

## Да пытання аб сакральнай тапаграфіі старажытнага Полацка

*Лобач У.А.*

Агульным месцам у гістарычных даследаваннях, прысвечаных эпосе Сярэднявечча, з'яўляецца абсалютна справядлівае сцвярджэнне, што горад уяўляе сабой адміністрацыйны, сацыяльна-эканамічны, гандлёвы і культурна-рэлігійны цэнтр усёй навакольнай акругі. Аднак, у навуковай літаратуры беларускі раннесярэднявечны горад атрымлівае статус культурнага і рэлігійнага цэнтра чамусьці толькі з прыняццем хрысціянства (будаўніцтвам храмаў, заснаваннем епархій, дзейнасцю хрысціянскіх падзвіжнікаў), быццам культурна-рэлігійнае аблічча насельніцтва першых гарадскіх паселішчаў у рэальнасці было нулеморфным.

Разам з тым, гістарычныя крыніцы і археалагічныя дадзеныя пераказваюць сведчаць пра наяўнасць дахрысціянскіх культавых цэнтраў (свяцілішчаў, капішчаў) у структуры старажытных гарадоў Усходняй Еўропы (Кіеў, Ноўгарад, Пскоў, Тураў і інш.). Пытанне ж пра сакральную (культавую) тапаграфію леталіснага Полацка па-ранейшаму застаецца адкрытым.

Адзіную легендарную звестку пра язычніцкае свяцілішча Полацка, што захоўвалася ў фальклорнай памяці, пераказаў у сярэдзіне XIX ст. Ян Баршчэўскі: «За Палатою, на шырокай раўніне, як лясцірка, адбівае сонечнае святло невялічкая пляма вады, якая завецца Валоваю азёрынаю. Кажуць, што калісьці яна была ў самім горадзе і да хрышчэння стаялі ля гэтае азёрыны святыні Перуна і Бабы Ягі...» [1, с. 140]. Аднак, аналіз падання пры яго супастаўленні з гісторыка-археалагічнымі і культуралагічнымі дадзенымі паказвае, што ў дадзеным выпадку мы маем справу з фальклорным тыпам гістарычнай памяці, калі рэальныя падзеі і з'явы могуць з цягам часу трансфармавацца да непазнавальнасці.

Справа ў тым, што выбар месца для заснавання любога паселішча для чалавека архаічнай традыцыі, якому ўласцівае міфалагічнае ўспрыняцце рэчаіснасці, – справа не толькі (і, магчыма, не столькі) утылітарна матываваная, але і рытуальна напружаная. Паказальна, што нават у XIX – пач. XX ст. выбар месца для будаўніцтва простага хаты быў звязаны ў беларусаў з цэлым блокам міфалагічных уяўленняў і патрабаў правядзення шэрагу магічных аперацый [2, с. 35–68]. У гэтым сэнсе, выбар месца для ўзвядзення свяцілішча (дома багоў) для палачан IX–X стст. тым больш не мог быць выпадковым. Як трапіна адзначыў М. Эліэдэ, у архаічных грамадствах «людзі не вольныя ў выбары свяшчэннага месца. Ім дадзена шукаць і знаходзіць яго з дапамогай таемных знакаў» [3, с. 26]. Пры гэтым важна разумець, што

