

Максим Анатольевич Ююкин

Этимология полабского теонима *Pripegala*

В послании магдебургского архиепископа Адельгота 1108 г. к немецким феодалам, содержащем призыв к борьбе со славянами-язычниками, упоминается бог велегов-лютичей *Pripegala*, культ которого описывается как исключительно жестокий и кровавый:

Phanatici autem illorum, quotiens comessionibus vacare libet, ferus in dictis, capita, inquirunt, vult noster P[ri]pegala. Huiusmodi fieri oportet sacrificia. Pripegala, ut aiunt, Priapus est et Beelphégor impudicus. Tunc decollatis ante prophanationis suae aras Christianis, crateras tenent humano sanguine plenas, et horrendis vocibus ululantes, agamus, inquirunt, diem laetitiae, victus est Christus, vicit P[ri]pegala victoriosissimus (цитируется в Brückner 1882: 21 и др.).

Фанатики же их всякий раз, когда захотят предаться кутежам, говорят: "Наш Припегала, суровый в повелениях, желает головы". Следует совершить подобного рода жертвоприношения. Припегала, как утверждают, это Приап и бесстыдный Бельфегор. Тогда, обезглавив христиан перед своими алтарями кощунства, держат сосуды, полные человеческой кровью, и, завывая ужасными голосами, говорят: "Мы празднуем день радости, Христос побеждён, победил победоноснейший Припегала!" (переводы латинских текстов здесь и далее наши, М.Ю.)¹.

Начало этимологическому исследованию этого теонима положил сам Адельгот, сопоставивший его с именами Приапа и Бельфегора. Очевидно, что это сравнение основано исключительно на звуковом сходстве имен и предполагаемой функциональ-

¹ Приводимый во многих изданиях русский (и сделанный с него украинский) перевод (по-видимому, до сих пор единственный) (см., например, Душко 2004: 153-154) неточен и не соответствует современной литературной норме. Так, он содержит толкование "Отсекая головы на своих нечестивых алтарях, держат христианские чаши". При такой интерпретации форму *decollatis* следовало бы признать употребленной ошибочно. В действительности *decollatis* [...] *Christianis* – это оборот *ablativus absolutus*. И в оригинале документа (см. фото на сайте <<https://www.jassa.org>> (последний доступ: 28.01.2020) слова *Christianis* и *crateras* разделены точкой, т.е. они явно не представляют собой словосочетания и относятся к разным частям этого сложного предложения. Неверно переведено и *ferus in dictis* (якобы 'в дикости говоря').

ной близости обозначаемых ими божеств; таким образом, оно является типичным образцом средневековой этимологии, для которой главным критерием было совпадение звука и значения и которая была ориентирована на то, чтобы истолковать значение слова, а не его происхождение (см., например, Klinck 1970). Понятно, что эта методика не отвечает требованиям современной этимологической науки. Ненаучный характер этого сопоставления отмечал Л. Нидерле (1956: 206). С другой стороны, в нем иногда видят указание на “дионисийский”, оргиастический характер культа этого бога (Иванов, Топоров 1965: 35) (что не противоречит данным, сообщаемым Адельготом), основание для предположений о функции *Припегалы* как бога плодородия (Váňa 1990: 96, 174) и в связи с этим для сопоставления его с Ярилой, который также сблизается в источниках с Приапом (Kulišić 1979: 199). В новейшей чешской литературе бытует устойчивое мнение, что *Припегала* – это псевдотеоним, возникший из словосочетания “Priapus gallus” (Hrabová 2006: 148; Téga 2009: 318; Dynda 2017: 57-60); это представляется абсолютно недостоверным. К настоящему времени *Припегала* имеет богатую лингвистическую библиографию, несмотря на идущую от А. Брюкнера традицию более или менее скептического отношения к этому упоминанию и всему документу в целом. Было предложено множество версий происхождения названия:

