

Уляна Мовна (Ulyana Movna)

Львів, Інститут народознавства Національної академії наук України

МЕД В РИТУАЛЬНО-МІФОЛОГІЧНІЙ СЕМІОСФЕРІ УКРАЇНЦІВ КАРПАТ І ПРИКАРПАТТЯ (НА ПРИКЛАДІ СВЯТВЕЧОРА ЯК ПРОЛОГА РІЗДВА)

Honey in the Ritual and Mythological Semiosphere of Ukrainians of the Carpathians and Precarpathian Region (Exemplified by Christmas Eve as the Prologue to Christmas)

ABSTRACT: Based on the author's assembled field materials and analysis of historical, folkloristic and ethnological as well as ethnolinguistic literature, the article provides specific research into the symbolic functionality of honey in the ritual and mythological semiosphere of Ukrainians of the Carpathians and Precarpathian region, in particular – the ritualism of Christmas Eve as the prologue to Christmas. Established has been the extremely high semiotic status of honey and the presence of a stable range of polysemantic meanings. The multi-vector semantics of honey, which was a universal symbol of sweetness, is revealed; a mediator with the afterlife; a container of the sacred; a bearer of the healing properties and connotations of the enchantment, an apotropaic, a cultural symbol that nominated the boundaries of "his", organized by the presence of the human space. The ritual practice of tasting honey (as a separate dish or as a component of other dishes and drinks) at a pre-Christmas dinner is considered universal not only for Ukrainians, but for many European nations.

KEYWORDS: honey, Holy evening, ritual, semiosphere, Ukrainians, the Carpathians and the Precarpathian region

В архаїчних міфологічних системах різних народів світу мед фігурував як ритуальний символ із широким семантичним спектром. У багатьох культурних традиціях він вважався за поживу надприродних істот, засобом захисту від зловорожого впливу демонів, ідентифікувався з «небесною росєю», офірувався представникам хтонічного світу – богам і померлим. Мед, якому приписували катартичну силу, в античних містеріях служив знаком порятунку, очищення від скверни гріха, емблемою воскресіння; його вживання спроможне доводити людей до стану ясновидіння та прозріння майбутнього. Мед у Давній Індії, володіючи фертильними властивостями, також асоціювався з пізнанням у широкому розумінні цього слова (проникненням у суть речей, сутність життя), а у

кінцевому підсумку – з безсмертям; тому з нього готували п'яний напій. У скандинавській міфології мед символізував екстатичне джерело мудрості, оновлення життєвої та магічної сили. Мед – один із атрибутів давньоіранського бога Мітри, який у весільному ритуалі «відав» душевною злагодою і спокоєм й був тісно пов'язаний із родючістю. Прокреативною символікою мед наділяли не лише індоєвропейці, а й семіти. Давні слов'яни вважали його священним напоєм, яким умилювали богів і поминали мертвих під час тризни¹.

Ця полісемантична варіативність меду як продукту бджільництва у різних міфо-ритуальних конотаціях, у культурній традиції представників багатьох давніх та сучасних етносів носить далеко не випадковий характер. На слушну думку Катажини Ленської-Бонк, «символіка меду, що з'являвся в різних культах і обрядах, лише з точки зору сучасного носія культури може видаватися різнорідністю»². Насправді, мультифункціональність меду в ритуальному часопросторі є закономірною, оскільки, згідно зі традиційною народною світоглядною моделлю, всі виконувані ним символічні функції гомогенні в контексті основного ритуального призначення як посередника (медіатора між бджолою та людиною, з потойбіччям і душами предків, провідника та каталізатора процесів переходу в момент проходження людиною відповідних ступенів вікової та соціальної ієрархії). Сповняючи в обрядовій ситуації насамперед медіативні функції, мед одночасно виступає дієвим апотропеїчним засобом та магічною заporукою фертильності в широкому розумінні цього слова.

Продукти бджільництва традиційно широко фігурували у ритуальному наповненні сфери календарних та родинних свят і урочистостей українців, представників різних етнографічних районів. Багатовікова слов'янська традиція ритуального використання меду, засвідчена середньовічними писемними джерелами (*Книга дорогоцінних скарбів* Ібн-Даста X ст., *Повість минулих літ* XI-XII ст., *Питання Кирика* XII ст., *Слово Христюбця* XIV ст.), збереглася до кінця XIX – початку XX ст. у розгорнутій формі обрядового побутування. У редукованому та модифікованому вигляді вона і нині почасти фіксується у народній звичаєвості українців – святкуванні календарних урочистостей, оказіональних подій та обрядів життєвого циклу людини (родильних, весільних, похоронно-поминальних)³. Урахування регіональних інваріантів застосування меду в обрядовому житті українців, дослідження його знакової ролі в обрядах переходу під кутом виявлення їх глибинної архетипової матриці дозволяє пізна-

¹ A. Nowosielski, *Lud ukraiński*, Wilno 1857, s. 141; P. Пандей, *Древнеиндийские домашние обряды (обычай)*, Москва 1990, с. 173-178; *Младшая Эдда*, Ленинград 1970, с. 59; А. Селищев, *Полог и его болгарское население. Исторические, этнографические и диалектологические очерки северо-западной Македонии*, София 1929, с. 252; *Виклади давньослов'янських легенд або міфологія укладена Я. Головацьким*, Київ 1991, с. 52.

² K. Łeńska-Bąk, *Obzędowa funkcja miodu*, „Literatura Ludowa” 2006, № 4/5, s. 40.

³ У. Мовна, *Бджільництво: український обрядовий контекст*, Львів 2017, с. 212, 214, 225, 229, 241, 249, 275, 282, 293, 295.

ти реліктові світоглядні феномени і констеляції, духовні надбання, способи мислення та конструювання навколишнього світу наших попередників, принципи функціонування і базові константи архаїчної свідомості, а цим у кінцевому підсумку долучитись до створення повноцінної світоглядної й аксіологічної картини традиційного буття українського етносу.