«ў «вуснай» культуры ў інфармацыйных мэтах максімальна выкарыстоўваліся, калі так можна выразіцца, падручныя сродкі. Прыроднаму і культурнаму атачэнню чалавека (элементам ландшафта, начынню, часткам жылга, ежы, адзежы і да т.п.) надаваўся знакавы характар» [4, с. 11]. Адсюль, лес, гара, поле, балота і дом, мост, калодзеж, апрача свайго першаснага ўласнага значэння, надзяляліся у міфалагічнай свядомасці і значэннем вышэйшым – сімвалічным. Так, напрыклад, рака – гэта прыродны вадаём, які пастаянна цячэ па пракладзеным вадой рэчышчы ад вытоку ўніз да вусця, але адначасова – «дарога ў іншасвет, які знаходзіцца на другім беразе ці на выспе пасярод мора, куды ўпадае рака» [5, с. 406]. Такім чынам, капішча Перуна – бога Грымотніка, суаднесенага ў міфалагічных уяўленнях славян з небам, – ужо па вызначэнні не магло размяшчацца на забалочанай пойме Валовай азёрыны. Іншымі словамі, палачане не маглі паставіць стод Перуна, якога кіеўляне і наўгародцы ўшаноўвалі на ўзвышшах, ля балоцістага возера.

Гістарычная тапаграфія Полацка паказвае, што аптымальным локусам для ўшанавання багоў вышэйшай, нябеснай сферы (у т.л. і Перуна) з'яўляўся высокі бераг Дзвіны ля вусця Палаты, вядомы ў навуковай літаратуры як «Верхні замак». На карысць гэтай гіпотэзы гаворыць шэраг фактараў.

*Суток рэк* у народнай традыцыі беларусаў Падзвіння нават у XIX–XX стст. выступае як сакральна вылучаная прастора, месца рэалізацыі шматлікіх рытуальных практык. Так, на Віцебшчыне яшчэ ў 1920-х гг. існавала перакананне, што «ваду для замоў знахары павінны браць на сутоках, дзе рэчкі зліваюцца (тут і далей вылучана мною – У.Л.) і супраць цячэння» [6, с. 406]. У гаспадарчай магці беларусаў дзеля засцеражэння каровы ад сурокаў і забеспячэння яе добрай удойнасці трэба было «у Чысты Чацвер да ўзыходу сонца чарпаць ваду ў тым месцы, дзе два ручая зліваюцца разам. Гэтай вадой трэба мыць у кароў вымя і саскі і прыгаворваць: «Як ета вада прыбуваіць, штобы так малако прыбувала ў кароў» (Віцебскі пав.) [7, с. 211]. Начное абліванне хворага дзіцёнка вадой (узятай з трох калодзежаў), якое адбывалася на сутоках, лічылася дзейным сродкам ад начніц і крыксаў [8, с. 555, № 1144]. Сакральны статус сутокаў, магчыма, вынікае з міфалагічных уяўленняў пра крыніцы з «мёртвай» і «жывой» вадой, спалучэнне і выкарыстанне якой у лекавых мэтах азначала «смерць» хворага і «нараджэнне» здаровага чалавека [9, с. 498–499]. Культавы характар сутокаў рэк быў вядомы ў Сярэднявеччы і літоўцам, на што ўказвае паведамленне «Хронікі літоўскай і жамойцкай»: «Той же Свиндорог зробил местце хорошее на пушы подля реки Вилии, где река Вилня впадает в Вилию, на погребение свое и просил сына своего Гермонта, абы на том местцу было жеглице, где бы его мертвого, ведлуг обычаю поганского спалили, и приказал ему, абы по смерти его на том местцу, где его спалит, абы и иных княжат литовских и бояр знаменитых палено мертвых, и абы уже трупов не было палено индей, только там» [10, с. 31].

Ускосным сведчаннем асаблівага, сакральнага статуса сутокаў рэк, як локуса не меркаванага для штодзённых (прафаных) патрэб – пражывання – з’яўляецца той факт, што палявыя археалагічныя разведкі не выявілі культурнага пласта на месцах упадзення ў Дзвіну рэк Нача, Обаль, Сосніца, Ушача, хаця з практычнага гледзішча яны з’яўляюцца зручнымі для заснавання паселішча.

