

**Національна музична академія України
імені П. І. Чайковського**

Міністерство культури та інформаційної політики України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

МАЙХРОВИЧ ЮРІЙ ІВАНОВИЧ

УДК 130.2:39(398)+7.08

**ЛОКАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ПОКУТТЯ (ГАЛИЧИНА) В
КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ УКРАЇНИ**

034 «Культурологія»

03 «Гуманітарні науки»

**Подається на здобуття наукового ступеня
доктора філософії (кандидата культурології)**

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ (Ю. І. Майхрович)

Науковий керівник – **Бабушка Лариса Дмитрівна**,
доктор культурології, доцент

Київ – 2023

АНОТАЦІЯ

Майхрович Ю. І. Локальна ідентичність Покуття (Галичина) в культурному просторі України – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 034 «Культурологія» (03 «Гуманітарні науки»). – Національна музична академія України імені П. І. Чайковського, Міністерство культури та інформаційної політики України, Київ, 2023.

Дисертація присвячена дослідженню регіональної ідентичності, зокрема Покуття (Галичини), що постає особливо актуальною в крос-культурних сучасних умовах, коли спостерігається стійкий розклад національних меж та змішення культурних кодів. В цьому контексті, локальні культури та їх ціннісні ментальні маркери набувають принципово нового розуміння, оскільки вони стають важливим компонентом культурного розмаїття, що формує сучасні суспільні образи. Дане дослідження є цінним не лише з огляду вияву регіональної автентичності Покуття, а й тому, що артикулює проблему подолання світоглядних зіткнень та протистоянь різних регіонів України. Спостерігається, що у полікультурному світі, де існує надзвичайно велика кількість культурних впливів та сфер взаємодії, збереження локальної ідентичності стає важливим завданням для будь-якої соціальної групи. Це стосується не лише історичних, але й духовних, мовних, ментальних та національних аспектів ідентичності. Дослідження регіону Покуття, як прикладу неklasичного «культурного локусу», має велике значення для розуміння цього явища, оскільки воно дозволяє розглядати конкретний регіон в контексті глобальних процесів і зрозуміти, як ця локальна культура взаємодіє зі світовими культурними течіями. Дане дослідження в межах культурологічної регіоналістики зумовило багатогранний підхід до аналізу культурних феноменів та процесів. Культурологічна регіоналістика як ключовий методологічний принцип дослідження включає різні методи та підходи, які дозволяють вивчати культурну специфіку різних регіонів та їх взаємодію з іншими культурами. Особливу увагу приділено збереженню культурної спадщини регіону, формуванню національної

свідомості та ідентичності. Аналіз культурних особливостей різних регіонів дозволив виявити спільні риси і відмінності, а також з'ясувати, як культури взаємодіють і впливають одна на одну. Це важливо для пізнання сутності культурних явищ та їх динаміки в умовах глобалізації. Окрім того, вивчення полікультурності, а саме взаємодії різних культурних традицій та їх змішання в регіоні, сприяє глибшому розумінню культурного контексту даного регіону та можливим шляхам його подальшого розвитку.

В дослідженні проаналізовано концепцію «ідентичності» Е. Еріксона в контексті складного, багаторівневого конструкту, що включає індивідуальну, персональну і соціальну складові. Здійснено екстраполяцію даної концепції ідентичності на прикладі локальної ідентичності території Покуття, розглядаючи різні рівні цієї ідентичності, пов'язані з географією, історією та соціокультурними аспектами регіону. Аргументовано зв'язок між індивідуальним розвитком і розвитком суспільства у концепціях вітчизняних дослідників В. Ляха та Л. Хашиєва щодо кризи ідентичності на індивідуальному та історичному рівнях. Таким чином, досліджено концепцію ідентичності та її різні аспекти, а також її застосування до розуміння локальної ідентичності та кризи ідентичності в контексті розвитку і становлення особистості і суспільства.

Розглянуто значний внесок в дослідження ідентичності та національного самоствердження в контексті Покутського краю та внесок українських вчених у розвиток цієї теми. Підкреслено ціннісну складову вчених, таких як Олександр Потебня, Микола Козловець, Руслана Демчук, Тарас Лильо, Михайло Степико та Лариса Нагорна у дослідженні ідентичності та її формування. Кожен із них досліджує різні аспекти ідентичності, від історичної пам'яті до впливу комунікацій до та соціокультурних стереотипів. Загальний контекст даних досліджень полягає в тому, що ідентичність розглядається як культурний феномен, який формується під впливом історичної пам'яті та специфіки територіального простору, особливо у регіональному контексті Галичини. Такий підхід підкреслює особливу важливість культурологічного аспекту в дослідженні ідентичності.

У рамках культурологічної регіоналістики аргументовано концепцію ідентичності Дж. Міда як соціального продукту, що формується завдяки взаємодії між індивідами та відображає внутрішні та зовнішні аспекти особистості. Дослідження концепції ідентичності Дж. Міда в соціальному контексті дозволило виокремити різні аспекти і форми ідентичності та їх вплив на поведінку та взаємодію індивіда в регіональному соціумі, в даному контексті Покуття (Галичини).

Досліджено питання соціальної ідентичності в контексті регіонів Покуття, Гуцульщини та Галичини. За моделлю соціальної ідентифікації, розробленою А. Тайфелем і Дж. Тернером, розглядається проблема подолання кризи соціальної ідентичності та досягнення ідентичностей за допомогою різних стратегій, таких як соціальна мобільність, соціальна творчість і соціальна конкуренція. У контексті Покуття, Гуцульщини та Галичини проаналізовано діючі конфлікти і конфліктогенні фактори, які впливають на ідентичність і сприяють розділенню між різними групами на цих територіях. Зокрема, зазначається, що навіть на малих етнокультурних масштабах дихотомія «Ми – Вони» залишається актуальною і може вести до негативної ідентифікації мешканців сусідніх просторів одне до одного.

Розглядаючи культуру регіону Покуття та Східної Галичини, усвідомлено концепцію ідентичності, розроблену британським соціологом Е. Гідденсом, в якій зроблено акцент на тому, як поняття «ідентичності» та «самоідентичності» застосовуються щодо розуміння і аналізу ментальних особливостей та соціокультурної ситуації в даному регіоні. Ця концепція може використовуватися для розуміння того, як жителі регіону Покуття взаємодіють зі своєю культурною спадщиною та соціальними нормами. Загалом, дана концепція ідентичності соціокультурного контексту регіону Покуття та Східної Галичини підкреслює власну складність і динаміку в цьому регіоні, а також важливість рефлексії та соціальної ідентичності для жителів краю.

Використано ідеї А. Кардінера, який запропонував концепцію «базової персональної структури» для аналізу формування особистості та регіональної

ідентичності. За допомогою концепції «базової персональної структури» проаналізовано, як соціальний досвід, характерний для певної соціокультурної системи чи регіону, впливає на формування особистості. Ця концепція має важливе значення для регіональної ідентичності, оскільки вона допомагає розуміти, які особливості характеру та поведінки характерні для жителів певного регіону і які чинники впливають на формування цих особистісних рис. Таким чином, концепція «базової персональної структури» в контексті регіоналістики допомагає розглядати взаємозв'язок між культурним спадком, ідентичністю і особистісним розвитком в різних регіонах.

На основі праць Е. Гофмана виокремлено поняття «стигматизації» та утворення негативних стереотипів стосовно тих, хто не відповідає загальноприйнятим нормам в межах певного простору. Також зазначено важливість культурологічного підходу до дослідження проблеми локальної та регіональної ідентичності, зокрема ідеї «присутності Іншого» (М. Мерло-Понті) в самоідентифікації акторів та їх загальної культури через «Іншого». Наведено приклад українського населення Покуття та їхньої ідентичності в контексті відмінностей від інших етнічних груп в еміграції, що перегукується з вищезгаданою концепцією «стигматизації» Гофмана. Досліджено питання ідентичності, соціальної реальності, стигматизації та культурної самоідентифікації в контексті регіоналістики.

Розглянуто концепцію ідентичності відповідно до Дж. Міда, П. Бергера і Т. Лукмана, що базується на ідеї культури соціуму. Підкреслено активну участь індивіда в загальній культурі соціуму та процес ідентифікації, в якому індивід усвідомлює свою групову приналежність та співвідносить свою індивідуальність зі системою цінностей і норм своєї групи. Звернено увагу на роль антропологічних факторів, таких як расова або національна приналежність у формуванні локальної ідентичності окремих регіонів. Наведено приклад різниці в сприйнятті ідентичності на Прикарпатті та Закарпатті як результат різних антропологічних та історичних умов.

Проаналізовано поняття ідентичності в контексті національної та історичної пам'яті в дослідженнях П. Нора та Я. Ассмана зведено до аналізу співвідношення ідентичності з національною та історичною пам'яттю, яке сприяє створенню місць взаємодії та формуванню ідентичності певних соціальних груп. Наголошено на тому, що такі місця взаємодії стають символами ідентичності для соціальних суб'єктів. Висвітлено ідею, що сучасні зміни і постійна динаміка суспільства спонукають деякі соціальні групи до «поклоніння» минулому. Це «поклоніння» може бути схожим на ідеалізацію історії та сприяти сприйняттю минулого з ретроспективної точки зору. Тому, аналізуючи історію Покуття, підкреслено її важливу роль у формуванні ідентичності місцевих українців і їх еволюцію у сприйнятті державного життя.

В дослідженні в рамках культурологічної регіоналістики розглянуто питання регіональної ідентичності і її відношення до локальних контекстів. Наголошується на тому, що регіональна ідентичність часто розглядається як локальна в порівнянні з державною і її адміністративним поділом, таким як області, землі та краї. Підкреслено важливість розуміння регіональної ідентичності як складного і культурно зумовленого явища, яке не завжди обмежується адміністративними кордонами та сприяє поглибленню нашого розуміння культурних регіонів. Констатовано, що культурний простір Покутського регіону не обмежується фізичним простором, а намагається повніше виразити і відобразити себе в нематеріальному просторі. Наголошено на символічному характері просторово-територіальної диференціації та її зв'язку з конструюванням регіональної ідентичності. Визначено, що географічний образ регіону грає важливу роль у формуванні регіональної самосвідомості та визначенні символічної цінності території. Такий підхід сприяє розумінню регіону як складного феномену, що об'єднує просторові, культурні та історичні аспекти.

В дослідженні розглянуто питання локальної ідентичності регіону Покуття в контексті просторового повороту в культурології, концепція якого в сучасному суспільстві стає важливим аспектом культуротворення та ідентифікації, переважаючи над часом. В рамках концепту «Spatial Turn», глибоко

досліджуваного Д. Бахман-Медік та Е. Саїдом, розглянуто, як культурна географія може вивчати локальну ідентичність через призму просторовості та вказує на можливі протиріччя між політичними та просторовими підходами. Звернено увагу на вплив культурного простору у формуванні ідентичності і розгляд взаємодії соціальних акторів у мережевому просторі локальної культури регіону. Також досліджено роль просторового впливу на формування ідентичності в контексті культурної географії та соціології, зосереджуючись на Галичині та імперському впливі на цей регіон. Завдяки цьому підкреслено, що у сучасному дослідженні ідентичності важливу роль відіграють персональні сенси та прихильності, які формують значення місць.

