

## ДІТИ В ТРАДИЦІЙНИХ ОБРЯДАХ УКРАЇНЦІВ

До недавнього часу в науці усталеним поглядом щодо обрядових функцій дітей та підлітків була теза про їх вторинність, тобто як про такі, що перейшли від дорослих в міру зживання серйозності обряду чи втрати його змісту. Ця “вторинність”, особливо на рівні обрядового фольклору була помічена ще в ХІХ ст. [1].

Певною мірою формування такої думки було зумовлене тим, що традиційна етнографія вивчала дітей і дитинство найперше і навіть виключно як об’єкт і продукт діяльності дорослих, не беручи до уваги соціокультурний феномен, умовно названий американським етнографом М. Гудмен [2] “культурою дитинства”. Лише останнім часом поняття “дитяча субкультура” дістало визначення і закріплення в наукових колах і означає особливу культуру дітей “як своєрідного субетносу в рамках різних етносів світу”[3]. До найважливіших складових “дитячої культури” зараховують дитячу гру, дитячий фольклор загалом, художню творчість дітей, їх особливі традиції, комунікативну поведінку та свою етику [4].

Такий підхід до проблеми спричинився також і до того, що обрядові функції дітей та підлітків у цілому ще донедавна спеціально не розглядалися. Цьому питанню побіжно (в контексті розкриття значення статевовікової диференціації в календарному трудовому році) приділена увага на російському етнографічному матеріалі [5]. Фундаментальне видання “Дети в обрядах и обычаях народов зарубежной Европы” Інституту етнології та антропології ім. Миклухи-Маклая РАН стало помітним явищем у науковому житті стосовно дослідження цього важливого аспекту традиційної культури [6].

Отож, є необхідність вивчення і осмислення цієї проблеми і на українському етнографічному матеріалі. Перш ніж конкретно перейти до висвітлення обрядових функцій дітей і підлітків, необхідно зробити кілька зауважень більш загального характеру.

Діти в українській традиційній культурі (як у міфолого-магічній, так і у побутовій моделі) трактувалися як малі, безпорадні, нерозумні, слабкі, безгрішні до певного віку – 7–8 років, тобто посідали місце відповідно до їх вікового статусу в статевовіковій структурі суспільства: діти – дорослі – старі.

Участь і функції дітей та підлітків в обрядовому житті громади зумовлювалися народними уявленнями про дитячу вікову верству з погляду можливості її використання до повноліття.

Життя людини як в архаїчному, так і в традиційному суспільствах проходило на двох рівнях: виконання ритуальної програми життя (як індивідуального, так і колективного сценарію) та на рівні повсякденного побуту. Відповідно до цього дослідники виділяють два основні типи обрядів: календарні (забезпечували ритм життя колективу) та обряди життєвого циклу (регулювали ритм індивідуального життя людини) та їх продовження на більш нижчому рівні ритуалізації: оказіональні обряди; колективна допомога і толока; вечорниці, досвітки і т. ін. [7].

Стосовно функцій та природи календарних обрядів в науці існує кілька точок зору. Одна з них – “трудова теорія” (В. Я. Пропп, В. І. Чичеров) [8], згідно з якою обряди служать виробничій меті, а не меті символізації соціальних процесів.

Остання ідея входить в закордонну науку кінця 50-х – початку 60-х років ХХ ст. з працями К. Леві-Стросса, В. Тернера та ін., адаптується російською етнологічною наукою в 80-х рр., а з 90-х років є актуальною в українській етнології.

Оцінка стратегій річного календарного циклу також є неоднозначною. Так, на думку Проппа, ритуал звернений у майбутнє – його завдання полягає в знаковому зображенні якоїсь шуканої ситуації і передачі цього знакового зображення через визначену символічну операцію – поїдання, поховання, підкидання вгору тощо об’єкта ритуалу. Цієї ж – продукуючої – концепції ритуалу притримувався Д. К. Зеленін [9]. В пізніших працях російських вчених ритуальна дія розглядається з погляду орієнтації на минуле: “Те, що було викликане в акті творіння, стало умовою існування і сприймалось як благо. Але до кінця кожного циклу воно приходило в занепад... і для продовження попереднього існування потребувало відбудування, відновлення, посилення. Засобом... за допомогою якого досягалось це, був ритуал” [10]. Подібну думку на природу календарного ритуалу висловлює А. К. Байбурін: “Ті процеси, які відбуваються між

двома календарними ритуалами, можна уявити як збільшення суперечностей між природним плином часу і структурним його оформленням у ритуалі. Завдання наступного ритуалу – ліквідувати цю невідповідність, “узаконити” зміни, що відбулися і тим самим санкціонувати новий стан світу” [11]. Таким чином виявляються відмінності в оцінці стратегії обрядів річного циклу, залишаючи і до сьогодні цю проблематику відкритою.