**Гара** (узвышша) у беларускай (шырэі – індаеўрапейскай) міфапаэтычнай традыцыі найчасцей выступае як трансфармаваны вобраз Сусветнага дрэва і, адпаведна, маркіруе Цэнтр Сусвету. «Усялякі холм і ўзвышша – рэпрэзентанты неба; на гары ўшаноўваецца бог неба, чалавек сустракаецца з богам. Гара – вобраз верха і вышыні, але не абсалютнага верха, як неба, а як бы медыятыўнага – шляху на верх, у вышыню на неба» [11, с. 207]. Злучанасць гары са светам сакральнага абумовіла яе культывае ўшанаванне, уключанасць у важнейшыя рытуалы і выкарыстанне вобразу «Сусветнай гары» ў фальклорных тэкстах абрадавага характару.

Менавіта на гары («холму») было размешчана Кіеўскае свяцілішча князя Уладзіміра: «И нача княжити Володимир в Кieve един, и постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса; Дажьбога, и Стрибога и Симаьргла, и Макошь» [12, с. 30].

Ушанаванне гор, як боскіх, сакральна вылучаных месцаў, вядома і на тэрыторыі Беларусі. Яшчэ ў XII ст. Кірыла Тураўскі наракаў на мясцовае насельніцтва за тое, што клала «трэбы горам» [13, с. 377]. Устойлівасць гэтага культу сярод насельніцтва ВКЛ ужо ў XVI ст. засведчыў Міхалон Ліцвін [14, с. 86]. У XIX – пачатку XX ст. у народнай свядомасці яшчэ захоўвалася гістарычная памяць пра асобныя горы, як свяцілішчы дахрысціянскіх часоў. Так, пра «Мар’іну горку» ля мястэчка Навасёлкі Мінскай губерні захавалася паданне, што на ёй «былі паганскія могількі і там адбываліся трызны..., пляскі на вялікім камяні, які стаяў пасярод гары...» [15, с. 224]. Адносна «Чорнай гары», ля в. Тапары Невельскага павета, мясцовае насельніцтва прытрымлівалася пераканання, што на ёй «стаяла паганская кумірня і прыносіліся паганскія афяры» [16, с. 230]. У Рэчыцкім павеце была вядомая гара «Святая грыва», на якой калісьці «тварыліся ідальскія трэбы», а ў XIX ст. яшчэ працягвалі святкаваць Купалле.

**Сакральны характар гары на сутоку Дзвіны і Палаты ў часы ранняга Сярэднявечча** пацвярджаецца і тым фактам, што тэрыторыя Верхняга замка – ідэальна (у абарончым, стратэгічным, гаспадарчым планах) для размяшчэння на ім гарадскога паселішча – практычна не была заселена да апошняй чвэрці XI ст.(!), а на натуральным узвышшы вакол Сафійскага сабора рэшткаў жыллой і рамесніцкай пабудовы раней XV–XVI ст. не выяўлена ўвогуле [17, с. 508; 18, с. 36–37]. На такое выгоднае і прэзентабельнае

<sup>1</sup> Выказваю шчырую ўдзячнасць за прадастаўленую інфармацыю М. В. Клімаву, навуковаму супрацоўніку Ін-та гісторыі НАН Беларусі.

месца не быў перанесены нават двор полацкіх князёў, што да к. XIII ст., як паказваюць найноўшыя археалагічныя даследаванні, знаходзіўся на старажытным полацкім гарадзішчы. У XII–XIII стст. «князь з дружынай, як і раней, жылі на гарадзішчы, а Верхні замак з яго культавай і грамадзянскай забудовай выкарыстоўваўся для адміністрацыйна-цырыманіяльных мэтай» [19, с. 10]. Вышэйпазначаныя акалічнасці могуць сведчыць толькі пра тое, што ў IX–X стст. тэрыторыя ўзвышша (гары) на сутоку Дзвіны і Палаты тым больш не магла прызначацца для утылітарна-гаспадарчых патрэб, але выкарыстоўвалася ў рэлігійна-культавых мэтах старажытных палачан (узгадайма, што і кіеўскае свяцілішча размяшчалася «вне двора теремнаго»). Менавіта тут, з вялікай доляй верагоднасці, і знаходзілася свяцілішча, прысвечанае вярхоўным багам.

