

Людмила Ковтун

Міфологема софійності в культурі Київської Русі

В статті аналізується пізнання софійності в київській традиції християнства

The article deals with the knowledge of sophism in Kiev tradition of Christianity

Доволі актуальним постає розуміння істинності буття через пізнання божественного прояву як особливої цінності здобутків київської софійної традиції християнства. Саме софійність і визначала не тільки духовний розквіт киеворуського суспільства, але й була фундаментальною світоглядною основою киеворуського процесу державотворення.

Вагомий вплив софійності на духовний потенціал онтогенезису українського народу зазначає О. М. Лютко в контексті дослідження синкретизму релігійної складової української ментальності. Визначальну роль в становленні державотворчих процесів Київської Русі відіграла орієнтація на християнську традицію софійності як самобутнього релігійно-філософського вияву. «Теоретики київського християнства підкреслювали софійний аспект релігійності, який був істотним елементом вчення східної візантійської церкви. Пропагуючи діалогічний характер взаємовідносин людини з Богом, цей підхід розуміє процес богопізнання як «обоження» людини, як процес не тільки гносеологічний, а й онтологічний, не лише ідеальний, а й реальний, що починається з вольового акта віри й потребує догматичного авторитету. Звідси виникає непересічна роль в українському православ'ї релігійного досвіду або так званого духовного шляху, який не можна замінити теоретичним вивченням віри, тому що тільки літургійна діяльність і релігійні обряди формують віру як «почуття серця»» [9, с. 9–10].

Базові елементи вчення софійності були ґрунтовно основоположені ще давньогрецькими філософами Піфагором, Платоном, Аристотелем, Проклом. Набуваючи доцільності та всеєдності в поглядах гностиків та неоплатоніків, вчення софійності як виразу Премудрості, а в духовній традиції Київської Русі як прояву любовмудрія, розвинулося в працях Г. Сковороди, Д. Чижевського, В. Соловйова та ін. Предметом дослідження софійності стали праці В. Горського, С. Аверінцева, В. Топорова, В. Бичка, Є. Харьковщеника, Л. Заднера, Є. Більченка, О. Лютко та ін.

Є. Харьковщеник акцентує увагу, що на початку осмислення поняттю софійності передувало значення – «вміння, майстерність, кмітливість» у народних ремеслах, де номінативним

визнавалося творче рукотворне уміння жінки, як втілення божественного вияву рис Великої Богині-матері й асоціювалося з поняттям мудрості. В міфологічній свідомості Велика богиня наділялися вмінням, майстерністю, кмітливостю, силою могутності, верховної покровительки роду, а також властивістю покровительки-захисниці міст, яка покровом рук, або покровою захищала людей від гніву верховного божества. Г. Бейлі наголошує на зв'язку імені Богородиці в грецькій культурі Діви Марії, яка була породженою із водної стихії, морського простору. Слово «Mare» розумілося як світло, що мерехтить і відображається від поверхні води.

За В. Соловйовим, «для Богородиці інше (всесвіт) має від віку образ досконалої Жіночості, але Він хоче, щоб цей образ був не тільки для нього, а й реалізувався і втілювався у кожен індивідуальну істоту, здатну з Ним поєднатися. До такої ж реальної на втілення лине і сама вічна Жіночість, яка ...є живою, духовною істотою, що має всю повну сил і дій. Увесь світовий та історичний процес є процес її реалії» [Цит. за 15, с. 135]. Жіночий вияв божественного прояву як репрезент духовного світоосмислення постає важливою віхою розквіту київської софійної філософсько-богословської традиції християнства. Софійність як своєрідний духовний спосіб пізнання світу та розуміння людиною сутності божественного є пошуком істинності знання у різновиявних формах реального і надреального світів через втілені символічні прояви Божественного світу. Міфологема – символічний спосіб відображення реальності у різних кодованих змістах як культурних універсальних явищ, які конкретизують прояви навколишнього світу у різних площинах його відображень. Міфологема софійності виявляє елементи онтологічного визначення всеєдності життя та пізнання всепроникної божественної сили через жіночу виявну сутність. Основоположним підґрунтям софійності набував розвій культу Богородиці в киеворуській традиції. Як відзначає Є. Харьковщеник, – «з почитанням Богородиці пов'язувалася впевненість у її охоронних функціях щодо держави, міста, окремої людини. Врешті-решт ідея «покрова Богородиці» у виникненні свята Покрови. Таким чином, у київському варіанті християнства був абсолютизований язич-

ницький культ жіночого божества, богині-матері, і через софійний підхід виправдовувалась наявність у духовному житті всіх інших язичницьких народних звичаїв...» [15, с. 64].

