

МІФОЛОГЕМА «ТРИ ДІВИЦІ / ТРИ СЕСТРИ / ТРИ ПТАШКИ» В ОБРЯДОВИХ ТЕКСТАХ УКРАЇНЦІВ (НА МАТЕРІАЛІ ЗАМОВЛЯНЬ)

У статті розглянуто семантику потроєння, яке проявляється в образах дівиць / пташок / сестер. В процесі дослідження встановлено, що в лікувальних обрядових текстах ці образи перебувають в опозиційних відношеннях до інших міфологічних персонажів, які виконують аналогічну функцію, зокрема – ятрівок / змії / чортівок, що зумовлено специфікою обряду і пов'язано з архаїчними світоглядними уявленнями слов'ян.

Важливою ознакою міфології українців є стійка тенденція до потроєння, що підтверджується на прикладі образів *трьох сестер / трьох дівиць / трьох пташок*. Фокусування уваги лише на цих образах не охоплює в цілому проблему потроєння як міфологічного явища, але висвітлює її окремі аспекти, пов'язані з тотемними віруваннями і частково родоплемінним укладом соціального устрою, що становить мету статті.

Найчастіше образи *трьох сестер / трьох дівиць / трьох пташок* згадуються в текстах-віщуваннях на долю близького, а також замовляннях, спрямованих на відтворення загальних життєвих функцій (від уроків / пристриту / підвію / переляку). Іншою категорією, що протиставляється попередній, є тексти від фізичних ушкоджень (кровотечі / звиху / укусу змії), тому характеристика потрійності тут набуває іншого вигляду і позиціюється як *три ятрівки / три змії / три чортівки*.

Образи *трьох дівиць / трьох пташок* є ключовими міфологічними персонажами в текстах-віщуваннях: «*Три птіци, весь свет аблетіте, а три дєвіци мнє раскажіте ак живой мой муж (чи маць, чи отец) приніса мнє живое что-нібудзь, ак не живий, прініса мнє што-нібудзь мьортвое*»¹. Здатність віщувати долю дає підстави зіставити ці образи з персонажами чеських народних казок – судничками, атрибутами яких є білий одяг і свічка. Колір одягу підкреслює їхню неземну / безтілесну природу, а мерехтіння свічки символізує мінливість людського буття (пор. зі звичаями ставити свічку «за здоров'я / за упокій»)². Зв'язок дівиць з богинями долі проглядається при зіставленні спільнокореневих слів: д-р. *дѣвица – дивица – диво – Дивь* (пор. *дѣвнѣти – «сердитися / біситися»*)³, а також називанні давньослов'янської богині *дівою*, тобто невідомою, незбагненою, неземною, сердитою, яка перебуває в одному семантичному ряду з іншими міфічними персонажами, зокрема вилами, Мокошшою, Перуном, Хорсом, Родом, роженицями, упирями, берегинями, Переплутом: «*бѣгомъ требоу клдоутъ н творатъ <...> владмъ н мокошкн. днвнѣ. пероуноу. хѣрсоу. родоу. н рожаннцн. оупрем. н берегънамъ. н переплоутоу*»⁴. В «Бесіді Григорія Богослова про випробування градом» говориться: «*овъ дѣю жьретъ д друггы – дѣвнн*». Б.О. Рибаків припускається думки, що слов'янська *діва* споріднена з крито-мікенською богинею на ім'я *Ziwiǵa*, яке не обов'язково є власним, оскільки може бути «відголосом архаїчного індоєвропейського періоду»⁵. В якості доповнення вчений посилається на польську хроніку Прокопа XVI ст. як можливе смислове продовження ланцюжка *Діва / Ziwiǵa*, до якого додається Жива: «*Божеству Живі було влаштоване капище на горі, названої на її ім'я – Живець, де у перші дні місяця травня збирався народ запитувати ту, яку вважав джерелом життя, тривалого і міцного здоров'я. Особливо їй жертвували ті, хто чув перший спів зозулі, яка віщувала їм стільки років, скільки вона накувала. Вважали, що вищий Володар Всесвіту, перетворившись на зозулю, сам віщував тривалість життя*»⁶.

