він втрачав-би усеньку свою рацію. От чому, на нашу думку, пріоритет, первісність культу треба розуміти тільки в дусі „релятивного“ пріоритету певности дійових моментів культу над розпливчастістю не зовсім встановленого ще моменту ініціятивного ядра — тоб-то божества. Вищевказані твердження потрібні авторові, щоб виразно показати, що суть жертвопринесення треба шукати передусім в ньому самому, як у певній культовій формі, але для цього цілком досить і нашого твердження. З дальшим ходом думки авторової здавалося-б слід було-б погодитися, бо справді всі ті форми жертвопринесення, що мають за свою суть форму „поклонения“, „дару“ — божеству, щоб звязатись з ним певними звязками взаємних зобов'язань — виразно вказують на аналогію з відповідними формами правничих стосунків. Вони безумовно не могли бути первісні, бо вимагають: 1) виникнення більш-менш певної реалізації ідеї божества, 2) розвитку свідомости соціяльно-правничих взаємовідносин у складі суспільного життя — цього звичайно не може бути у початковій стадії розвитку релігійних уявлінь. От чому слід погодитися з кінцевими висновками авторовими: „...в основе ‚жертвоприношения‘, как культового действия, лежит заклание ради заклания, в котором с магической целью воспроизводятся технические приемы убоя („магия пищи“). Все прочие функции жертвоприношения, в которых оно служит угощением, даром, выражением почтения, поклонения и т. д. являются производными и строятся по отношению к божеству по аналогии с социально-правовыми отношениями“ (стор. 125).

З инших статтів слід відзначити статті, що розглядають дуже цікаве питання про „професійні релігії“ — грецького пастуха (Троцького) та грецьких мореходів (Болдирьова). Автори уважно переглядають і скупчують різноманітний матеріял, що свідчить за існування трохи відокремлених од загального офіційного релігійного світогляду греків дрібних богів „професійного“ типу — усіх цих Карнеїв, Панів, і т. и. з їх спеціяльними святами (напр. Парілії), мітами і легендами.

Слід також звернути увагу читачеву й на такі статті, як от проф. Струве: „Социальная проблема в заупокойном культе древнего Египта“ та „Диалог господина и раба о смысле жизни“ (аналіза даних старовинного вавилонського пам'ятника), де особливо яскраво висвітлюються соціяльні основи цих релігійних і літературних моментів.

Взагалі, повторюємо, збірник дуже цікавий, як принциповістю провідної ідеї (бажання виявити соціяльні основи релігії), так і різноманітністю підібраного в статтях цінного і інтересного матеріялу.

Б. Навроцький.

Dmitrij Zelenin. *Russische (Ostslavische) Volkskunde*. Berlin u. Leipzig 1927. Walter de Gruyter. S. 1—XXIV + 1—424. Tafel V. Grundriss d. slav. Philologie u. Kulturgeschichte. Herausgegeben v. R. Trautmann u. M. Vasmer.

У серії „Grundriss der slavischen Philologie und Kulturgeschichte“, що її в Німеччині видають Рейнгольд Траутман і Макс Фасмер, вийшла зазначена праця проф. Дм. Зеленіна що становить певний момент в історії східньо-слов'янських етнографічних студій. Ми мали курси народньої словесности, пристосовані для потреб університетських програм (як от Сперанського), ми мали такі солідні вправи, як от т. І та IV „Історії укр. літератури“ акад. М. С. Грушевського, але це були історично-літературні, а не суто-етнографічні досліди. Для історії нашої етнографії характеристична її симбіоза з суміжними науковими дисциплінами. Етнографія зливається з народньою літературою, діялектологією, славістикою, географією, статистикою, історією й археологією. Цей брак диференціяції пояснюється як природній наслідок того становища, в якому ввесь час перебувала етнографія. Вчені, котрі працювали в галузі народознавства, викладали в університетах инші дисципліни, російську й західньо-европейську літературу, мову, славістику, то-що. „Тому, зазначає проф. Зеленін, не дивно, що вони робили спроби поєднати свої етнографічні досліди з їхнім головним фахом“ (XII).