В народній свідомості язичницький культ жіночого божества (Великої богині) трансформувался в глибинні вияви християнської богині – Діви Марії, Богородиці, Софії Київської, Покрови на Русі. В грецькій культурі слово σοφία – наречено ім'ям Софія (втілення Премудрості божої, філософського знання). Л. Заднер визначає: «Софія є загальним ім'ям багатоманітних змістів, які дуже часто відрізняються один від одного, а всі вони відповідають цим ім'ям на одне й те саме питання про співвідношення абсолютного і відносного, дольного і горнього, Бога та світу. На думку дослідників, соціологічні побудови не можуть бути сформовані на основі умовиводів. Вони потребують узріння, одкровення, містичного переживання, в якому відкривається притаманна світові софійна краса і таємниця. «Вчення про софійність як про організм божественних ідей, – первообразів світу, – можна вважати загальноприйнятою основою християнської метафізики» [15, с. 124]. На думку Є. Більченка «Софією» можна вважати педагогічно зорієнтовану філософію – філософію, в центрі якої перебуває ідея про необхідність практичного втілення кожного філософського положення у життя заради виховання й удосконалення людини, гармонізації її повсякденного існування» [3, с. 29].

За визначенням В. Горського «поняття «мудрість» пов'язується з визначеною інтелектуальною, пізнавальною діяльністю. Мудрість розуміється як «введення» знання... «Істинна» мудрість розумілася не просто у якості пізнання речей, але розуміння посередництвом цього Бога як вищої сутності та істини» [6, с. 78–79]. У зазначеному контексті мудрість, яка пов'язувалася з практичною діяльністю у якості пізнання істини та «введення знання», досягала й осмислення та пізнання вищої сутності божественної істини. Отже, мудрість поставала духовною основою величчя киеворуської державності. Розвій культу Богородиці, перш за все, наголошує Є. Харьковченко, пов'язувався з її охоронними функціями щодо держави, міста та окремої людини.

Вагоме місце посідає вчення софійності в поглядах Г. Сковороди. За Сковородинівською концепцією у творі «Разговор о премудрості» Софійна премудрість постає як одна з першоснов світотворення, проявляє аксіологічний аспект, а саме – гармонізує навколишній світ, як елемент світового ладу подає красу та порятунк. Наголошуючи на складових світу – «види-

мої» і «невидимої» натур, Г. Сковорода визначає у «невидимій» натурі прояв Софії Премудрості Божої, яка є володаркою світу. Д. Чижевський підкреслює характерність прояву «софійності», духовності світу.

Витворення гармонійного українського ладу ґрунтувалося також і на основі прояву духовності у процесах державотворення. І. Грабовська доходить до підсумку, що в українському державотворенні «створення власної Духовної держави, своєї історії, релігії та філософії шляхом повернення до традиційних дохристиянських вірувань, які були ознакою ніби то часів волі на власній землі – чи не найперший великомасштабний проект, стихійно-свідомо задіяний у національно-демократичній революції дев'яностих» [7, с. 17].