Знаковим виявляється зв'язок *дівиць* з *пташками*, що наштовхує на думку про їхнє зіставлення з іншими міфічними жінкоподібними істотами зі схожими ознаками – алконостом, сирином

чи птахом-гамаюн, зображення яких зустрічаються на давньоруських колтах. В українському фольклорі «пташка» / зозуля також віщує долю й асоціюється з душею людини: «У неділю рано порану, сива зозуля вилітала, / На могилу сідала, жалібно ковала, / Голово козацька, голово молодецька, / Чи є в тебе на Русі отець або мати, / Або сестра найменша?»⁷. В інших творах зозуль як і дівць трое: «Ой налетіло дві, три зозуленьки, / Всі три просивенькі, та всі три смутненькі, / Ой одна упала по конці головки, / А друга упала по конець ніжок, / А третя упала по конець серденька, / По конець головки – то мати старенька, / По конець ніжок – сестричка рідненька, / По конець серденька – то его миленька»⁸. Незважаючи на те, що фіксуються інші варіації цього мотиву, потрібна структура тексту зберігається: «Убила стріла вдовиного сина / Прилетіли к йому три зозуленьки: / Одна сіла край головоньки, / А друга сіла коло серденька, / А третя сіла в його ніженьках. / Що в головоньках – то його мати, / Що край серденька – то його сестриця, / А що в ніженьках – його милая»⁹. Складається враження, що місця розташування трьох зозуль не випадкові. Відповідний порядок може бути метафоричним описом матриархального суспільства («по конець головки – то мати старенька / в головоньках – то його мати»), а сестра / дружина асоціюється з територією / землею роду («по конець ніжок – сестричка рідненька / в ніженьках – його милая»), що додатково пояснює вживання образу *дівць*. Кожна пташка «опікуються» певним тілесним рівнем і може зіставлятися також з потрібною іпостасю людської душі¹⁰.

Кількість пташок / дів, а відтак і сестер обумовлена міфом. Мотив потроєння є провідним у космогонічних текстах. У колядках три пташки «снують» світ: «Коли не було з нащада світа, / Подуй же, подуй, Господи, / Із Святим Духом по землі! / Тоди не було неба ні землі, / Ано лем було синє море, / А серед моря зелений явір, / На явороньку *три голубоньки*, / Три голубоньки радоньку радять, / Радоньку радять, *як світ сновати*, / Та спустимося на до моря, / Та дістанемо дрібного піску, / Дрібний пісочок посіємо ми, / Та нам ся стане чорна земляця, / Та дістанемо золотий камінь, / Золотий камінь посіємо ми, / Та нам ся стане ясне небонько, / Ясне небонько, світле сонінко, / Світле сонінко, ясен місячик, / Ясен місячик, ясна зірниця, / Ясна зірниця, дрібні зіздочки»¹¹. Пор. з текстами від уроків, де функцію пташок перебирають ангели / зорі: 1) «На Сіянській горі три святи сиділи: один рожоний, другий свячоний, третій хрищоний. Як тиї три святії прийдуть, уроки 'дберуть»¹²; 2) «Котре ся вродить рано – зорина, а ввечір як вродить – то вечорина, а вродить на полі вдень – поліна, як на Юра – Юрина. Цій зорині примовляти»¹³. Участь трьох дівць у світотворенні зустрічаємо в замовляннях: «На сінем морє, на белом каменє стаїць дуб керасен. Над тим дубом белий камінь, пад дубом престол стаїць, на том сталє три скатерки лежаць, *рябиє, рабчістие, дробниє, драбчістие*, за тим престлом *три дєвіци* сідзяць, перед тими дзєвіцями трі чаркі віна налівниє»¹⁴. Образ «рябої / дробчастої» скатерки як моделі світу нагадує сакральну орнаментацию обрядового одягу православних священиків, де поряд з ликами святих зображуються символи астральних світил й крилаті птахоподібні ангели.