В роботі проф. Зеленіна „Russische (Ostslavische) Volkskunde" етнографію відмежовано від історії літератури [1]). Для Дм. К. Зеленіна етнографія є наука відокремлена, як од діялектології, так і од історії літератури, незалежна дисципліна, самостійна ділянка в загальній системі наук з своїми власними завданнями й особливими цілями.

Поставивши перед собою завдання дати „порівняну аналізу народньої культури східньо-слов'янських племін" („die vergleichende Analyse der Volkskultur der ostslavischen Volksstämme", V), проф. Зеленін тільки в небагатьох випадках мав змогу скористатися з попередніх етнографічних студій. Брак відповідних дослідів, ба навіть наукових описів окремих предметів чи явищ (прим. ціпа чи борони) примушував автора не тільки переглядати наново питання, але й „доповнювати та перевіряти попередній друкований матеріял" (V). Проф. Зеленін широко й плідно використав збірки столичних і провінційних музеїв та рукописний архів Рос. Географ. О-ва. З усіх сьогочасних етнографів Зеленін володіє як-найширшим матеріялом, досить поглянути, як простудійовано Епархіяльні та Губерніяльні Відомості, рідкі провінціяльні видання в його розвідці „Очерки русской мифологіи. I: Умершіе неестественною смертью и русалки. Петроградъ 1916" або-ж згадати за те, що саме нашому авторові належать три великі томи докладного „Описанія рукописей Рус. Геогр. О-ва" та ґрунтовний бібліографічний покажчик з матеріяльної культури („Бібліогр. указатель р. этнограф. л-ры о внѣшнемъ бытѣ народовъ Россіи" 1710—1910. Пб. 1913. Зап. Геогр. О-ва, т. 40).

Запровадивши до загального наукового вжитку видатний описовий новий фактичний матеріял, автор докладно опрацював і освітлив багато складних питань. Підбивши в своїй праці підсумки тому, що протягом мало не 30-літньої науково-дослідчої праці він зробив у галузі етнографії, проф. Зеленін подає висновки своїх останніх неопублікованих поки-що розвідок (плетене взуття, сарафан, жіноче голівне вбрання) [2]), накреслює віхи для дальших самостійних вправ.

Робота Зеленіна складається з XII розділів (170 §§): I хліборобство, II скотарство, рибальство, бджільництво, III їжа та її готування, IV робоча худоба, транспортні засоби й знаряддя, V виготовування одежі й взуття, VI одежа й взуття, VII Körperpflege, VIII житло, IX родинне життя, X громадське життя, XI ритуал окремих частин року, XII народні вірування. До книжки додано покажчик слів та таблиці з малюнками й етнографічну мапу східнього слов'янства. На жаль, книзі бракує предметового покажчика, такий покажчик значно полегшив-би користуватися цим великим томом у 424 стор. з різноманітним змістом. Книжку попереджають передмова, спеціяльний нарис, присвячений історії східньо-слов'янської етнографії (§ I—X) та вступ: „Чотири східньо-слов'янські народності" (§ 1—6).

З цього видко, як всебічно проф. Зеленін охопив тематику „ostslav. Volkskunde". Коли до того додати, що кожен розділ і кожен параграф докладно ілюстровано відповідними фотографіями й малюнками, чудово виконаними, то можна визнати, що цю працю повинна мати кожна особа й кожна інституція, які провадять народознавчі студії. Для музеїв, краєзнавчих гуртків, ІНО, педтехнікумів, робота проф. Зеленіна правитиме за найкращу програму, програмову вказівку, що й як треба робити, організуючи місцеві етнографічно-народознавчі студії.