Витворення новітньої людини як процесу духовного оновлення суспільства за умов пізнання Софії Премудрості Божої стає нагальним у дослідженні Є. Харьковченко. Зокрема, він звертає увагу на мету теорії самопізнання софійності, а саме, – «перетворення людини з «вітхої» на нову, новозаповітну можливе лише за умов подолання «зовнішньої людини», входження у внутрішній, духовний контакт з Божою Трійцею через «розливу навколо Софію Премудрість Божу. Під час цього «здійснення» осяяє софійним світлом серце людини усвідомлює власну, справжню, божу сутність і проникає у «символічний світ» священних текстів. Відповідно до цього проникнення формувався критерій істинності результатів самопізнання. Це людське щастя, яке наповнюючись софійним змістом, що «розлитий» по «всім членам політичного корпусу», є здійсненням «сродної праці», яка забезпечує злагоджене функціонування суспільства» [15, 129]. Дослідник наголошує на пріоритеті функціонування міфологеми «Софія-мудрість», виголошуючи її різновиявний сенс осмислення. «Насамперед вона асоціюється з біблійною «Премудрістю Божою». Відповідно до неї світ є не тільки творіння Бога, але в основі його лежить особливе божественне начало – «душа світу», Софія – інстанція, що знаходиться між творцем і творінням, є джерелом божественної енергії, що забезпечує рух угору («сходженням від нас») і рух униз («сходженням до нас»). Звідси походить іпостасна природа Софії, але вона не ототожнюється, як зазначає С. Булгаков, з жодною з трьох божественних іпостасей, а виступає як четверта. Через неї світ, природа, людина допускається всередину Трійці, всередину Божества, які, приймаючи в себе світ, одночасно проявляють себе в ньо-

му. Завдяки цьому й долається той розрив між «творінням», що вважалося ділом «Божим» і «спасінням», яке було проблемою людства, розрив, притаманний візантійському і римському варіантам християнства» [15, с. 63].

Самобутніх рис набуває софійність як вияв любомудрія в часи Київської Русі. Наприклад, в духовній київській традиції в «Слове о терпении и любви» (Феодосія Печерського), підкреслюється, що «любви Божия не в словесехъ съвршашається, но въ делехъ деятьельныхъ», смисл тех «дел деятьельныхъ», в яких «свершашається слово божье», вин бачить в «бдении и в молитвахъ, молящееся за весь миръ без преста ни». У Несторовому «Житии Феодосия Печерского» актом «милосердя Божого» вважається те, що «істинний мудрець», яким бачиться автору «Житія» його герой, був «гроубъ сы и невежа», а став «премудреи философъ»» [Цит. за 6, с. 81]. В. Горський зазначає важливість поглядів щодо давніх уявлень про мудрість «як синкретичну форму досвіду особистості».

Значного поширення набув культ Богородиці в духовному вимірі Київської Русі. У свідченнях Георгія Хартофілакса (860 р.) описано подію намагання війська русичів на чолі з князем Аскольдом захопити Царгород. Відчувши небезпеку, царгородський патріарх Фотій наказав перенести золоту скриню-раку з ризою Божої матері з церкви на Влахерні до Святої Софії і разом з візантійським імператором Михаїлом III прохав покровительства й заступництва у Богородиці від нашествия русичів. Тоді Божа матір наслала морську бурю на ворогів християнського світу і багато човнів Аскольда було знищено. Заступництво Божої матері вразило київського князя Аскольда, і він приймає хрещення в Царгороді. За проханням князя патріарх Фотій та грецький цар Михаїл III відіслали в Київську Русь шість патріархів та митрополита Михаїла Сиріна для утвердження християнської віри на Русі.

З постановом першої християнської громади на Русі став вшановуватися культ Діви Марії. Культ Богородиці як покровительки киеворуської держави також поширювали й прихильники княгині Анни, дружини Володимира Хрестителя. Володимир відбудував церкву Богородиці – Десятинну – як державотворчий символ. Імператор Лев VI Мудрий, прадід київської княгині Анни у «Слові на Благовіщення» іменує Богоматір імператрицею, якій цар зобов'язаний своїм царством» [12, с. 415].

Образи Оранти як центральні зримі образи, були втіленими в абсидах давніх українських храмів – Десятинній, Софії Київської, Свято-

Успенському соборі Києво-Печерського монастиря, Михайлівському соборі та ін. Богородиця йменувалася як «златоблистательной опочивальнею Слова», а також «всезлатой сосуд, «ковчег, позлащенный духом» [1, с. 49].