Мотив творення, зокрема снування основи пташками як першого етапу виготовлення полотна і розстилання «дробчастої» скатерки споріднюється з мотивом шиття, який зустрічається в теогонічних сюжетах: «Посеред моря стоїть гоголя / Щедрий вечір, дорий вечер, / Добрим людям на здорове! / А на тій гоголі й утінка сидить, / Утінка сидить, далеко видить. / Тай угледіла вона, що на морі [човничок], / А на тім човничку дівка Кулинка. / Дівка Кулинка, премудра швачка. / Да пошила вона *три янголики*. / Да й оден каже: «То моя мати», / А другий каже: «То моя рідна», / А третій каже: «То моя ненька». / Іспечи, ненько, пшеничний [млинець], – / Пшеничний мленець – щєдрівці конець»¹⁵. Можливо, що образ «дівки Кулинки, премудрої швачки» є автохтонним і належить до того покоління богів, яке вже існувало до близькосхідних культурних запозичень. Вона вишиває / створює ангелів. Цікавим видається сам процес шиття, який зіставляється з іншими дохристиянськими космогонічними сюжетами, зокрема, творенням з глини / землі / яйця / слини / сліз¹⁶. Ім'я дівчини асоціюється з поняттями, що позначають корисну сутність предмета. Пор.: *куль* – «ядро»¹⁷, *куліш* – «каша з житнього тіста і солоду»¹⁸. Вилучення прихованого, внаслідок чого воно проявляється, фіксується в приказці: «Продай, Кулинка, красочку за шапочку»¹⁹. З імовірним іменем архаїчної богині пов'язані назви населених пунктів, гідронімів та островів (пор. Кулинку зображено в човні (на острові?), де вона вишиває трьох ангелів).

3 образом Кулинки порівнюються замовні «сестриці» в текстах «від уроків», які шиють односторонню сорочку або прядуть кужіль. Виготовлення сорочки / прядіння кужеля є обрядовою інтерпретацією мотиву творення світу, оскільки в такий спосіб відбувається моделювання «нового» / здорового тіла хворого: 1) «На сінем полі дуб зелений, у того дуба *три* пані: *усі три* сестриці, *усі три* царіци. Первша – швачка, друга – прачка, третя Христу сорочку шила, урокі говорила»; 2) «На сінем морі сідзела пані, ні могла ні пісаць, ні чітаць, тулькі бєлий кужель чєсаць»²⁰.

Протилежної семантики набувають образи *сестриць* в обряді лікування кровотечі / «звиху», під час виконання якого заперечуються дії, спрямовані на продовження і розвиток, зокрема прядіння / шиття. Така ситуація створює умови для припинення кровотечі (пор. із семантикою зав'язування як завершення): 1) «Булi трi ятроўкі, нє умiлi нi шиць, нi прасцi, нi ткацi, толькi умiлi звiх ўговорацi»; 2) «Було у сьокра триє ятроўкі, ўсє билi трi *чєртоўкі*, нє умiлi нi шиць, нi прасць, а толькo ходзiцi і звiхи, удари замовляцi»²¹. Називання ятривок *чєртовкамі* свiдчить про те, що вони можуть перетинати «черту» з потойбiчним.