В контексті «простору» розкрито концепцію «ментального картографування», яку просували Р. Доунз та Д. Стеа, а в контексті регіоналістики та національної історії досліджувала І. Колесник. Наголошено на тому, що регіональний простір створюється через уявлення та представлення індивідуальними жителями. Особлива увага приділяється ментальним мапам, які дають змогу сформуванню узагальнене уявлення про те, як окремі індивіди та соціальні групи сприймають та інтерпретують ментальний простір. Розглянуто роль обрядовості у формуванні уявлення галичан про світ, а також в утриманні зв'язку між емігрантами та їхньою рідною батьківщиною, консолідації та збереженні національної ідентичності в іншокультурному просторі, яку досліджує Р. Голик.

Досліджено вплив міжетнічної культурної відстані та світоглядної різниці на формування етнічних принципів політичної організації на західних територіях України впродовж тривалого періоду. Вказано на значущість семіотичної протилежності «свій – чужий» у контексті етноконфесійних проблем, культурних взаємовпливів та «міфології сусідства», яку досліджує вчений І. Монолатій. Розглянуто роль регіональних ідеологічних міфів у формуванні культурної ідентичності та сприянні позитивному сприйняттю певного регіону в свідомості місцевого населення. На прикладі праць М. Рябчука, О. Бойка та М. Гнатка з'ясовано що ці міфи виступають як частина локальної ідентичності та впливають

на спосіб сприйняття та оцінки регіону. Висвітлено роль ідеологічних міфів у конструюванні історичної пам'яті та вплив їх на формування світосприйняття та системи цінностей суспільства. Вказано на важливість конструювання ідеологічних міфів для формування сучасного образу регіону та впровадження ідеї позитивних асоціацій стосовно нього.

Доведено, що регіони визначаються культурними, соціальними, економічними та політичними відносинами і можуть включати різні часові періоди. Регіональні інститути, культура, медіа та адміністрація відіграють важливу роль у формуванні регіональної ідентичності шляхом створення «структур очікувань». Залучено семіотичний підхід щодо формування регіональної ідентичності Покуття, зокрема, роль символів, образів, топонімів, які виражають спільне минуле та різницю в ідентичності між різними групами.

У контексті взаємозв'язку між індивідуальністю актора та формуванням простору, зокрема в контексті культури Покуття, зауважується, що індивідуальність людини є центральною одиницею будь-якого простору, і конструювання простору та вираження ідентичності неможливі без врахування постійних змін, що відбуваються в просторі під впливом історичних подій та традиційних асиміляцій. (З. Бауман). Акцентовано увагу на тому, що багато міст Покуття, які спочатку мали архітектурну одноманітність, зазнали впливу часу, радянської та модернової архітектури, що призвело до зміни їхнього антуражу та ідентичності, що ілюструє, як локальна ідентичність топонімів підпорядкована загальнодержавній ідентифікації та як зміни в історії можуть впливати на ідентичність конкретного місця.

Висвітлено актуальні проблеми регіональної ідентичності в умовах полікультурності, де сучасний світ стикається з викликами, пов'язаними із втратою унікальних рис і впливом глобальних тенденцій на регіональні специфічні особливості. Дослідження регіону Покуття в якості прикладу неklasичної культурології розширює розуміння культурних явищ і процесів. Цей підхід дозволяє відобразити різнобічність культурних реалій та їх вплив на ідентичність. Використання міждисциплінарний підхід, дозволяє розглядати культурні процеси

з різних точок зору, враховуючи різноманітні фактори, що впливають на формування локальної ідентичності. Це сприяє отриманню більш повного та глибокого розуміння культурних взаємозв'язків у регіоні.

Новизна дослідження полягає в тому, що вперше за допомогою залучення різноманітних міждисциплінарних підходів в межах культурологічної регіоналістики обґрунтовується ідентичність регіону Покуття як прикладу некласичного «культурного локусу», що дозволяє розширити розуміння культурних явищ та процесів у даному регіоні Східної Галичини.

Перспективою подальших культурологічних досліджень є запропонований методологічно-дослідницький інструментарій, що може стати важливим внеском у розвиток сучасної наукової спільноти, спрямованої на розуміння та вирішення актуальних проблем культурної ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, ментальність, регіональна ідентичність, культуротворчість, культурний простір, лінгвокультурологія, міфотворчість, культурна географія, Покуття, Галичина, комікократія, медійно-локальний міф.

ABSTRACT

Maikhrovych Y. I. Local identity of Pokuttia (Galicia) in the cultural space of Ukraine. Qualification scientific work on the rights of manuscript.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 034 “Cultural Studies” (03 “Humanities”). Ukrainian National Tchaikovsky Academy of Music, Ministry of Culture and Information Policy of Ukraine, Kyiv, 2023.

The dissertation study is devoted to the research of regional identity, in particular Pokuttia (Galicia), which is especially relevant in the cross-cultural contemporary conditions, when there is a stable decomposition of national borders and a mixture of cultural codes. In this context, local cultures and their value mental markers acquire a fundamentally new understanding, as they become an important component of cultural diversity that shapes contemporary social images. This research is valuable not only because it reveals the regional authenticity of Pokuttia, but also because it articulates the problem of overcoming worldview clashes and confrontations between different regions

of Ukraine. It is observed that in a multicultural world, where there is an extremely large number of cultural influences and spheres of interaction, preserving local identity becomes an important task for any social group. This applies not only to historical but also to spiritual, linguistic, mental, and national aspects of identity. The research of the Pokuttia region as an example of a non-classical “cultural locus” is of great importance for understanding this phenomenon, as it allows us to consider a particular region in the context of global processes and to understand how this local culture interacts with global cultural trends. This research within the framework of cultural regionalism has led to a multifaceted approach to the analysis of cultural phenomena and processes. Cultural regionalism as a key methodological principle of the study includes various methods and approaches that allow studying the cultural specificity of different regions and their interaction with other cultures. Particular attention is paid to preserving the cultural heritage of the region, shaping national consciousness and identity. The analysis of the cultural specifics of different regions has helped to identify commonalities and differences, as well as to find out how cultures interact and influence each other. This is important for understanding the essence of cultural phenomena and their dynamics in the context of globalisation. In addition, the study of multiculturalism, namely the interaction of different cultural traditions and their mixing in a region, contributes to a deeper understanding of the cultural context of a given region and possible ways of its further development.

The relevance of the research lies in the fact that for the first time, using a variety of interdisciplinary approaches within the framework of cultural regionalism, the identity of the Pokuttia region as an example of a non-classical “cultural locus” is studied, which allows us to expand our understanding of cultural phenomena and processes in this region of Eastern Galicia.

The aim of the dissertation is to thoroughly analyze the local identity of the Pokuttia region (Galicia) in the context of cultural regionalism.

The research analyses Erik Erikson's concept of “identity” in the context of a complex, multi-level construct that includes individual, personal and social components. The author extrapolates this concept of identity on the example of the local identity of the

Pokuttia region, considering different levels of this identity related to geography, history, and socio-cultural aspects of the region. The author argues the connection between individual development and the development of society in the concepts of domestic researchers V. Lyakh and L. Khashyieva on the identity crisis at the individual and historical levels. Thus, the concept of identity and its various aspects, as well as its application to the understanding of local identity and identity crisis in the context of development and formation of the individual and society are studied.

The significant contribution to the research of identity and national self-assertion in the context of the Pokuttia region and the contribution of Ukrainian scholars to the development of this topic are considered. The author emphasizes the value component of scholars such as Oleksandr Potebnia, Mykola Kozlovets', Ruslana Demchuk, Taras Lilio, Mykhailo Stepyko and Larysa Nahorna in the study of identity and its formation. Each of them explores different aspects of identity, from historical memory to the influence of communication to socio-cultural stereotypes. The general context of these studies is that identity is seen as a cultural phenomenon that is shaped by historical memory and the specifics of territorial space, especially in the regional context of Galicia. This approach emphasizes the particular importance of the cultural aspect in the study of identity.

Within the framework of cultural regionalism, the author argues for J. Mead's concept of identity as a social product that is formed through interaction between individuals and reflects the internal and external aspects of the personality. The study of J. Mead's concept of identity in a social context has allowed to identify various aspects and forms of identity and their impact on the behavior and interaction of an individual in a regional society, in this context Pokuttia (Galicia).

The research of social identity in the context of the Pokuttia, Hutsul and Galicia regions is studied. According to the model of social identification developed by A. Teifel and J. Turner, the problem of overcoming the crisis of social identity and achieving identities through various strategies, such as social mobility, social creativity, and social competition, is considered. In the context of Pokuttia, Hutsul'shchyna and Galicia, the author analyses the ongoing conflicts and conflict genic factors that affect identity and contribute to the division between different groups in these territories. It is noted that even

on a small ethno-cultural scale, the dichotomy of “Us – Them” remains relevant and can lead to negative identification of residents of neighboring spaces with each other. When considering the culture of the Pokuttia region and Eastern Galicia, the concept of identity developed by British sociologist E. Giddens is understood, which focuses on how the concepts of “identity” and “self-identity” are applied to understanding and analyzing the mental characteristics and socio-cultural situation in each region. This concept can be used to understand how the inhabitants of the Pokuttia region interact with their cultural heritage and social norms. In general, this concept of identity in the socio-cultural context of the Pokuttia region and Eastern Galicia emphasizes the complexity and dynamics of the region, as well as the importance of reflection and social identity for the inhabitants of the region.

The ideas of A. Kardiner, who proposed the concept of “basic personal structure” to analyze the formation of personality and regional identity. The concept of “basic personal structure” is used to analyze how social experience, characteristic of a particular socio-cultural system or region, influences the formation of a personality. This concept is important for regional identity, as it helps to understand what features of character and behavior are characteristic of the inhabitants of a particular region and what factors influence the formation of these personal traits. Thus, the concept of the “basic personal structure” in the context of regional studies helps to consider the relationship between cultural heritage, identity, and personal development in different regions.

Based on the works of E. Hoffmann, the concept of “stigmatization” and the formation of negative stereotypes about those who do not meet generally accepted norms within a certain space are highlighted. The importance of a cultural approach to the research of local and regional identity, in particular the idea of the “presence of the Other” (M. Merleau-Ponty) in the self-identification of actors and their common culture through the “Other”, is also noted. The example of the Ukrainian population of Pokuttia and their identity in the context of differences from other ethnic groups in emigration is given, which resonates with the concept of “stigmatization” by Hoffmann. The issues of identity, social reality, stigmatization, and cultural self-identification in the context of regionalism are explored.

The concept of identity according to J. Mead, P. Berger, and T. Lukman, based on the idea of the culture of society, is considered. The active participation of an individual in the general culture of society and the process of identification, in which an individual is aware of his/her group membership and correlates his/her individuality with the system of values and norms of his/her group, are emphasized. Attention is drawn to the role of anthropological factors, such as race or nationality, in shaping the local identity of individual regions. An example of the difference in the perception of identity in Prykarpattia and Zakarpattia because of different anthropological and historical conditions is given.

Consideration of the concept of identity in the context of national and historical memory in the studies of P. Nora and J. Assman is reduced to the analysis of the relationship between identity and national and historical memory, which contributes to the creation of places of interaction and the formation of identity of certain social groups. It is emphasized that such places of interaction become symbols of identity for social actors. The idea that modern changes and the constant dynamics of society encourage some social groups to “worship” the past is highlighted. This “worship” can be like the idealization of history and contribute to the perception of the past from a retrospective point of view. Therefore, by analyzing the history of Pokuttia, the author emphasizes its important role in shaping the identity of local Ukrainians and their evolution in perceiving state life.