У зв'язку з посіданням у вітчизняній етнологічній науці статусу далекого від пріоритетного, семантичний аналіз річної обрядовості українців з інтенсивним ритуальним використанням меду викликає сьогодні значний когнітивний інтерес. Назагал, ритуали (в тому числі й сезонні) маркують точки особливого значення в просторі і часі; вони відбуваються на зміні пір року чи організовують перехід від однієї суспільної позиції або інституції до іншої. У цьому процесі, згідно з теорією ритуалів переходу Арнольда ван Геннепа⁴, відстежуються три послідовні фази – розходження (визволення від попередньої ситуації), переходу (з перетворенням та зміною) та нової інтеграції (досягнення нового стану). В ритуалі вирівнюються відмінності, встановлюється і модифікується порядок. За спостереженням Крістофа Вульфа, у святковій ритуалістиці важлива роль відводиться ритуальному відтворенню сакрального, в рамках якого центрального значення набувають магія сакральної дії та мовлення⁵.

У центрі уваги цієї статті перебуватиме ритуально-міфологічна семіосфера, а конкретніше лише один з її фрагментів – Святий вечір як початковий календарний ритуал Різдва з його атмосферою передчуття та очікування свята. Дослідження семантики меду в ритуально-міфологічній картині світу українців на теренах Карпат і Прикарпаття (до складу яких входять історико-етнографічні райони Гуцульщина, Бойківщина, Лемківщина, Покуття) насамперед передбачає виявлення міфо-ритуальних аспектів його застосування в низці ритуальних дій з приводу відзначення пам'ятних подій народного календаря, зокрема Святого вечора як пролога святкової різдвяно-новорічної української традиції. Не менш важливим із евристичного погляду є розкриття знаково-функціонального призначення святвечірніх ритуалів за активною участю меду, реконструкція закладеної в них первісної семантики, встановлення ступеня ритуальної «залученості» солодкого продукту в світоглядну канву життя українців досліджуваного регіону.

У структуру зачину різдвяної обрядовості органічно входив також один із елементів церемонії підготовки до Святої вечері – обхід двору. Так, у гуцулів після заходу сонця господар, супроводжуваний кимось із членів сім'ї з хлібом, свічкою, ложкою меду і «пшеницею» тричі за сонцем обходив хату⁶, заходив

⁴ A. van Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago 1961.

⁵ C. Wulf, *Anthropologie. Geschichte. Kultur. Philosophie*, Reinbek 2004, S. 184, 224.

⁶ Номінація меж «свого», впорядкованого присутністю людини простору, що відбувалася у природному ході речей напрями, скеровувала людей до світлих та божественних сил. Позитивний аспект обертання за сонцем пов'язаний з домінуванням правої сторони над лівою (опозиційна пара 'праве' / 'ліве' на мисленнєвому рівні отожднювалась з поняттями 'добро'

у стайню, де тричі обійшовши худобу, ставив їй на чолі хрестики медом – «щоб худоба любилася, не билася між собою»⁷. Семантику плідності виявляє намазування овець медом, застосовуване покутянами на Святий вечір. Вони вірили, що внаслідок цієї магічної процедури вівця неодмінно приведе аж двійко ягнят⁸. Під час святвечірнього обходу двору важливою ритуальною дією було відвідування господарем худоби, яку на Південній Лемківщині частували хлібом та медом⁹. Під час ритуального відвідування худоби на Покутті її частували помащенням медом хлібом або кутею (с. Клубівці Тисменицького р-ну, с. Завалля Снятинського р-ну Івано-Франківської області)¹⁰. На Бойківщині «мед всім давали, щоб любились між собою, і худобі давали» (с. Бітля Турківського р-ну Львівської області)¹¹; «зарідити і під скатерку трошки меду треба покласти і тим медом треба худобі помастити роги – і не буде дуже бити» (с. Липовиця Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області)¹². На Святвечір на Гуцульщині лагодили окрему вечерю для худоби. У нову миску клали колач, всередину – пугарчик меду, а на колач – горіхи і яблука¹³. Благословення господарем домашньої худоби хлібом і намазування їй межі очима хрестика медом перед Святою вечерею виступало загальноприйнятою в українців обрядовою дією¹⁴.

Медом годували не лише домашню худобу, а й бджіл. Перед початком Святої вечері бджолярі-гуцули, навідавшись до комах, годували їх медом. Підживляти бджіл медовою ситою (чи навіть вечерею) цієї святочної пори було поширеною ритуальною практикою по всій Україні¹⁵. Подібні дії на Вігілію виконували і поляки – кожен член родини, вмочивши палець у мед, натирав ним вічко

/ ‘зло’), яке яскраво виявляється у народних віруваннях, магічних практиках та обрядодіях багатьох старожитніх і сучасних народів світу. Мед у цьому ритуальному контексті виступав як магічний оберіг від підступів зловорожих сил, що особливо активізовувалися у час новоріччя – переломний момент космологічної непорядкованості.

⁷ А. Онищук, *Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році*, [в:] *Матеріали до української етнології*, т. 15, Львів 1912, с. 16.

⁸ І. Левкович, *Українські народні різдвяні звичаї*, Лондон 1956, с. 38.

⁹ М. Шмайда, *А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини*, Пряшів 1992, т. 1, с. 173.

¹⁰ І. Левкович, *Українські народні...*, с. 27; Е. Храпко, *Історія Завалля: історико-етнографічний опис*, Коломия 1997, с. 152.

¹¹ Т. Гонтар, *Польові матеріали про народне харчування у с. Гниля Турківського р-ну Львівської обл. 1974 р.*, [в:] *Архів Інституту народознавства НАН України* (Далі: *Архів ІН НАНУ*), ф. 1, оп. 2, спр. 214, арк. 17.

¹² Р. Дубина, *Новорічний цикл свят народного календаря Східної Бойківщини*, [в:] *Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень*, вип. 1, Київ 2011, с. 132.

¹³ В. Шухевич, *Гуцульщина*, ч. 4, [в:] *Матеріали до української етнології*, т. 7, Львів 1904, с. 12.

¹⁴ К. Сосенко, *Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера*, Львів 1928, с. 95; Я. Ковальчук, *Свята на Україні у звичаях та забобонах*, Харків; Київ 1929, с. 39.

¹⁵ К. Сосенко, *Культурно-історична постать...*, с. 95.

вуликів, щоб забезпечити цим магічним засобом збереженість комах у господарстві наступного року¹⁶.