Нездатність трьох сестер прясти / шити, тобто виконувати функції живих до творення, пояснює, чому з них не йде кров, що наближує їх до потойбiчних iстот: «Ішло три сестри. Несли по три ножi. Сiклись, рубались, і кров не йшла»²². Такий зв'язок сестер / ятривок з потойбiчним є дозованим і встановлюється лише в межах обряду припинення кровотечі (кров є вмістилищем життєвої сили). Натомість у сестер є обрядові антагонiсти, сфера діяльності яких є зворотною і спрямовується на шкоду живому (отруєння крові). Мова йде про трьох сестер-змій з нехарактерними для людей iменами: Єлу / Золу / Росу, Ягипу / Уляну / Шкурапею, Хавронью / Мавронью / Мар'ю Єгипетську, Марію-Полумарію / Анну-Полуанну / Лукер'ю-Полулукер'ю, Киліану / Іліану / Веретиницю: 1) «На морі на кагатані, там буў точок, на тому точку стояў дуб, на том дубе трi кветiни, на тих трьох кветiнах трi царiци. Одна – Єла, друга – Зола, третя – Роса. Биў собi *Сакоў і Якоў* – трi годи скорому нє едаў, тим царiцам зуби вибiваў»; 2) «Ў поле на тиканьє, стаiть курган високий, пад тим курганом, ляжить трi змiя, змяя Ягипа, змяя Улляна, змяя Шкурапея. Едє к iм *Мiхаiл-Архангєл* на белам канi <...> ти, змяя Ягипа, змяя Улляна, змяя Шкурапея, унiмай свой весь яд <...> нє будєш винiмать, ятрась висасать, нашлю на тебя гром, тучу, малнiю»; 3) «На морє-кiянє, на високом буянє, стоiт ракiтовий куст, а в том кустє ляжит чорное руно, а в том рунє трi змєi козюлi, Хавропья, Мавронья, Марья Ягiпетская <...> нє я вас вишаптiваю, нє я виговарiваю, вишаптiвает, виговарiвает сама Божья Матушка»²³; 4) «На морі, на лукомор'ї стоiть дуб розложистий, барзо хороший; на тому дубi цариця Яриця. Будь же ти милосердна, будь милостива, послаай три сестри: Марію-Полумарію, Анну-Полуанну, Лукер'ю-Полулукер'ю, нехай виймуть зуб від гадини рябoї»; 5) «На морі на Дiяні, на острові на Кiяні, там стояв дуб, а в тому дубi дупло, а в дуплi гнiздо, а в гнiздi царици: одна Кiліана, друга Іліана, третя цариця Веретенця. Ти, цариця. Веретениця, ти вийди, ти вигукни, висвисни на своє вiйсько – на полєвое, на лiсовое, на водянєє, на гнєоеє, на домовєє! Закажи ти йому. царице Веретенце, нехай воно так не робе, де не треба не кусає, зубiв своiх не пускає, бо зубам тим не бувати і на землю випадати з народженого, хрещеного раба Божого (iм'я)»²⁴; 6) «Стаiць гара, а на той гарє залатая верба, а на той вербє золотєє ведро. У том ведрє трi Янни, усє трi панни. Одна норовая, другая межевая, трєцья пудполотна»²⁵. Опозиційні вiдношення сестер і змій проявляються в протистоянні з мiфологiчним верхом – дванадцятьом орлам: «На морє-лукаморє стаяў дуб, пад тим дубам било три камнi, пад тими камнями сядзелi три жабухи. Адна – Шипуха, друга – Сипуха, трєцья – Шкарабуха. На тим дубу двєнацаць кокатоў, на тих какатах двєнацаць арлоў. Крилатиє, чарнастиє, дзюбастиє. Арли ви має, сизакрилиє, iдзiця, бяриця, у гадаў яди дзюбкам'и викидайт'я, капцями вигрябайц'я, криллям'и замятайт'я, нє будзьяця памагаць – пайду сама да Господа Бога, да святога Юрья, святий Юрей, сойдзє на зямлю і з залатой меч'у громам будзья бiць, агньом палiць, з лiца землi вас будзья змятаць, у чорнає морє кiдаць»²⁶. Пор. з iншими «потрiйними» антагонiстичними сюжетами: «Три скулочкi, три болячєчкi, три паннушкi-царєвнушкi, княжнушкi, золотушнушкi виговорацi і Бога умовляцi»²⁷. Крiм сонцеподiбних птахiв-орлiв змiям протистоять християнськi святи, спорiдненi з давнiм культom близнюкiв – Яков / Саков, Михайло / Архангєл.

Отже, космiчна потрiйнiсть (числовий еквiвалент смислової завершеностi) максимально «заповнює» Всєсвiт. Від трьох сестер / дiв / птахiв виходить основний свiтотворчий iмпульс.