The research examines the issue of regional identity and its relation to local contexts within the framework of cultural regionalism. It is noted that regional identity is often seen as local in comparison to the state identity and its administrative divisions, such as oblasts, lands and krai. The importance of understanding regional identity as a complex and culturally determined phenomenon, which is not always limited to administrative boundaries and contributes to deepening our understanding of cultural regions, is emphasized. It is stated that the cultural space of the Pokuttia region is not limited to the physical space but tries to express and reflect itself more fully in the intangible space. The symbolic nature of spatial-territorial differentiation and its connection with the construction of regional identity are emphasized. It is determined that the geographical

image of the region plays an important role in the formation of regional identity and determining the symbolic value of the territory. This approach contributes to the understanding of the region as a complex phenomenon that combines spatial, cultural, and historical aspects.

The research examines the issue of local identity of the Pokuttia region in the context of the spatial turn in cultural studies, the concept of which is becoming an important aspect of culture creation and identification in modern society, prevailing over time. Within the framework of the concept of “Spatial Turn”, studied by D. Bachman-Medick and E. Said, the article considers how cultural geography can study local identity through the prism of spatiality and points out possible contradictions between political and spatial approaches. Attention is drawn to the influence of cultural space in the formation of identity and the consideration of the interaction of social actors in the network space of local culture in the region. The role of spatial influence on identity formation in the context of cultural geography and sociology is also explored, focusing on Galicia and the imperial influence on this region. It is emphasized that personal meanings and attachments that shape the meaning of places play an important role in contemporary identity studies.

In the context of “space”, the concept of “mental mapping”, promoted by R. Downes and D. Stea, is revealed, and in the context of regional studies and national history, studied by I. Kolesnyk. Kolesnyk. It is emphasized that the regional space is created through the perceptions and representations of individual residents. Particular attention is paid to mental maps, which allow to form a generalized view of how individuals and social groups perceive and interpret mental space. The role of rituals in shaping Galician perceptions of the world, as well as in maintaining the connection between emigrants and their native homeland, consolidating, and preserving national identity in a foreign cultural space, which is studied by R. Holyk, is considered.

The article examines the influence of interethnic cultural distance and worldview differences on the formation of ethnic principles of political organisation in the western territories of Ukraine over a long period of time. The significance of the semiotic opposition “friend or foe” in the context of ethno-confessional problems, cultural

interactions and “neighborhood mythology”, which is studied by I. Monolatii, is indicated. The role of regional ideological myths in shaping cultural identity and promoting a positive perception of a particular region in the minds of the local population is considered. On the example of the works of M. Riabchuk, O. Boyko and M. Hnatko, it is found that these myths are part of local identity and influence the way of perception and evaluation of the region. The role of ideological myths in the construction of historical memory and their influence on the formation of the worldview and value system of society are highlighted. The importance of constructing ideological myths for shaping the modern image of the region and introducing the idea of positive associations with it is pointed out.

It is proved that regions are defined by cultural, social, economic, and political relations and may include different time periods. Regional institutions, culture, media, and administration play an important role in shaping regional identity by creating "structures of expectations". The semiotic approach to the formation of regional identity in Pokuttya is used the role of symbols, images, place names that express the common past and differences in identity between different groups.

In the context of the relationship between the actor's individuality and the formation of space, in the context of Pokuttya culture, it is noted that human individuality is the central unit of any space, and the construction of space and the expression of identity are impossible without considering the constant changes that occur in space under the influence of historical events and traditional assimilation. It is emphasized that many cities of Pokuttya, which originally had architectural uniformity, were influenced by time, Soviet and modern architecture, which led to a change in their surroundings and identity, illustrating how the local identity of place names is subordinated to the national identity and how changes in history can affect the identity of a particular place.

The article highlights the actual problems of regional identity in the context of multiculturalism, where the modern world faces challenges related to the loss of unique features and the impact of global trends on regional specifics. The study of the Pokuttya region as an example of non-classical cultural studies expands the understanding of cultural phenomena and processes. This approach allows us to reflect the diversity of

cultural realities and their impact on identity. The use of an interdisciplinary approach allows us to consider cultural processes from different perspectives, considering the various factors that influence the formation of local identity. This contributes to a more complete and deeper understanding of cultural interconnections in the region.

The novelty of the study lies in the fact that for the first time, by using various interdisciplinary approaches within the framework of cultural regionalism, the identity of the Pokuttya region is substantiated as an example of a non-classical "cultural locus", which allows us to expand our understanding of cultural phenomena and processes in this region of Eastern Galicia.

The prospect of further cultural studies is the proposed methodological and research tools, which can be an important contribution to the development of the modern scientific community aimed at understanding and solving current problems of cultural identity.

Key words: identity, mentality, regional identity, cultural creation, cultural space, linguoculturology, mythmaking, cultural geography, Pokuttia, Galicia, comicrocracy, media-local myth.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці здобувача, у яких опубліковані основні наукові результати дисертації

1. Майхрович Ю. Конструювання регіонального простору Східної Галичини: культурно-мистецька практика. // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. / Рівненський державний гуманітарний університет, 2020. № 35. С. 156 – 162. DOI: <https://doi.org/10.35619/ucpmk.v35i0.378>.

2. Майхрович Ю. Явище регіонального брендингу в культурно-мистецькому середовищі західної України. // Часопис. / Національна музична академія України імені П. І. Чайковського, 2021. № 52-53. С. 119–132. DOI: [https://doi.org/10.31318/2414-052X.3-4\(52-53\).2021.251813](https://doi.org/10.31318/2414-052X.3-4(52-53).2021.251813).

3. Майхрович Ю. Конструювання національної ідеї сучасного Покуття: культурологічний підхід. // Науковий вісник. / Київський національний університет театру, кіно і телебачення імені І. Карпенка-Карого, 2022. № 31. С. 141–147. DOI: <https://doi.org/10.34026/1997-4264.31.2022.267536>.

4. Майхрович Ю. Локальна та регіональна ідентичності в культурному просторі Покуття. // Українські культурологічні студії. / Київський національний університет імені Т. Шевченка, 2023. №1 (12). С. 63–67. DOI: [https://doi.org/10.17721/UCS.2023.1\(12\).14](https://doi.org/10.17721/UCS.2023.1(12).14).

Наукові праці здобувача, які свідчать про апробацію матеріалів дисертації

1. Майхрович Ю. Ідеалізація національних образів Східної Галичини як сучасна українська міфотворчість. // Тези дистанційної міжнародної наукової конференції «Наукові пошуки: актуальні дослідження, теорія і практика». / НПУ імені М. П. Драгоманова. Київ, 2020. С. 38-40.

З М І С Т

ВСТУП.....	19
РОЗДІЛ 1 МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ДОСЛІДЖЕНЬ ФЕНОМЕНУ ЛОКАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	25
1.1 Поняття ідентичності у науковому дискурсі: міждисциплінарний підхід.....	25
1.2 Локальна та регіональна ідентичність у парадигмі культурного простору.....	52
Висновки до розділу 1.....	74
РОЗДІЛ 2 ПРОСТОРОВИЙ ПОВОРОТ В КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ПОКУТСЬКОГО РЕГІОНУ: НЕКЛАСИЧНА ПАРАДИГМА ОСМИСЛЕННЯ.....	79
2.1 Культурологічні осмислення регіонального простору Покуття	79
2.2 Ментальна мапа просторового сприйняття регіону: ідеологічні міфи та стереотипи.....	97
Висновки до розділу 2.....	117
РОЗДІЛ 3 КУЛЬТУРНО-МИСТЕЦЬКІ ПРАКТИКИ ПОКУТСЬКОГО РЕГІОНУ.....	121
3.1 Релігійна культура покутського регіону: православно-католицька полеміка та уніатська проблематика.....	123
3.2 Фестивальні та мистецькі практики в контексті регіонального брендингу.....	144
Висновки до розділу 3.....	166
ВИСНОВКИ.....	170
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛ.....	184
ДОДАТКИ.....	198

ВСТУП

Актуальність дослідження локальної ідентичності Покуття (Галичини) в культурному просторі України є досить доречним у сучасному світі, ознаменованому глобалізаційними процесами та різноманітністю культурних впливів. В контексті полікультурного суспільства, де різні культури переплітаються, важливим стає збереження та розуміння власної ідентичності, історії, традицій і цінностей. Актуальність полягає також у вивченні взаємодії різних культур, формуванні гібридних ідентичностей і проявах культурної різноманітності в локальних ідентичностях. Сучасна реальність виглядає як складна мозаїка різних комунікаційних підходів та систем, які взаємодіють між собою. Ця система показує, що інтеграція особистостей у міжкультурному середовищі перетворює ідентичність на гібридну структуру, яка пристосовується до впливу сучасності та змін у соціокультурних умовах. Методологія культурологічної регіоналістики акцентує увагу на важливості міждисциплінарного підходу в наукових дослідженнях. Цей підхід включає в себе використання знань і методів з різних галузей науки, таких як філософія, історія, соціологія, антропологія, етнологія та географія. Даний метод дозволяє отримувати більш глибоке та повне розуміння культурних процесів у регіоні і сприяє створенню симбіозу між різними науковими напрямками. При використанні міждисциплінарного підходу до вивчення культури регіону важливо враховувати взаємозв'язок культури з іншими аспектами життя, такими як політика, релігія, суспільство, мистецтво тощо. Це сприяє отриманню глибшого розуміння культурних явищ та їх взаємодії з іншими сферами життя в регіоні. Включення в загальний аналіз характеристик культурних локальностей (локус, топос, регіон) та просторових концепцій культури (культурний простір, ментальний простір, локальний культурний текст, культура місця, хроно-топос) до інструментарію досліджень розширює можливості наукового пошуку. Особливий акцент робиться на просторовому вимірі культури регіону Покуття, розглядаючи його у контексті

некласичної культурологічної методології, де і висвітлюються вищезгадані поняття та концепції.

Об'єктом дослідження є локальна ідентичність регіону Покуття (Галичини).

Предметом дослідження є культуротворчі процеси регіону Покуття в контексті їх взаємодії з іншими культурами та процесами культурації.

Метою дослідження є вивчення і розуміння локальної ідентичності регіону Покуття (Галичини) в контексті культурологічної регіоналістики. Основні завдання включають вивчення культурних особливостей регіону, аналіз взаємодії цієї ідентичності з іншими культурами, збереження культурної спадщини, та формування національної свідомості та ідентичності населення.

Поставлена мета передбачила конкретизацію наступних **завдань**:

- з'ясувати теоретичний потенціал та методологічний інструментарій дослідження;
- аргументувати відмінність смислових конотацій «культурного регіону» та «культурного локусу»;
- розкрити сутність поняття «ідентичність», утримуючи множинність авторських наукових конотацій та інтерпретацій;
- проаналізувати співвідношення локальної та регіональної ідентичності в контексті регіону Покуття;
- розглянути культурологічне осмислення ідей «просторового повороту» на прикладі покутського ареалу;
- висвітлити просторове сприйняття регіону за допомогою ментальної картографії, ідеологічних міфів та стереотипів;
- проаналізувати регіональні культурно-мистецькі практики Покуття та їх важливість у створенні атракційності регіону;
- виявити проблематику та полеміку міжконфесійних відносин покутського краю та майбутні перспективи культурної ідентичності регіону.