Подекуди на Святвечір використовували з обрядовою метою мед як універсальний символ солодкості, позитивні конотації якого (наділення здоров'ям, щастям, любов'ю оточуючих) мали перейти на людину. Повернувшись святвечірньою порою до хати після відвідин худоби, гуцульський газда, почавши з себе, робив усім домочадцям на чолі хрестики медом, примовляючи: «Аби сес съвитий хрест віздороуєу нас і помагау нам, аби нам було так солотко через увес рік, куди сі поверниш, як сес мід є солоткий»¹⁷. Ще на початку ХХ ст. у гуцулів Надвірнянщини було прийнято, що газдиня перед молитвою, якою розпочиналась Свята вечеря, змастивши руки медом, підходила до кожного з домашньої челяді й торкалася рукою голови зі словами: «Аби був такий солодкий як мід, а файний як кутя»¹⁸. Аналогічно до гуцулів лемки перед вечерею пальцем, вмоченим у мед, робили усім знак хреста на чолі, щоках, руках¹⁹ в рамках обрядових дій, спрямованих на очищення родинної спільноти та локусу її перебування (хати) й «заворожування» добра на цілий наступний рік.

Світоглядну основу цих обрядів творить переконання, що властивості меду – універсального символу солодкості та лагідності, за законами контагіозної магії, передаються тому, хто ним намазаний чи скуштував його. Одночасно мед виконував роль визнаного оберегу, спроможного надійно захистити людей та належних їм домашніх тварин від зазіхань представників антисвіту у подібні нечистої сили, зазвичай особливо активної під час новорічних святкувань.

Як різновид магії, що обрядово регламентувала загодовування бджіл та всієї домашньої худоби спеціально приготованими чи залишеними від святкової передріздвяної трапези стравами, що носила виражений поминальний характер, ритуальна «годівля» мала на меті активізувати їх продуктивність, збільшити медоносність, уберегти від втечі, недуг та чарів, тобто забезпечити успішне ведення, а також підкреслити належність до сім'ї господаря, що теж обов'язково споживала мед як продукт з виразною медіативною спрямованістю. Таке спільне частування медом людей та належних їм тварин, встановлюючи контакт з надлюдським світом, володіло семантикою офірування і «годування» душ померлих предків, які могли втілюватись у домашніх тварин, зокрема бджіл. Важливо підкреслити, що бджоли як представники високоорганізованої господарської та соціальної спільноти, що своїм внутрішнім устроєм нагадувала велику селянську

¹⁶ Е. Majewski, *Pszczola (Apis mellifica L.) w pojęciach i praktykach ludu naszego*, „Wisła” 1901, t. 15, s. 429; S. Ciszewski, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*, [w:] *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, t. 10, Kraków 1886, s. 213-214.

¹⁷ А. Онищук, *Народний календар...*, с. 16.

¹⁸ Р. Гандзюк, *Надвірна. Історичний нарис*, Івано-Франківськ 1999, с. 64; Є. Непеляк, *Перерісль: історичний нарис від найдавніших часів до 1990 р.*, т. 1, Івано-Франківськ 2009, с. 112.

¹⁹ В. Гривна, *Народні звичаї Маковиці*, Пряшів 1973, с. 152.

родину, творили у святвечірній феєрії символічний образ традиційного українського доіндустріального суспільства.

У день Святого вечора покутські пасічники практикували обдаровування родичів та сусідів медом²⁰. На Гуцульщині та Покутті існував звичай заможнішим господарям посилати вечерю біднішим. Газда брав миску куті з медом, пироги, печиво і свічку, обгортав новим рушником і ніс. У хаті, привітавшись «Христос Рождається», запалював свічку і ставив вечерю на стіл, а сам йшов²¹. Вважаю, що у наведених звичаях отримав вияв дуалізм поминальної та соціоінтегративної семантики меду в контексті різдвяної обрядовості. В обдаровуванні членів родини медом та кутею як поминальними атрибутами проглядається аналогія з гостинцем, що його приносить до хати запрошений на поминальну трапезу гість-предок з “того” світу (символічні дари предків призначалися живим членам роду). Обдаровування медом й кутею близьких сусідів вказує на потребу зміцнення зв’язку окремо взятої родини з сусідським довкіллям, колективом сільської громади, що отримує реалізацію у виконанні цього обов’язкового етикетного жесту гостинності.

Мед у чистому вигляді і як невід’ємний складник ритуальної страви – куті («пшениці», «дзюбавки»), звареної з обтовченої (піханої) пшениці або ячменю з тертим маком, був основним ритуальним компонентом Святвечірньої трапези. На Бойківщині, Бойківському Підгір’ї Лемківщині кутю з медом їли наприкінці вечері, а на Гуцульщині, Покутті та у деяких бойківських місцевостях (Долинщині, Рожнятівщині) – на початку²².

Кутю споживали не лише живі члени роду, а й їх далекі та близькі у хронологічному вимірі предки, що покидали в цей час локус мертвих і прибували у світ людей. Для них залишали кутю разом із ситою на столі чи покуті, про що виразно артикулюється не лише в етнографічних записах минулого століття²³, а навіть у наративах сучасних респондентів: «Перед початком трапези голова сім’ї ложкою мішає кутю і говорить: „Просимо живих, мертвих і ненароджених до сеї тайної вечері”» (с. Серафинці Городенківського, с. Долішне Залуччя Снятинського р-ну Івано-Франківської області)²⁴; «кутю з макітрою клали на вікно – для померлих» (с. Павлівка Тисменицького р-ну Івано-Франківської області)²⁵; «перша ложка куті йде в дійницю – для духів предків» (сс. Верхній та Нижній Струтинь Рожнятівського р-ну Івано-Франківської облас-

²⁰ І. Левкович, *Українські народні...*, с. 22.

²¹ О. Степовий, *Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис*, ч. 1, Нью-Йорк 1958, с. 8.

²² У. Мовна, *Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX ст.)*, Львів 2006, с. 95.

²³ *Святий вечір на Гуцульщині*, «Свобода» 1938, № 1, с. 2.

²⁴ В. Бабій, М. і В. Мулярчики, *Серафинці (Янгорів). Етнографічні статті, спогади, всячина*, Івано-Франківськ 2001, с. 63; Я. Романюк, Л. Романюк, *Залуччя над Черемошем*, Київ 2004, с. 150.