- 1) искаженная запись имени **Pribychvaliū* ‘тот, кто обладает хвалой и славой’ или (по более поздней версии того же ученого) теонима *Триглав* (А. Брюкнер) (Brückner 1882; Brückner 1918: 127-128);
- 2) **Pripekāl(ŷ, -o)* ‘припекающее солнце’ (А.С. Фаминцын, Л. Леже и др.) (Фаминцын 2014: 272-273; Legert 1901: 152-153); Л. Мошинский обращает в связи с этим внимание на другое значение данного корня, выраженное в польск. *opieka* ‘забота, попечение’ (Moszyński 1992: 81);
- 3) **Pribeġala* в связи со слав. *pribeg* ‘защита, убежище’ с интерпретацией значения ‘святилище, место защиты, прибежище’ (М. Жункович) (Žunkovič 1913);
- 4) с основой, этимологически тождественной балтийскому названию дьявола (др.-прусск. *pikūls*, лит. *pikūlas*, а также словц. *Pikulík*) (Г.А. Ильинский [1927]);
- 5) из предположно-падежной формы **pri pikūlū* ‘при пекле’ (В. Пизани) (Pisani 1950: 57).

Все этимологии этого этнонима С. Урбаньчик справедливо оценивает как мало правдоподобные (Urbańczyk 1970). Позднее были выдвинуты и другие гипотезы:

- 6) одна из многочисленных трансформаций имени *Перун* (Р. Якобсон [1970: 610-614]);
- 7) от **Pribygalwa /-glowa* ‘тот, кто получает (в качестве трофея вражеские) головы’, ср. *Прибина Глава* (ранее *Прибиглава*), название монастыря в Сербии (А. Лома [2001]);

- 8) в связи с балт. *gail* ‘лютый, свирепый’ (значение, указанное авторами), частотным в качестве второй части сложных личных имен (*Jogaila, Skrigaila, Švitrigaila* и др.) (Дж. Калик и А. Учитель)(Kalik, Uchitel 2019: 68).

Но лехитские континуаты прсл. **pribu-* и **golva* в латинской и иной средневековой передаче сохраняют значительную близость к оригиналу, никогда не подвергаясь подобным искажениям, ср. *Pribuwoi* : **Pribuvojǫ*, *Prebizlaus* : **Pribyslavij* в *Хронике* Титмара Мерзебургского (Dithmar 1807: 99, 102), теонимы *Triglaus* (*Tryglav, Trigelawus, Triglou*) : **Trigolvǫ* у многих средневековых историков, *Tiarnaglofi* : *Čirnogolvǫ* в исландской саге (см. Иванов, Топоров 1965: 35, 40) и др. Тот же аргумент, кстати, можно выдвинуть и против объяснения из **Pribychvalū*: *chv* в **chval-* передается в латинских источниках через *ff*, ср. “Ffalibog de Ffaløczicze” (1398 г.), “Ffalowo” (1406 г.) (NMP: 109) и др. Лит. *gailūs* ‘резкий, едкий, мстительный’, *gailas* ‘буйный’, лтш. *gails* ‘сладострастный’ и родственным им словам в германских языках, как известно, закономерно соответствует слав. **zěl-* (**zělo* ‘очень’, др.-русск. *зѣль* ‘сильный’, ст.-слав. *зѣль* ‘σφοδρός’, *зѣло* ‘σφοδρά, μέλλω’) (см. Фасмер 1996, II: 92). Очевидно, что все существующие этимологии этого имени не идут далее простого подбора сходно звучащих слов, причем эти сопоставления носят приблизительный или явно некорректный характер; об их надежности говорить не приходится.