Методологічна база даного дослідження ґрунтується на вивченні наукових досягнень, які дозволили розглянути предмет дослідження у широкому спектрі праць філософів, культурологів, істориків, етнографів, соціологів, філологів та

мистецтвознавців. Це підкреслює важливість комплексного та поглибленого підходу до вивчення конкретної проблеми дослідження. Аналіз наукових праць дозволяє усвідомити ступінь вивчення даної проблеми в науковому контексті загалом, а також в окремих її аспектах. Методологія дисертації базується на використанні наступних взаємодоповнюючих підходів:

- *міждисциплінарний метод*, який дозволяє залучати до дослідження напрацювання у сфері наукової гуманітаристики, яка відрізняється сучасним підходом неklasичної культурології;

- *історичний метод* допомагає простежити хронологію розвитку поняття «ідентичності» разом із еволюцією досліджуваного нами регіону Покуття;

- *гносеологічний метод*, що системно розглядає поняття «простору» і «місця», як невід'ємну частину локальної (регіональної) культури у її безкінечному розвитку;

- *системний метод*, який дозволяє комплексно розглянути поняття «локальної» та «регіональної ідентичності», виявляючи при цьому схожість та диференціацію цих двох явищ;

- *соціокультурний метод* відповідає за залучення місцевих акторів регіону, які є необхідним елементом у локальному культуротворенні фізичного та абстрактного просторів.

Теоретичною базою даної дисертації стали:

- дослідження, присвячені розгляду феномену «ідентичності» в різних наукових сферах, що зустрічається в працях З. Баумана [5; 130], Ф. Броделя [13], П. Бурдьє [14; 133; 134], Е. Гідденса [24; 144], З. Фрейда [118], Г. Абельса [126], С. Ангольта [127], Я. Ассмана [128], П. Бергера [131; 132], Р. Брубейкера [135], Т. Лукмана [132], М. Кастельса [137; 138; 139], Е. Еріксона [143], І. Гофмана [146], М. Альбвакса [147; 148], Д. Джинса [151], Р. Дженкінса [152], А. Кардінера [153], А. Лефевра [154], Дж. Міда [155], А. Паасі [157], Г. Теджфела [160; 161; 162], Е. Тоффлера [163];

- праці вітчизняних авторів, що досліджували явище «ідентичності» в національному дискурсі (О. Акименко [1], Р. Демчук [35], М. Козловець [44; 45],

О. Колісник [48], Т. Лильо [60], В. Лях [66], Л. Нагорна [77], М. Степико [106], Л. Хашиєва [119]);

- наукові праці, що стосуються просторової парадигми та культурних явищ всередині «локусу» і його ідентичності (К. Дубняк [37], С. Закірова [40], І. Колесник [47], В. Крячко [57], Е. Саїд [95], О. Стасевська [105], В. Судакова [109], Д. Бахманн-Медік [129], П. Бурдьє [134], З. Джилл та С. О'Раян [145], Е. Соджа [159], І.-Ф. Туан [164]);

- дослідження, присвячені «місцям пам'яті» та «національній пам'яті» (О. Бойко [9], С. Ганаба [21], В. Фадєєв, Г. Носова [79], М. Альбвакс [148], П. Нора [156]);

- наукові розвідки вітчизняних культурологів, етнографів, істориків, релігієзнавців, що досліджували в тій чи іншій мірі регіональну культуру Покуття, Галичини та західної частини України (С. Виткалов, В. Марченко [18], О. Воропай [20], П. Герчанівська [22], М. Глушко [26], Р. Голик [28], С. Горбик [29], Р. Кирчів [42], А. Королько [51; 52], Н. Мизак [72], І. Монолатій [73; 74; 75; 76;], А. Невенченко [81], І. Остащук [84], Н. Пуряєва [92], М. Савчук [94], І. Сеньків [99], П. Сіреджук [101], Л. Триняк [115], І. Цуцман [121; 122], І. Ян [125], С. Єсельчик [166]);

- дослідницькі тексти, присвячені подієвій, аудіовізуальній культурі, святковим традиціям та звичаям в рамках культурно-мистецьких практик (Л. Бабушка [2; 3], М. Бровко [12], П. Вичівський, В. Орлова [19], В. Глушко [25], Н. Громова [30], Т. Кривошея [55; 56], О. Мазуркевич [67; 68], В. Толубко [113], Є. Федорова [117]);

- дослідження міфологем, архетипів та стереотипів в національній культурі (М. Гнатко [27], Р. Демчук [33; 34; 35], М. Рябчук [93], М. Северінова [96; 97], М. Еліаде [124]);

- наукові праці, пов'язані з лінгвокультурною ідентичністю (Н. Венжинович [16], Т. Гундорова [31], В. Грещук [32], Л. Лисенко [61; 62; 63], О. Потебня [91]).

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що вперше за допомогою залучення різноманітних міждисциплінарних підходів в межах культурологічної

регіоналістики обґрунтовується ідентичність регіону Покуття як прикладу некласичного «культурного локусу», що дозволяє розширити розуміння культурних явищ та процесів у даному регіоні Східної Галичини. Проведено аналіз співвідношення локальної та регіональної ідентичності в культурному просторі регіону Покуття. Зазначено, що ці два поняття можуть бути розглянуті залежно від масштабів площини, на якій вони порівнюються. Досліджено культурні особливості Покуття, пов'язані з топонімами та народною мовою покутського ареалу, а також їх взаємодію з іншими аспектами соціального життя регіону. Особливу увагу приділено ролі місця як просторової основи локальної ідентичності. Розглянуто процес формування унікальної локальної ідентичності в Східній Галичині, зокрема на прикладі культури Покуття та прилеглих регіонів. Висвітлено внутрішні відмінності ареалів, що розташовані в західній частині України, та особливості їхньої ідентичності. Основна увага зосереджується на дослідженні проникнення фольклору, обрядів і побутового життя Покуття і Східної Галичини в традиційні види мистецтва та сучасну популярну вітчизняну і регіональну культуру. Наведено приклади літературних творів, вистав, кінофільмів, анімацій, музичних творів, соціальних подій, які тією чи іншою мірою репрезентують культурні особливості та традиційні елементи народної західноукраїнської ідентичності. Важливість роботи полягає в застосуванні різноманітних підходів в рамках культурологічної регіоналістики. Дослідження регіону Покуття як прикладу некласичного «культурного локусу» розширює розуміння культурних явищ та процесів у регіоні. Також, використання міждисциплінарного підходу дозволяє отримати більш повне та глибоке розуміння культурних процесів і взаємозв'язків ідентичності в регіоні.

Перспективами дослідження є подальше вивчення локальної культури регіону Покуття в межах культурологічної регіоналістики з більшим поглибленим аналізом ідеології, мистецтва, соціальних аспектів, медіакомунікацій, релігійних ознак, що відображаються у сучасному молодому поколінні покутян та постають новими формами репрезентації локальної ідентичності.

Апробація дисертації відбувалася під час виступів на наукових і науково-практичних конференціях: Всеукраїнська науково-практична конференція «Філософія подієвої культури: історія та сучасність», КНУКіМ, Київ, 25 березня 2021 року); Всеукраїнська наукова конференція «Острозькі культурологічні читання», НУ «Острозька академія», Острог, 15 квітня 2021 року); V міжнародна наукова конференція «Перспективи розвитку сучасної науки та освіти» (Львів, 15–16 вересня 2022 року); науково-практична конференція «Формування науки: стан і перспективи розвитку в умовах сьогодення» (Київ, 24–25 березня 2023 року); міжнародна науково-освітня конференція «Гуманістичні цінності людства в реаліях сучасного світу» (Київ, 8 червня 2023 року).

Публікації. За темою дисертаційної роботи опубліковано чотири статті в спеціалізованих наукових виданнях, затверджених МОН України.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів: матеріали дисертації із зазначеної проблематики можна застосовувати у подальших наукових дослідженнях культурологічного спрямування, у закладах вищої освіти як лекційний матеріал при викладанні навчальних дисциплін, зокрема історії української культури.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами: дисертаційне дослідження відповідає темі №3 «Українська музична культура: культурологічні, соціологічні, художньо естетичні, педагогічні та виконавські аспекти» перспективного тематичного плану науково-дослідної діяльності Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського (2021–2025 рр.). Тему дисертації затверджено на засіданні Вченої ради Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського (протокол № 6 від 31.01.2023 р.).

Структура роботи. Дисертація складається з анотацій українською і англійською мовами, вступу, трьох розділів (6 підрозділів), висновків, списку використаної літератури та додатків. Список використаних джерел складає 166 позицій, з них 41 – іноземними мовами. Загальний обсяг дисертації становить 199 сторінок, з них 166 – основного тексту.

РОЗДІЛ 1

МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ДОСЛІДЖЕНЬ ФЕНОМЕНУ ЛОКАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

1.1 Поняття ідентичності у науковому дискурсі: міждисциплінарний підхід

Сучасна культурологічна думка дедалі частіше поповнюється дослідженнями, пов'язаними з проблемами регіональної ідентичності, зокрема, локальних культур та їх цінності в умовах полікультурного суспільства, що втілює образ певної множинності культур, їх взаємної схильності одна до одної, пов'язаної з історичною територізацією та процесами акультурації. Це дозволяє виявляти відмінності, подібності, чи прояви гібридності культур в контексті локальних ідентичностей. В період глобалізаційних процесів, коли відбувається зміщення культур, для будь-якої соціальної групи стає важливим збереження власної історії, духовних і матеріальних традицій, ментальності й національних самобутніх рис. Сучасний світ нагадує складне переплетення різноманітних дискурсів, організовану і взаємопов'язану систему, де інтеграція індивідів до міжкультурного поля показує, як, будучи стійкою структурою у формі культури коду, ідентичність стає гібридною в умовах глобалізації і процесуальності соціокультурних ситуацій. Методологічна проекція нашого дослідження фокусуватиметься на концепції культурологічної регіоналістики в контексті локальної ідентичності регіону Покуття, етимологія назви якого (аналогічно до інших географічних назв, таких як Поділля – «діл», Полісся – «ліс») вказує на географію місця – південно-східного «кута» Галичини, що співпадає з південно-східною частиною сучасної Івано-Франківської області. Методологія наукового дослідження в культурологічній регіоналістиці є досить багатогранною та різновекторною. Вона включає в себе

різноманітні підходи та методи, які дозволяють вивчати культурні особливості різних регіонів та їх взаємодію з іншими культурами.

Дана методологія є цінною щодо розуміння та вивчення культурних явищ та процесів окремого регіону. Одним з ключових завдань культурологічної регіоналістики є збереження та презервація культурної спадщини регіону, а також формування національної самосвідомості та ідентичності населення. Один з основних підходів культурологічної регіоналістики – це комплексний аналіз культурних явищ та процесів даного регіону. Цей підхід передбачає вивчення культурних традицій, звичаїв, мови, мистецтва, архітектури, релігії та інших аспектів культури регіону. Для цього використовуються різні методи, такі як архівні дослідження, етнографічні описи місцевих краєзнавців, аналіз літературознавчої спадщини та джерельної бази.

