

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

У статті розглянуто семантику потроєння, яке проявляється в образах дівлиць / 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 дівлиць / 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 дівлиць / трьох пташок* згадуються в текстах-віщуваннях на долю близького, а також замовляннях, спрямованих на відтворення загальних життєвих функцій (від уроків / пристріту / 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 дівлиць / 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 дівлиць з богинями долі проглядається при зіставленні спільнокоренових слів: д-р. *дѣвица – дивица – диво – Дивь* (пор. *ДВНІЯТН* – «сердитися / біситися»)³, а також називанні давньослов'янської богині *дівою*, тобто непізною, незбагненою, неземною, сердитою, яка перебуває в одному семантичному ряду з іншими міфічними персонажами, зокрема вилами, Мокошшю, Перуном, Хорсом, Родом, роженицями, упірями, берегинями, Переплутом: «бѣомъ требоу кладають и творять <...> владмъ и мокошкн· *ДНВЕ*· пероуноу· хърсоу· родоу· и рожанницн· оупрем· и берегинямъ· и переплутоу»⁴. В «Бесіді Григорія Богослова про випробування градом» говориться: «овъ дѣю жьретъ· а другыи – дѣвни». Б.О. Рибаків припускається думки, що слов'янська *дїва* споріднена з крито-мікенською богинею на ім'я *Ziuija*, 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 *Дїва / Ziuija*, 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 *дівлиць* 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 дівичь 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 єго миленька»⁸. Незважаючи на те, що фіксуються інші варіації цього мотиву, потрійна 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 матріархального 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 *дівичь*. Кожна пташка «опікуються» певним тілесним рівнем і може зіставлятися також з потрійною іпостассю 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 земля, / Та дістанемо золотий камінь, / Золотий камінь посіємо ми, / Та нам ся стане ясне небонько, / Ясне небонько, світле сонінько, / Світле сонінько, ясен місячик, / Ясен місячик, ясна зірниця, / Ясна зірниця, дрібні звіздочки»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 святиї 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 дівичь у світотворенні зустрічаємо в замовляннях: «На сінем морє, на белом каменє стаїць дуб керасен. Над тим дубом бєлий камінь, пад дубом престол стаїць, на том сталє три скатерки лежаць, *рябиє, рабчістиє, дробниє, драбчістиє*, за тим престлом *три дєвїци* 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 – щедрівці 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).

З образом Кулинки порівнюються замовні «сестриці» в текстах «від уроків», які шують одноденну 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 *трі* пані: *ўсі трі* сестриці, *ўсі трі* царіці. Первша – швачка, друга – прачка, третья Христу сорочку шила, урокі говорила»; 2) «На сіном морі сідзела пані, ні могла ні пісаць, ні читаць, туюлькі белий кужель чесаць»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, не умiлi нi шиць, нi прасцi, нi ткацi, толькi умiлi звiх ўговорацi»; 2) «Було у сьокра тріе ятроўкі, ўсе билі трі *чертўкі*, не умілі ні шиць, ні прасць, а тільки ходзіці і звихі, удари замовляці»²¹. Називання ятрівок *чертовками* свідчить про те, що вони можуть перетинати «черту» з потойбічним.