Папярэдні тэзіс выдатна карэлюецца з фактам пабудовы на Верхнім замку Сафійскага сабора – храма выключна сімвалічнага не толькі ў культурна-рэлігійным, але і дзяржаўна-палітычным плане, які ўвасабляў незалежнасць, «моц і веліч маладой дзяржавы» [20, с. 24–25]. Практыка ж узвядзення першых хрысціянскіх храмаў на месцах язычніцкіх свяцілішчаў – з’ява шырока распаўсюджаная ў еўрапейскай гісторыі. Так, яшчэ ў 601 г. пала Рыгор Вялікі раіў місіянерам, як абыходзіцца з паганскімі капішчамі: «Калі храмы ў Брытаніі пабудаваны добра, пажадана, каб яны ператварыліся з месцаў ушанавання д’ябла ў месцы ўшанавання ісціннага Бога: народ, убачыўшы, што ягоныя храмы не разбураюць, лягчэй развітаецца з заблуджэннем у сваім сэрцы і, спазнаўшы, і ўзлюбіўшы ісціннага Бога, лягчэй будзе наведваць тыя месцы, да якіх ён ужо прызвычаіўся» [21, с. 76]. Практыка «асіміляцый» паганскіх культавых месцаў хрысціянскай царквой вядомая і на ўсходнеславянскіх землях, пра што сведчыць яшчэ аўтар «Аповесці мінулых часоў», гаворачы пра лёс кіеўскага свяцілішча: «Но преблагий Бог не хотя смерти грешником, на том холме ныне церкви стоит, святого Василья есть...» [12, с. 30]. Мураваная царква XIII ст., якой папярэднічала драўляная, была пабудавана і на Пярыйнскім халме, дзе знаходзіўся паганскі культавы цэнтр наўгародцаў [22, с. 258]. На месцы капішча ў Тураве, якое функцыянавала ў X ст., таксама быў узведзены спачатку драўляны, а потым і мураваны хрысціянскі храм [23, с. 98–101].

Вельмі паказальным у нашым выпадку з’яўляецца *феномен сучаснай рэміфалагізацыі культавых аб’ектаў Верхняга замка* (крыніцы, камянахвярніка каля яе і Барысава камяня), што выразна фіксуецца палявымі этнаграфічнымі даследаваннямі. Вада крыніцы, нягледзячы на тое, што яе не пасвячаюць святары, лічыцца лекавай ці проста «вельмі добрай». Акрамя таго, сярод палачан, асабліва ў субкультуры дзяцей і падлеткаў, існуе перакананне, што, пакаштаваўшы тройчы вады з крыніцы і паклаўшы далонь на ахвярнік, варта загадаць жаданне і яно мусіць спраўдзіцца. З падобнай мэ-

