View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk brought to you by CORE

Оскільки «при нашій гріховності ми приречені на хвороби»[27], в такому разі повне вилікування можливо тільки через звільнення від гріхів. При релігійному погляді на хворобу зцілення розумілося як знамення того, що людина прощена Богом. Страдання та скорбі, які є супутниками хвороби, мають також напучувальне та виховне значення, «тому що той, хто страждає плоттю, перестає грішити»[28].

Отже, злий дух хвороби живе за рахунок енергії людини, «краде» її, оскільки сама по собі хвороба жити не може, вона є своєрідним «паразитом». І от коли в духів-демонів це виходить зробити – «причепитися» до людини – людина відчуває себе погано, може навіть померти. Але більше усього страждає якась конкретна частина тіла, з якою безпосередньо зв'язаний демон, який «причепився» до людини. За народними уявленнями, хвороба – це істота, злий дух, породження нелюдського світу, світу демонічних істот, що можуть мати різні подоби, від комахи до вихору. Таким чином, сутність хвороби як істоти в народному світосприйнятті доводить, що людина – це істота, яка має душу, а також є істотою вищого гатунку, вона отримує вищу енергію, якої немає в інших (за християнськими уявленнями, це Божа благодать); від якої залежать всі інші істоти цього світу, в тому числі і демонічні істоти, що викликають хвороби. Отже, виникає питання – чому людина стає вразливою перед демонічними силами? Народні уявлення, що зазнали впливу християнскої антропології, дають відповіді на це питання: тому що людина внаслідок гріха втрачає благодатну допомогу від Бога. Саме тому будь-яке лікування починається з покаяння, в іншому разі воно не буде мати користі.

Християнске уявлення про хворобу співпадають з язичницьким (традиційним народномедичним) в тому, що хвороба – це наслідок згубної дії демонічних сил або духів. Розрізнення полягає в тому, що в язичництві немає поняття *покаяння*. Натомість, у язичницькій практиці злого духа, який є причиною хвороби, виганяють за допомогою язичницьких дій (замовлянь, заклинань, молитв і окремих ритуальних дій, які мають магічну силу): «Всяку хворобу й біду для язичницької свідомості врешті-решт "наведено" на людину. А отже, її можна і треба вправно від неї "відвести"»[29]. Моральні зусилля з боку хворого тут є непотрібними. *Головною ознакою християнскої модифікації традиційної медицини є введення принципа покаяння і молитовних зусиль замість магічних дій.* Сам традиційний лікар поступово здійснює синтез традиційних замовлянь із християнською молитовною практикою (фактично замовляння трансформуються в християнскі молитви).

Отже, у висновках варто наголосити, що традиційна народна медицина є дуалістичною системою, яка включає в себе як християнські, так і дохристиянскі елементи, які органічно поєднуються. В традиційній медицині та її християнській модифікації головним і визначальним є холістичний погляд на людину. В той же час сучасна медицина стоїть на принципах фізіологічно-анатомічного розуміння хвороби людини, їй відпочатку бракує холістичного погляду на людину як тілесно-душевно-духовну істоту. Язичницькі і християнскі уявлення про сутність хвороби збігаються у структурному плані: причина хвороби – напад темних духовних сил. Але розбіжності виникають на рівні загального образу світу, а відтак, і на рівні методів лікування: для християнського розуміння лікування починається з усвідомлення своїх гріхів та покаяння; в той же час в межах язичницького підходу лікування одразу починається з магічних дій (замовляння, ритуалів) та лікувальних та фізиотерапевтичних засобів.