Одним з дослідницьких методів є компаративний аналіз культурних особливостей різних регіонів західної частини України. Цей підхід дозволяє виявити спільні та відмінні риси культур різних регіонів, а також з'ясувати, як вони взаємодіють між собою. Водночас даний підхід дозволяє відмежовувати поняття класичного «культурного регіону» від неklasичного «культурного локусу», як це буде надалі розглянуто в дисертаційному дослідженні на прикладі територій Східної Галичини й Покуття як її окремої частини. Цінним методологічним аспектом наукового дослідження в культурологічній регіоналістиці є полікультурність. Це передбачає врахування різних культурних традицій, що мають місце в досліджуваному регіоні, а також їх взаємодію з іншими культурами. Важливо досліджувати не лише традиційні культури, але й культури, що прибувають до регіону з-за кордону або створюються в процесі міграції, чи є історичною спадщиною поліетнічності регіону, як у випадку досліджуваного Покуття. Це допомагає зрозуміти, як взаємодіють різні культури, та виявити фактори, що сприяють їх зближенню або розбіжностям. Таким чином, полікультурність дозволяє зрозуміти культурний контекст регіону в широкому сенсі та зробити висновки щодо майбутнього розвитку культури в регіоні.

Важливим елементом методології наукового дослідження в культурологічній регіоналістиці є міждисциплінарний підхід. Він передбачає використання знань та методів з різних наукових галузей, таких як філософія, історія, соціологія, антропологія, етнологія, географія, останній, зокрема, дозволяє залучити просторовий підхід дослідження або просторовий поворот, який актуалізується в сучасних Cultural Studies чи Cultural Sciences. Це дозволяє отримати більш повне та глибоке розуміння культурних процесів та явищ щодо регіону і створює симбіоз поєднаних наук. При використанні міждисциплінарного підходу до дослідження культури регіону, варто враховувати взаємозв'язок культури з іншими сферами життя, такими як, політична, релігійна, соціальна, мистецька тощо. Це дозволяє отримати глибше розуміння культурних явищ та процесів у регіоні та їх взаємодію з іншими аспектами життя.

Залучення до арсеналу дослідження аналізу характеристик культурних локальностей (локус, топос, регіон) та просторових концептів культури (культурний простір, ментальний простір, локальний культурний текст, культура місця, хроно-топос) розширює науково-пошукові можливості. Так, на перший план виходить просторовий вимір культури регіону Покуття в контексті неklasичної культурологічної методології (місце, культурно-мистецькі практики, межі культурної географії), антиколоніальний та постімперський дискурс у формуванні локальної культури регіону, а також чинники формування локальної історії. А міждисциплінарна різноманітність підходів наукових досліджень поняття «ідентичності» у сферах психології, соціології, філософії та історії сприяють їхньому поширенню та використанню в даній роботі, де досліджується локальна культура одного з етнокультурних регіонів Східної Галичини – Покуття.

Варто відмітити, що культурна ідентичність є універсальним механізмом збереження культурних і соціальних зв'язків в контексті історичної пам'яті поколінь. В цьому контексті актуалізується культура пам'яті як один з аспектів дослідницького спрямування, мова про яку піде згодом.

Продуктивним щодо дослідницького контексту є звернення до поняття «ідентичність», яке актуалізувалося в науковому та гуманітарному знанні в 1940-х

роках минулого століття завдяки теорії ідентичності Е. Еріксона. Згодом ідентичність стала досліджуватися в таких областях наукового знання як: психологія, соціологія, антропологія. Під впливом постмодерністських установок 60-70-х років ХХ століття ідентичність увібрала в себе критичний і міждисциплінарний характер. В сучасну добу вона вивчається як в природничо-наукових, так і в соціально-гуманітарних галузях знань. Простежуючи історичність поняття «ідентичність», необхідно уточнити, що в ХХ столітті разом з модернізацією паралельно розвивалися науки і, як наслідок, росли соціально-економічні показники, відбувалося переміщення груп в соціальній структурі суспільства. Змінювалася соціальна мобільність в контексті сімейних цінностей, освіти та кар'єрних пріоритетах, що сприяло залученню суспільства до активного міжкультурного поля комунікації, яке стало можливим за рахунок появи мобільного зв'язку, персонального комп'ютеру та інтернету. Доступність ресурсів, реорганізація виробництва і технологій привели до розвитку масової культури, основними рисами якої стали загальнодоступність, комерціалізація і медіаспоживання, які вплинули на культурну ідентичність.

Варто відзначити значний внесок в дослідження питань ідентичності вітчизняних вчених, які торкалися цієї теми у власних працях. Тарас Лильо розглядає вплив комунікацій на загальні процеси національної ідентифікації та національного самоствердження [60]. Ідентичність в національному дискурсі також представлена працями українських дослідників. Михайло Степико, аналізуючи важливі історико-культурні основи, торкається проблем усвідомлення зародження етносу та нації [106]. Українські практики самоідентифікації та соціокультурні чинники формування державності на фоні глобалізаційних процесів дослідив Микола Козловець [44]. Розглядом питань формування національної ідентичності у ракурсі репрезентативних міфологем займалася дослідниця Руслана Демчук [35]. Лариса Нагорна акцентує увагу на важливості ролі історичної пам'яті та соціальних стереотипів, які формують етнічну, релігійну та територіальну ідентичність [77].

Термін «ідентичність» отримав широку популярність в науці після виходу праць Е. Еріксона, якого справедливо називають засновником психологічного напрямку вивчення проблеми ідентичності, що сприймався вченим як процес, «сконцентрований у взаємодії культури та індивіда, який належить до неї» [143, с. 103]. Згідно дослідженням Еріксона, формування ідентичності є найважливішим завданням в розвитку і становлення особи. Ідентичність тлумачиться ним не лише як просторова тотожність особи самої собі, але і як спадкоємна в часі цілісність (групова ідентичність). На думку Еріксона, процес становлення ідентичності зосереджений як в основі індивідуальної культури, так і в основі соціальної (громадської) культури, тобто формування ідентичності відбувається в процесі становлення двох ідентичностей – індивідуальної та соціальної. Виокремлюючи складність і багатогранність поняття ідентичності, можна прийти висновку, що вона (ідентичність) є складною багаторівневою конструкцією і найважливішою умовою ефективного функціонування індивіда, що в результаті є її показником всієї колективної психосоціальної рівноваги. В цілому ідентичність, згідно дослідженням Еріксона, – усвідомлення особистістю своєї приналежності до тієї або іншої соціальної групи у рамках соціальних ролей і его-станів. В працях Е. Еріксона значно розширена система понять, пов'язаних з конкретним терміном щодо формування соціального психоаналізу. Автор розглядає ідентичність як внутрішню безперервність і тотожність саме особистості, що формується в процесі розвитку та виконує адаптивні функції. Еріксон виокремлює три рівні ідентичності: «індивідуальний рівень – сформований уявленнями людини про себе в рамках певної фізичної форми, темпераменту, характеру та усвідомленими минулим, теперішнім і майбутнім; персональний – передає почуття людиною власної неповторності, обраності та унікальності життєвого досвіду; соціальний рівень – особистісний конструкт, який виражає внутрішню солідарність людини з ідеалами та стандартами певних соціальних груп». [143, с. 44].

Концепція ідентичності за Еріксоном, дозволяє екстраполювати вищевказану класифікацію, на дослідження локальною ідентичності території Покуття в контексті даної розвідки. Таким чином, розглядаючи тепер вже рівні локальної

ідентичності регіону, зокрема Покуття (Галичини), можна виокремити наступні рівні:

1) географічно-традиційний рівень – сформований особливостями розташування та архаїчними звичаями, пов'язаними з природними місцевими умовами (пантеїстично-християнський світогляд, пов'язаний з тісним контактом людини, Бога та гірської природи);

2) історико-побутовий – який передає унікальність розвитку етносу, його життя та елементів побуту в контексті історичного досвіду (вплив польської та німецької культури і їхня інтеграція в місцевий соціум);

3) соціально-ідеологічний рівень – той, що виявляє загальні цінності місцевості та їхню трансляцію до сфери соціуму (події визвольних рухів різних століть, прояви громадської та політичної активності).

Як ми уже зауважували вище, поняття ідентичності загалом, і безпосередньо кризи ідентичності, в першу чергу, пов'язано з ім'ям Еріксона, якого без сумнівів можна назвати якщо не засновником, то одним з родоначальників, концепції ідентичності. Жодне дослідження в руслі цієї концепції, не обходиться без апеляцій до його праць, а більшість сучасних словників, в залежності від галузі науки, визначають ідентичність, спираючись на його праці. Еріксон тлумачить ідентичність як інтеграцію усіх попередніх ідентифікацій і Я-образів. Формування ідентичності – це процес перетворення усіх колишніх ідентифікацій у світлі очікуваного майбутнього. Е. Еріксон розглядає ширший ракурс проблеми кризи ідентичності. Він аналізує кризу особистої ідентифікації в соціально-історичному контексті. Моменти переходу від однієї особової цілісності до іншої, що знаменують просування до нової стадії розвитку, він називає кризами. Проте поняття «криза» в концепції Еріксона не означає обов'язково хворобливий конфлікт протилежних тенденцій. Це, передусім, вибір особи між «прогресом і регресом, інтеграцією і затримкою», і, головне, не «можна розділяти особисте зростання і зміну суспільства, кризу ідентичностей в індивідуальному житті і сучасні кризи в історичному розвитку» [143, с.157]. На думку Еріксона, різка зміна умов існування зрілого індивіда викликає у нього втрату почуттів особистої

тотожності і історичної безперервності. Для заміни старої ідентичності на нову індивід зобов'язаний включитися в нові соціальні стосунки, систему цінностей і оцінок, сформуванати нові цілі.

Спробуємо детальніше розглянути проблему сучасної ідентичності, враховуючи, що саме в ідентичності індивідів знаходиться також і їх світогляд, цінності і мотиви. Проблеми ідентичності та кризи ідентичності стали цікавити науку ще починаючи зі згаданих вище досліджень Еріксона, який серед своїх попередників виокремлював З. Фрейда. Саме Фрейд одним із перших, запропонував розділяти поняття «групова (колективна) та індивідуальна (персональна), ідентичність» [118, с. 17]. Психолог припустив, що людина сама собою і людина, включена в групові взаємодії, усвідомлює і вважає себе по-різному і, якщо індивідуальна поведінка більшою мірою визначається «єго», то групова поведінка визначається цілим рядом чинників, серед яких велике значення мають культурні чинники, – такі, як міфологія, релігійні доктрини, загальноприйняті ритуали, система загальнозначущих моделей поведінки та інші. За допомогою таких ідентичностей кожен суб'єкт сприймає, упорядковує та осмислює ту, що оточує його дійсність та його самого у соціальному просторі. І саме даний соціальний простір й формує локальну ідентичність конкретного регіону.