тай, але найбольш лекавальнай скіраванасці, наведвальнікі Верхняга замка тройчы абыходзяць Барысаў камень, дакранаюцца ці прыкладаюцца да яго. У абодвух выпадках вельмі часта ахвяруюцца грошы. Уражвае той факт, што падобная рэміфалагізацыя адбываецца на ўзроўні рэактуалізацыі ментальных архетыпаў (локус, які структурна ўвабраў у сябе сутокі рэк – крыніцу – гару і камень (храм) на ёй, увасабляе цэнтр усёй сакральнай прасторы і сусветную вось, дзе камунікацыя чалавека з іншасветам мае найбольш эфектыўны характар), а не з’яўляецца вынікам знаёмства з рэальна існуючай традыцыяй, пра якую яшчэ памятаюць старажылы Запалочыя. «– *Можжа Вы нам раскажаце пра тую крынічку, што на гары каля Сафіі? Вот гавораць, што святой называецца?* – Так усе гавораць, так усе называюць. – *А чаго «святая»?* – Ну как жа! Патаму што Сафіійскі сабор радам жа, цэрква гэта. І тут жа крынічка, яна і зімой і летам цякла. Не замерзаець. – *А вот, можжа, гэта вада памагала ад чаго, вот даўней?* – Ад усяго памагала. Калі ў мяне сэрца забаліць, пап’ю гэтай вадзічкі, мне кажацца лучша. Калі печань баліць, пайду, вот, я часта хажу ў горад, набяру бутылачку вады... Да, вот ад дурнога вока, ад дурнога глаза, да. Дажа многія приходзяць іздалека. Як вот, Грамы, напрымер, у нас тут, эты раён там, з (вуліцы) Марыненкі приходзяць. Спугаецца вот рабёнчак, ці спугаешся сам другі раз, бальшы. Пап’еш этай вадзічкі, кажацца лучша. А Бог яе знаіць! Вочы баляць – памый вочкі. Стань раніцай – памый вочы. – *Ну, вот, а на якія празнікі хадзілі больш?* – На Крышчэнне. Вот ідуць з пустымі (бутэлькамі). Тут дажа очарадзь. На Крышчэнне. – *І цяпер стаіць?* – І цяпер, і цяпер, я вот хажу кажды раз і цяпер стаіць очарадзь... Ай, і так ідуць людзі, вот бывае на ўсякія празнікі ідуць людзі, народу сабіраецца, ідуць сюды ліць, хто з сабой набраць» [24, с. 199–200]. Не выключана, што выхад грунтовых вод (крыніцы) на схіле Верхняга замка меўся і ў папярэднія гістарычныя эпохі, што цалкам лагічна з гледзішча геамарфалогіі і магло толькі падвышаць сакральны статус гэтага ўзвышша ва ўяўленнях старажытных палачан. Прынамсі, на фотаздымках XIX – пач. XX ст., якраз на тым месцы, дзе зараз знаходзіцца крыніца, добра заўважная цалкам вытаптаная пляцовачка і сцежкі, што вядуць да яе.

Папярэднія развагі не ставяць пад сумненне і *культавы характар Валовай азирны*, адлюстраваны ў паданні, якое пераказаў Ян Баршчэўскі. Валова возера цяпер знаходзіцца ў межах Полацка (раён Грамы) і ўяўляе сабой невялікае, амаль ідэальна круглае ў плане (даўжыня – 250, шырыня – 200 м) возера з забалочанай поймай шырынёй да 150 м. Па стане на X ст., калі можна весці размову пра адкрытае функцыянаванне паганскіх свяцілішчаў, возера знаходзілася на значнай адлегласці (каля 2 км на паўночны ўсход) ад Полацкага замчышча і размяшчалася, хутчэй за ўсё, у лясным забалочаным масіве. Само найменне возера выводзіць нас на іншага персанажа паганскага пантэона – Велеса (Воласа), бога-апекуна жывёл і багацця,