Вони «снують», тобто організують міфологічний простір і час, творячи небо / землю (верх / низ), місяць / сонце (день / ніч). У зв'язку з цим вони «знають» майбутнє. Натомість сестри-ятрівки не прядуть / не тчуть. Вони ніби «живі наполовину» (Полу-Анна, Полу-Марія, Полу-Лукер'я), тому здатні зупинити кровотечу. В таких умовах опозиція *творення / не творення* діє в «інтересах» міфу, оскільки останнє обмежує надмірний вихід життєвої сили (крові). Змії є представниками «потойбічного» світу (низу). Їхнє втручання в світ живих (верху) порушує первинну міфологічну дислокацію (низ / верх), тому вони вилучаються з процесу *творення / не творення*, а їхні дії розглядаються як абсурдні і караються Громовиком. Разом з тим, семантика змії виглядає таким чином: три сестри перебувають в рівних умовах і мають спільне ім'я або виконують спільну дію; трьома сестрами керує цариця-змія; третя змія є найбільш статусною. Відповідні смислові відношення відбивають загальну структуру вірувань, що стосуються жіночих міфологічних персонажів.

Ключову обрядову дію виконує *третья сестра*. Причому це стосується як пташки-дівчини-швачки, так і її антипода – цариці Яриці / Веретенці, ім'я якої також співвідноситься з прядінням / обриванням «нитки життя» (текст 4–5, див. вище). Третя сестра завершує обряд виготовлення одноденної сорочки, виконуючи його «основну» частину – прикладає її до ікони / хреста й виголошує обрядовий текст: 1) «Через каліновий мост шлі трі дзевіци, все трі сестріци. Одна та, што Хрісту сорочку шила, а трецья урокі говорила, одмовляла, уговорала»; 2) «Одна прадзе, друга тче, трецья Сусу Хрісту сорочку шила, на Суса Хріста накладала, із раба Божого <...> пудзіву зганяла»; 3) «Летіло три пташечки через ліс, через поле, через синє море, одна пташка стала каліну клювать, друга – пісеньку співать, третя стала в чоловіка (ім'я) шовковою ниткою рану зашивать»²⁸; 4) «Било у місяца трі сестріци, усе трі девіци – одна швачка, другая прачка, а трецья Сусу Хрісту рубашку мила, моею короўці (масть чи чоловіку ім'я) уроки гомоніла»; 5) «Ў чістом полю гуляло три дзевіци, адна скепачкі сабірає, другая косточки прикладає, трецья звих лечіць»²⁹. Отже, дві попередні сестри ніби створюють умови для третьої – прядуть нитку, тчуть, «перуть» і відбілюють полотно, шикють сорочку, збирають і прикладають «скипочки». Третя сестра володіє таїнством зцілення і переносить міцність дерева на ушкоджену кістку.

Образ третьої сестри зіставляється з казковими сюжетами, де найменша невістка є чарівницею. Для того, щоб одружитись з нею, *третьій син* подорожує до тридев'ятого (потойбічного) царства, оволодіває чарівними предметами (племінними фетишами), заручається підтримкою чарівних тварин (тотемів), гине і воскресає за допомогою мертвої і живої води (обряд ініціації) тощо. У процесі розгортання казкового сюжету з *третьім / третьою* відбуваються трансформації, що свідчать про динамічність трійки, її здатність до подальшого розгортання й смислової еволюції. Звідси здатність до перевтілення третьої невістки на лімінальну істоту, зокрема на жабу. В традиційній культурі образ жаби має подвійну семантику й асоціюється з родючістю і потойбічним світом, на що вказують обрядові заборони / прикмети на зразок: 1) «Не убивай жабу, бо мати помре»³⁰; 2) «Побачити першу жабу вверх животом – до смерті»³¹, (пор. з приказкою: «Там йому жаба й цицьки дасть»³²). У казках жабу називають Царівною. На думку Б.О. Рибаківа, її образ сполучається з фіно-угорською міфологією, під яким розуміється архаїчна жіноча богиня природи – повелителька вітрів, тварин і рослин (Пор.: і-е. **рахэг* – «батько», зіставляється із сполучення коренів, представлених д-англ. *pad* – «жаба» [скидання шкіри символізує безсмертя д.-англ. *pad* – «одяг / шкіра», нім. діал. *Pfait* – «одяг» > «покриття / шкіра», а також форму без преформанта: латиськ, *ada* – «шкіра»] + бретонск. *aeg* – «змія»³³). Вона також володіє мистецтвом ткацтва і випікання хліба, що зближує її з давньослов'янською богинею людської долі / ткацтва Мокошшю³⁴. Пор. д-р. *Мокош* / укр. *Мокрина* зіставляються з поняттями мокроти / вологи, періодом осінніх дощів і збиранням урожаю: 1) «Свята *Мокрина* осінь приносить»; 2) «Якщо до *Мокрини* в полі не чується господаря мова, то він не варт доброго слова». На сакральну природу Царівни Жаби вказують її імена-титули: *Василиса Пре-красна* – «найкраща / найсвітліша»; *Василиса Пре-мудра* – «найрозумніша / та, що володіє мистецтвом перетворення» (д-р. *потвора* – «чарівниця»). Звідси словен. *Mokoška* – «ім'я чарівниці»³⁵. За сюжетом казки Василиса Прекрасна (Царівна Жаба) виконує обрядовий танець, під час якого розкидає з рукавів кістки птахів (можливо жертвоних) і розбризкує вино. Звичай виливати на землю залишки вина залишився до нашого часу і є рудиментом архаїчних обрядів, присвячених культу рослинності, зокрема Переплуту / Вілам / Русалкам³⁶.