Обрядові функції дітей та підлітків ми будемо розглядати в контексті ритуалів календарного циклу як таких, що так чи інакше були спрямовані на забезпечення нормального ходу господарчого відтворення, але ніколи не були винятково трудовими. За архаїчними уявленнями “...будь-яке нормальне відтворення залежало в першу чергу від непорушваності ритмічної єдності космосу і соціуму, а це вимагало постійної уваги до релігійно-магічного боку життя” [12].

Обрядова структура народного календаря становить цикл, який умовно можна поділити на такі компоненти: 1)святковий (різдвяний) комплекс; 2)період масниць; 3)ранньовесняний комплекс (Великий піст, Сорок мучеників, Благовіщення та ін.); 4)середньовесняний комплекс (Великдень, Юрійв день, Микола весняний, Вознесіння та ін.); 5)пізньовесняний комплекс (троїцько-купальський період); 6)літній (жнива, Ілля, Іван-Головосік та ін.); 7)осінній період, найслабше відображений в ритуальному плані (Семена, Різдво Богородиці, Покрова, Дмитра, Михайла та ін.); 8)зимовий комплекс (Андрія, Сави, Варвари, Миколи зимового та ін.). Кожен комплекс має свій набір головних точок (дат, свят), своє характерне ритуальне наповнення та свої семантичні домінанти (склад основних, ключових мотивів та вірувань).

На рівні міфологічного змісту кардинальним для народного календаря слід вважати уявлення про необхідність ритуального “зміцнення” і магічного стимулювання природного порядку (прихід весняного тепла, початок вегетації, збереження родючості землі після збирання урожаю і т. ін.) та збереження необхідної рівноваги в стосунках з потойбічним світом, від якого залежить земне благополуччя. Звідси те виключне значення, якого набувають у календарній обрядовості продукуюча магія, покликана забезпечити родючість землі, худоби і людини та поминальні обряди, спрямовані на умилоствлення предків та захист від них, а також особлива міфоруальна роль тих періодів, коли, за народними віруваннями, душі предків ходять по землі (святки, масниця, великодній тиждень, русальна неділя). Третім важливим семантичним компонентом календарних вірувань є демонологічний, який визначає річний розклад з’яви, активізації та зникнення міфологічних персонажів та роль оберігаючих ритуалів.

Як зазначає А. К. Байбурін, “повсякденне життя (в проміжках між календарними обрядами) можна уявити як поступовий перехід світу від одного стану до іншого. Відбувається неминуче віддалення від тієї гармонії, яка була встановлена при Першотворенні і знову була досягнута в останньому ритуалі. <> Наростає десинхронізація різних процесів. Всі ці тенденції беруться до уваги, коли говориться про “старіння” світу і необхідність його поновлення в ритуалі” [13].

Чи не найбільш виразно ця теза, на нашу думку, активізується в циклі зимових обрядів, одним з основних моментів якого є мотив початку року. У різдвяному комплексі однією з кульмінаційних точок був вечір у переддень Різдва Христового, який у різних етнографічних регіонах України мав назву: Свят-вечір, Багата кутя, Вілія, Коляда, Керечун-вечір. Проте, як слушно зауважує О. В. Курочкін, “деякі з цих назв подекуди прив’язувалися до вечорів напередодні Нового року і Хрещення” [14]. Так, у гуцулів Корочуном називався також і передріздвяний піст [15].