Среди этих версий, на наш взгляд, внимания заслуживает лишь объяснение М. Жунковича. Предполагаемый им оним действительно засвидетельствован в болгарской фамилии *Прибегайлов* (с замечанием: “вероятно, русское имя”)(Илчев 1969: 407). Фонетическая возможность оглушения согласного *b* на немецкой почве в сходной позиции подтверждается, например, эволюцией форм немецких топонимов *Regnitz* (1) 1119 г.: “Begenz”, 1140 г.: “Begenze”, 1269 г.: “Pægenz”; 2) 1377 г.: “Begnicz” < **Bagantjā*); *Pegau* (1080 (1150) г.: “Bigaugiensis”, 1104 г.: “Bigowia”, 1153 г.: “de Bigouwe”, 1367 г.: “Pegow” < др.-луж. **Vygava* / **Vygov-* (Niemeyer 2012: 487).

Однако эта этимология неудовлетворительна в словообразовательном и семасиологическом отношениях. Все названия лиц, относящиеся к типам, к которым могло бы принадлежать это имя, являются отглагольными образованиями и представляют собой *nomina agentis* (с.-хорв. *bājalo* ‘знахарь, чародей’, укр. *брехало* ‘лгун’ либо польск. *krzykalo* ‘крикливый человек’, русск. *кутила* и под.), т.е. обозначают субъекта, а не объект действия (поэтому *Припегала* явно не ‘тот, к чьей защите прибегают’); названия же неодушевленных предметов являются в основном *nomina instrumenti*, изредка *nomina actionis*, но никогда *nomina loci* (см. Spšl: 104-105). Кроме того, формальное тождество между именем бога и названием его святилища также противоречило бы словообразовательным закономерностям славянских языков. Относительно содержательной стороны этой этимологии следует сказать, что хотя соотносительность значений ‘святилище’ и ‘убежище’ сама по себе вполне возможна (ср. лат. *ara* ‘алтарь, жертвенник’ и ‘убежище, защита’), семантическое развитие здесь может идти лишь от первого ко второму, но не наоборот (поскольку функция убежища для места отправления культа вторична).

Поэтому более вероятной нам кажется другая семантическая и словообразовательная интерпретация. Если предположить, что *Pripegala* представляет собой *nomen agentis* с суффиксом *-lo* или *-la* от глагола **pribĕgati* (польск. *przybiegać*, в.-луж. *přeběhać*, н.-луж. *psiběgaś* (Мука 1921: 24 и др.)²), то он находит довольно близкую лексическую и отчасти словообразовательную (по образованию с помощью субстантивного суффикса от приставочного глагола) параллель в белорусском мифониме *Пабягай* (часть составного наименования “цар Пабягай – дзед Сівавай”); это имя персонажа сказки *Іван Сучкін сын Залатыя пугавіцы* (Бандарчык 1973: 59 и сл.), которая является вариантом сюжета (точнее, контаминации двух сюжетов), представленного также в русской сказке *Іван Быкович (Іван коровий сын)* (№ 300 А : 300 *В + 513 А по классификациям Томпсона и Аарне-Андреева [там же: 617; Афанасьев 1984: 480; Бараг и др. 1979: 104, 147]). Последнюю В.В. Иванов и В.Н. Топоров (1974: 48) упоминают в своем анализе образа *Велеса/Волоса* – противника бога-громовержца в основном балто-славянском мифе. Действительно, вторая часть белорусской сказки (не привлекаемой этими исследователями), в которой герой сватается к дочери *Пабягая*, трижды успешно преодолевая его козни, явно перекликается с сюжетом основного мифа о борьбе Перуна с *Велесом* с целью возвращения похищенной последним жены, по ходу которой *Велес* трижды пытается уйти от преследования со стороны громовержца. Отчетливую, хотя и сниженную, деградированную, реминисценцию последнего эпизода мифа³ мы обнаруживаем в сцене сбивания обручей с бочек, в которые *Пабягай* налил еду и питье (Бандарчык 1973: 61). Таким образом, мы подходим к пониманию образа царя *Пабягая* как фольклорной трансформации образа *Велеса/Волоса*, а его имени как табуистического наименования, отсылающего к сюжету все того же мифа, согласно которому *Велес* был вынужден спастись от преследовавшего его громовержца бегством.