---

[1]) Кажучи про необхідність одмежувати етнографію від історії літератури, ми цим не хочемо сказати, що етнографію можна вивчати по-за історично-літературним матеріялом, з цього останнього не користуючись. Ми хочемо сказати, що історично-літературний матеріял треба в етнографічних і фольклорних дослідах підпорядковувати цілям етнографії, а не навпаки, як це досі звичайно робиться. Робота проф. Зеленіна як вираз цього диференційного відокремлення етнографії од инших дисциплін, заслуговує на особливу увагу.

[2]) Розвідку „Женские головные уборы восточных (русских) славян" надруковано в Slavia. Ročnik V, sešit 2 (303—328) та sešit 3 (стор. 535—556).

Наш часопис зосереджує увагу не на матеріяльній культурі, а на питаннях фольклору, тому й ми, обговорюючи „О. V.“ зупинимося виключно на обрядах, звичаях та віруваннях. Д. К. Зеленін, присвятивши свою роботу головним чином питанням матеріяльної культури та описові форм господарчого життя селянина східньої Европи, фольклорний матеріял, обряди, звичаї та вірування класифікував за зазначеними питаннями. Фольклорні теми він розглядає в звязку з господарчим виробництвом, орієнтуючися на явища й факти матеріяльного побуту. Д. К. Зеленін бере кожне вірування в його господарчій пристосованості, розглядає його в його виробничій локалізованості. Розподіл матеріялу в книзі за певними ділянками з матеріяльної культури та господарчого життя (хліборобство, скотарство, хатнє будівництво, то-що) підказував і відповідний розподіл фольклорних тем. Тому тієї чи иншої фольклорної теми Д. К. Зеленін торкається кілька разів, не виділяючи, не відокремлюючи її, не беручи її в чистому вигляді, як тему суто-фольклорну. Проте, окремі екскурси, розміщені протягом усієї книги, дають, коли їх переглянути в цілому, певну картину детально-тлумаченого народнього вірування. І при такому розподілі етнографічного матеріялу книга проф. Зеленіна розкриває нам перспективи нових спеціяльних суто-фольклорних класифікацій, розташувань, відмежувань і об'єднань.

Було-б дуже бажано, щоб проф. Зеленін окремі нотатки й побіжні екскурси в ту чи иншу фольклорну тему опрацював у вигляді низки спеціяльних розвідок. Ось приміром дуже своєрідне народнє вірування, згідно з яким у багатьох випадках даний обряд треба виконувати роздягшись, лишаючися зовсім голим. Який сенс цього вірування? У проф. Зеленіна ми знаходимо декілька зауважень з цього приводу. Кажучи за те, що той, хто засіває (на-весні) не повинен нічого їсти, Зеленін додає: „Мабуть треба голодному сіяти зерно з тих-же підстав, що й голому льон, щоб настроїти прихильно духів плідности“ (стор. 26). Трохи далі він знов зупиняється на цьому питанні: „Повір'я поширене особливо в великорусів, вимагає, щоб льон сіяли неодягнені; народ виявляє в тому бажання, щоб природа поставилася з співчуттям і примусила рости льон для одежі“ (стор. 29 і далі) Так само голим треба бути збираючи зілля, оборюючи підчас пошести село (стор. 66) [1]), „щоб оберегти дитину від дитячих хороб, гола бабка з голою дитиною на руках обходить лазню“ (стор. 292—4), щоб оберегти підчас весілля наречену од чар її роздягають і чарівник обмиває її в лазні (стор. 314), відьма, роблячи закрутки, повинна бути гола і мати розплетене волосся (стор. 43, 44).

Проф. Зеленін в даному разі, як і в инших випадках, схиляється до думки, що всі ці обряди мають магічне значіння, значіння чар. Приймаючи це тлумачення, ми гадаємо, що вимога бути голим так само, як і утримуватись од їжі, голодувати стоїть у щільному звязку з загальною ідеєю очищення: чисте зерно, чиста „молитвована“ людина, чиста од усіх инших піклувань, утримавшись од їжі, скинувши з себе одежу, — людина повної очищености. Тільки в такому становищі внутрішньої й зовнішньої чистоти людина може сіяти зерно, сіяти льон, збирати зілля, захиститися від пошести, прийняти в безпеці шлюб. Вимога бути голим входить, як необхідний член і чинник, у ритуал очищення.