²⁵ Б. Когуч, О. Сас, *Нариси з історії села Павелче (Павлівки)*, Івано-Франківськ 1998, с. 203.

ті)²⁶; «то вже коли повечеряли, то вже лишають – повністю не з’їдають тої вже пшениці. То вже так, як для гостей, чи там для тих душ, що повідходили з тої хати» (с. Липа Долинського р-ну Івано-Франківської області)²⁷; «по вечері залишають кутю і ложки в мисці, ану ж прийдуть рідні померлі на святу вечерю» (с. Хмелівка Богородчанського р-ну Івано-Франківської області)²⁸.

За класифікацією Світлани Толстої, у текстах ритуальних запрошень на передріздвяну вечерю (серед інших) актуалізувалась і вокативна формула, що називає адресатів запрошення, якими у наведених свідченнях виступають виключно померлі родичі, оскільки контакт зі світом предків є одним із провідних мотивів різдвяної обрядовості. Для цієї формули характерна модель переліку, яка носить виразно магічний характер («усі святі йдять вечерять», «приходьте, душечки, до нас вечеряти»), а також такий її семантичний еквівалент як поєднання позитивного і негативного атрибутиву («просимо живих і мертвих до вечері», «прошу тата, маму і своїх діти до святої вечері»)²⁹.

Кутя як ритуальна страва вечері напередодні Різдва Христового має надзвичайно архаїчну традицію. Сам спосіб її приготування, тобто відварювання у воді зерен пшениці або ячменю з медом, за висловом Федора Вовка³⁰, нагадує ще неолітичну добу. Кутя – каша, яка складалася з пшениці (ознаки одночасно смерті й подальшого відродження), маку (ознаки сну) і медової сити (ознаки солодкості та лагідності, а також емблеми воскресіння), виступала жертвою, яку приносили невидимим духам незліченних поколінь предків, які опікувалися своїми родами і яких тому вшановували як домашніх божеств. Оскільки від волі предків залежала як доля нині сущих нащадків, так і плодів їхньої повсякденної праці (майбутнього врожаю, продуктивності домашніх тварин), їх прагнули всіляко задобрити і умиловити, «годуючи» наїдками з яскраво вираженими медіативними та фертильними властивостями, виразною поминальною семантикою (медом і кутею), які залишали після вечері для душ померлих, відносили на кладовища, віддавали прошкакам і мандрівцям як посередникам між видимим світом людей та невидимим світом душ, свого роду представникам ірреального, а також домашнім тваринам, в яких могли втілюватися предки. Тому кутя як ритуальний почастунок належала не стільки людям, скільки їх партнерам по обміну благами – предкам, оскільки кожна обрядова трапеза відтворювала ритуальне офірування. Опис «класичної» куті наводиться в літописних згадках XII ст.: «Коутья... поставитьсь в блюдохъ, с медомъ и съ сушеньмъ виньмъ

²⁶ О. Луців, *Звичаї й обичаї на Бойківщині*, [в:] *Бойківщина. Монографічний збірник матеріалів про Бойківщину з географії, історії, етнографії і побуту*, ред. М. Утриско, Філядельфія; Нью-Йорк 1980, с. 426.

²⁷ Р. Дубина, *Новорічний цикл...*, с. 136.

²⁸ В. Бабій, Є. Паранюк, *Хмелівка: люди і події*, Львів 2012, с. 264.

²⁹ С. Толстая, *Полесский народный календарь*, Москва 2005, с. 477-478.

³⁰ Хв. Вовк, *Етнографічні особливості українського народу*, [в:] Хв. Вовк, *Студії з української етнографії та антропології*, Київ 1995, с. 188.

(изюмом), и съ ореховы ядрѣци»³¹. Кутя виступала основним об'єктом святвечірніх ворожінь, спрямованих на збереження та примноження врожаю, поголів'я домашньої худоби і бджолиних роїв.

На Бойківщині, закарпатській Лемківщині, півночі Гуцульщини на перед-різдвяній вечері фігурували дві спеціально спечені хлібини («керечуни», «крайчун» і «упаленок»), до яких додавали мед: «На Святвечір печут крайчун: наливають склянку («пугар») меду і дають його в тісто під час випікання»³². Керечун як ритуальний символ характеризувався полісемією. Різдвяний обрядовий хліб корелював з різними архаїчними дохристиянськими культами, віруваннями та уявленнями, які синкретизувалися у святковій обрядовості. Тому дослідники розглядають керечун як жертву богам, атрибут культу покійних предків, символ багатства, елемент аграрної магії, приуроченої до моменту зимового сонцестояння і початку року³³.

Подекуди на теренах Прикарпаття Святу вечерю починали навіть не з куті – а із проскурки з медом (у чому вбачаємо вплив пізнішої християнської традиції західного обряду³⁴ та її симбіоз із давнішою, передхристиянською). Так, у покутському селі Ісаків Тлумацького р-ну Івано-Франківської області батько брав кусник проскурки з тарілки, мачав у мед зі словами: «Дай, Боже, дочекати від тепер за рік», з'їдав його, і всі повторювали цю обрядодію за ним³⁵. Окремо на святковий стіл ставили й пляшечку меду / хліб з медом, який в деяких бойківських селах (сс. Нижнє Висоцьке, Верхнє Висоцьке Турківського р-ну Львівської області, сс. Тяпче, Струтин Долинського р-ну Івано-Франківської області, с. Колочава Міжгірського р-ну Закарпатської області) подавали першим³⁶; тут мед вважався дванадцятою стравою Святої вечері. Його споживали, щоб, згідно з вимогами ініціальної магії, усім членам сім'ї було «солодко цілий рік». Окрім того, на Гуцульщині пили медову ситу, розведену в теплій воді. На Покутті на Святий вечір ставили на стіл колач і двійнята з медом³⁷.

³¹ И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, Санкт-Петербург 1895, т. 1, стлб. 1343.

³² У. Мовна, *Бджільництво: український обрядовий контекст*, Львів 2017, с. 211.