[1]Гачев Г. Д. Космо-Психо-Логос. Национальные образы мира. – М., 2007. – С. 9. [2]Виноградова Л. Н. Славянская народная демонология: проблема сравнительного изучения // http://www.ruthenia.ru/folklore/vinogradova1.htm/ [3]Гуревич А.Я. Ведьма в деревне и пред судом (народная и ученая традиции в понимании магии) // Языки культуры и проблемы переводимости. – М., 1987. – С. 30. [4]Болтарович З. Є. Народна медицина українців. – К., 1990. – С. 4. [5]Див.: Болтарович З. Є. Українська народна медицина: історія і практика. – К., 1994. – 320 с. [6]Див.: Петров В. П. Заговоры // Из истории русской современной фольклористики. – Ленинград, 1981. – С. 97 [7]Див.: Товстуха Є. С. Лікувальна магія українців. – К., 1996. – 272 с.; Товстуха Є. С. Українська народна медицина. – К., 1999. – 456 с. [8]Власов В. Г. Современный человек и традиционная медицина // Человек. – 2003. – № 1. – С. 130. [9]Там само. – С. 139. [10]Власов В. Г. Онтология народной медицины // Человек. – 2003. – № 3. – С. 67. [11]Щербак І. Обрядові форми статевої ідентифікації дітей в традиційній культурі українців // Народна творчість та етнографія. – 2000. – № 1. – С. 116. [12]Жайворонок В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. – К., 2006. – С. 245. [13]Болтарович З. Є. Народна медицина українців. – С. 39. [14]Зеленин Д. К. Народные верования. Колдуны // Українські чари / Упоряд. О. М. Таланчук. – К., 1992. – 22. [15]Жайворонок В. Знаки української етнокультури. – С. 92. [16]Гуревич А. Я. Ведьма в деревне и пред судом. – С. 45. [17]Калашникова Т., Медведев М. Альтернативная медицина: панацея или «троянский конь?» // Пути к вечной смерти. Православная церковь о тайне беззакония. – СПб., 1999. – с. 22. [18]Власов В. Г. Современный человек и традиционная медицина // Человек. – 2003. – № 1. – С. 131. [19]Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде, Полтавской губ. // Українські чари / Упоряд. О. М. Таланчук. – К., 1992. – С. 24 [20]Петров В. П. Заговоры. – С. 97. [21]Болтарович З. Є. Народна медицина українців. – С. 26. [22]Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде. – С. 25. [23]Болтарович З. Є. Вказ. праця. – С. 23. [24]Петров В. П. Заговоры. – С. 99. [25]Вейник В. И. Духовные причины заболевания человека (о тайнах здоровья) // Церковь и медицина на пороге третьего тысячелетия. – Минск, 1999. – С. 43. [26]Константин (Горянов), епископ. Медицина в Библии // Там же. – С. 9; 15 [27]Вейник В. И. Духовные причины заболевания человека. – С. 45. [28]Петров В. П. Заговоры – С. 41 [29]Українські замовляння / Передмова М. Новікової. – К., 1993. – С. 23.

Микола Зайцев

Стражденність як характерна риса світу буття української людини (за творами Т. Шевченка)

Базовим буттям людини є її буття у світі, влаштованість у природні та суспільні процеси, її укоріненість в певному культурному життєвому світі, «культурному ґрунті», «землі»[1]. На цій основі формується те, що відомий культуролог Г. Гачев назвав «Космо-Психо-Логосом» – своєрідною єдністю та взаємодоповненням одним одного національної природи, складу психіки та мислення[2]. Щоб зрозуміти особливості національної ментальності, а відтак і ставлення народу до тих чи інших соціокультурних процесів, що відбуваються в сьогоденні, ми повинні проникнути в його глибини та виявити його визначальні риси.

На жаль, вирішення завдання з узагальненої аналітики українського «Космо-Психо-Логосу» знаходиться в зародковому стані. Його вирішення дало б змогу набагато ґрунтовніше, ніж то є зараз, розуміти український менталітет, а отже більш реальніше розуміти, які шляхи і засоби варто обирати в процесі вирішення тих соціокультурних завдань, що стоять перед Україною.

Реконструкція національної картини світу – важливий чинник пошуків своєї культурної ідентичності. Матеріалом, на основі якого така реконструкція може бути здійснена, є перш за все народна творчість. Саме народні думи, пісні, казки, коломийки є тим культурним пластом, який несе в собі інформацію про особливості національного «Космо-Психо-Логосу». Поряд з цим важливим чинником, який виявляє і водночас формує національне самоусвідомлення, є творчість письменників і поетів, що стали совістю і самосвідомістю народу, в творах яких знайшов свій вияв і невтомно пульсує дух народу.

Для України таким поетом став Т. Шевченко. Силою свого таланту він явив світові глибини народної душі, її страждань і прагнень, що дано не багатьом. Від глибини художньо-світоглядного відображення народної душі паморочиться голова. Та дивитися треба, якщо хочемо усвідомити себе, хто ми, чиїх батьків, чиї діти. Якщо хочемо мати Кобзаря за духовний орієнтир, а не бути істотами, про які Джавахарлал Неру писав, що вони «люблять перетворювати своїх великих людей на богів, а потім, після обожнення, відмовляються виконувати їх заповіти»[3].