Основоположником соціологічного розуміння ідентичності індивіда вважається Дж. Мід, який розглядає дане явище в методологічному аспекті символічного інтеракціонізму. Вчений називає ідентичністю здатність людини давати оцінку своїй поведінці як єдиному цілому, тобто ідентичність виступає як система, що задає баланс імпульсивного, внутрішньопсихічного і соціального. Таким чином, ідентичність має функцію адаптації індивіда. Підсумком послідовного синтезу окремих сторін рефлексії «Я» стає єдиний образ власної особи, або самовозвеличення, яке і називають ідентичністю. Головна ідея Міда полягає в тому, що ідентичність є соціальним продуктом, який формується внаслідок взаємодії індивідів, тобто ідентичність формується тільки за допомогою інших людей і відображає особливості конкретного суспільства. Завдяки теорії Дж. Міда ідентичність отримала соціальний вимір, тобто формування ідентичності

– результат проходження ступенів соціалізації особи. Дж. Мід розглядав «Я» ідентичності двояко: як «*Me*» і «*Self*», де перше (*Me*) припускає ту частину особи, яка залучена в усю множину зовнішніх відносин з іншими індивідами (соціокультурні стосунки), а друга (*Self*) розглядалася ним як відношення індивіда до себе самого у вигляді внутрішнього процесу саморефлексії. Результатом, з точки зору соціальної психології Дж. Міда, в соціальному суб'єкті є те, що можна умовно назвати колективним «Я» і те, що підходить під визначення індивідуального «Я», персонального «Я», або персональної ідентичності. Таким чином, ідентичність в умовах соціуму може бути як колективною, так і персональною. «Колективна ідентичність характеризує міру і характер залученості індивіда в соціальні стосунки, а персональна пов'язана з особливостями самосвідомості особи, враховуючи цінності і сенси, тобто, екзистенціальний план» [155, с. 96]. В концепції Дж. Міда ідентичність розглядається на основі поняття «самості», за допомогою якого відображається цілісність особи, яка формується в процесі власної соціалізації. Самозвеличення, на думку вченого, є результатом взаємодії суспільства та індивіда, в якому відбувається синтез його індивідуального і соціального розвитку. Особливістю цього підходу є розуміння того, що усвідомлення власного «Я» можливо тільки в процесі соціальної взаємодії. До того Мід в ідентичності виокремлює два рівні – свідомий та позасвідомий. На рівні усвідомлення своєї ідентичності людина здатна раціонально обґрунтувати свої погляди, цінності, форми соціальної поведінки. Позасвідомий рівень ідентичності не підлягає когнітивній рефлексії, він відбиває ті установки, які приймаються індивідом поза його свідомістю. Таким чином, позасвідомий рівень ідентичності досить часто проявляється в негативному плані загальних культур певних регіонів, що стикаються з незрозумілою для себе «ворожою» ментальністю іншого простору в парадигмі міжрегіональних відносин.

Плідним в нашому дослідженні є звернення до поняття «ідентичності» як процесу усвідомлення індивідом себе як частини певної спільноти, прийняття системи цінностей, запропонованої цією спільнотою і діяльність, спрямовану на підтримку її (спільноти) існування. В ролі об'єкта ідентифікації може виступати

будь-яке об'єднання людей: мала група, етнічна спільність, нація і навіть світ в цілому. Більше того, процес ідентифікації може носити символічний характер, якщо йдеться, наприклад, про ідентифікацію з референтною групою, в ролі якої також можуть виступати різні об'єднання людей. Проте необхідно враховувати, що самоідентифікація практично немає цінності, якщо індивід не отримує визнання серед тих, до кого він хотів би приєднатися, і, особливо, якщо ці люди мають авторитет. Ця потреба належати до певної спільноти є однією з найбільш домінуючих в свідомості індивіда. Тому й межі культурної географії конкретного регіону та локусу визначаються умовними рамками самовизначення окремих соціальних груп.

Отже, для індивіда принципово важливою є наявність зворотного зв'язку з тією спільністю, з якою він себе ідентифікує. Таким чином, проблема ідентифікації виводить нас на сприйняття індивідом світу, себе у цьому світі й на оцінку подій, що відбуваються в нім, що й зумовлює його поведінку. У сучасних надскладних соціальних організаціях, якими є індустріальні держави, в умовах тривалих процесів соціально-економічної глобалізації число форм і типів ідентичностей дедалі більше зростає. В процесі соціалізації індивід справляється з багатьма ролями, кожна з яких має свою ідентичність. Залежно від того, який об'єкт є основою ідентифікації, можна виокремити різні типи соціальних ідентичностей: професійна (лікар, будівельник, вчитель); етнічна (українець, поляк, єврей); регіональна (галичанин, баварець, памплонець); політична (соціаліст, демократ, монархіст); конфесійна (християнин, буддист) та інші.

Згідно моделі соціальної ідентифікації А. Тайфеля і Дж. Тернера, подолання кризи соціальної ідентичності і досягнення позитивніших соціальних ідентичностей можливі за допомогою наступних стратегій : спроби залишити групу, що втратила, з точки зору індивіда, свою позитивну визначеність (соціальна мобільність); спроби змінити цінності або фокус процесу порівняння (соціальна творчість); виклик або прямиий конфлікт з більшістю (соціальна конкуренція)» [162, с. 37].

Окрім цього спостерігається зростання взаємозалежності сучасного світу, що проявляється не лише у сфері економіки, але, що має ще більше значення для культури, а в результаті відбувається розмивання національних та регіональних ідентичностей. Індивід розуміє існування глобального суспільства, але він не розглядає себе як частину цього глобального суспільства. Суб'єкти цього суспільства виступають для нього не як «ми», частиною яких він міг би вважати себе, але як «вони», які можуть бути для нього не просто представниками чужої спільноти, але і ворогами. Цікаво, що навіть і в невеликих етнокультурних масштабах дихотомія «Ми – Вони» зберігається і є актуальною навіть в сучасну добу, як відгомін культури родо-племінного устрою. Тому й не дивно, що такий соціально-географічний поділ зустрічається часто й на території Покуття та й усю Східної Галичини, де навіть архітектурна спадщина Австро-Угорської імперії ділить частини міст та регіонів на польські, німецькі та гебрійські квартали. А пам'ять кланових протистоянь на Гуцульщині іноді дає знати про себе у взаємній негативній ідентифікації мешканців сусідніх поселень щодо одне одного. Таким чином, загальні закономірності кризи соціальної ідентичності в період радикальних соціальних змін вказують на те, що криза соціальної ідентифікації проявляється у втраті смислової визначеності співвідношення себе («Я») з тими або іншими соціальними групами і категоріями. Це виражається у відсутності або зниженні рівня самоідентифікації в деяких її типах, що стимулює пошук інших груп і соціальних категорій, ідентифікація з якими якнайповніше і адекватно відповідає на питання «Хто я?» у соціальній реальності, що змінилася, реалізуючи основну потребу індивіда в сенсі життя і сприяючи успішній адаптації в існуючих реаліях. У сучасному соціальному знанні альтернатива «свої – чужі» розглядається на фундаменті концепту соціальної ідентичності. Значення образу «чужого» для формування групової ідентичності розкривається в теорії соціальної ідентичності, розробленої Г. Теджфелом і Дж. Тернером. Соціальна ідентичність виступає початковою основою ксенофобії, оскільки досягається тільки шляхом міжгрупового порівняння, яке посилює значущість групового членства і стимулює групові почуття. Уявлення про «своїх» і «чужих» групах є результатом

категоризації та ідентифікації, які, будучи необхідною складовою частиною процесу сприйняття реальності, як правило, ґрунтуються не на особистому досвіді взаємодії з членами різних груп, а на вже готових схемах, існуючих в груповому дискурсі.

Г. Теджфел – один з теоретиків соціальної ідентичності, який представив свою теорію в сімдесяті роки минулого століття. Теджфел пов'язує ідентичність з членством в групі, яке припускає серед іншого наявність когнітивного елементу (знання про належність індивіда до групи, у тому числі знання про позитивні та негативні наслідки членства в ній) і емоційного елементу (емоції відносно групи і тих, хто має особливі відношення з нею). За словами Теджфела, «соціальна ідентичність ґрунтується на тій частині Я-концепції індивіда, яка припускає усвідомлення ним членства в соціальних групах, а також цінності цього членства» [160, с. 25)]. Теорія Теджфела фокусується на аспектах ідентичності, зосереджуються на членства індивіда в групі. Так, спільнота складається з людей, які пов'язані один з одним і мають загальні інтереси, а також підлегли один одному, і структура цієї групової комунікації є важливим фактором для формування ідентичності. Потрібно наголосити на негативних тенденціях саме емоційного елементу такої самоідентифікації, оскільки більш за все вони проявляються в політичній та релігійній нетерпимості окремих груп. Звідси, торкаючись теми Покуття, варто згадати і багаторічну неприязнь окремих релігійних організацій (зокрема УПЦ), яка в останні роки тільки посилилась на всій території країни, але частіше за все стосувалася здебільшого релігійних общин Галичини з національно-патріотичною риторикою. Теджфел вважає, що люди намагаються порівнювати власну групу з іншими групами, щоб довести перевагу своєї колективної сили над останніми. Таким чином, вони оцінюють свою групу через відносини та поверхневі комунікації з аналогічними групами. Такий процес соціального розділення сепарує індивідів всередині конкретної спільноти від тих, що не входять до неї. На думку Теджфела, соціальна ідентичність зумовлена одним з процесів інтерналізації соціальних категорій. Під соціальною ідентичністю індивіда Г. Теджфел запропонував розуміти його як «знання про свою приналежність до певних

соціальних груп і емоційну і ціннісну значущість цієї приналежності» [161, с. 292]. Кожен актор зі своєї індивідуальної перспективи категоризує соціальний простір і, залежно від своєї групової приналежності, визначає в ньому своє місце. Результатом визначення індивідом свого місця в соціальному просторі і буде його соціальна ідентичність. Те, що в приведеному визначенні Теджфела мається на увазі тільки те, що знання про свою групову приналежність є результатом взаємодії і визнання з боку інших, пояснюється тим, що автор фокусував увагу на процесах категоризації в перспективі окремого індивіда. Вчений згадує лише емоційну і ціннісну значущість ідентичності як соціального утворення, що відповідає емоційному і когнітивному компонентам установки.

У соціології термін «ідентичність» традиційно використовується для опису проблем, пов'язаних з расово-етнічними та релігійними меншинами, а також для висвітлення тривожних почуттів, що виникають в суспільстві у зв'язку з втратою сенсу індивідуального існування в різних аспектах. З. Бауман розглядає поняття ідентичності в контексті модерного індивідуалізованого суспільства. Бауман аналізує трансформації соціального світу, соціальну структуру і роль конкретної особи в ній, а також особливості сприйняття світу та самоідентифікації людини в новому суспільстві. Індивідуалізація, яку він розглядає, є процесом перетворення ідентичності з «готової» у «знайдену». Цей процес є об'єктивною реальністю та ключовим фактором в соціальному порядку. В такій реальності дії окремих індивідів скеровані на «щоденну зміну і перегляд мережі взаємодій, що називається суспільством» [130, с. 38]. Бауман однією з характеристик, що показує особливість сучасного соціокультурного стану, вважає зростання інтересу до ідентичності, самовизначення і самоототожнення. І цей інтерес, на його думку, говорить про стан людського суспільства набагато більше, ніж усі концептуальні і аналітичні результати його осмислення, що склалися на сьогодні.