Нездатність трьох сестер прясти / шити, тобто виконувати функції живих до творення, пояснює, чому з них не йде кров, що наближує їх до потойбічних істот: «Ішло три сестри. Несли по три ножі. Сіклись, рубались, і кров не йшла»²². Такий зв'язок сестер / ятрівок з потойбічним є дозованим і встановлюється лише в межах обряду припинення кровотечі (кров є вмістилищем життєвої сили). Натомість у сестер є обрядові антагоністи, сфера діяльності яких є зворотною і спрямовується на шкоду живому (отруєння крові). Мова йде про трьох сестер-змій з нехарактерними для людей іменами: Єлу / Золу / Росу, Ягипу / Уляну / Шкурапею, Хавронью / Мавронью / Мар'ю Єгипетську, Марію-Полумарію / Анну-Полуанну / Лукер'ю-Полулукер'ю, Кіліану / Іліану / Веретиницю: 1) «На морі на кагатані, там буў точок, на тому точку стояў дуб, на том дубе трі кветіни, на тих трьох кветінах трі царіці. Одна – Єла, друга – Зола, третья – Роса. Биў собі *Сакоў і Якоў* – трі годи скорому не едаў, тим царіцам зуби выбіваў»; 2) «Ў полі на тиканье, стаіть курган високий, пад тим курганом, ляжыць трі змяі, змяя Ягипа, змяя Улляна, змяя Шкурапея. Еде к ім *Міхаіл-Архангел* на белам кані <...> ти, змяя Ягипа, змяя Улляна, змяя Шкурапея, унімай свой весь яд <...> не будеш винімаць, ятрась висасать, нашлю на тебя гром, тучу, малнію»; 3) «На море-кіяне, на високом буяне, стоіт ракітовий куст, а в том кусте ляжит чорное руно, а в том руне трі змеі козюлі, Хавропя, Мавронья, Марья Ягипетская <...> не я вас вишаптиваю, не я виговаріваю, вишаптиваєт, виговаріваєт сама Божья Матушка»²³; 4) «На морі, на лукомор'ї стоіть дуб розложистий, барзо хороший; на тому дубі цариця Яриця. Будь же ти милосердна, будь милостива, посилај три сестри: Марію-Полумарію, Анну-Полуанну, Лукер'ю-Полулукер'ю, нехай виймуть зуб від гадини рябої»; 5) «На морі на Діянi, на острові на Кіянi, там стояв дуб, а в тому дубі дупло, а в дуплі гніздо, а в гнізді цариці: одна Кіліана, друга Іліана, третя цариця Веретенця. Ти, цариця. Веретенця, ти вийди, ти вигукни, висвисни на своє військo – на полевое, на лісовое, на водянеє, на гноевее, на домовее! Закажи ти йому. царице Веретенце, нехай воно так не робе, де не треба не кусає, зубів своїх не пускає, бо зубам тим не бувати і на землю випадати з народженого, хрещеного раба Божого (ім'я)»²⁴; 6) «Стаіць гара, а на той гаре залатая верба, а на той вербе золотее ведро. У том ведре трі Янни, усе трі панни. Одна норовая, другая межевая, трецьця пудполотна»²⁵. Опозиційні відношення сестер і змій проявляються в протистоянні з міфологічним верхом – дванадцятьом орлам: «На море-лукаморе стаяў дуб, пад тим дубам било три камні, пад тими камнямі сядзелі три жабухи. Адна – Шипуха, друга – Сипуха, трецьця – Шкарабуха. На тим дубу двенацаць кокатоў, на тих какатах двенацаць арлоў. Крилатіе, чарнастіе, дзюбастіе. Арли ви має, сизакрилиє, ідзіця, бяриця, у гадаў яди дзюбкам'и викідайт'я, капцямі вигрйбайц'я, криллям'і замятайт'я, не будзьяця памагаць – пайду сама да Господа Бога, да святога Юрья, святой Юрей, сойдзе на зямлю і з залатой мечч'у громам будзья біць, агньом паліць, з ліца землі вас будзья змятаць, у чорнає море кідаць»²⁶. Пор. з іншими «потрійними» антагоністичними сюжетами: «Три скулочкі, три болячечкі, три паннушкі-царевнушкі, княжнушкі, золотушнушкі виговораці і Бога умовляці»²⁷. Крім сонцеподібних птахів-орлів зміям протистоять християнські святі, споріднені з давнім культом близнюків – Яков / Саков, Михайло / Архангел.

Отже, космічна потрійність (числовий еквівалент смислової завершеності) максимально «заповнює» Всесвіт. Від трьох сестер / дів / птахів виходить основний світотворчий імпульс.

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 калиновий мост шлі трі дзевіци, все трі сестрици. Одна та, што Хрісту сорочку шила, а трецьця урокі говорила, одмовляла, уговорала»; 2) «Одна прадзе, друга тче, трецьця 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 калину клювать, друга – пісеньку співать, третя стала в чоловіка (ім'я) шовковой ниткой рану зашивать»²⁸; 4) «Било у місяца трі сестрици, усе трі девіци – одна швачка, другая прачка, а трецьця Сусу Хрісту рубашку мила, моєй короўци (масть чи чоловіку ім'я) уроки гомоніла»; 5) «Ў чістом полю гуляло три дзевіци, адна скепачкі сабірає, другая косточки прикладає, трецьця звіх лечіць»²⁹. Отже, дві попередні сестри ніби створюють умови для третьої – прядуть нитку, тчуть, «перуть» і відбілюють полотно, шиють 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-є. *рахэ- – «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. *Мокоска* – «ім'я чарівниці»³⁵. За сюжетом казки Василиса Прекрасна (Царівна Жаба) виконує обрядовий танець, під час якого розкидає з рукавів кістки птахів (можливо жертвовних) 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 Кіянськiм 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 чiстom полі, на сiнім мори стаяла груша, на той груше – залатое гніздо, а ў том гнєзде – царе царицей, звалі єе *Мар'яна*»³⁹; 2) «*Цариця* Лягище! Собирай свое вiйсько гадюцьке і гадияцьке, собирай і спинай зуби, губи і вуста от звiриногo лица, од бiлої 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 оберек 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 порадиниках 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 Дiва 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 дiвиці / пташки / сестри – три ятрівки / змії / чортівки*, які є елементом загальної опозиції *свій / чужий*. Крім просторових відношень *дiвиць / пташок* (верху) з *чортівками / зміями* (низу) цікавими видаються протиставлення за родовою ознакою. Так, сестри (кровна спорідненість) є смисловими антиподами до ятрівок (не кровна спорідненість), тому останні за логікою міфу здатні шкодити. Ця особливість експлуатується обрядом – непродуктивність ятрівок проектується на припинення кровотечі.

У зв'язку із специфікою обряду образи *дiвиць / 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 дiвиць 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 народах). – 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 Рецепты народной медицины... – С. 42.
- ⁴¹ Українські приказки, прислів'я і таке інше. – С. 27.
- ⁴² Потебня 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 Потебня А. А. Слово и миф. – С. 492–494
- ⁴⁶ Попович М. В. Мировоззрение 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.