Аналогичное происхождение в высшей степени вероятно и для рассматриваемого теонима. Сообщаемые Адельготом подробности находят параллели в дошедших до нас сведениях о преимущественно восточнославянских обрядах, соотносимых именно с *Велесом/Волосом* (о последних см. Иванов, Топоров 1974: 46 и сл.). Так, принесение *Припегале* голов перекликается с ритуалами, касающимися головы коня и человеческой головы (в частности, сжиганием конских и коровьих черепов в Западном Полесье, изображением Ярилы с человеческой головой в правой руке у белорусов), сказочными образами мертвой (обычно говорящей) головы и лошадиной

² О частотности этих двух типов экспрессивных образований в ряде языков см. Spsl: 104, 105, в мифонимии ср. *Купала, Ярило*; относительно же распространенности глаголов с суффиксом **pri-* в полабском ср. такие слова, не имеющие соответствий в других языках, как *praĭbŭvət, praĭskət* : **prisŭkati, praĭvāmĕ* : **privŭjime(tŭ)* (Polański 1976: 569-575).

³ Т.е. разрубания героем дерева (обычно дуба), в результате чего происходит освобождение вод, заключенных в нем противником, причем в наиболее ранней версии, к которой ближе первая часть сказки, последний имел вид змея. Подробно об основном мифе см. Иванов, Топоров 1974.

головы (*там же*: 47-48, 181). Ритуальная соотнесенность головы, отделенной от тела, и сосуда прослеживается в случае захоронения черепа с сосудом над ним, обнаруженном в могильнике в селе *Волосово* около Мурома (*там же*: 91).

Наибольшее же сходство (в силу большего объема имеющейся информации), проясняющее его смысл, описанный Адельготом обряд имеет с ритуалом, совершенным при заключении перемирия между литовским князем Кейстутом и венгерским королем Людовиком в 1351 г. А. Гейштор рассматривает последний в связи с вероятной функцией *Велеса* как гаранта клятв и договоров, отраженной в клятве его именем от лица “всей Руси” в договоре Олега с Византией 907 г., сравнивая с прописанными в нем карами за его нарушение (см. Gieysztor 2006: 140):

Kestutus [...] fecit adducere unum bovem rubei coloris et ligari super duas stipites et arripiens cultrum Lithwanicum proiecit in bovem et tetigit ipsum in vena mediana et statim sanguis emanavit largissime, de quo sanguine ipse et omnes Lithwani manus et facies perunxerunt, clamantes Lithwanice: “Rogachina roznenachy gospanany”; quod interpretatur: “Deus ad nos et animas, cornutum respice, iuramentum per nos promissum hodie persolutum”. Et his dictis caput bovis amputavit et in tantum a collo separavit, quod ipse Kestutus et alii Lithwani, ibidem existentes, per illam divisionem colli et capitis ipsius bovis tribus vicibus transierunt (Mierzyński 1896: 76).

Кейстут [...] велел привести одного быка красной масти и привязать поверх двух бревен и, схватив литовский нож, направил на быка и сам ударил в артерию на шее, и тотчас кровь хлынула потоком, каковой кровью он сам и все литвины намазали руки и лица, восклицая по-литовски: “Rogachina roznenachy gospanany”, что означает: “Бог[, который] с нами и с душами [умерших], смотри на рогатого, на то, как мы исполним клятву, данную сегодня”. Произнеся это, он отрезал быку голову и полностью отделил ее от шеи, после чего сам Кейстут и все находившиеся там литвины трижды прошли через пространство между шеей и головой быка.