Захисна функція Богородиці – заступниці за рід людський, як її основна функція в Середньовіччі, викристалізувалася на киеворуському ґрунті. В Київській Русі храми присвячувалися Богоматері – перша кам'яна церква (церква Богородиці (Десятинна) 988–996 рр.) побудована Володимиром Святославовичем, надбрамна Благовіщенська церква на Золотих воротах (1037), як символ спасіння во Христі, збудована Ярославом Мудрим, Софія Київська споруджена Ярославом Володимировичем (1037) та ін. Таким чином, під покровительство та заступництво Богородиці було віддано киеворуську державу та місто Київ. «Зведення Благовіщенського храму (Софії) означало, за словами Іларіона, покровительство Богородиці Киеву і його мешканцями – «люди твоя і град святей всеславний»» [12, с. 415]. Знамените зображення Оранти в апсиді Софійського собору втілене як зв'язок культу Богоматері – захисниці та покровительки Києва. Іларіон возвеличує Ярослава Мудрого, зазначає, що «славний градъ твои Киевъ, величствомъ яко венцемъ обложиль, предалъ. Люди твоя и градъ святей всеславнии скорей на помощь хрстианомъ, святей богородици» [6, с. 117].

Н. Лазарев, досліджуючи образ Богоматері, акцентував увагу на визначеності іконографічного типу в київських храмах образу Оранти. У візантійській традиції Богоматір часто зображалася з дитиною на руках, яка стояла або сиділа на троні. «Така прихильність представників культури Київської Русі до одного визначеного іконографічного типу, за його думкою, пояснювалося близькістю до давньослов'янських міфологічних образів «великої богині», що втілювала живильні сили землі» [6, с. 116].

За правилами (1649 р.), затвердженими Цензором мистецтва Св. Інквізиції «Діву Марію слід зображати в голубій накидці чи мантиї, її одяг має бути білосніжним, а волосся мають золотистий відтінок» [2, 204]. За висновками І. Шаліної «лазуровий, небесний колір гіматія над усе асоціюється з ідеєю Світла, з текстом на розкритому Евангелії, чому найкращий приклад є мозаїка нартекса в Осиос Лукас» [16, с. 170]. Г. Колпакова зауважує на думці, що «тенденції ансамблю мозаїк Осиос Лукас були використаними при оздобленні Софії Київської» [14], [10, с. 87]. За дослідженнями В. Овсійчука у IX-X ст. блакитний колір – колір премудрості й

небесного простору визначаються трансцендентною символікою. Тому і Христос і Богородиця традиційно зображалися в синьому в константинопольській Софії. Дослідник зауважує, що в IX-X ст. Богородиця зображається і в багрянці «як знак її вічного вибранства, або в синьому, як знак її Приснодівства» [13, с. 23]. Третій Вселенський собор (в Ефесі) 431 року встановив іконографічний тип Діви Марії – зображати її в пурпуровому одязі. Пурпуровий колір могли носити тільки імператори. За заувагою І. Шаліної в XVI ст. в російській традиції мафорій Богородиці (голубий) розписують уже пурпуровим або вохряним кольором.

У даному контексті Г. Вагнер, досліджуючи монументальний розпис Софії Київської, чітко простежує особливість східно-християнської естетики – розуміння кольору як світлового або колористичного світла. «головним все ж було не відчуття плоті, а одухотворена та перевтілена плоть, «просвічена», істонченна променем через неї світлом» [Цит. за 4, с. 120]. Наголошуючи на калокагативному сприйнятті кольору Г. К. Вагнер визначає, що в «епоху постання в руському мистецтві великого монументального стилю спостерігається така рівновага між трансцендентною символікою кольору та його конкретно-почуттєвою асоціативністю, при якій духовне та фізичне красиве виступають в синтезі, що заставляє згадати античну калокагатію. Колір в творах стилю монументального історизму не настільки спірітуалістичний, щоб увести споглядацьку уяву в надприродний світ, але він і не настільки реальний, щоб можна було говорити про ілюзіонізм. Він балансує на межі реального та ірреального, возвеличуючи образ людини і разом з тим робить його вищість земного» [4, с. 120–121].

Висвітлюючи аспект вияву Богородиці, основоположниці духовної та тілесної онтології втворення Церкви Ш. Шукуров відзначає один із проявів Богородиці, яка наділялася епітетом лествиці Іоакова. «Вона є «Основа тих, які були перш Неї, Вона Основа Пророків, Начало Апостолів... Марія у числі інших дів уведена до Храму, первосвященик назначив їм плести завісу для Храму, і по черзі Марії випало працювати з пурпуровою та багряною пряжею... Нитка порівнюється з ниткою долі, життя, нитка зв'язує небеса і землю. Для нас важливий і теменологічний аспект прядіння. Принципово виходить те, що Марія пряде всередині простору Храму, по суті пророкуючи доленосний прихід істинного Христа. Топологічне порівняння мотивів Храму та Марії, що пряде, неминуче вводить нас