Ця стаття має на меті аналітику деяких характерних рис світу буття української людини, ґрунтуючись на творах Т. Шевченка, який особливо гостро відчував особливості цього світу та специфіку буття в ньому української людини.

Поставлене завдання спонукає звернутись до світоглядних підвалин Кобзаревої творчості, раціональне прояснення яких до недавнього часу залишалось для нас terra incognita. Впродовж останніх років певною мірою пролите світло на ці глибинні і багато в чому визначальні чинники. Маю на увазі праці Л. Плюща, Г. Грабовича та О. Забужко[4], котрі довели, що «міф складає фундаментальний код Шевченкової поезії і його структури, становить один з двох найглибших і найповніших детермінантів його символізму»[5]. Зрозуміло, що лише міфологемами не визначається увесь поетичний доробок Кобзаря, на чому наголошують і згадані автори, проте, вони є тим світоглядним стрижнем, котрий підсвідомо пронизує усю його творчість. Згадані розробки відкривають можливість спробувати осягти онтологію української людини, якою вона постає в поетичних рядках Т. Шевченка.

Світ української людини, як він постає з поетичних рядків Кобзаря і в який поет вслухається, – це світ, пронизаний міфологемами, що живуть у свідомості народу, складаючи важливий пласт його духовності. Хронотоп даного світу акцентований деревом – міфопоетичним образом світу, котре єднаючи суперечливу бінарно-опозиційну структуру світу шевченкової, а отже, української людини, постає роздоріжжям, від якого розгортаються її життєві шляхи. Образ дерева в символіці Т. Шевченка безпосередньо причетний до здійснення людини буттям. Він – та «вісь», що єднає «вертикальні» духовні шляхи людини та замикає початок і кінець її земного існування. Будь-які зміни в житті шевченкових персонажів тою чи іншою мірою пов'язані з деревом – міфопоетичним образом світу людського буття, смислова структура якого чітко розмежована. Подібним міфологічним змістом сповнені і образи «синього моря» та «сивого Дніпра» – води взагалі, за тим лише винятком, що вони не мають визначених меж, оскільки самі є межею і водночас «дорогою» в інший світ.

Показовою в цьому плані є символіка образів поеми «Катерина». Біля витоків стражденницького життєвого шляху жінки-покритки постають дерево (калина) і вода (криниця), вірніше вона сама йде до них, стаючи на межу свого, мабуть, безтурботного дівоцтва:

Прийде до криниці,
Стане під калину…

Як міфологічні структури – це символи певної межі та іншого шляху (криниця), крутого зламу долі (дерево – перехрестя життєвих доріг).

Народження дитини теж пов'язане зі смисловим центром світу, тобто з тим же роздоріжжям:

Вичуняла та в запічку
Дитину колише…

Образ печі (запічок) – це образ смислової вісі світу, але не «світу широкого», а індивідуально-особистісного, відтак – це роздоріжжя особистої долі.

Шлях Катерини в Московщину також має свою смислову межу:

…за Дніпром,
Під темним гаєм.

За цією межею обриси іншого світу – темного і страшного в своїй темряві. Той же образ темного, але тепер уже лісу (темрява потойбічного світу зросла – він наблизився), зустрічаємо в епізодах, коли Катерина вже наважилася на незворотний крок і поки що подумки залишає цей світ. Тепер це вже не темрява як невизначеність, вона акцентована «гадиною» – символом потойбічного світу:

Коло серця – як гадина
Чорна повернулась,
Кругом мовчки подивилась
Бачить – ліс чорніє…

Мовчазний, круговий погляд завершує (замежовує) земний стражденний шлях, а далі «вода» (межа-путь) в інший світ.

Звичайно, міфопоетична символіка поеми значно багатогранніша, але й цього побіжного екскурсу досить, щоб зрозуміти – маємо справу не зі звичною метафорою, а з безпосередністю зв'язку людини і природи, що так характерне для міфологічного мислення. Цей зв'язок не є зв'язком-порівнянням, що властиве художньому образу, особливо в народнопісенній творчості. Природа для Шевченка – це не просто тло, на якому розгортаються екзистенційні події, вона їх органічний чинник і, як і саме людське існування, сповнена добра та зла – вона стогне, плаче, страждає, тобто бере органічну співучасть у здійсненні людини буттям.