³³ О. Седакова, *К описанию лексики и символики святочно-новогодней обрядности болгар (рождественские обрядовые хлебы)*, «Советское славяноведение» 1984, № 1, с. 83-84.

³⁴ Обрядом символічного ламання облатки і спільного її споживання розпочиналася вечеря на Вілію у поляків (а у словаків з медом), принесена літургійною практикою римо-католицької церкви. У народі вірили, що його виконання забезпечить життєве та господарське благополуччя, родинне щастя, гармонію та згоду, а також Божу опіку на цілий рік.

³⁵ *Ісаків: історико-краєзнавчий нарис*, упоряд. М. Березовський, Івано-Франківськ 2004, с. 52.

³⁶ У. Мовна, *Бджільництво. Польові матеріали з Бойківщини*. 1999 р., [в:] *Архів ІН НАНУ*, ф. 1, оп. 2, спр. 455, арк. 43; І. Домбчевська, *Різдвяні звичаї у Струтині нижній*, «Життя і Знання» 1938, чис. 1, с. 28; О. Дучимінська, *Різдвяні і святойорданські звичаї в селі Тяпча (Східна Бойківщина)*, «Літопис Бойківщини» 1938, чис. 10, с. 56.

³⁷ У. Мовна, *Бджільництво. Польові матеріали з Покуття, зібрані у Снятинському районі Івано-Франківської області*. 1997 р., [в:] *Архів ІН НАНУ*, ф. 1, оп. 2, спр. 434, арк. 21.

Одвічний український родинний святковий уклад, а в ньому традиційна присутність меду як неодмінного атрибуту Різдвяних свят загалом та Святої вечері зокрема, знайшла концентрований поетичний відголос у давній гуцульській коляді, що ніби перевіряє, чи живуть люди по «правді старовіку»: «Ци так на землі, як давно було. / Та давно було, ис предовіку, / Ци сьвітить медку д' сьвіт вечерови. / Чи варьї пиво д' сьвітому збору. / Ци сучут сьвічі д' сьвіті водорщи» (с. Зелена Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області)³⁸.

Уживання меду – обов'язкового атрибуту похоронної трапези на Святій вечері зайвий раз вказує на тісний зв'язок свята з поминальною обрядовістю, з культом померлих предків. Свого часу ще Дмитро Зеленін звернув увагу на те, що основна страва різдвяної трапези («кутя») тотожна поминальним стравам³⁹. Зв'язок різдвяної ритуальної «куті» з поминальним «коливом» і загалом культом предків зауважила і Лідія Артюх⁴⁰. Пізніші дослідники пішли в цьому напрямку далі. Так, Альберт Байбурін вважає, що і загальна тональність обряду, і такі його риси, як наявність архаїчних видів їжі (навіть не куті, а меду) та деякі інші ознаки, дають підставу припускати, що ці ж засоби використовувались для відтворення простору смерті. Іншими словами, що різдвяна трапеза – це трапеза в потойбічному світі. Дослідник дійшов цілком логічного висновку, що зв'язок святочної обрядовості з поминальною є глибинним і цілком закономірним з огляду на кризову ситуацію в момент проведення ритуалу, коли актуалізуються всі зв'язки, на яких покоїться існування колективу у часовому континуумі⁴¹. Схожу думку висловлює й К. Ленська-Бонк: поява на столі страв із медом на Вігілію як один із календарних ритуалів переходу виконувала функцію поминального характеру, полегшуючи встановлення контактів людини з потойбічним світом⁴². Пов'язаність споживання меду з вшануванням предків, реліктово збереженим у масиві різдвяної обрядовості, констатує Мілован Гавацці, а деяке розходження ознак не стає на заваді розгляду обрядової практики куштування меду (як окремого найдку чи як компонента інших страв і напоїв) на передріздвяній вечері, як універсальної практично для всієї Європи, зокрема італійців, іспанців, англійців, австрійців, угорців, поляків, румунів, греків, сербів та хорватів⁴³. Витоки цієї конвергентності криються в архаїчній спільнослов'янській та загальноєвро-

³⁸ В. Гнатюк, *Колядки і щедрівки: Етнографічний збірник*, т. 1-2, Львів 1914, с. 192.

³⁹ D. Zelenin, *Russische (Ostslawische) Volkskunde*, Leipzig 1927, S. 375.

⁴⁰ Л. Артюх, *Їжа та харчування в Київській Русі*, [в:] *Етнографія Києва та Київщини. Традиції й сучасність*, Київ 1986, с. 70.

⁴¹ А. Байбурін, *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*, Санкт-Петербург 1993, с. 130, 137.

⁴² K. Łeńska-Bąk, *Obrzędowa...*, s. 35.

⁴³ *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники*, Москва 1973, с. 21, 59, 88, 171-172, 289, 312, 315; B. Ogrodowska, *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Warszawa 2010, s. 26, 28-29.

пейській підвалині базових світоглядних концептів, історичній спільності, культурній єдності та багатолітніх міжетнічних контактах європейських народів.

У народі святвечірньому медові приписувалися виключно цілющі властивості – горяни та прикарпатці зливали його у пляшечку й зберігали протягом року, використовуючи з лікувальною метою. Бойки годували ним домашніх тварин як магічним засобом збереження здоров'я: «А якщо, сохрани Господи, корова захворіє або раніше строку отелиться, то їй також дають мед»⁴⁴. Покутяни святвечірній мед давали корові, яка після отелення не могла відділити посліду⁴⁵. Лемки Закарпаття вживали посвячений мед як ліки, використовували його у ворожіннях⁴⁶. Етнофори-бойки сповіщали, що святвечірній мед, який простояв на столі у склянці під час вечері, на їх думку, ставав «святим», набувши лікувальних властивостей (сс. Кальна, Кропивник, Підліски Долинського р-ну, с. Суходіл Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області, с. Люта Великоберезнянського р-ну Закарпатської області)⁴⁷. Споживаний на Святвечірній трапезі мед набував особливого сакрального характеру внаслідок перебування на святочній вечері. Набуття медом сакральних властивостей, на мою думку, відбувалося саме під час вечері і пов'язане з приготуванням різноманітних земних плодів, під час якого строго дотримувалися відповідних обрядових приписів. Саме в силу цього Свята вечеря стає, за висловом Михайла Грушевського, «невичерпним джерелом магічної сили»⁴⁸, як позитивної за своєю суттю, спрямованої на придбання достатку в Новому році, так і негативної – на відвернення зла. Цілий вечір підготовки до трапези сповнений багатьма таємничими магічними актами, виконуваними господарем та членами його родини.