Упоминание о связи бога, к которому обращаются клянущиеся литовцы, с душами (безусловно, душами умерших, противопоставленных здесь миру живых) не допускает и тени сомнения в том, что адресат воззвания и всего ритуала – это балтийское соответствие *Велесу Vēls* (*Velinas, Velnias* и др.), чья функция владыки загробного мира (так же, как и у его славянского ‘коллеги’) хорошо известна. Роль (судя по тексту, весьма важная), которую играла в обряде кровь жертвы, у Адельгота остающаяся без объяснения, в приведенном тексте начинает проступать яснее; полностью же она становится понятной из другого описания того же события, в котором говорится, что обильно текущая кровь считалась добрым предзнаменованием: “si sanguis ferventer exiret, bonum esse indicium futurogum” (*там же*: 80).

Факт принесения *Велесу*, наряду с животными, и человеческих жертв прямо фиксируется в *Сказании о построении града Ярославля* – документе, написанном в XVIII в., однако, по мнению исследователей, основанном на неких не дошедших до нас древних памятниках и преданиях (см. Иванов, Топоров 1974: 55):

Тако егда прииде первый спут скотия на пажити, волхв закала ему тельца и телицу, в обычное же время от диких зверей жертвенное сожига, а в неких зело больных днех и от человек [...] И вельми почтен бысть сей волхв у языцев. Но люто и истязуем бываше, егда огонь у Волоса преста: волхва по том же дне и часе реши керемети, и по жребию избра иного, и сей закла волхва и, ражже огонь, сожига в сем труп его, яко жертву точию довольну возвеселити сего грозна бога (Лебедев 1877: 7).

О *Велесе* и поклонении ему язычников Верхнего Поволжья *Сказание* говорит в выражениях, почти буквально совпадающих с теми, которыми Адельгот характеризует культ *Притегалы* (вплоть до подчеркивания фактов убийства христиан):

И се бысть селище, рекомое Медвежий угол, в нем же насельницы человецы поганья веры – языцы, зли суще. И вельми страшно место сие бысть: зане оные человецы живяше точию по своей воли, яко мнози и грабления и кровопролития верным твориша... И сей Волос, в нем же бес живя, яко и страхи мнози твори... и сей закла волхва и, ражже огонь, сожига в сем труп его, яко жертву точию довольну возвеселити сего грозна бога (*там же*: 6-7).

Обращает на себя внимание сходство эпизодов *Сказания* и рассмотренной выше белорусской сказки, в которых противники (соответственно царь *Пабягай* и поклоняющиеся *Волосу* язычники) выпускают на направляющегося к ним героя стаю собак, однако тому удается усмирить этих зверей, не лишая их жизни:

Ішлі, ішлі, сталі падходзіць к цару Пабягаю – дзеду Сіваваю. Аж яшчэ за тры вярсты прыбеглі сабакі і сталі за клінья ірваць. Сучкін сын і гаворыць: “– Ну, хто абіраўся ўцішыць іх?”. Сямён кажаць: “– Я!”. Ды ўзяў сабак палавіў, да хвасты пазвязаў, ды ўсіх сабе на плячо ўскалаў і панёс к цару Пабягаю – дзеду Сіваваю (Бандарчык 1973: 60);

Не по мнозем же времени князь Ярослав умысли паки прибыти в Медвежий угол. И прибы семо со епископом, со пресвитеры, диаконы и церковники, мастера и с воины; но егда входи в сие селище, людии сего напусти от клети некоего люта зверя и псов, да растешут князя и сущих с ним. Но Господь сохрани князя: сей секирою своею победи зверя, а псы, яко агнцы, неприкоснушася никомуждо от них (Лебедев 1877: 10).

Эта параллель зримо демонстрирует фольклорно-мифологические истоки *Сказания* и служит еще одним подтверждением тождественности образов царя *Пабягая* и *Велеса*.