Говорячи про катартичне значіння обряду сіяти голим й про звязок його з ритуалом очищення, ми звертаємо увагу тільки на те, що всі народні звичаї завсіди являють собою замкнене коло, цільну систему. Чистота, як на це вказує проф. Зеленін, провідна прикмета для засіву. „Am Tage der Aussaat ist man verpflichtet, immer und überall auf Reinlichkeit zu halten; es wird ein weisses Festhemd angezogen; der Tisch wird mit einem reinen Tischtuch bedeckt; am Tage vorher wäscht man sich in der Dampfbadstube“ (стор. 28, пор. ст. 41). Все повинно бути чисте: людина, скатірка на столі. Ритуал очищення в засівному обряді передбачає момент омивання.

---

[1]) Звичай, щоб голі жінки оборювали село підчас пошести, пояснює проф. Зеленін, бажанням утворити надзвичайну обстанову для такого звичайного явища, як оранка (стор. 68).

Проф. Зеленін не раз зупиняється на проблемі „чистого" (Reinlichkeit) (§ 106). Автор уважає, що „чистота для східніх слов'ян являє моральну, а не фізичну властивість" (стор. 250). За це, мовляв, говорить і етимологія слова „поганий" — „поганський, від поганської крови нечистий" (пор. лат. paganus) [1]). Відповідну характеристику східньослов'янського поняття про „чисте" повторює проф. Зеленін, говорячи про пологи, коли породіля, немовля, бабка, чоловік, ба навіть місце, де сталися пологи, вважаються за нечисте. „Отже, пише Зеленін, ця нечистота не є щось фізичне, але духовне. Людина всередині себе є щось нечисте (etwas Unreines), а тому вона споганює (entweiht) все оточення й притягає до себе нечисту силу" (стор. 294). Автор присвячує розділ 122-й спеціяльно „ритуалові очищення породілі та бабки через воду" (стор. 297—299) [2]). Цих катартичних обрядів омивання Д. К. Зеленін торкається в багатьох місцях: омивання чоловіка після того, як він поспав з жінкою (§ 107, стор. 252), ритуальне омивання молодих (§ 129, стор. 313), „омивання душі" небіжчика (стор. 320), очищення хати, де хтось помер (ib.). Зупиняється проф. Зеленін ще на темі „Verunreinigung der Erde" через нечистий труп і теми „гніву землі" (стор. 328, пор. ще стор. 365). Цікава вказівка на спосіб очищуватися через крик півня (стор. 324); про очищення через огонь див. стор. 59, 69 (огонь і вода, як катартичні способи підчас епізотії), про культ огню й охорону чистоти огня (стор. 100—101).

Є. Анічков приписує обрядам, що їх виконують, коли вигонять худобу на пастовень, катартичне значіння (Весенняя обрядовая пѣсня, т. I, ст. 322—326). Проф. Зеленін так тлумачить тільки огнища, окроплення водою, магічне обходження, особливо з залізними предметами (серп, сокира) та вдари свяченою вербою (ст. 60). Але не всі магічні предмети, що через них прогонять худобу, мають, на думку проф. Зеленіна, очистити й оберегти від нечистоти. Так уживання яєць має бути, на думку Д. К. Зеленіна, м а г і ч н и м висловом бажання, щоб худоба була така гладка, кругла й вигодувана, як яйце, і плідна, як півень (ст. 60).