В етнографічних джерелах, які висвітлюють різдвяну обрядовість українців, зафіксована участь хлопчиків у приготуваннях до Святої вечері. “Коли сигналізують появу зірки, вносять до хати хлопчина, звичайно синок господаря, або пастух від худоби, в’язку сіна (“отавки”) та в’язку соломи. Сіном устеляється стіл (скриня) і земля під столом, по хаті стелять солому. Господар вносить Дідуха або Діда – себто святочний сніп пшениці, жита чи іншого збіжжя; вітає всіх домашніх зі Святим вечором і Різдом – і ставить на “покуті”..., підстеливши сіна” [16]. Цікавими в цьому контексті є застережні заходи стосовно соломи після свята. У деяких регіонах з соломою, яка була розстелена в хаті, поводяться так, як і з соломою, що залишилась після обмивання покійника: її або спалюють, або прибирають в таке місце, де не ходять ні люди, ні худоба. На Закарпатті П. Г. Богатирьов записав таке пояснення: “Не можна вживати цю солому, так само як не можна брати воду, якою обмивали покійника... Тому, що це приносить нещастя. Чарівниці (босуркани) в Різдво гуляють і можуть що-небудь підлити в солому. Людина може потрапити в

біду, ...якщо вона торкнеться соломи. Ось чому її кидають в яму, якою не користуються” [17].

“Аналогія між різдвяною соломою і соломою, на якій обмивали покійника, є досить значимою. Світ, як і людина, вичерпав свій запас життєвих сил: <math>\sphericalangle</math> для того, щоб смерть стала не тільки біологічним, але й соціальним фактом, над покійником виконується ряд дій, серед яких ключове значення має обмивання (бруд – ознака живої людини). Так само вимітання соломи може означати відділення останніх ознак життя, але вже стосовно до освоєного людиною світу” [18]. Отож, солома виступає в цьому ритуальному контексті як символ старої, витраченої долі. Тема руйнування старого і створення нового реалізується через протиставлення старшого (батька) та дитини (хлопчика), який втілює ідею нового.

З категорією нового в народній культурі тісно пов’язана категорія першого. Всі явища, дії, вчинки, які здійснюються вперше в новий відрізок часу, набувають вищого семіотичного статусу. Перше має не нумерологічне (порядкове) значення, а якісний зміст – йому приписуються особливі властивості, завдяки яким воно виділяється із загальної маси явищ. Визначальною рисою першого є його сакральність. Перше – це доля богів та представників іншого світу, воно не належить людині. Тому перші плоди, перша приготована страва і т. ін. мають чітко визначену прагматику – вони використовуються в якості жертви. У деяких регіонах України “малий хлопчина (“невинна душа”) вносить на святковий стіл перший випечений хліб” [19], виступаючи в якості нового жертводавця. Пор.: “Як дівчинка починає прясти, то першого клубка, що напряде – кидає в піч, щоб згорів...” [20].

З мотивом початку року як одного з основних змістовних мотивів обрядів зимового циклу пов’язані численні продукуючі магічні дії: зичення добра полазником, ритуальне засівання та оранка, “залякування” фруктових дерев, обряди з домашньою птицею та худобою і т. ін. У Святвечір діти, розстилаючи солому по долівці, вигукували: “Ко-ко! Ге-ге! Кві-кві! і т. ін.”, наслідуючи голоси усякої домашньої звірини: все на те, щоб увесь рік худоба так велася та ховалася на господарстві (Прикарпаття) [21].

На Покутті перед святвечірньою трапезою діти імітували голоси всіх домашніх тварин, сидячи під столом [22]. На Закарпатті аналогічні дії виконувала дитина, сидячи за чи під снопом збіжжя (Дідухом) [23]. В кінцевому результаті все це мало викликати плодючість худоби та птиці.

Загальноукраїнським був звичай носити вечерю хрещеним батькам та бабі-пупорізці (перед святою вечерю вдома). Вечерю носили “... малі діти ... років восьми-дванадцяти” [24]. Прихід дитини до господи супроводжувався такими словами: “Прислали батько й мати вечерю /Я й приніс/ Щоб великий ріс” [25]. З хрещеними батьками було пов’язане вірування, що хрещеники на “тім світі” будуть подавати їм воду, але тільки тоді, коли на “цім світі” будуть приносити вечерю [26]. І баба-пупорізка, і хрещені батьки відігравали важливу роль у всі періоди життєвого становлення дитини (родини, хрестини, постриги, весілля і т. ін.). Від них, за народними уявленнями, залежав, значною мірою, і фізичний розвиток дитини, і її доля. Отож контакт між ними мав стало зберігатися як на “цьому світі”, так і на “тому”. Щодо немовляти (дитина до року), то “...батько чи мати дитини несе до кума й куми миску (три буханці хліба та рибу, хустку чи рукави) [27]. Аргументованою, з точки зору народної традиції, є наведена вище словесна формула, якою супроводжує дитина свій прихід (“... приніс, щоб великий ріс”) в контексті народних уявлень про вік як термін людського життя. Пор.: “На Різдво, кажуть старі люди, Бог насилає янголів на землю, щоб подивитись, чи несе брат до брата вечерю. Як носять, то ще віка прибавлю, а як ні, то буде Страшний суд – через те носять вечерю до рідних “ [28].