Світ людського буття «моделюється» Шевченком за принципами міфологічного мислення. І хоч реальний світ, перш за все світ українського села, «різко відрізняється, – як зазначає Г. Грабович, – від будь-яких вериських зображень справжнього світу селян»[6], ця модель дозволила поету з усією емоційністю виявити онтологічну глибину стражденності української людини. Як переконливо показав у своїх розробках В. Нестеренко, стражденність виражає включеність людини в буття, виявляючи водночас обмеженість здійснення ним людини[7]. Стражденність виявляє негативно-людське у світі як таке, що зумовлене самою онтологією людини. У своїй негації воно звужує простір людської добровільності (добровільності як самоздійснення і добровільності як доброї волі, доброчинності). Обмежуючи людину у її здійсненні буттям, стражденність повнить собою світ, відтак спотворює його, зумовлюючи розлюднення людини, тобто часткову, а то й повну втрату нею коріння в самому серці рідної культури.

Обмежена стражденністю, людина позбавляється повноти буття, а відтак і свободи. Проте ніщо не може позбавити людину прагнення до свободи. В ситуації сповненості світу стражденністю, – а саме таким він постає у творах Шевченка, – прагнення людини до повноти буття виводить її на межу життєвого світу. Відтак стражденність виштовхує людину в ситуацію марґінальності. Такий «вихід» відбувається двома шляхами: перший, це витіснення за межі пануючих соціокультурних норм (покритки, сироти тощо), і другий, – розрив традиційних зв'язків і створення власного, принципово іншого світу (світ козаччини). Проте в кожному випадку він пов'язаний з прагненням повноти буття. Подібний «вихід» повинен був би відкривати нові горизонти належного існування, проте, оскільки світ у своїй цілісності сповнений стражденності, а вийти за межі цілісного світу людина не може, то її межове існування відкриває нові горизонти стражденності. Досить рельєфно це видно на прикладі уже цитованої поеми «Катерина», де межові етапи життя Катерини задають ритміку твору, стаючи пунктами, від яких з наростанням розгортається стражденність знедоленої жінки, котра у своєму прагненні звичайного жіночого щастя вийшла за межі прийнятих норм буттєвості. Це кохання уже в своїх витоках виходить за межі прийнятого (її коханий москаль); народження дитини, знову ж таки, ніби відкриває шлях до належного, але дитина позашлюбна, що є порушенням норми. Відчуття межі стає все більш відчутнішим. Стражденність зростає і в своїй реальності розростається до масштабів світу. Остання краплина в цьому процесі – вигнання з хати. Хата тут не просто оселя – це символ упорядкованого, нормативного світу, за нею світ ненормативний – марґінальний. Дана марґінальність пов'язана зі світом українського села, котре є основним і головним художнім тлом усіх сюжетів Т. Шевченка.

Іншу систему цінностей складає світ козаччини[8]. Він не випадає з цілісного образу світу, як його «моделює» Т. Шевченко, хоча й має свої особливості. Козак залишає світ усталених норм, щоб поринути у світ волі – жити за власною волею, не бути обмеженим. Необмеженість – це невизначеність і як така вона сповнена невідомості, а відтак і небезпеки. Це – буття на межі, воно не має усталеності і характеризується лише способом буттєвості. Козаки «гуляють», «панують», «бенкетують», «добувають славу і волю», проте оскільки даний спосіб буття простягається за межі нормативності, то згадані характеристики теж обертаються анормативністю. «Гуляють» – ідуть у похід, воюють, ріжуть, палять; «козацький банкет» – кривавий, червоний, «землю трупом криє». Над усім цим витає смерть. Презирство до неї – необхідна умова буття в такому світі, нею переважно закінчується і життєвий шлях козака:

Обіцяв вернутися,
Та, мабуть, загинув!
(Причинна)[9]

Пішов та й загинув.
(Тополя)

…на чужині
Де-небудь загину…
(Невольник)

Марґінальність даного способу буття підкреслюється ще й тим, що козак покидає усталений світ рідних і близьких, чим не лише прирікає себе на стражденність, але й руйнує усталену цілісність рідного (що породив його) світу, чим збільшує онтологічні підвалини стражденності взагалі:

На кого покинув
Батька, неньку старенькую,
Молоду дівчину…
(Думка)

Я завтра покину
Тебе й батька…
(Невольник)