Подібне розходження ми стріваємо і в тлумаченнях весняного народнього звичаю гойдатися на гойдалках. Для Є. Анічкова гойдання то є обряд очищення через повітря („Вес. обр. пѣсня"). Д. К. Зеленін, навпаки, схиляється до думки, що звичай гойдатися має м а г і ч н е значіння й стоїть у звязку з хліборобським культом: височінь зльоту на гойдалках повинна бути за образ для буйного й високого зростання рослин і викликати його. Одночасно, на думку Зеленіна, треба бачити в цьому звичаї ще спробу людини присилувати повітря, щоб служило її цілям — м а г і ч н и й символ панування людини над повітряним царством (стор. 353—4).

Взагалі м а г і з м це провідний принцип, що його дотримується проф. Зеленін протягом усієї своєї книги, тлумачучи окремі фольклорні теми. Розуміється в книзі, присвяченій східньо-слов'янській етнографії, не місце трактувати загально-теоретичні проблеми, але все-ж-таки варт було-б дати окремий коротенький екскурс, щоб висвітлити це поняття магізму, таке багатообразне й не цілком стале.

Мітологія наука нова, з багатьма напрямками, з суперечливими й сумнівними тлумаченнями. Що-до цього праця Зеленіна вигідно відрізняється тверезістю й ясністю мітологічних концепцій. Автор обережно ставиться до різних теорій. Одкидаючи теорії,

[1]) Згідно з цим зауваженням проф. Зеленіна різниця між чистим і нечистим трактується в народніх віруваннях східніх слов'ян, як різниця морально-конфесійна: нечисте є п о г а н е, я к п о г а н с ь к е. Ми дозволили собі підкреслити це авторове зауваження, з притиском його одзначити, бо воно нам дає певні орієнтаційні вказівки гадати, що народнє уявління нечистого розвивалося в звязку з розвитком етичних понять, понять про моральне й духовне й на конфесійному ґрунті. Розуміється, звідси ще не можна робити висновку, що дане уявління повстало по-за примітивною натур-релігійною свідомістю. Прикмети магізму виразно на ньому позначилися.

[2]) Про ритуальне очищення новонародженої худоби та про обряд очищення корови див. стор. 62.

проф. Зеленін уважає на факти. Він одкидає солярну теорію, не погоджується з Мангардтом, заперечує Фрезерові.

Як відомо, В. Мангардт, розглядаючи античні й германські обряди, пропонував думку про існування особливих Korndämonen, демонів з характеристично зооморфними рисами, котрі тікають перед жнивами й шукають притулку в останньому снопі чи то в останньому колоску. На це Мангардтове тлумачення пристали І. Мандельштам (Опытъ объясненія обыч.), М. Сумцов (Этногр. Зам. „Этн. Об." 1889); М. С. Грушевський уважає це тлумачення за „правдоподібне" (Іст. укр. л. I, 193). Але на думку проф. Зеленіна, в східньо-слов'янських звичаях, звязаних з останнім снопом, немає жадних ясних слідів цього антично-германського культу польових духів. Для Д. К. Зеленіна безперечно одне: ці обряди — то магічні дії, що мають викликати гарний урожай в майбутньому році (стор. 40 — 41). „Ідея рослинного духа, — каже Зеленін на иншому місці — що її знаходив Мангардт у західньо-европейському хліборобському ритуалі, взагалі цілком чужа східнім слов'янам. Немає так само жадних достатніх підстав убачати разом з Фрезером у Купальському ритуалі вбивство молодого рослинного духа, щоб присилувати цього духа перейти в иншу, молоду й свіжу оболонку (Hülle)" (стор. 373).

Особливо слід вітати ту загальну концепцію, що її висловлює проф. Зеленін у розділі „Das Ritual der verschiedenen Jahreszeiten" (стор. 362 — 383); тут він заперечує традиційний погляд, наче-б народньо-календарні свята — то солярні свята. Автор зазначає, що коли зимовий ритуал і був колись звязаний з поворотом сонця, то тепер цей звязок вже зник, вже сливе не почувається; так само не більше виразний цей звязок сонячного повороту з святами і в літніх ритуальних діях. Осінні обряди проф. Зеленін уважає за можливе цілком пояснити з обжинків (стор. 363).