Святвечірньому медові, окрім цілющої сили, приписувалися й приворотні властивості: ним намазували дівчат в надії на приваблення наречених і швидке заміжжя. Тому на Святий вечір горянки виконували ворожіння, в яких мед використовувався як приворотний засіб. Так, гуцулки натирали медом брови, щоки, бороду, під пахвами і грудьми; семантика цих дій доволі прозора – бути солодкими як мед, щоб любили хлопці і «липли» до них. Згодом мед змивали водою, якою після вечері напували легіня, якого прагнули причарувати⁴⁹.

⁴⁴ П. Богатырев, *Магические действия, обряды и верования Закарпатья*, [в:] П. Богатырев, *Вопросы теории народного искусства*, Москва 1971, с. 208.

⁴⁵ М. Савчук, *Від Пилипівки до Говіння*, Коломия 2003, с. 20.

⁴⁶ И. Вачеля, *Святой вечер (русский народный обычай в Турья-Быстром)*, «Русский народный голос» 1936, чис. 2, с. 4-5.

⁴⁷ У. Мовна, *Польові матеріали з традиційного бджільництва. Долинський і Рожнятівський райони Івано-Франківської області. 2001 р.*, [в:] *Архів ІН НАНУ*, ф. 1, оп. 2, спр. 468, арк. 15, 21, 29, 36; Т. Гонтар, *Бойківська етнографічна експедиція. 1975 р.*, [в:] *Архів ІН НАНУ*, ф. 1, оп. 2, спр. 222, арк. 94, 97, 100.

⁴⁸ М. Грушевський, *Історія української літератури: в 6 т., 9 кн.*, Київ 1993, т. 1, с. 179.

⁴⁹ L. Waigiel, *O Husulach. Zarys etnograficzny*, Kraków 1887, s. 29; У. Мовна, *Польові матеріали з традиційного бджільництва Гуцульщини. Косівський, Надвірнянський райони. 1997 р.*, [в:] *Архів ІН НАНУ*, ф. 1, оп. 2, спр. 435, арк. 12, 25.

За допомогою схожих ритуальних дій приворожували майбутнього чоловіка дівчата-бойкині. Медову воду, якою вмивали обличчя, вони зливали у пляшечку, закорковували і затикали у керечун, примовляючи: «Як сесь ся мід пече у керечуні, так би тебе (ім'я) пекло серце за мною». Воду з керечуна непомітно доливали до горілки, якою намагалися напоїти об'єкт ворожіння⁵⁰. Лемкині намазували волосся (коси) медом, щоб їх хлопці любили⁵¹, а бойкині обмазували обличчя медом і вмивали його водою, яку згодом виливали на вулицю, бо вважалося, якщо у неї «вбредє» хлопець, то неодмінно закохається⁵². На Бойківщині матері вмивали дочок медовою водою, щоб женихи «липли»; й аналогічно воду виливали надвір, сподіваючись, що у неї «вступить» парубок і закохається у дочку⁵³. Ремінісценцією наведеної процедури слід визнати практично сучасне ритуальне намазування дівчатами губ медом, зафіксоване мною під час етнографічної експедиції у с. Суходіл Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області на початку ХХІ ст.

Особливо широко мед застосовувався у дівочих ворожіннях, де магичні дії скеровувались на приваблення дівчиною парубка, на Лемківщині. Перш ніж приступити до святкової вечері, мати робила медом хрестики дівчатам на чолі – «чоло медула дівкам». Ці дії супроводжувалися стійкими вербальними формулами: «Жеби тя так ради парібці виділи, як мед» (с. Нижня Полянка); «жеби за тобом так ради хлопці йшли, як за медом» (с. Верхня Полянка); «жеби ку тобі хлопці летіли, як на мід» (с. Біловежа); «жеби тя так парібці ради мали, як мед» (с. Микулашова – всі Бардіївської округи Словаччини); «жеби сте били таки солодки, як мед» (с. Верхній Комарник Свидницької округи)⁵⁴.

Ритуал вмивання матір'ю доньки-нареченої медовою водою був настільки поширеним серед верховинців, що знайшов відображення в їх пісенному фольклорі: *А чом в тебе, дівчинонько, / Губи солоденькі ?/ Смаровала мати медом / Єще молоденькі*⁵⁵.

Наведені обрядові дії – наочний приклад втілення в життя закону подібності: солодкі властивості меду, наділеного яскраво вираженою семантикою збави, спокуси, мали перейти на дівчат й привернути до них парубків, тобто спостерігалася символічна кореляція меду та сексуального бажання.

У процесі дослідження встановлено, що на території Карпат та Прикарпаття мед посідав одне з ключових місць під час святкування початкового календар-

⁵⁰ Збірники. 1890-1968 рр., [в:] Національні архівні наукові рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М. Рильського, ф. 14/3, спр. 6, арк. 47.

⁵¹ М. Зошак, *Свят-Вечір і народні повіря*, «Наш Лемко» 1937, ч. 1, с. 10.

⁵² І. Кузів, *Житє-бутє, звичаї і обичаї гірського народу*, «Зоря» 1889, № 21, с. 351.

⁵³ *Ob ugrorussach*, «Наука» 1893, № 3, с. 149; F. Řehoř, *Kalendářik z národního života Bojkův*, «Zlata Praha» 1895, № 50, s. 595.

⁵⁴ Й. Вархол, *Дівочі ворожіння в часі зимового сонцестояння*, [в:] *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*, Пряшів 1988, № 15, ч. 1, с. 67.

⁵⁵ Г. де-Воллан, *Угро-руссские народные песни*, Санкт-Петербург 1885, с. 30.