Сучасний індивід заплутується в мережах постійної ідентифікації, процесу, що повторюється і стає практично нескінченним. Замість того, щоб сформувалася ідентичність, можливо і короткочасна, в силу швидкої зміни орієнтирів, динаміки сучасної культури, і відсутності в ній ціннісного ядра, соціум все частіше активізує

ідентифікаційний механізм, підлаштовуючись під нові вимоги сучасності, що постійно трансформується. Дана тенденція впливає і на регіональну політику, яка замість того, щоб бути одним з елементів формування національної культури, вбирає в себе ідеологічні наративи центру або домінуючої державної політики, що приводить до певної втрати власної ідентичності у певних структурах соціального життя. Тому Бауман виводить одну з особливостей соціальних змін у наш час, яка полягає в тому, що кожна сторона життя людей стала завданням, яке не залишає людині іншого вибору, окрім як взятися за його вирішення. Як помічає З. Бауман, ситуація в сучасних суспільствах істотно відрізняється від тієї, що була до середини минулого століття, і найважливішим елементом цієї зміни стає прихід нової «короткострокової» ментальності на зміну «довгостроковій».

Заслуговує на увагу концепція ідентичності розроблена відомим британським соціологом Е. Гідденсом. Він продовжує дослідження ідентичності не просто як проблеми психології, а як світову проблему сучасності та історії. У своїх дослідженнях Гідденс прагне показати ідентичність і самоідентичність як явища сучасного мультикультуралізму шляхом «політики визнання» [24, с. 150]. За визначенням Гідденса, ідентичність і самоідентичність не дані в процесі діяльності, а створюються і підтримуються в активності рефлексії повсякденного життя. Гідденс демонструє власну гіпотезу структури ідентичності. Ідентичність – це два полюси, з одного боку, абсолютне пристосування (конформізм), з іншої, – замкнутість на собі. Британський соціолог пропонує поняття «загальної ідентичності», яку він характеризує як часто позасвідому упевненість в приналежності до певної соціальної групи, почуття і представлення, що розділяються членами колективу і виражені як в практичній, так і в дискурсивній свідомості. Загалом, Гідденс є супротивником постструктуралістських і здебільшого постмодерністських теорій, що передрікають кризу здатності сучасних індивідів щодо набуття власної ідентичності.

Конструюючи множинність ідентичностей, індивід найчастіше прагне повернутися в звичний, зрозумілий, захищений світ, конструкт «Я» в якому визначений і заданий попередніми поколіннями. Він (світ) є виразним, наповнений

змістом і, відповідно, не потребує хаотичних пошуків та перестрибувань від однієї ідентичності до іншої. Розглядаючи дані пошуки ідентичності з боку індивіда в контексті культури Покуття, варто згадати й про соціальну диференціацію, яка у більшості великих регіонів, чи урбанізованих локальних одиниць визначається соціальним фінансовим статусом, а в соціальних традиціях Східної Галичини статусом походження індивіда. Тому й жителям навколишніх (навіть заможних) покутських селищ важко і до сих пір бути «своїми» у деяких частинах міст даного регіону. І, якщо впродовж імперської доби це було продиктовано проживанням в межах міст здебільшого поляків, німців та гебреїв, то на сьогодні це виражається у ментальних особливостях консервативної простоти сільського населення, їхніх локальних та деяких мовних особливостях діалекту, що іноді критикуються та висміюються містянами. У цьому руслі актуалізується проблематика ідентичності рефлексії як продовження проекту її конструювання, досліджувана Е. Гідденсом. «Ідентичність виступає свого роду соціальним контролем. Йдеться про те, що вона виконує захисну функцію, надаючи впевненості індивідові, сприяючи за допомогою рефлексії формуванню почуття безпеки від ризиків у повсякденних практиках» [144, с. 256–257]. Ідентичність стає рефлексією, оскільки вона наповнена знанням та інформацією про множинність світів, поведінкових практик, соціальних інститутів та моделей стосунків. Глобалізація актуалізує самоідентифікаційні процеси, а рефлексія дозволяє їх застосовувати в умовах соціуму. Соціальна ідентичність з'являється в якості усвідомлення індивідом себе як частини певного спільноти, прийняття системи цінностей і залученості в діяльність, спрямовану на підтримку існування даної спільноти. Актуалізація тієї або іншої ідентичності залежить від конкретної ситуації, в яку включений індивід. Множинність ідентичностей породжує суперечливий характер положення і буття людини у глобальному світі, виступає проблемною зоною їхнього гармонійного співіснування, висуваючи на передній план соціологічного осмислення питання аналізу ідентичності як ціннісного орієнтиру особи.

Близьким до поняття ідентичності є поняття «базової персональної структури», яке було запропоноване А. Кардінером. Сам Кардінер вказував на те,

що він лише дав уточнення поняттю «національний характер», яке використовується з античних часів. На думку автора, неправомірно говорити про загальний характер терміну «базова персональна структура», оскільки він тільки дозволяє зняти невизначеність, яка «супроводжує» поняття групового, регіонального, національного та соціального характеру. «Базова персональна структура, до якої входять первинні інститути (сім'я, материнська опіка, різні табу) та вторинні (релігія, фольклор, наука та інші), що й формують здебільшого регіональну ідентичність є деякою матрицею, в якій розвивається характер індивіда» [153, с. 79]. В той самий час вона є потужним інструментом, що виявляє взаємовідносини між різними громадськими практиками (за допомогою означення сумісності цих практик з тими або іншими потребами людини), а також є основою для дослідження структури суспільства саме тому, що результати, які отримані в процесі психологічного розбору особи, можна перенести на увесь соціум. Основою проблемного поля теорії А. Кардінера є формування особливого типу особи, характерного для певної культури. В основі розвитку особистості лежить базова персональна структура, формування якої відбувається з набуттям соціального досвіду, характерного для певної соціокультурної системи місця чи регіону. При цьому в індивіда в процесі соціалізації формуються такі особові характеристики, які дозволяють йому максимально успішно адаптуватися до культури певної групи або суспільства в цілому. В результаті, згідно А. Кардінеру, для кожного суспільства і його ареалу буде характерним переважання власного психологічного типу.

Розглядаючи індивідуальні ідентичності в контексті соціальної (в даному дослідженні регіональної) системи, важливо взяти до уваги фундаментальні дослідження американського соціолога Е. Гофмана. Основною темою його робіт були символічні соціальні взаємодії, які часто зачіпали питання філософії, психології та психіатрії, галузей, що тісно пов'язані з ідеєю ідентичності. Онтологія соціальної реальності, яка була основою соціологічного дослідження середини минулого століття, підкреслювала, що будь-який член суспільства спільно конструює просторову реальність і підтримує її в певному стані завдяки своїм

індивідуальним світоглядним позиціям, поведінковим маркерам і загальним знанням. Тому дослідження просторової реальності в контексті локальної ідентичності неможливі без акценту на особистості, яка є творцем соціальної реальності, що оточує її. Певні відхилення від прийнятих норм і правил, які досліджує Гофман, розглядаються як порушення стабільності соціальної просторової реальності, хоча поняття «нормального» та «ненормального» в сучасному суспільстві є змінними. Ці процеси тісно пов'язані з ідентичністю, оскільки прийняття або відхилення індивіда від норм конкретного соціального простору визначає його подальші взаємодії з оточуючим середовищем. Крім того, у соціальних явищах виникає відмінність між індивідуальною та соціальною ідентичністю, що спричиняє процес стигматизації. Цей процес полягає у формуванні комплексу негативних загальних стереотипів щодо стигматизованих осіб, які часто не відповідають прийнятим нормам соціуму. Гофман розглядає це невідповідність переважно у контексті фізичних вад і розумових відхилень, хоча вона може бути обумовлена різними аспектами соціального формування, такими як етнічність, гендер, субкультурні відмінності та інші. Ці особи створюють свої власні спільноти, які з часом стають місцями, де їхні особливості вважаються нормою. Таким чином, «серед подібних собі стигматизований індивід може використовувати дані особливості як основу для організації власного життя» [146, с. 21].

Культурологічний підхід в розгляді питання локальної та регіональної ідентичності акцентує увагу на концепції "присутності Іншого" у контексті формування і самоідентифікації особистості через взаємодію з іншими. Французький філософ та представник феноменології М. Мерло-Понті підкреслює, що у культурних явищах відчувається «прихована анонімна присутність іншої особи» [71, с. 415]. Дослідник вказує, що справжній культурний світ виникає, коли встановлюється система взаємодії «Я – Інший», де Інший є носієм конкретних культурних практик і норм поведінки.

Таким чином, різні соціальні групи, які впродовж тривалого часу не змогли інтегруватися в загальний соціальний контекст, створювали свої унікальні форми

локальної ідентичності з власними правилами і нормами поведінки. Наприклад, українське населення Покуття століттями відділяло себе від інших етнічних груп, таких як поляки, німці та євреї, через ідеологічні, релігійні та побутові особливості. Ця потреба в самоідентифікації залишилася актуальною навіть серед західноукраїнської діаспори, що дозволило зберегти культурну специфіку рідного краю багатьом поколінням емігрантів. Однією з таких символічних ознак стала вишиванка, яку вдягають не лише на святкові чи релігійні заходи, але також представники інтелігенції у повсякденному житті. Один з провідних діячів того часу, Іван Франко, щоденно носив вишивану сорочку під класичним костюмом. Ця новація стала невід'ємною частиною ідентифікації не лише для мешканців Покуття і Галичини, але й для сучасних громадян України у наш час, і все-таки, «саме завдяки Франку вишиванка стала сприйматися українцями не тільки, як елемент традиційного одягу, а, як модерна ознака вітчизняної ідентичності» [112]. Варто згадати скульптуру української писанки, яка розташована у канадському місті Вегревіль, де 40% населення мають українське походження. Цей монумент став відомим символом сучасної Канади та ролі українців у житті цієї країни. Він, своїм архітектурним символізмом, схожий з коломийським Музеєм-Писанкою, що вже давно є важливим атрибутом регіональної ідентичності краю. Згідно Гофману, на основі стереотипних характеристик соціальної групи відбувається процес типологізації особи. Індивід – це сукупність різних ідентичностей, кожна з яких є соціальною роллю, реалізація якої виражається в уніфікованих соціальних діях і взаємодіях, що утворюють соціальні зв'язки і стосунки.

Одна з ключових тем, яка стосується етносоціальних груп у покутському населенні та спрямована на розуміння в дослідженні різних аспектів культурних цінностей цього регіону, є дослідження краю етнографами ХІХ століття. Дане питання досліджувала Л. Триняк, яка наголошує, що польські дослідники здійснили значний внесок у вивченні регіону і описали різні аспекти життя та культури покутського населення. О. Кольберг вивчив докладно соціальну організацію та повсякденну діяльність мешканців Покуття, зокрема, традиційний одяг, вишивку, кулінарію, народну архітектуру, господарські заняття, а також

прیدілив увагу календарним обрядам та сімейним звичаям Покуття. Крім того, він систематизував багато покутських пісень різних жанрів, включаючи чумацькі, козацькі та опришківські, і також зібрав фольклорні матеріали, казки, загадки та прислів'я. Л. Вайгель, К. Мрочко та Ю. Шнайдер також зробили значний вклад у дослідження Покуття. Вони зосередилися на різних аспектах життя та культури покутського населення. Л. Вайгель описувала традиційні звичаї та особливості гуцульсько-покутського прикордоння, К. Мрочко та Ю. Шнайдер досліджували господарську діяльність та духовні переконання мешканців Снятинщини і Печеніжинщини. Праці польських науковців базуються на широкому обсязі автентичних матеріалів, зібраних безпосередньо в Покутті. Вони використовували методи народознавства та старалися охопити різні аспекти життя та культури місцевого населення. Завдяки їхнім дослідженням ми маємо важливий інформаційний ресурс щодо соціальної, культурної та господарської діяльності мешканців Покуття. Таким чином, наукові праці польських дослідників є надзвичайно цінним джерелом знань про Покуття і сприяло збереженню та вивченню цієї унікальної культурної спадщини, що в подальшому розширило наше «розуміння як локальної, так і загальнонаціональної ідентичності у вивченні традицій покутської етнокультури» [115, с. 7].