Торкаючись Купальського свята, проф. Зеленін зазначає, що в ритуалі цього дня немає нічого, що взагалі говорило-б про звязок цього свята з поворотом сонця або-ж з сонячним культом. Коли попередні дослідники, прихильники солярної теорії, бачили в колесі, що спалюють у Купальську ніч, символ сонця, то, на думку проф. Зеленіна, немає „жадних підстав", „keinen Grund", щоб надавати колесу Купальського свята таке важливе символічне значіння. Старе колесо використовують тільки як добрий горючий матеріял (370). Так само розглядаючи різдвяний ритуал і зупиняючись на звичаї палити сміття на городах у день нового року, звичаї, що його дослідники пояснюють здебільшого в звязку з солярною теорією, Д. К. Зеленін одкидає це пояснінння і тлумачить цей звичай, як обряд характеристичний для культа предків, як змінену форму колишнього звичаю „гріти небіжчиків" (375).

„Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, — пише проф. Зеленін, dass die Wissenschaft in nächster Zukunft eine befriedigendere Erklärung für die winterlichen und sommerlichen rituellen Handlungen finden wird als ihre blosse Erklärung vom Standpunkt der Solartheorie" (ст. 363). Це рішуче заперечення солярної теорії й думка про можливість появи нових обгрунтованіших тлумачень зимового й літнього ритуального циклу дає нам підстави сподіватися, що наступні досліди дозволять по новому розвязати народню концепцію солярного міту, а так само поставлять на перший план фольклористичну проблему с в я т а [1]).

Що-до власних поглядів проф. Зеленіна на ритуал окремих пір року, то Д. К. Зеленін бачить три моменти, які, на його думку, найбільше вплинули на цей ритуал: доба шлюбів (прим., ворожіння на Різдво, ст. 370, в'юнишники на масляну, стор. 381), доба, коли наготовляють запаси на зиму, та культ предків (стор. 363). Деякі ритуальні дії, як от обряди „жильного четверга", проф. Зеленін пояснює, як новорічні, бо новий рік колись починавсь у березні (§ 26, стор. 64, пор. стор. 365—6). Подібне новорічне значіння приписує він ще обрядам звязаним з колишнім святкуванням нового року в вересні (§ 151, стор. 374).

---

[1]) Проф. Зеленін у § 26 трактує питання про тваринні свята, причому заперечує звязок цих зоолатрних свят з тотемізмом. „Es sind, пише проф. Зеленін, Überreste alter heidnischer Opfer, welche mit der Zeit des Schlachtens dieser Tiere und im allgemeinen mit der Zeit der Nahrungsbereitung verbunden sind" (стор. 63).

Відгуки культу предків (§ 136) убачає Зеленін в окремих циклах народніх свят. Кулачні бої пояснює автор, як спомин давньої тризни, як відгук давнього звичаю „дратися по мертвецы“ коло могили (стор. 352, 380); звичай „жечь масляницю“ тлумачено як запрохання предків на вечерю перед постом (стор. 381), і взагалі масляну, як поминальне свято. Проф. Зеленін раз-у-раз підкреслює звязки окремих циклів. У різдвяній обрядовості автор знаходить елементи культу предків і магічних дій, скерованих на хліборобство й худобу. У ритуалі „семика“ він бачить злиття двох культів — рослинного культу й культу нечистих („залежних“) мерців, що їх ховали колись саме на семик (стор. 368). Танки, що їх водять на-весні та на Купайла, автор пояснює як магічне коло, як сберег у звязку з культом рослин (стор. 372). У весільному ритуалі він підкреслює елементи хліборобського культу (стор. 303), вказує на перенесення „Unzüchtigkeit“ нареченої на худобу й пашню (стор. 310).