Важливим компонентом обрядів зимового циклу є колядування та щедрування. В більшості областей України колядували перші три дні Різдва (25–27 січня ст. ст.), в західно-українських регіонах – з Різдяного святвечора, а щедрували в переддень Нового року (Меланки) та в день св. Василя. Статевіковий склад виконавців обряду в різних регіональних варіантах був досить різноманітним: колядувати ходили або окремо дорослі і діти, чоловіки і жінки, або змішані групи, дівчата, але більш традиційним (для карпатського регіону) і ритуально значимим вважалась участь в обряді чоловічої “колядної дружини”. До неї могли входити чоловіки і діди, але здебільшого це були дорослі неодружені парубки. Кожен із учасників групи виконував певну обрядову роль. Колядування включало відвідування хат групою учасників, які виконували доброзичливі примовки і пісні для господарів, за що отримували подарунки. Магічний зміст колядування, відповідно до мотивувань обряду, полягав у забезпеченні господарям високих урожаїв, приплоду

худоби та загального благополуччя в господі.

Колядування дітей вирізнялося низкою особливостей. Невеликі групи дітей (без чіткого поділу обрядових функцій) ходили переважно в ранковий та денний час (дорослі колядники починали обходи ввечері та вночі). Зазвичай діти “не рядилися”, як-то було притаманно групам дорослих колядників (“циган”, “коза”, “Меланка” і т. ін.). Лише подекуди діти при обходах носили “зірку”. Діти-колядники виконували особливі примовки – римовані доброзичення та короткі пісеньки з проханням обдарувати, наприклад:

Я маленький хлопчик,  
Виліз на стовпчик,  
У дудочку граю,  
Христа прославляю.  
Вас з празником поздоровляю [29].

Або:

Коляд, коляд, колядниця,  
Добра з медом паляниця,  
А без меду не така,  
Дайте, дядьку, п'ятака.  
Одчиняйте скриньку,  
Та давайте сливку,  
Одчиняйте сундучок  
Та давайте п'ятачок [30].

Під час відвідин дворів діти виконували різного характеру кумулятивні пісеньки, які склалися з низки питань та відповідей типу:

Хтось мені, дядьку,  
Кизяком учкварив.  
Святий вечір!  
– Да може не влучив?  
– Та де ж тобі не влучив,  
Що й гудзь налучив!  
– Да може ненароком,  
Що й гудзь під оком!  
– Да може на сміх?  
– Да де ж тобі на сміх,  
Що й гудзь набіг!  
– Да може не дуже?  
– Да де ж не дуже,  
Що аж в мозку струже [31].

Тракувати дитяче колядування лише як вимогу або прохання винагороди і на цій підставі вважати його формою виродження “дорослого” обряду, на наш погляд, невірно. По-перше, слід розрізняти дитяче колядування як обрядовий обхід (акціональний код обряду) і дитячі колядки як різновид жанрів обрядової поезії (вербальний код обряду). Щодо останнього, аргументованим є визначення Г. В. Довженок: “Дитячі колядки, щедрівки та віншівки, розвинувшись як різновиди жанрів традиційної народної обрядової поезії, зберігши окремі її структуротворчі елементи,

набули нового звучання, не уникли змін функціональних, що позначилося й на особливостях цих творів” [32].

Щодо вимоги чи прохання винагороди, то колядки, які виконувались дорослими групами у своїй композиційній будові в основному складаються зі вступу, величання і теж вимоги (прохання) винагороди та кінцівки (поколяді). Як зазначив В. Пропп: “Вимога подарунка – у жодному разі не жебрацтво і не злидарство. Це владна вимога послуги за послугу” [33]. Дар, дарування як один з універсальних засобів регулювання стосунків всередині соціуму містить у собі уявлення про благо (добро) і є матеріалізацією цього добра. Момент обдаровування (винагороди) колядників у відповідь на їхні побажання є основним структуротворчим елементом календарного обходу. Змістовну основу колядування складає ідея дарообміну, тобто виділення обрядової страви для сакральних гостей (“божественних посланців”) з розрахунку на їх допомогу і опіку. Колядників намагались обдарувати якнайщедріше, але з-поміж різноманітності продуктів найбільш традиційним даром був обрядовий святочний хліб (“щедрівний хліб”). Залежно від того, добре чи погано обдаровували господарі колядників, ті зичили їм добро чи проклинали. Дітей, здебільшого, обдаровували пиріжками, солодошами, горіхами і т. ін.