Проте стражденність козака має ту особливість, що вона зумовлена власною долею, а тому набуває сакральних рис і постає як жертовність. Жертовність – це сакральна цінність і саме як така, вона робить зрозумілим таке страшне для нормативного (усталеного) світу явище, як вбивство Гонтою своїх дітей. З позиції сакрального – це жертва в ім'я вищої справедливості:

Я присягав, брав свячений
Бо не я вбиваю,
А присяга.
(Гайдамаки)

Водночас це страшна межа, яку дітям козака, але католикам за вірою, необхідно пройти, щоб прилучитися до козацького стану – «гуляти, карати», «різать католика». І хоч живими вони обіцяють: «Будем різать, тату!» – цього не досить, кардинальна зміна їх стану можлива лише через жертву, якою стає їх власне життя. Лише кривава межа є достатньою умовою, щоб віднести їх до іншого стану буттєвості. І вони набувають його ціною власного життя. Гонта хоронить дітей за козацьким звичаєм:

Хрестить, накриває
Червоною китайкою
Голови козачі…
(Гайдамаки)

Світ козаччини теж має свій смисловий центр – Січ. Це орієнтир, від якого починається здійснення козацьким буттям і до якого за «логікою» міфопоетичного світобачення козак повинен повернутися. Але історичні реалії вносять в цю «логіку» свої корективи. Січ зруйнована. Над нею напластовується інший образ сакрального центру – могила, як останній притулок козаків. (Могила – символ потойбічного світу, світу предків, а предки в структурі міфологічної свідомості наділені сакральними рисами). Як в язичницькі часи колядники (посланці предків) приходили, щоб пророкувати господарям благополуччя, так і козаки встають з могил, щоб повідати нащадкам про славне минуле. Такі оповіді в смисловому полі міфу мають значення притчі. (В міфі немає відповідей на питання «як?», а подається оповідь-зразок). Ці козацькі оповіді-притчі є не що інше, як соціокультурні орієнтири належного здійснення буттям. Відтак, у своїй сакральній жертовності козаки постають посередниками між наявним світом стражденності і світом належного, світу в якому:

Врага не буде, супостата,
А буде син, і буде мати,
І будуть люди на землі.
(І Архімед, і Галілей…)

Таким чином, світ буття української людини, як він постає з поетичного доробку Т. Шевченка, – це світ стражденності і як такий він породжує постійне прагнення виходу за його межі. Проте досягнення належного стану буття опосередковане жертовністю, тобто тією ж стражде-

нністю, але за власною волею. Тому стражденність як і воля, в системі світорозуміння Т. Шевченка підняті до рівня вищої екзистенційної цінності.

[1]Быстрицкий Е. К. Бытие, личность, культура: задачи и опасность онтологического подхода // Человек, бытие, культура. – К.; Переяслав-Хмельницкий, 1991. – С. 7. [2]Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. – М., 1995. – С. 11. [3]Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. – М., 1975. – С. 146. [4]Плющ Л. «Причинна» і деякі проблеми філософії Шевченка // Сучасність. – 1979. – № 3; Я-Ти-Слово Шевченка // Сучасність. – 1984. – № 3; Шаманна поетика Т. Г. Шевченка // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 7; Грабович Г. Шевченко як міфотворець: Семантика символів у творчості поета. – К., 1991.; Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. – К., 1997. [5]Грабович Г. Шевченко як міфотворець: Семантика символів у творчості поета. – К., 1991. – С. 6. [6]Там само. – С. 58. [7]Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: Онтологія людини. – К., 1995. – С. 70; Нестеренко В. Г. Человеческая страдательность // Мир человека. – Нижний Новгород, 1993. [8]Грабович Г. Шевченко як міфотворець: Семантика символів у творчості поета. – К., 1991. – С. 57. [9]Шевченко Т. Г. Повне зібр. творів: В 6-ти т. – К., 1970.

Арсен Зінченко

Дерев'яна церковна архітектура XVII–XVIII ст. в обширах українського світу

Коріння храмового будівництва в Україні сягає старокиївських часів: першу дерев'яну церкву св. Іллі в Києві було споруджено ще за часів княгині Ольги. Простори Руси вкривали густі ліси й тому її будівничі для зведення світських, церковних та оборонних споруд використовували передовсім дерево. У спорудженні храмів з часом вони досягли досконалости й майстерности.