Образ третьої сестри виокремлюється і сполучається з архаїчною жіночою богинею, яка є одноосібною. В цьому разі її символіка є більш глобальною, тому не має винятково негативних чи позитивних ознак. Це може пояснюватися тим, що культу вшанування богині родючості виникли задовго до винайдення землеробства, у часи первісного синкретизму, тому одночасно сполучаються із семантикою низу і верху. В лікувальних текстах із зміями (низом) зіставляється, як правило, одиничний жіночий персонаж: «На море, на окіяне, на бистом убаяне стоїть *кроўать* ноўая, тісоўая. *На кроўаті* лежить перина пухоўая. На перині *лежить змія шкурная*. *Соха, Солоха*, пустила свой плод по полям, по лугам, по жоўтим піскам». Пор. з текстами: 1) «На Кіянськім морі стаяў дуб, на дубе *карваць, на карваці Божья Маці*»³⁷; 2) «Й на чистім полі стоїть яблінка, на тій яблонці золота гільця. На тій гільці, гей, *колісочка*. На тій колісочці, гей, подушечка, – надійшла в нею *гречна панянка*, заносили і три голосочки»³⁸. В окремих замовляннях змії надають царського титулу: 1) «В чістом полі, на сінім мори стаяла груша, на той груше – залатое гніздо, а ў том гнезде – царе царицей, звалі єе *Мар'яна*»³⁹; 2) «*Цариця* Лягище! Собирай свое військо гадюцьке і гадияцьке, собирай і спинай зуби, губи і вуста от звіринога лица, од білої кості, од червоної крові раба Божого N»⁴⁰. Важливою особливістю смислового «зміїного» ланцюжка є його видима конфліктність. Образ змії, так само як образ жаби, є подвійним, оскільки в різних контекстах може позначати негативну хтонічну істоту (пор. з називанням русалок / навок солохами, а також гоголівською відьмою Солохою, прик. «Гадюка ніг не має, бо її Бог прокляє»⁴¹), або асоціюватися з «гречною панною / Божою Матір'ю / царицею Мар'яною».