Отже, на нашу думку, дитяче колядування слід розглядати не стільки як редуковану (ослаблену) форму “дорослого” обряду, скільки як особливу, специфічну, пов’язану з народними уявленнями про цей період як час “народження”, тобто найбільш сприятливий для обрядового функціонування різних молодих груп, що несли ідею оновлення в новий відрізок часу (Різдвяні святки – період зимового сонцестояння).

Як фіксують етнографічні джерела, в Україні в час різдвяних свят дорослі (чоловіки, парубки) “орють землю і ніби готують її для засіву, до того ж піснями та рухами тіла демонструють процес оранки” [34].

“В Галичині подекуди в переддень Нового року ходять по хатах з плугом і, роблячи вигляд, що орють, посипають вівсом і кукурудзою” [35]. Відомості про символічну оранку плугом снігу або землі зафіксовані на Полтавщині О. В. Курочкіним.

Те, що обряд здійснювався раніше календарних термінів справжньої оранки та сівби, поперше, цілком вкладається в загальну логіку обрядів зимового циклу (продукуюча магія). По-друге, як підкреслює А. К. Байбурін, “...календарний обряд в традиційній культурі зовсім не обов’язково іде “за природою”. Зустріч весни може відбуватися тоді, коли насправді ще зима. І навпаки, після здійснення обряду, якою б зимою не була погода, вона вважається весняною. Дискретність передбачається не природними процесами, а задається ритуалами. Якраз обряди переривають доточність і утворюють ту матрицю, яка лежить в основі концепції часу. З цього погляду життя між ритуалами немовби не має тривалості, протяжності. Час пульсує в обрядах” [36].

Досить архаїчною виявляється функція хлопчиків-підлітків в обряді святкового засівання. Якщо в обряді дорослої чоловічої верстви символічна оранка та сівба виступали як імітація власне трудових процесів з виразним предметним кодом (плуг, зерно), то “засівання” / “посипання” хлопчиків-підлітків полягало у “розсіванні”/ “обсипанні” зерном в хаті під час обходів дворів рано-вранці в перший день Нового року (день св. Василя). Цікавою ілюстрацією зв’язку “дорослого” обряду оранки й сівби та дитячого посипання є один з речитативно-пісенних текстів, який виконував хлопчик під час посипання:

А в полі, полі

Сам плужок оре.

А за тим плужком

Сам Господь іде.

А за Господом Діва Марія.

Діва Марія Бога просила:

– Уроди, Боже, жито, пшеницю.

Сію, вію, повіваю,

З Новим роком вас вітаю

Та з Василем! [37].

“Посипання” було прерогативою хлопчиків-підлітків, тоді як щедрували діти обох статей, але переважно дівчата (“дівки”). Така регламентованість статі “посипальника”, на наш погляд, пов’язана з магією першого дня та відповідно народними уявленнями про “полазника” (першого відвідувача). Хлопчик символізував чоловіче начало, яке не тільки в українській, але і в багатьох інших культурних традиціях виступало як позитивне, продукує, на протигагу жіночому – негативному, сприймаючому (пор. бінарні опозиції в народній культурі: чоловіче-жіноче; верх-низ; лівий-правий і т. ін.).

Привертає увагу і час виконання (в межах доби) обряду “посипання” та щедрівок. Хлопчики посипали рано-вранці; діти (окремо хлопчики та дівчатка) “меланкували”(13. 01) вранці (Харківщина); ввечері щедрували дівчата [38]. Але, здебільшого, етнографічні джерела фіксують виконання дітьми щедрівок (віншівок) вранці на Новий рік (14. 01. ст. ст.). Тобто, діти, як і під час колядування, брали участь у ранкових обходах. Новорічне “засівання” / “посипання”, яке теж було формою обходу дворів, дає підставу трактувати роль хлопчиків-підлітків у цьому обрядовому контексті як досить архаїчну.