бо корань *vel-/ vol-*, «якім у асноўным міфе пазначаюць праціўніка галоўнага героя, найбольш сустракаецца ў назвах вадаёмаў і населеных пунктаў, размешчаных на тэрыторыі рассялення крывічоў (гэтыя тапонімы цягнуцца ад Вільні праз Віцебшчыну – на Смаленшчыну і Пскоўшчыну) [25, с. 185]. Значную колькасць азёр з падобнымі найменнямі знаходзім на тэрыторыі полацкіх крывічоў, прычым большасць з іх маленькія і круглыя (авальныя) па форме. Паданні пра некаторыя з азёр ускосна сведчаць пра іх колішні культавы характар. Так, пра возера Велле (Расонскі р-н) захавалася наступнае паданне. «На азяры тым каплічка ці цэрква нейкая стаяла. Дык гэтую цэркву, хто яго ведае, што там было, разрылі. А іконы неслі адтуль (зімой – У.Л.) праз азяро у Горсплю. Ну і расказывалі, дзе няслі сталі на вадзе тры паласы. Во тры іконы няслі і тры паласы стала. І ў ціхую, да і ў любую пагоду, гэтыя палосы ёсць» [26]. Заўважым, што малыя, акруглыя формы маюць практычна ўсе «Святыя» азёры Полацкай зямлі (тры з іх у межах сучаснага Полацкага раёна), і гэта падаецца невыпадковым. Бо круг у архаічнай традыцыі – «адзін з найбольш значных міфапаэтычных сімвалаў, які адлюстроўвае ўяўленні пра цыклічны час і пра асноўныя формы структуравання прасторы (падзел на «сваё» і «чужое», дзе круг выступае як мяжа замкнёнай, ахоўваемай прасторы)» [27, с. 11]. Гэтая акалічнасць немалаважная, калі ўлічыць, што язычніцкія капішчы былі «звычайна круглай формы», а пераважную частку культавых месцаў складалі «аб’екты натуральнага паходжання» [28, с. 9]. Таму, у вызначэнні месца тэафаніі (праявы боскага) чалавек дахрысціянскай эпохі натуральным чынам звяртаў увагу на круглае ў плане і невялікае (форма круга прасочваецца візуальна) возера, якое ў міфапаэтычнай традыцыі ўспрымалася як «вока», «акно» з «таго» свету. Паказальна, што шэраг азёр Віцебшчыны, надзвычайных малых і, як правіла, лясных ці забалочаных, паводле народных ўяўленняў, з’яўляюцца надзвычай глыбокімі, топкімі ці ўвогуле бяздоннымі і маюць падобныя назвы: «Акно», «Акенца» (Полацкі р-н), «Акністае» (Мёрскі р-н), «Вокнішча» (Гарадоцкі р-н). Падкрэсленай «бяздоннасцю» і «мярцвянасцю» характарызуецца і возера Свяец (Полацкі р-н), дзе нібыта «увалілася царква»: «Гэта возера зараз як бяздоннае і ніякай рыбы не водзіцца. Вот дажа карасёў налавілі ў сажалке і запусцілі ў возера. А назаўтра прыйшлі – карасі усе уверх брушкамі плаваюць» [29]. У той жа час, Велес/Волаас і выяўляе сутнасную сувязь не толькі са стыхійай вады, але і «з хтанічным светам наогул і са смерцю ў прыватнасці» [30, с. 210]. Прыгаданы ў сувязі з Валовай азярынай вобраз Бабы Ягі таксама падаецца невыпадковым, бо на падставе лінгвістычных дадзеных ён суадносіцца з вобразам змяі, якая мае хтанічны характар і з прычыны гэтага мае непасрэднае дачыненне да царства памерлых [31, с. 34]. Магчыма, гаворка ідзе пра персанаж, ізаморфны ўласна Велесу, бо апошні і сам мае «змяіную прыроду» [30, с. 210]. У любым выпадку, паве-

дамленне Яна Баршчэўскага з вялікай доляй верагоднасці гаворыць менавіта пра свяцілішча Велеса/Воласа ў ваколіцах Валовай азярыны.

Такім чынам, можна меркаваць, што ў структуры старажытнага Полацка дахрысціянскіх часоў вылучаліся дзве культавыя (сакральныя) зоны: узвышша на сутоку Дзвіны і Палаты (Верні замак), выключныя рэлігійна-культавыя функцыі якога захоўваліся на працягу ўсяго Сярэднявечча, і Валова азярына – месца ўшанавання Вялеса/Воласа. Падобная схема сакральнай тапаграфіі вядомая і ў Кіеве, дзе ідал Перуна стаяў на гары, а Вялеса – у ніжняй частцы горада, на Падоле, ля ракі Пачайна [22, с. 421]. Характэрна, што і ва Уладзіміры на Клязьме, капішча Вялеса/Воласа існавала па-за межамі ўласна горада, у яго бліжэйшых ваколіцах, дзе пазней быў заснаваны Мікольскі-Воласаў манастыр [22, с. 421]. Што датычыць дзівоснага перамяшчэння ў паданні самой Валовай азярыны («калісьці яна была ў самім горадзе»), то гэта, хутчэй за ўсё, – цалкам фалькларызаваная ўзгадка пра часы хрысціянізацыі Полацка, калі стод бога Грымотніка быў выдалены з цэнтра горада на перыферыю і мог апынуцца непадалёк ад Валовай азярыны.