Важливої проблеми культурно-історичних запозичень, історично-культурних і географічних концентрів торкається Д. К. Зеленін у багатьох місцях своєї праці, висловлюючи низку нових плідних думок і переглядаючи думки своїх попередників. Греччина, захід, монгольсько-фінські сусіди й переживання первісної доби, — ось те коло впливів і запозичень, що на нього звертає увагу наш автор. Східньо-слов'янські обряди очищення матери й дитини він розглядає, як „слов'янський варіянт ἀμφιδρόμια, позиченого від греків“ (стор. 299). Обряд пострижин, як він одбувався у князівській родині в давній Русі, тлумачить як витворений підо впливом візантійської τριχοκουπία“ (стор. 305). Погоджуючись з визначенням східньо-слов'янського весілля, як вільної містерії, що його висловив А. Веселовський (Три главы изъ ист. поэтики. Соч. I. 270), проф. Зеленін говорить про вплив з боку візантійського, а так само грецько-римського ритуалу через посередництво південних слов'ян. „Сюди, — зауважує автор, — належать переважно моменти, що мають релігійно-містичний характер“ (стор. 306). Взагалі, на його думку, глибше аналізуючи весілля, не важко визначити в ньому ті основні елементи, котрі не тільки одібрано в спадок з ексогамного поганського шлюбу, але ще й запозичено від греків: весільний хліб, прикрашене гільце, омивання (ст. 305), світилку (Kerzenträgerin, стор. 314). Стверджуючи, що обрядовий хліб, який входить у ритуал східньо-слов'янського та болгарського весілля, запозичено від греків, проф. Зеленін не погоджується з тим, щоб уважати, як це робить проф. М. Т. Сумцов, ритуальний весільний хліб східніх слов'ян за загально-слов'янський і тим більше застосувати його до індо-германської давнини (стор. 312). Цей хліб, запозичений од греків, набрав, як каже Д. Зеленін, деяких рис давньо-слов'янського культу, культу хліборобського й рослинного (ibid.). Вплив грецьких обрядів бачить проф. Зеленін і на ритуальному омиванні молодих водою, заперечуючи тим твердження Хв. Вовка, що звичай водити молодих у лазні належить до „азіятських елементів вплкр. весілля“. Це припущення Хв. Вовка, на думку проф. Зеленіна, є „ein offenbares Missverständnis“ (ст. 313).

Що-до запозичень з заходу, то проф. Зеленін говорить про елементи західньої обрядовости в хліборобському фольклорі (§ 18); деякі відміни різдвяного ритуалу Зеленін, згідно з попередніми дослідниками, ставить у звязок з святом календ (стор. 376), укр. колодку та інші подібні звичаї теж тлумачить із зах.-европ. обрядів (§ 154). Звичай перевдягати коня підчас весняного ритуалу („проводи русалки“), різдвяної ночи, весілля та масляної Зеленін уважає за звичай позичений з заходу одночасно з русаліями (ст. 355, див. ще стор. 373, § 150). Торкаючись питання про способи похорону в східніх слов'ян, проф. Зеленін вказує, що спосіб ховати, викидаючи труп у пустельне місце є відомий послідовникам Зороастра й багатьом монгольським та деяким тюркським народам, а так само трапляється в фінської мордви й литовців (стор. 330).

Ми могли-б значно збільшити кількість цитат, де наш автор досліджує дане питання запозичень, але ми зупинилися тільки на деяких, не робивши спроби викласти їх у систематичному вигляді. Для даної книги, де матеріял розташовано не за культурно-історичним принципом, аналіза впливів не могла бути за спеціяльне завдання досліду.

Спробу реконструювати взаємини громади й родини дає проф. Зеленін, говорячи про звичаї, що їх виконують, коли народжується дитина. Комплекс звичаїв, коли всі

господарі села так чи инакше беруть участь у цих обрядах, розглядає автор, як „акт приймання новонародженого в громаду“ (295). У цьому звязку Д. Зеленін зупиняється на деяких звичаях, що їх він уважає за решткы обрядів „повноліття“. Кумів теж уважає Д. Зеленін за „замісників громади“, як „посередників між громадою й батьком“ (295).