Діти і підлітки були активною групою у циклі весняних обрядів. Початок весняного обрядового циклу припадає, здебільшого, на масницю, середина – на Великодні свята, а завершує цикл Трійця, пов’язана з купальськими та петрівськими святами. Українцям, як і іншим слов’янам, відомим був звичай “приманювати” птахів. На Сорок святих, коли, за народними уявленнями, “сорок жайворонків вилітає з вирію”, жінки пекли “жайворонків” з пшеничного тіста. Діти виходили з ними на вулицю, бігали, піднімаючи їх вгору, і вигукували: “Пись, пись, покинь сани, бери віз!” [39].

Цей звичай реалізувався в межах жіночих обрядів “організації” весни і не мав самостійного характеру, як власне й інші, подібні: “закликання” / “відганяння”, дощу, сонця; участь у різних стимулюючих і оберегових обрядах – хльосканні вербою, обливанні, символізації трудових процесів.

Але за зовнішньою простотою та ігровим характером дитячих дій чи віршувань ховався інколи глибинний, втрачений зміст ритуалу. Наприклад, і до сьогодні побутує серед дітей добре відома закличка до дощу:

Дощику, дощику,  
Зварю тобі борщику  
В полив’янім горщику,  
Мені каша, тобі борщ,  
Щоб ішов великий дощ.

Аналізуючи ряд дитячих закличок наведеного типу, Г. В. Довженок констатувала, що “загальну думку мотиву можна сформулювати у такій послідовності: дубочок (прутик) хитнувся, горщик розбився, борщик виливається, дощ минувся (полився), тобто виливання рідини з посудини пов’язується з проливанням дощу. Подібний зв’язок можна тлумачити як відгомін певної магічної дії, виконуваної в далекому минулому при закликанні дощу” [41].

Обряди викликання дощу в українців (слов’ян) надзвичайно різноманітні, проте в основі більшості з них лежать магічні дії з водою і біля води. Одним з таких способів є магія біля криниці. Криниці, джерела та інші водоймища на землі, за народними уявленнями, пов’язані з небесними водами, як сполучені посудини, тому дія на земні води викликає “відчинення” небесних вод.

На українському Поліссі під час посухи в колодязь сипали мак, насіння льону, сіль, часник, зерно пшениці, жита і т. ін. (“жертвоприношення”). Майже скрізь на Поліссі був поширений ритуал кидання в колодязь глиняних горшків, які слід було украсти чи у сусідів, чи у чужинця, чи у гончарів. В деяких випадках у колодязь кидали горшки з борщем.

Більш дієвим засобом викликання дощу вважався той обряд, який виконувала вдова, вдівець,

або дівчина. Виділення саме цих соціо- та статевовікових категорій відбувалася за ознакою ритуальної “чистоти”. А в багатьох випадках ця справа доручалася маленьким (“невинним”) дівчаткам. “Під час засухи з метою викликати дощ дівчатка-дошкільниці набирали в рот маку і тричі сипали його в колодязь” (Народицький район Житомирської обл.); “В три криниці дівчатка-дошкільниці кидали освячені квіти (айстри) і головки маку “ (там же); “Під час засухи з метою викликати дощ дівчатка віком від семи до десяти років кидають у колодязь, не залежно від того, чи свій, чи сусідський, вирваний на городі часник або мак” (Овруцький р-н Житомирської обл.) [42]. Ці спеціальні вказівки на вік і стать виконавців пов’язані, найперше, з мотивом незайманості.

Вищезазначені якості молодих груп використовувалися у поліському обряді “водіння Куста”. Зранку збиралися дівчатка до 15–16 років, ішли в ліс. Одну з дівчат обирали Кустом. Для неї плели вінок або декілька, щоб не впізнали Куста на іншій вулиці. Кустів у селі було багато, їх водили від хати до хати, співаючи під дверима господи:

Ми билі у великому лісі,  
Нарадили Куста з зеленого кльону.  
Вийди, господарю, з нового покою,  
Винись Кусту хоць по золотому.  
А в нашого Куста та ноженьки невеликі,  
Треба Кусту панчішки да черевічки,  
Бо Куст поїде да до батенька в гості,  
Треба Кусту черевічки на помості.