З прийняттям християнства набув нових рис публічний культ. Замість капищ з ідолами тепер будуються церкви-храми. Храм став місце спільної молитви, спільного навчання, спільного мистецтва (спів, ікона, архітектура). Церква-парафія, єпархія, митрополія – це не тільки форма церковної організації, – це певна єдність релігійного світобачення, єдність релігійного культу, модель моральних цінностей, що виходять поза межі індивідууму, групи, племени. Ці структури гуртують вірних в єдину християнську мегагромаду, в обширах митрополії, межі якої збігаються з державою. Під час відправи духовенство згадує не лише патріярха й митрополита, але й світського володаря, гуртуючи вірних не лише довкола храму, але й довкола князівського престолу. Церква має виразний доцентровий характер, а тому сприяє перетворенню сільських і міських громад в народ, який за допомогою «еліти» вдягає на себе «державний мундир»[1]. Церква гуртувала вірян у всеправославній спільноті довкола князя-покровителя Церкви, та патріяршого престолу, виводячи парафіян на рівень культурного спілкування з високою цивілізацією Ромейської імперії. Язичницький світ підноситься до складних морально-психологічних моделей християнства й зростає до обширів християнського світу включається в складну систему церковної політики.

Однією з проблем, яку було поставлено перед новою християнською спільнотою, стало будівництво молитовень. Замовники й будівничі стояли перед необхідністю орієнтуватися на взірці храмового будівництва Ромейської держави. Згідно з ромейськими взірцями в руське суспільство вноситься думка про високе призначення храму, споруди, в якій людина зосереджується на розмові з Творцем. В церковні споруди вкладалося багато праці, коштів, до їх будівництва залучалися майстри особливого обдарування й таланту. Традиції церковного будівництва передавалися наступним поколінням як найвідповідальніше вміння.

Храм відігравав центральну роль в християнському житті людини: тут відбувалися знаменні для неї події, хрещення, сповіді й причащання як підтвердження належности до церкви загалом і певної громади, вінчання та хрещення дітей, обряд церковного відспівування померлих. Храм був осередком церковних свят, особливо храмове свято, готувалася до зустрічі владики або високих світських гостей. Тут відбувалися загально сільські молебені, і звідси починалися «процесії» (обходи) довкола села з освяченням полів, колодязів, джерел з метою забезпечення врожаю чи попередження стихійних лих. Церква була центром багатьох торжеств. На її подвір'ї, як правило, відбувалися громадські обіди в храмовий і престольні свята. В будень і свята «під церкву» збиралися послухати прочан, що несуть звістки з далеких країв: церква стає своєрідним вузлом інформаційного обміну в суспільстві. Звідси розходяться звістки й перекази про життя церковних подвижників, новини світської політики, тут вивіряється на відповідність Христовій науці життя й учинки мирян і правителів, формується емоційно-образний лад світовідчування народу. З часом формується корпус українських духовних та історичних пісень, вони передаються й засвоюються біля храму і в час храмових свят. Біля церкви збираються, навчаються, переймають досвід лірники й кобзарі, тут до них пристають їхні учні, разом зі вчителями вони вирушають звідси в далекі мандри ради хліба Христового. На церковній площі нерідко відбувалися сходи громади[2]. Храм та його служителі виступають як проповідники миру, ладу й духовної дисципліни. З иншого боку, біля церкви чути відгомони давніх народних традицій, пов'язаних з природними циклами пробудження, сонцестояння й освячення плодів.

Варто відзначити й специфіку сприймання євангельських символів українцями, яка, в свою чергу вплинула на особливості просторового моделювання та оздоблення українських церков. Як відзначають дослідники, історичні обставини вплинули таким чином на глибинні психічні процеси українців, наслідком чого сформувалася інтровертніть національного характеру, спрямування психіки у світ внутрішніх переживань, до основи душевного життя – серця. Відтак, з погляду соціоніки, український характер належить до типу «етико-інтуїтивного інтроверта» з багатими традиціями родинного тепла й духовности, потягу до книжок і освіти, культом праці і краси[3]. Переживання євангельської Правди, подвижництва святих, сокровенна молитва до Господа мали для українця особливе індиві- дуально-довірливе значення. Він прагнув до Господа в щирому пориві душі, звіряючись у пережитому, у здобутках і втратах. Відтак у храм у його житті посідав особливе місце, виводячи за рамки повсякденности, підносячи думки й почуття вгору, до спілкування з Богом. Проблемам взаємозв'язку етнічности й конфесійности, етноконфесійної культури, особливостей розвитку релігійности в умовах українського етнокультурного середовища та впливу