Смислові варіації, що стосуються образу змії, фіксуються в інших «жанрах» традиційної культури. Змію сприймають як оберег від зурочення і вшановують як сакральну істоту⁴². В переказах слов'ян змія володіє секретом безсмертя. Давньоруський богатир Михайло Потик воскрешає свою дружину «білу лебідь» Авдотью *Лиховидівну*, потерши її тіло зміїною головою (пор. з називанням змії «*лиходійницею* / вражою душею»). Аналогічні мотиви зафіксовано в німецькій казці «Про три зміїні листки», в якій розповідається про те, що змії повертають одна одну до життя за допомогою «*трьох* листків». У рукописних лікарських порадицях XVII ст. зазначається назва цього зілля – попутник⁴³. Місця перебування змії традиційно вважають священними: «На Свят Вечер родив єм ся, на Свят Вечер хрестим єм ся! Пречиста Діва на золотім крижмі мя держала, у змієвім озері мя купала»⁴⁴. Зміїної подоби набуває двійник людини, зі смертю якого помирає його господар. У чеських і словацьких повір'ях розповідається про дівчинку, яка віддавала частину свого сніданку білому вужу, після того, як батько убив його, померла і дівчинка. Духом-охоронцем / душею «юнака» є змія, яка знаходиться біля його серця: «Маче Марко ноже из потаје / Те распори Мусу кесецију... / Ал'у Муси три срца јуначка, / Троја ребра једна по другијем; / Једно му се сердце уморило, / А друго се јако разиграло, / На трећему љута *гуја слава*; / Када се ја гуја пробудила, / Мртав Муса по ледини скаче; / Још је Марку гуја говорила; / «Моли Бога, кралевићу Марко, / Те се нисам пробудила била, / Док је Муса у животу био: / Од тебе би триста јада било»⁴⁵. Сприйняття змії як життєдайної істоти може бути причиною «зміїних» зображень на давньоруських грошах, а також пояснює чому фібули, які розташовуються поблизу серця, виготовляються у вигляді зміїних голів. Пор. із сюжетами, де змія є втіленням «чужої / шкідливої» душі, яка потрапляє разом з їжею / водою, викликаючи тим самим захворювання.

Висновок. В обрядових текстах міфологічні потрійності набувають вигляду бінарних опозицій *три дівци* / *пташки* / *сестри* – *три ятрівки* / *змії* / *чортівки*, які є елементом загальної опозиції *свій* / *чужий*. Крім просторових відношень *дівци* / *пташок* (верху) з *чортівками* / *зміями* (низ) цікавими видаються протиставлення за родовою ознакою. Так, сестри (кровна спорідненість) є смисловими антиподами до ятрівки (не кровна спорідненість), тому останні за логікою міфу здатні шкодити. Ця особливість експлуатується обрядом – непродуктивність ятрівки проектується на припинення кровотечі.

У зв'язку із специфікою обряду образи *дівци* / *сестер* / *пташок* є ключовими у текстах творення (колядках, замовляннях від пристріту, уроків). Натомість їхні опозити фіксуються в текстах призупинення, знищення (замовляння від кровотечі, укусу змії).

Образ дівци пов'язаний з давньоруською міфологією, зокрема богинею долі, що сполучає її з пташкою як праобразу душі. Кількість пташок обумовлена міфом і відповідає потрійній

структурі міфологічного всесвіту / людської душі⁴⁶, про що додатково свідчать текстові аналогії пташок з ангелами. Процес творення світу в колядках дублюється в лікувальних текстах й обрядах відтворення (ткання одноденного полотна, шиття одноденної сорочки).

Важливе місце в смисловій структурі замовляння посідає образ третьої сестри, який, на кшталт попереднім, є опозиційним. Відповідні характеристики пояснюються тим, що образ третьої сестри зіставляється з давньою богинею родючості, тому ототожнюється з тотемними істотами, що уособлюють вологу (жаба, змія), але в силу своїх якостей з часом набули амбівалентних ознак.

¹ Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / [сост. подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова]. – М., 2003. – № 1093.

² Потебня А. А. Слово и миф. – М., 1989. – С. 511.

³ Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным пам'ятникам. Труд И. И. Срезневского. Издание отделения русского языка и словесности Императорской академии наук: в 3 т. – СПб. – Т. 1. – С. 663–664.

⁴ Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Тома первый, второй. Репринтное издание 1913 и 1916 гг. – М., 2000. – Т. 2. (Древне-русские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народов). – С. 23.

⁵ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М., 1994. – С. 374.

⁶ Там само. – С. 374.

⁷ Костомаров Н. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. – М., 1995. – С. 269.

⁸ Там само. – С. 270–271.

⁹ Там само. – С. 283.