(с. Сварицевичі Дубровицького району Рівненської обл.); “Водять Куста на другий день Трійці. Тоді вбирають малу дівчинку 10–16 років...” (с. Зарічне Рівненської обл.); “...вдягали дівчину чесну, яка мала право носити вінок. Старі жонкі, як воділі Куст, то зелень брали за пояс. Старі співали, щоб частували. Молоді співали, щоб все добре воділося, плоділося. Скидали зелень з Куста і віночки за селом, найчастіше в полі (в житі)” (с. Старі Коні Зарічненського району Рівненської обл.) [43]. Господарі щедро обдаровували учасників “кустових” обходів.

В етнографічних джерелах зустрічаються поодинокі факти розкладання підлітками окремого купальського вогню [44] чи влаштування окремих досвіток [45]. Проте, такі явища були спорадичними і не характерними для цієї статево-вікової групи.

Отже, на семантичному рівні обрядів використовувались такі якості дитячо-підліткової групи як ритуальна “чистота” (недозріла енергія); обрядові функції дітей та підлітків мали застосування в обрядах, пов’язаних з магією очищення, стимуляції та оберегу, тобто виявляли опосередкований зв’язок з обрядами родючості та обрядами репродуктивного характеру.

1. Капица О. А. Детский фольклор: Изучение. Собираание. Обзор материала. – Л., 1928.
2. Goodman M. The culture of childhood. Child’s Eye Views of Society and Culture. – New-York., 1970.
3. Художественная жизнь современного общества: В 4 т. – Субкультуры и этносы в художественной жизни. – Спб., 1996. – Т. 1. – С. 106.
4. Там само. – С. 106–116.
5. Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. – Л., 1998. – С. 166.
6. Дети в обрядах и обычаях народов зарубежной Европы: В 3 т. – М., 1995–1999.
7. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ обрядов. – Спб., 1993. – С. 18–19.
8. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. – Спб., 1995; Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX в.в. // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М., 1957. – Т. 40.

9. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 389–391.
10. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М., 1985. – С. 15.
11. Байбурин А. К. Указ. соч. – С. 123.
12. Бернштам Т. А. Указ. соч. – С. 132.
13. Байбурин А. К. Указ. соч. – С. 147.
14. Курочкін О. В. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. – К., 1978. – С. 48.
15. Потєбня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. – Варшава, 1887. – С. 166.
16. Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий вечір. – К., 1994. – С. 73.
17. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – С. 214–215.
18. Байбурин А. К. Указ. соч. – С. 130.
19. Сосенко К. Назв. праця. – С. 118.
20. Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – Рукописні фонди ІМФЕ). – Ф. 15–3, од. зб. 150. – Арк. 47.
21. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник, 1898. – Т. 5. – С. 204.
22. Kolberg O. Dzieła wszystkie. – Wrocław, Poznań, 1961. – Т. 29: Pokucie. – S. 86–87.
23. Богатырев П. Г. Указ. соч. – С. 217.
24. Рукописні фонди ІМФЕ. – Ф. 1–5, од. зб. 428. – Арк. 2.
25. Там само. – Ф. 1–7, од. зб. 800. – Арк. 31.
26. Милорадович В. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1897. – Т. 10. – С. 171.
27. Рукописні фонди ІМФЕ. – Ф. 15, од. зб. 150. – Арк. 45.
28. Там само. – Ф. 1, од. зб. 419. – Арк. 12.
29. Там само. – Арк. 12.
30. Колядки та щедрівки. – К., 1965. – С. 525.
31. Там само. – С. 531.
32. Довженок Г. В. Український дитячий фольклор (віршовані жанри). – К., 1981. – С. 104.
33. Пропп В. Я. Указ. соч. – С. 53.
34. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край. – Спб., 1872. – Т. 3. – С. 437.
35. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. – К., 1890. – С. 132.
36. Байбурин А. К. Указ. соч. – С. 124.
37. Рукописні фонди ІМФЕ. – Ф. 1–7, од. зб. 800. – Арк. 52.
38. Иванов В. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1907. – Т. 17. – С. 18.
39. Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту Борисівської волості у Вороніжчині // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1905. – Т. 6. – С. 121.
40. Довженок Г. В. Назв. праця. – С. 95.
41. Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. – М., 1978. – С. 104.
42. Рукописні фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 1196. – Арк. 10–15.
43. Сумцов Н. И. Указ. соч. – С. 16.
44. Дикарев М. Назв. праця. – С. 127–128.