в нову теологію Храму. З теменологічної точки зору тема прядіння Марії в Храмі означає дійство космічного порядку, спряженого з недалеким майбуттям, коли Марія стане вмістилищем Храму. Випрядена Марією завіса одного разу розірветься, це настане в момент смерті його сина – Ісуса. Зв'язане Марією ще розв'яжеться ще і тому, що вона була народжена виносити в собі того, хто розв'яже старі вузли в ім'я зв'язування нових. Розірвання завіси – це не просто знак жалоби, це знамення нового життя, Нового Храму, нових завіс» [17, с. 339].

Втіленням Благої Вісті в Софії Київській постає образ Марії, яка зодягнута в синій хітон. Богородиця плете пурпурову нитку життєдайності, символіку трансцендентності світу. «Пурпурова пряжа, з якої тчеться тканина храмової завіси, є образом «прядіння» в утробі Богоматері плоті Христа, який став Тілом Церкви» [12, с. 413]. Відповідно до вищевисловленого М. Нікітенко стверджує, що «архітектура Києва створила образ єдиного священного простору, у центрі якого в храмі Святої Софії предстояла Хресту Богоматір Оранта – як персоніфікація ідеальної Церкви і як перша жителька Небесного Іерусалиму, яка вводить до нього русичів – неофітів» [11, с. 332].

В українських колядках також простежується мотив захисту Дівою Марією Ісуса Христа від ворогів, що шукали його та пішли «море гатити, Христа ловити»; море їх забрало, попливли вони «в ад головою», а потім занесло їх «під білий камінь, навіки амінь». В народній традиції українців Діва Марія – «защитительница градів» асоціюється зі світлом, осяянням, премудрістю, любов'ю, життєдайністю, є втіленням Благої вісті та осмислюється в символічних образах – «Стіною Нерушимою», «обгородженим стіною садом», «запечатаним ковчегом», «Неопалимою купиною», з негасимою лампадою та ін. [Див. 5, с. 36]. В апокрифічній літературі та акафістах Богородиця йменується «вратами Рая», «честного таїнства дверима» та «дверима Спасіння» [11, с. 332]. В народних легендах Богородиця постає також і заступницею грішників, «вивільняє з-під смерті тих повішених, які при житті були її шанувальниками: свята Діва начеб то підтримувала тіло повішеного до тих пір, поки йому внаслідок її чудесного втручання не дарували прощення» [8, с. 404].

У зазначеному контексті слід сказати, що образ Богородиці в киеворуській традиції кристалізувався з давнього образу Великої Богині матері-захисниці та поставав як головний символ захисту киеворуської державності. Саме кольо-

ри Оранти Софії Київської, тобто синій і жовтий, увійшли державними та національними символами України у ХХ ст. Отже, духовний розвій державотворчого процесу України простежується через вияв софійності (любомудрія) як чинника світоглядних уявлень українського народу.

1. Аверинцев С. С. Золото в системі символів ранне-византийської культури Візантія. Южні славяне і Древня Русь. Західна Європа. Искусство и культура / Сергей Сергеевич Аверинцев. – М.: Изд. «Наука», 1973. – 589 с. **2. Бейли Г.** Потеряний язык символів. Символи. Кн. V / Г. Бейли. – М.: Ассоциация Духовного Единения «Золотой век», 1996. – 347 с. **3. Більченко Є.** Образ філософії як любомудрія в контексті діалогу культури Київської Русі / Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти / Нац. Ун-т «Києво-Могилянська акад.»; Упор.: О. Вдовина, Ю. Завгородній / Є. Більченко. – К.: Вид. дім «Києво-могилянська академія», 2006. – 398 с. – іл. – С. 25–33. **4. Вагнер Г. К.** Канон и стиль в древнерусском искусстве / Георгий Карлович Вагнер. – М.: «Искусство», 1987. – 285 с. **5. Войтович В.** Українська міфологія / Ред. Олексій Григор / Валерій Войтович. – К.: Либідь, 2002. – 664 с. **6. Горський В. С.** Філософські ідеї в культурі Київської Русі / Вилен С. Горський. – К.: Наукова думка, 1998. **7. Грабовська І.** Національні міфи в контексті сучасних українських реалій (філософсько-світоглядний аналіз): [монографія] / Ірина Грабовська. – Ніжин: Вид-во ім. НДУ М. Гоголя, ДС Міланік, 2007. – 141 с. **8. Гуревич А. Я.** Казнь / Словарь средневековой культуры / Под общ. ред. А. Я. Гуревича / Арон Яковлевич Гуревич. – М.: «Российская полити-