Текст *Сказания* позволяет сделать еще одно любопытное наблюдение. В рассмотренном выше литовском обряде жертвенный бык был красной масти (деталь, нечасто встречающаяся в описаниях обрядов жертвоприношения). Ту же масть предпочитали и жители Олонцкого края с характерной мотивировкой: “чтобы погода была хорошей” (Бушкевич 1999: 211), т.е. такая жертва предназначалась атмосферному божеству, от которого зависела погода. Согласно же *Сказанию*, за погоду у жителей Медвежье-

го угла отвечал все тот же *Велес*, именно ему они молились о дожде во время засухи: “В сицевой печали невернии сии человецы моли слезно своего Волоса, да низведет дождь на землю” (*там же*: 11). Находит в этом памятнике еще одно подтверждение и роль *Велеса* как божества, следящего за соблюдением клятв: “И людии сии клятвою у Волоса обеща князю жити в согласии и оброцы ему даяти” (*там же*: 10).

Наконец, нельзя не отметить тождество названий народа, поклонявшегося *Припегале* (ср.-лат. *Veletabi*), и великанов *велетов* (*волотов*) в белорусских поверьях, чье имя этимологически соотносится с теонимом *Велесъ/Волосъ* (см. Иванов, Топоров 1974: 63), тождество, на которое обратил внимание еще Ф. Миклошич (Miklosich 1886: 394). Этот ряд соответствий позволяет лучше понять, почему культ *Велеса-Припегалы* занимал такое важное место в верованиях велетов-лютичей.

Все вышесказанное, помимо обоснования этимологии рассматриваемого теонима, влечет за собой еще один вывод – о достоверности сведений, сообщаемых в письме Адельгота, которая, как указывалось ранее, часто ставится под сомнение.

Сокращения

NMP:	K. Rymut (red.), <i>Nazwy miejscowe Polski</i> , II (C-D), Kraków 1997.
Spsł:	F. Sławski (red.), <i>Słownik prastowiański</i> , I, Wrocław et al. 1974.

Литература

- Афанасьев 1984: *Народные русские сказки А.Н. Афанасьева*, I, Москва 1984.
- Бандарчык 1973: В.К. Бандарчык (рэд.), *Беларуская народная творчасць. Чарадзейныя казкі*, I, Мінск 1973.
- Бараг и др. 1979: А.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков (сост.), *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*, Ленинград 1979.
- Бушкевич 1999: С.П. Бушкевич, *Жертва*, в: С.М. Толстая (ред.), *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, II, Москва 1999, с. 208-215.
- Дудко 2004: Д. Дудко, *Матерь Лада. Божественное родословие славян. Языческий пантеон*, Москва 2004.
- Иванов, Топоров 1965: В.В. Иванов, В.Н. Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*, Москва 1965.
- Иванов, Топоров 1974: В.В. Иванов, В.Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва 1974.

- Илчев 1969: С. Илчев, *Речник на личните и фамилни имена у българите*, София 1969.
- Ильинский 1927: Г.А. Ильинский, *Припегала*, “Prace filologiczne”, XII, 1927, с. 416-420.
- Лебедев 1877: А. Лебедев, *Храмы Власьевского прихода г. Ярославля*, Ярославль 1877.
- Лома 2001: А. Лома, *Припегала*, в: С.М. Толстој, Љ. Раденковић (ред.), *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, Београд 2001, с. 448-449.
- Мука 1921: Э. Мука, *Словарь нижне-лужицкого языка*, I (*A-Narski*), Петроград 1921.
- Нидерле 1956: Л. Нидерле, *Славянские древности*, Москва 1956.
- Фаминцын 2014: А.С. Фаминцын, *Божества древних славян*, Москва 2014.
- Фасмер 1996: М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, I-IV, Санкт-Петербург 1996.
- Якобсон 1970: Р. Якобсон, *Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии*, в: С.П. Толстова (ред.), *VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук*, V, Москва 1970, с. 608-619.
- Brückner 1882: A. Brückner, *Pripegala*, “Archiv für slavische Philologie”, VI, 1882, с. 216-223.
- Brückner 1918: A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918.
- Dithmar 1807: *Dithmari episcopi Merseburgensis chronicon*, Norimbergae 1807.
- Dynda 2017: J. Dynda, *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech*, Dolní Břežany 2017.
- Gieysztor 2006: A. Gieysztor, *Mitologia słowian*, Warszawa 2006.
- Hrabová 2006: L. Hrabová, *Stopy zapomenutého lidu*, České Budějovice 2006.
- Kalik, Uchitel 2019: J. Kalik, A. Uchitel, *Slavic Gods and Heroes*, London-New York 2019.
- Klinck 1970: R. Klinck, *Die lateinische Etymologie des Mittelalters*, München 1970 (= *Medium Aevum – Philologische Studien*, 17).