ного ритуалу Різдва. Розгляд символічної функціональності меду виявив високий ступінь його ритуального «включення» у святвечірній обряд і наявність у нього стійкого кола полісемантичних значень. У ритуально-міфологічній семіосфері, а конкретніше у святвечірніх святкуваннях актуалізувалась різновекторна семантика меду, що виступав універсальним символом солодкості; медіатором із потойбічним світом, що набував важливого обрядового значення як неодмінний компонент поминальної куті – жертви предкам, яких «годували» на Святвечірній трапезі, всіляко задобрюючи цих подавців усіх життєвих благ; набував цілющих властивостей і сакрального характеру внаслідок перебування на Святій вечері, а в Карпатах – конотації приворотного засобу. У ситуації розмежування простору під час традиційних святвечірніх обходів господарств мед фігурував як апотропей, культурний символ, що номінував межі «свого», впорядкованого присутністю людини простору, один із засобів відновлення світового порядку в момент космологічної неупорядкованості на грані старого і нового року. Зіставлення низки джерел стосовно обрядової практики куштування меду на передріздвяній вечері (як окремого наїдку чи як компонента інших страв і напоїв) мешканцями досліджуваних етнографічних районів України та деяких слов'янських (й ширше європейських) країн, хоча й не було спеціальним завданням дослідження, все ж дозволяє констатувати риси значної конвергентності.

References

- Artyukh L., *Yizha ta kharchuvannya v Kyivskiy Rusi*, [v:] *Etnohrafiya Kyieva ta Kyivshchyny. Tradytsiyi y suchasnist'*, Kyiv 1986.
- Babiy V., Mulyarchyk M. i. V., *Serafyntsi (Yanhoriv). Etnohrafichni statyi, spohady, vsyachyna*, Ivano-Frankivs'k 2001.
- Babiy V., Paranyuk Ye., *Khmelivka: lyudy i podiyi*, L'viv 2012.
- Bayburin A., *Ritual v traditsionnoy kul'ture. Strukturno-semanticheskyy analiz vostochnoslavianskikh obryadov*, Sankt Peterburg 1993.
- Bogatyrev P., *Magicheskiye deystviya, obryady i verovaniya Zakarpat'ya*, [v:] P. Bogatyrev, *Voprosy teorii narodnogo iskusstva*, Moskva 1971.
- Ciszewski S., *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*, [w:] *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, t. 10, Kraków 1886.
- Dombchevs'ka I., *Rizdvyani zvychayi u Strutyni Nyzhnim*, «Zhyttya i Znannya» 1938, chys. 1.
- Dubyna R., *Novorichnyy tsykl svyat narodnoho kalendarya Skhidnoyi Boykivshchyny*, [v:] *Dzherela do ukraïns'koyi etnolohiyi. Materialy pol'ovyykh doslidzhen'*, Kyiv 2011, vyp. 1.
- Duchymins'ka O., *Rizdvyani i svyato yordans'ki zvychayi v seli Tyapcha (Skhidna Boykivshchyna)*, «Litopys Boykivshchyny» 1938, chys. 10.
- Gennep van A., *The Rites of Passage*, Chicago 1961.
- Handzyuk R., *Nadvirna. Istorychnyy narys*, Ivano-Frankivs'k 1999.
- Hnatyuk V., *Kolyadky i shchedrivky*, [v:] *Etnohrafichnyy zbirnyk*, L'viv 1914, t. 1-2.
- Hontar T., *Boykivs'ka etnografichna ekspeditsiya. 1975 r.*, [v:] *Arkhiv Instytutu narodoznavstva NAN Ukrayiny (Dali: Arkhiv IN NANU)*, f. 1, op. 2, spr. 222.

- Hontar T., *Pol'ovi materialy pro narodne kharchuvannya u s. Hnyla Turktivskoho r-nu L'vivskoyi obl.* 1974 r., [v:] *Arkhiv IN NANU*, f. 1, op. 2, spr. 214.
- Hryvna V., *Narodni zvychayi Makovytsi*, Pryashiv 1973.
- Hrushevs'kyi M., *Istoriya ukrayins'koyi literatury*: v 6 t., 9 kn., Kyiv 1993, t. 1.
- Isakiv: *istoryko-krajeznavchyy narys*, uporyad. M. Berezovs'kyi, Ivano-Frankivs'k 2004.
- Kalendarnyye obychai i obryady v stranakh zarubezhnoy Evropy. Zimniye prazdniki*, Moskva 1973.
- Khrapko E., *Istoriya Zavallya: istoryko-etnohrafichnyy opys*, Kolomyia 1997.
- Kohuch B., Sas O., *Narysy z istoriyi sela Pavelche (Pavlivky)*, Ivano-Frankivs'k 1998.
- Koval'chuk Ya., *Svyata na Ukrayini u zvychayakh ta zabobonakh*, Kharkiv; Kyiv 1929.
- Kuziv I., *Zhytje-butje, zvychayi i obychayi hirs'koho narodu*, "Zorya" 1889, № 21.
- Levkovich I., *Ukrayins'ki narodni rizdvyani zvychayi*, London 1956.
- Lutsiv O., *Zvychayi y obychayi na Boykivshchyni*, [v:] *Boykivshchyna. Monohrafichnyy zbirnyk materialiv pro Boykivshchynu z heohrafiyi, istoriyi, etnohrafiyi i pobutu*, red. M. Utrysko, Filadelfia; New York 1980.
- Łeńska-Bąk K., *Przędowa funkcja miodu*, „Literatura Ludowa” 2006, № 4/5.
- Majewski E., *Pszczoła (Apis mellifica L.) w pojęciach i praktykach ludu naszego*, „Wisła” 1901, t. 15.
- Mladshaya Edda*, Leningrad 1970.
- Movna U., *Bdzhil'nytstvo: ukrayins'kyi obryadovyy kontekst*, L'viv 2017.
- Movna U., *Bdzhil'nytstvo. Pol'ovi materialy z Boykivshchyny*. 1999 r., [v:] *Arkhiv IN NANU*, f. 1, op. 2, spr. 455.
- Movna U., *Bdzhil'nytstvo. Pol'ovi materialy z Pokuttya, zibrani u Snyatyn'skomu rayoni Ivano-Frankivs'koyi oblasti*. 1997 r., [v:] *Arkhiv IN NANU*, f. 1, op. 2, spr. 434.
- Movna U., *Pol'ovi materialy z tradytsiynoho bdzhil'nytstva Hutsul'shchyny. Kosivs'kyi, Nadvirnyans'kyi rayony*. 1997 r., [v:] *Arkhiv IN NANU*, f. 1, op. 2, spr. 435.
- Movna U., *Pol'ovi materialy z tradytsiynoho bdzhil'nytstva. Dolyns'kyi i Rozhnyativs'kyi rayony Ivano-Frankivs'koyi oblasti*. 2001 r., [v:] *Arkhiv IN NANU*, f. 1, op. 2, spr. 468.
- Movna U., *Zvychayi ta obryady ukrayins'kykh pasichnykiv Karpat i Prykarpattya (druha polovyna XIX – pochatok XX st.)*, L'viv 2006.
- Nepelyak Ye., *Pererisl': istorychnyy narys vid naydavnishykh chasiv do 1990 r.*, Ivano-Frankivs'k 2009, t. 1.
- Nowosielski A., *Lud ukraiński*, Wilno 1857, t. 1.
- Ob ugrorussakh*, «Nauka» 1893, № 3.
- Ogrodowska B., *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Warszawa 2010.
- Onyshchuk A., *Narodnyy kalyendar. Zvychayi y viruvannya, pryv'yazani do poodynokyykh dniv u rotsi*, [v:] *Materialy do ukrayins'koyi etnologiyi*, L'viv 1912, t. 15.
- Pandey R., *Drevneindiyskiye domashniye obryady (obychai)*, Moskva 1990.
- Romanyuk Ya., Romanyuk L., *Zaluchchya nad Cheremoshem*, Kyiv 2004.
- Řehoř F., *Kalendářik z národního života Bojkův*, “Zláta Praha” 1895, № 50.
- Savchuk M., *Vid Pylypivky do Hovinnya*, Kolomyia 2003.
- Sedakova O., *K opisaniyu leksiki i simvoliki svyatochno-novogodney obryadnosti bolgar (rozhdstvenskiye obryadovyye khleby)*, “Sovetskoye slavyanovedeniye” 1984, № 1.
- Selishchev A., *Polog i ego bolgarskoye naseleniye. Istoricheskiye, etnograficheskiye i dialektologicheskiye ocherki severo-zapadnoy Makedonii*, Sofiya 1929.