ческая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. – 632 с. **9. Лютко О. М.** Релігійність як складова української ментальності та чинник само ідентифікації: Автореф. на здобуття наук. ступеню канд. філос. наук. 09.00.11 – релігієзнавство / Київський національний університет імені Тараса Шевченка / Оксана Михайлівна Лютко. – К., 2010. – 18 с. **10. Колпакова Г. С.** Искусство Древней Руси: Домонгольский период / Галина Сергеевна Колпакова. – М.: Азбука, 2007. – С. 87. – (Новая история искусства). **11. Никитенко М.** Феномен надвратних храмів Києва С.330–342 // Давньоруське любомудріє: [тексти і контексти] / Нац. Ун-т «Києво-Могилянська акад.»; Упор.: О. Вдовина, Ю. Завгородній / Марьяна Никитенко. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 398 с. – іл. **12. Нікітенко Н. М.** Блага вість в ідейній програмі Софії Київської / Могилянські читання 2005 р. Зб. наук. пр.: Монастирські комплекси в контексті християнської культури / Нац. Києво-Печер. іст.-культ. Заповідник / Н.М. Нікітенко. – К.: Фенікс, 2006. – 588 с. **13. Овсійчук В.А.** Українське малярство Х–ХVIII ст. Проблеми кольору / Інститут народознавства НАН України; Упоряд., вступ. ст. З. Тіменика / Володимир Антонович Овсійчук. – Львів, 1996. – 478 с. **14. Осіос Лукас.** [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://ru.wikipedia.org/wiki/>. **15. Харьковченко Є. А.** Софійність київського християнства. Вид. друге, доповнене / Ред. Т. С. Яцюк / Євген Анатолійович Харьковченко. – К.: Наук. думка, 2003. – 224 с. **16. Шалина І. А.** Реликвии в восточнохристианской иконографии / И. А. Шалина. – М.: Индрик, 2005. – 536 с. **17. Шукуров Ш. М.** Святая София Константинопольская / Храм земной и небесный / сост. и пред. Ш. М. Шукуров. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 584 с.

Марія Корнійчук

Жіноча молитва за Шевченка

Стаття про маловідому українську поетку Олександру Псьол, життя і творчість якої нерозривно пов'язана з іменем Тараса Шевченка.

This article deals with a poor known Ukrainian poets Alexandra Psoy, whose life and creative work are indissolubly connected with the great Ukrainian poet Taras Shevchenko.

Як свого визнаного і шанованого поета, зустрічала Україна Тараса Шевченка влітку 1843 року. Його «Кобзар» збудив національні почуття, любов до рідного слова не тільки серед простого народу, а й серед українського панства. Для людей, з якими зустрічався і спілкувався тоді поет, «саяво духу його було чимось надприродним» [1, с. 123], – згадував Пантелеймон Куліш. Цим саявом Шевченкового духу було овіяне і яготинське товариство, де він проживав упродовж трьох місяців. У Яготині, маєтку князя Миколи Репніна, Шевченко написав поему «Тризна» з посвятою князні Варварі Репній, зробив дві копії для В.Тарновського і О.Кап-

ніста з портрета князя роботи художника Й.Горнунга, намалював портрет його онуків, а також відомий автопортрет, що нині зберігається у Музеї приватних колекцій у Москві. Тут зароджувались патріотичні та мистецькі ідеї знаменитої серії офортів «Живописная Украина».

У родині Репніних виховувались троє сестер Псьол: старша – Олександра, середня – Глафіра, і найменша – Тетяна. Їх батько, Іван Михайлович, служив у канцелярії Миколи Григоровича Репніна, коли той був на посаді малоросійського генерал-губернатора. У 1823 р. І. М. Псьол і його дружина померли, залишивши семеро дітей. Сиріт розібрали родичі та друзі. Сестри