Обряд „пострижчин“, що його виконують над дитиною, коли їй буде рік, на думку Зеленіна, „належить до ритуальних свят, що в різних народів супроводять повноліття молодих людей і їхнє прийняття в суспільство дорослих для загальних робіт (стор. 303, § Haarschneiden). Як додає автор, „перенесення обрядів повноліття на молодший вік — то загальне явище в найрізноманітніших народів“ (ст. 303). „Весілля ще в більшій мірі виходить з вузьких рамців родини, ніж це буває в ритуалі при народженні дитини; визнання шлюбу від громади, як зазначає проф. Зеленін, то одне з головних завдань весільного ритуалу“ (305). Колективний характер, на авторову думку, властивий багатьом моментам весільного ритуалу, між иншим і обряду готування весільного хліба. Тут проф. Зеленін не згоджується з думкою Хв. Вовка, який тільки цьому моментові приписував колективний характер і до того-ж говорив про те, що в цьому обрядові беруть участь члени одного роду. Д. К. Зеленін настоює на тому, що в даному випадкові бере участь не рід, а ціле село (ст. 313). Описуючи обряд „засіву“, проф. Зеленін підкреслює, що „часто цей засів має публічний, а ніяк не родинний характер. Ціле село обирає часто для цього одну людину, що має „легку руку“. Иноді вибір розвязують жеребкуванням“ (стор. 26).

Окремі параграфи присвячує Д. К. Зеленін громадським роботам (толоці), а так само зборам молоди для спільної праці й розваг (досвітки, вулиця). Взагалі, автор раз-у-раз означає, що в народніх віруваннях є два роди ритуальних церемоній: публічних, колективістичних та родинних і індивідуалістичних.

На жаль. у книзі надто мало місця приділено народнім віруванням (XII розділ Der Volksglaube, стор. 383 — 398); ще стисліш викладено народню медицину (тільки дві сторінки, стор. 256 — 8). Головну увагу автора, як ми одзначили спочатку, притягла матеріяльна культура.

Наприкінці ми висловимо певність, що ця видатна й єдина книга з східньо-слов'янського народознавства з'явиться в перекладі й у нас, бо тільки недостатньою увагою до справи слов'янознавчих виучувань можна пояснити той факт, що „Grundriss'и“ з слов'янської філології й історії культури з'являються в Берліні — Липську, а не в нас, де їм належало-б виходити.

Віктор Петров.

Dr. Adam Fischer. *Profesor Uniwersytetu Jana Kazimierza. Lud Polski.* Podręcznik Etnografji Polski, opracowany z zasiłku Ministerstwa wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Z 3 mapami i 58 ilustracjami w tekscie. Lwòw-Warszawa-Krakòw 1926. I/IV; 1—240.

Краєзнавча праця, що в Польщі в грудні минулого року святкувала 20-річчя своєї організованої роботи, тоб-то праця т-ва краєзнавства, підбила свої підсумки, як вони визначилися в різних галузях роботи. До цих підсумків випадає долучити й підручник польської етнографії проф. Фішера, бо він вийшов як-раз р. 1926-го, і потребу в підручникові диктував і надзвичайний розвиток краєзнавчої роботи взагалі, а так само викладання краєзнавства, як окремої дисципліни в середніх і вищих школах.

Зміст підручника проф. Фішера в головному такий: 1) Частина вступна; 2) Польська етнографічна територія; 3) Культура матеріяльна; 4) Культура суспільна; 5) Культура духова; 6) Додатки загальні. Окрім того додано: а) спростування та доповнення, б) покажчик місцевостей, осіб та предметів і в) список ілюстрацій.

У вступній частині автор охоплює такі ділянки: поняття про етнологію та етнографію і їх стосунки до инших наук. Етнологія і фольклор. Етнологічні методи. Розвиток