### Літаратура

1. Баршчэўскі, Ян. Выбраныя творы. – Мн., 1998.
2. Байбурын, А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – М., 2005.
3. Элиаде, М. Священное и мирское. – М., 1994.
4. Байбурын, А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб., 1993.
5. Топорков, А.Л. Река // Славянская мифология: энци. словарь. – М., 2002.
6. Шлюбскі, А. Матар'ялы да вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. – Мн., 1927. – Ч. 1.
7. Иванов, В.В. Приметы и поверья крестьян Витебского уезда Витебской губернии // Зап. С.-Зап. отд. ИРГО. – Вильна, 1910. – Кн. 1. – С. 208–213.
8. Замовы. – Мн., 1992.
9. Лобач, У. Сутокі // Беларуская міфалогія: энци. слоўнік. – Мн., 2006.
10. Полное собрание русских летописей. – М., 1975. – Т. 35.
11. Брагинская, Н.В. Небо // Мифы народов мира: энциклопедия. – М., 1991. – Т. 2. – С. 206–208.
12. Старажытная беларуская літаратура: зборнік. – Мн., 1990.
13. Мельнікаў, А.А. Кірыл, епіскап Тураўскі: Жыццё. Спадчына. Свентапогляд. – Мн., 2000.

14. Литвин, Михалон. О нравах татар, литовцев и московитян. – М., 1994.
15. Шпилевский, П.М. Путешествие по Полесью и белорусскому краю. – Мн., 1992.
16. Легенды і паданні. – Мн., 1983.
17. Тарасаў, С.В. Полацкі Верхні замак // Археалогія і нумізматыка Беларусі: энцыклапедыя. – Мн., 1993.
18. Тарасаў, С.В. Полацк IX–XVII стст. : Гісторыя і тапаграфія. – Мн., 1998.
19. Дук, Д. Древо жизни Полоцкого городища // Родина. – 2007. – № 10. – С. 9–11.
20. Раппопорт, П.А. Зодчество Древней Руси. – Л., 1986.
21. Лукьяненко, К. По следам кельтских богов // Атеистические чтения. Вып. 13. – М., 1984. – С. 66–77.
22. Рыбаков, Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1988.
23. Лысенко, П.Ф. Древний Туров. – Мн., 2004.
24. Полацкі этнаграфічны зборнік. – Вып. 1: Народная медыцына беларусаў Падзвіння: у 2 ч. / склад. А.У. Лобач, У.С. Філіпенка. – Наваполацк, 2006. – Ч. 2.
25. Иванов, В.В., Топоров, В.Н. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. – М., 1976.
26. Запісана аўтарам у 1992 г. ад Гігелевай Н.С., 1920 г.н., у в. Шалашнікі Расонскага р-на.
27. Белова, О.В. Круг // Славянские древности: этнолингв. словарь. – М., 2004. – Т. 3.
28. Русанова, И.П., Тимошук, Б.А. Языческие святилища древних славян. – М., 1993.
29. Зап. аўтарам у 2002 г. ад Лабоха Н.Н., 1926 г.н., у в. Мікуліна Полацкага р-на.
30. Топоров, В.Н. Боги // Славянские древности: этнолингв. словарь. – М., 1995. – Т. 1.
31. Валодзіна, Т., Прохараў, А. Баба Яга // Беларуская міфалогія: энц. слоўнік. – Мн., 2006.