- Sosenko K., *Kul'turno-istorychna postat' staroukrayins'kykh syvat Rizdva i Shchedroho Vechera*, L'viv 1928.
- Sreznevskiy I., *Materialy dlya slovarya drevnerusskogo yazyka*, Sankt Peterburg 1895, t. 1.
- Stepovy O., *Zvychai nashoho narodu. Etnohrafichnyy narys*, 1958, ch. 1.
- Svyatyy vechir na Hutsul'shchyni*, «Svoboda» 1938, № 1.
- Shmayda M., *A ishi vam vinchuyu. Kalendarna obryadovist' rusyniv-ukrayintsiv Chekho-Slovachchyny*, Pryashiv 1992, t. 1.
- Shukhevych V., *Hutsul'shchyna*, ch. 4, [v:] *Materialy do ukrayins'koyi etnolohiyi*, L'viv 1904, t. 7.
- Tolstaya S., *Polesskiy narodnyy kalendar'*, Moskva 2005.
- Vachelya I., *Svyatyy vechur (russskiy narodnyy obychay v Tur'ya-Bystrom)*, «Russkiy narodnyy golos» 1936, chis. 2.
- Varkhol Y., *Divochi vorozhinnya v chasi zymovoho sontsestoyannya*, [v:] *Naukovyy zbirnyk Muzeju ukrayins'koyi kul'tury u Svydnyku*, Pryashiv 1988, № 15, ch. 1.
- Vollan de G., *Ugro-russkiye narodnyye pesni*, Sankt-Peterburg 1885.
- Vovk Khv., *Etnohrafichni osoblyvosti ukrayins'koho narodu*, [v:] Khv. Vovk, *Studiyi z ukrayins'koyi etnografii ta antropolohiyi*, Kyiv 1995.
- Vykłady davn'oslov'yans'kykh lehend abo mifolohiya ukladena Ya. Holovats'kym*, Kyiv 1991.
- Waigiel L., *O Huculach. Zarys etnograficzny*, Kraków 1887.
- Wulf C., *Anthropologie. Geschichte. Kultur. Philosophie*, Reinbek 2004.
- Zbirnyky. 1890-1968 rr.*, [v:] *Natsional'ni arkhivni naukovy rukopysni fondy Instytutu mystetstvoznavstva, fol'klorystyky ta etnolohiyi NAN Ukrayiny im. M. Ryl's'koho*, f. 14/3, spr. 6.
- Zelenin D., *Russische (Ostslawische) Volkskunde*, Leipzig 1927.
- Zoshak M., *Svyat-Vechir i narodni poviry*, «Nash Lemko» 1937, chys. 1.

ПРО АВТОРА

Уляна Мовна (Uliana Movna) – доктор історичних наук, старший науковий співробітник, провідний науковий співробітник Інституту народознавства НАН України (Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine). **Основні публікації. Книги:** *Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області*, Львів 2011; *Традиційне бджільництво українців. Словник етнографічних термінів*, Львів 2015; *Бджільництво: український обрядовий контекст*, Львів 2017; **Статті:** *The Ritual Aspects of Ukrainian Beekeeping*, “EtnoAntropologia”, Napoli 2019, nr 7, p. 103-113; *Пасічніцькі замовляння у світоглядній традиції українців: магічна влада слова*, „Poznańskie Studia Slawistyczne”, Poznań 2012, nr 3: *Zaklęcie, zamówienie, zażegnanie. Magiczna moc słów w folklorze słowiańskim*, s. 113-127; *Народна реценція фахівця-пасічника в українців Карпат*, „Lemkovia, bojkovia, rusini – dejiny, súčasnosť, materiál a duchovná kultúra” 2018, Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Filozofická fakulta. Banská Bystrica: Belianum, t. VII, č. 2, s. 166-176; *Бджільництво. Етнографічні групи українців Карпат. Гуцули. Бойки. Лемки: у 3-х томах*, Харків: Фоліо 2020, с. 25-33, 60-64, 269-279.

ORCID: 0000-0002-9763-2455

Email: movlana@ukr.net