¹⁰ Темченко. А.І. Уявлення українців про тілесну душу (на матеріалах замовлянь «від уроків») // Берегиня. – 2004. – № 1. – С. 38–44.

¹¹ Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера. – Репринтне видання. – К., 1994. – С. 227.

¹² Зоряна вода (таємниці поліських знахарів) / [упор. вст. ст. В. Ф. Давидюка]. – Луцьк, 1993. – С. 10.

¹³ Таємна сила слова (Заговори, замовляння, заклинання) / [упор. вст. ст. Г. Б. Бондаренко]. – К., 1992. – № 19.

¹⁴ Полесские заговоры. – № 780.

¹⁵ Сосенко К. Культурно-історична постать... – С. 237–238.

¹⁶ Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К., 1992. – С. 68–86.

¹⁷ Материалы для Словаря древнерусского языка... – Т. 1. – С. 1361.

¹⁸ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т.; [пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва] / [под ред. и с предисл. Б. А. Ларина]. – М., 1986–1987. – Т. 2 (Е – Муж) – 1986. – С. 410.

¹⁹ Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших. Уклав М. Номис / [упор. прим. та вст. ст. М. М. Пазяка]. – К., 1993. – С. 579.

²⁰ Полесские заговоры. – № 204, 658.

²¹ Там само. – № 258, 390, 391.

²² Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані Я. П. Новицьким, П. С. Єфименком, В. П. Милорадовичем) // Українські чари / [упор. О. М. Таланчук]. – К., 1992. – С. 35.

²³ Полесские заговоры. – № 669, 673, 676.

²⁴ Рецепти народної медицини... – С. 44–45.

²⁵ Полесские заговоры. – № 686.

²⁶ Там само. – № 659.

²⁷ Там само. – № 336.

- ²⁸ Таємна сила слова... – № 10.
- ²⁹ Полесские заговоры. – № 258, 261, 802, 392.
- ³⁰ ПМА, с. Топилівка Чигиринського р-ну Черкаської обл.
- ³¹ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. – М., 1997. – С. 76, 105.
- ³² Українські приказки, прислів'я і таке інше. – С. 216.
- ³³ Маковский М. М. Семиотика языческих культов (Мифопоэтические этюды) // Вопросы языкознания – 2002. – № 6. – С. 59.
- ³⁴ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – С. 490.
- ³⁵ Топоров В. Н. Боги // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. / [под ред. Н. И. Толстого]. – М., 1995. – Т. 1. – С. 209.
- ³⁶ Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. – М., 1988. – С. 694–695.
- ³⁷ Полесские заговоры. – № 684, 426.
- ³⁸ Сосенко К. Культурно-історична постать... – С. 237.
- ³⁹ Полесские заговоры. – № 666.
- ⁴⁰ Рецепти народної медицини... – С. 42.
- ⁴¹ Українські приказки, прислів'я і таке інше. – С. 27.
- ⁴² Потєбня А. А. Слово и миф. – С. 492–493.
- ⁴³ Буслаев Ф. Исторические очерки Русской народной словесности и искусства. – СПб., 1861. – Т. 2. – С. 36.
- ⁴⁴ Сосенко К. Культурно-історична постать... – С. 142.
- ⁴⁵ Потєбня А. А. Слово и миф. – С. 492–494
- ⁴⁶ Попович М. В. Мироззрение древних славян. – К., 1985. – С. 71–72.

В статье рассмотрена семантика троичности на примере образов девиц / птичек / сестёр. В процессе исследования установлено, что в лечебных обрядовых текстах эти образы находятся в оппозиционных отношениях к другим мифологическим персонажам, которые исполняют аналогичную функцию, а именно – ятровок / змей / чертовок, что объясняется спецификой обряда и связано с архаическими мировоззренческими представлениями славян.

The article is an exposure to the semantics of tripling that appears in the images of girls / birds / sisters. The study found that in therapeutic (healing) ritual texts these images are in opposition with other mythological characters that perform a similar function, namely – jilts (yatrivok) / snakes / besoms, which is explained by the specificity of the ritual and is associated with the Slavs' archaic philosophical ideas.