- Kulišić 1979: Š. Kulišić, *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*, Sarajevo 1979 (= Akademija Nauka i Umjetnosti Bosne i Hercegovine, Djela – Knjiga LVI. Centar za balkanološka ispitivanja, Knjiga 3).
- Leger 1901: L. Leger, *La mythologie slave*, Paris 1901.
- Mierzyński 1896: A. Mierzyński, *Źródła do mytologii litewskiej*, II, Warszawa 1896.
- Miklosich 1886: F. Miklosich, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Wien 1886.
- Moszyński 1992: L. Moszyński, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*, Köln-Weimar-Wien 1992.
- Niemeyer 2012: M. Niemeyer (Hrsg.), *Deutsches Ortsnamenbuch*, Berlin-Boston 2012.
- Pisani 1950: V. Pisani, *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa pre-cristiana*, Milano 1950.
- Polański 1976: K. Polański, *Słownik etymologiczny języka drzewian połabskich, IV (Perēt-Řottǽ)*, Wrocław et al. 1976.
- Těra 2009: M. Těra, *Perun: Bůh břomovládce*, Červený Kostelec 2009.
- Urbańczyk 1970: [S. Urbańczyk], *Pripegala*, в: G. Labuda, Z. Steiber (red.), *Słownik starożytności słowiańskich*, IV (1: P), Wrocław 1970, c. 351.
- Váňa 1990: Z. Váňa, *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha 1990.
- Žunkovič 1913: M. Žunkovič, *Pripegala*, "Staroslovan", 1913, 1, c. 67-68.

Abstract

Maxim Anatolevich Yuyukin

The Etymology of the Polabian Theonym Pripegala

This article deals with the etymological analysis of the god name *Pripegala* mentioned only in the epistle against the Pagan Slavs, written by the archbishop of Magdeburg Adelgot (1108) which characterizes the cult of this deity of the Veleti-Lutici as very cruel. The authenticity of this record is considered to be doubtful. A great number of etymologies have been proposed for this theonym; all of them, however, are based on a mere phonetic similarity (mostly rather approximate) and are not reliable. Only M. Žunkovič's briefly presented hypothesis (**Pribégala* connected with Sl. *pribeg* 'defense, asylum', in the supposed meaning 'sanctuary') can be accepted both because of the fact that this lexeme is really attested in the Bulgarian anthroponymy and from the phonetic side (cfr. the analogical change *b > p* in some medieval German place names), but it is unsatisfactory from the word-formative point of view.

The author explains this theonym as a *nomen agentis* derived from the verb **pribégati* 'come running' by means of the suffix *-lo* or *-la* and compares it with the Belarusian mythonym *tsar Pab-jagaj* (*- dzed Sivavaj*), a fairy tale character whose image would be interpreted as a transformation of the image of the god Velesü/Volosü – the Thunderer's rival in the principal Balto-Slavic myth. Consequently, the name of *Pabjagaj* is explained as a taboo denomination referring to the plot of the same myth, according to which, Velesü had to run off Perun who pursued him. The same motivation is very probable for *Pripegala* as well: the information narrated by Adelgot closely corresponds to what is known about the cult of Velesü/Volosü among the East Slavs and of his Baltic counterpart. It is remarkable that the name of the Veleti itself is cognate with the theonym Velesü.

Keywords

Pripegala; Polabian; Etymology; Theonym; Principal Balto-Slavic Myth; Velesü/Volosü; Slavic Rites.