Процес соціальної взаємодії між «іншими» з відповідними соціальними очікуваннями і наслідками у вигляді формування стигматизованої ідентичності досліджували П. Бергер і Т. Лукман. Автори розглядають проблему неповноцінності окремих соціальних суб'єктів за допомогою такого поняття, як соціальна роль. Важливою характеристикою більшості соціальних ролей є те, що дії, необхідні для їх виконання, не пропонуються в усіх подробицях, а існує деякий діапазон варіабельності. В цьому випадку рольова поведінка визначається і регулюється уявленнями самої особи і суспільства про те, як повинен поводитися індивід, що займає певне соціокультурне положення. Соціальна реальність з'являється в концепції П. Бергера і Т. Лукмана в якості феномену «життєсвіту» як щось безпосередньо дане свідомості індивідів, існуюче в їх «колективних уявленнях» і, сконструйоване інтерсуб'єктивною людською свідомістю.

Екстраполюючи дану концепцію в дослідження регіоналістики, варто зазначити про парадоксальність інтерсуб'єктивного життєсвіту в парадигмі просторовості, де суб'єкту не варто відрізнятися належним чином. Адже, культурні особливості певних регіонів диктують, якщо і не жорсткі, та, все-таки, табуовані обмеження у поведінці, зовнішньому вигляді, чи мистецькому вираженні соціальних акторів. Тут важливо вказати на складний взаємозв'язок громадського і особистого конструювання реальності, соціалізації і ідентичності, яка виникає в результаті цього процесу.

Грунтуючись на ідеях Дж. Міда, П. Бергер і Т. Лукман за основу концепції ідентичності беруть феномен соціалізації. У соціологічній концепції Бергера і Лукмана ідентичність розглядається з точки зору соціального конструювання реальності. Це означає, що ідентичність виникає лише тоді, коли існує конкретне суспільство, а поза контекстом взаємодії соціуму і людини говорити про ідентичність не варто» [132, с. 181]. В якості важливого елементу суб'єктивної реальності ідентичність складається під впливом суспільства. Таким чином, конструктивістська концепція П. Бергера і Т. Лукмана припускає активну участь індивіда в житті суспільства і визнання членами суспільства його ідентичності. Ця взаємодія сприяє розвитку самого індивіда і може привести до змін соціальної реальності, в межах якої він діє. Відповідно, управління процесом соціальної категоризації одночасно спрямовується на управління у формуванні світоглядних образів. Це досягається через впровадження в масову свідомість критеріїв, за якими здійснюється категоризація. Проте, щоб з уявлення про поділ суспільства на групи виникло уявлення про «своїх» і «чужих», суб'єкт категоризації повинен віднести себе до однієї з таких груп. У цьому ототожненні себе з певною групою і полягає інший важливий з точки зору формування картини світу процес – ідентифікація. На це звертають увагу П. Бергер і Т. Лукман, коли пишуть про те, що «ідентичність формується соціальними процесами» [132, с. 179]. В процесі ідентифікації індивід усвідомлює свою групову приналежність, тобто співвідносить свою індивідуальність з груповою системою цінностей і норм. Групова ідентифікація дозволяє індивідові усвідомити безперервність свого існування в системі поколінь

і в контексті історичного процесу, що є ціннісною складовою в контексті досліджень локальної історії окремих регіонів.

Дослідники П. Бергер і Т. Лукман, спираючись на рольові концепції особи, використовують поняття соціалізації як фундамент інтерпретації ідентичності. В процесі соціалізації індивід засвоює знання і інформацію про соціальну реальність, тобто мова йде про інтерналізацію. Первинна соціалізація зв'язана з великим емоційним навантаженням, що має «безпосередній зв'язок з формуванням ідентичності у індивіда» [132, с. 111–113)]. Згідно з авторською позицією, інше мислення і поведінкові практики стають свого роду фільтром, через який пропускаються засвоєні в процесі первинної соціалізації стандарти і зразки. Індивіду потрібно осмислення, розуміння і прийняття нової реальності, які заломлюються шляхом трансляції інформаційних потоків. Ідентичність «знаходиться в діалектичному взаємозв'язку з суспільством. Ідентичність формується соціальними процесами. Одного разу викристалізувавшись, вона підтримується, видозмінюється або навіть переформується соціальними стосунками» [132, с. 161].

В процесі вторинної соціалізації йдуть пошуки нових ідентичностей і їх відтворення. При цьому ключовими завданнями стають реалізація потреби в емоційному визнанні, необхідність відповідати очікуванням значимих інших, які безпосередньо супроводжують індивіда в повсякденній життєдіяльності всередині соціуму, що особливо виражається в просторі замкнутості малих локальних форм та регіональних одиниць із консервативною непорушністю світоглядних позицій. Таким чином, становлення ідентичності відбувається в процесі соціалізації. При цьому, якщо на етапі первинної соціалізації провідним інститутом інтерпретації соціальної реальності є сім'я, то в реформатування ідентичності індивіда при вторинній соціалізації включаються інші соціальні інститути для формування і відтворення соціальних стосунків, з якими ми шукаємо та демонструємо свою ідентичність. Остання, з одного боку, виступає каналом взаємозв'язку індивіда і суспільства, що функціонує крізь призму інформації, знань, уявлень про соціальну реальність, з іншої – в руслі соціального конструктивізму служить механізмом

підтримки соціального та інституційного порядку громадської системи. У зв'язку з цим, в руслі конструктивізму слід визначити і готовність індивіда до свободи вибору ідентичностей, що надається сучасними соціальними системами, якщо вони мають здатність впливати на загальний культурний ландшафт місць та регіонів присутності індивіда.

На думку П. Бергера, який розглядав явище ідентичності в сфері конструктивізму, вона (ідентичність) на рівні з ідеями є відносним явищем, яке залежить від різних соціальних умов, тому, розуміючи це, індивід повинен чітко усвідомлювати цю відносність, щоб відкривати для себе нові якості у вимірі соціологічного мислення. Також, розглядаючи ідентичність індивіда в психічній сфері, дослідник наголошує на тому, що вона (психічна ідентичність) формується в більшій мірі расовою або національною приналежністю індивіда, ніж класовою. Саме цей антропологічний фактор відіграє важливу роль у формуванні регіональної ідентичності, адже на відміну від ареалів, де полікультурність є нормою соціального життя, в інших місцях вкраплення чогось стороннього навіть у невеликих кількостях буде значно відрізнятися і не завжди сприйматися місцевими соціальними громадами. Яскравим прикладом такої диференціації можуть слугувати Закарпаття та Прикарпаття.

Якщо на території першого міжетнічне та міжкультурне толерування відіграє і надалі значну роль у формуванні суспільного простору (звичайно, цьому сприяє і прикордонне географічне розташування), то на території іншого дана тенденція залишилася в історії, про яку нагадують тільки польські та німецькі архітектурні пам'ятки Галичини. В даному випадку соціальна роль поступається антропологічній генезі як домінуючому аспекту формування ідентичності, хоча за кожною із них (соціальних ролей) дана ідентичність буде закріплена впродовж певного часу, адже вона буде змінюватися разом зі зміною ролей соціального суб'єкта. Вчений вважає, що ідентичність безпосередньо пов'язана із соціумом, від якого кожен індивід отримує власну самоідентифікацію як певне визнання чи нагороду, якою не можливо володіти та користуватися без оточуючого соціального середовища, яке надає індивідам форму їхньої самоідентичності, а пізніше ці

окремі суб'єкти вже формують і сам соціальний простір свого буття. Така співзалежність та ключова роль в ній рольової теорії приводять висновку, що «з соціологічної точки зору суспільство нагороджує нас ідентичністю, підтримує її і трансформує» [131, с. 94].

Німецький соціолог Гайнц Абельс розглядає ідентичність як здатність індивіда дивитися на самого себе очима соціуму, з яким він знаходиться в нескінченній взаємодії і, завдяки постійній комунікації та ситуативності, створюються сприятливі умови для прояву ідентичності через конкретні іпостасі соціальних ролей. Дослідник наголошує на тому, що вище згадана здатність індивіда дивитися на себе як на об'єкт найкраще вирішує проблему комунікації та сприйняття себе як ідентичності в рефлексивному сенсі даного терміну. Тому, «ідентичність та інтерація постійно переходять один до одного» [126, с. 29]. Переймання індивідом на себе інших соціальних ролей та їх узагальнення в громадському просторі є аспектами антропологічних передумов виникнення ідентичності, яка в подальшому обміні символами, ролями, діями та розвитку взаємних комунікацій в поступовості соціалізації дозволяє індивіду на основі власного досвіду засвоювати та створювати нові грані ідентичності.

Продуктивним є відтак концепція М. Кастельса, який розуміє ідентичність як джерело сенсу і досвіду для індивіда. Ідентичність, якщо вести мову про соціальних акторів, є процесом створення значень на основі культурної цінності або цілісного набору культурних особливостей, що мають пріоритет над іншими джерелами сенсу. Ідентичність – джерело сенсу для самих акторів, і вони створюють її самі в процесі індивідуалізації. Проте, ідентичності можуть також виходити від домінуючих інститутів, але «навіть тоді вони будуть тими ідентичностями, які обумовлені інтерналізацією інституціональних впливів соціальними акторами» [137, с. 34].

М. Кастельс вважає, що соціальне формування ідентичності завжди відбувається в контексті владних стосунків, тому він розрізняє три джерела ідентичності: а) «легітимізуюча ідентичність, яка пропонується суспільству правлячою елітою і державною бюрократією для зміцнення свого панування; б)

ідентичність опору, або опозиційна, що формується в нижніх соціальних групах; в) проектна ідентичність, яка сформована суб'єктами політичного процесу з урахуванням традиційної культури з метою перетворення усієї соціальної структури і їх соціального положення» [139, с. 60–61)]. Саме завдяки даній категоризації Кастельса ці три види ідентичності можна впровадити в сферу даного дослідження, де легітимізуюча ідентичність виконує роль загальнонаціональної, ідентичність опору – самовизначення меншин, маргіналізованих груп та пригноблених, а проектна ідентичність найкраще відображає культури регіонів та відрізняється соціальною мобільністю в даній тріаді, адже може формувати як легітимізацію, так і опір всередині суспільного устрою та загальних культурних тенденцій державних одиниць. Згідно Кастельса, кожен процес ідентифікації призводить до різних результатів: той, що легітимізує ідентичність – створює громадянське суспільство; ідентичність опору призводить до формування спільнот; проектна ідентичність – до створення суб'єкта. Суб'єктами є лідери колективів, громадські діячі та індивіди, які досягають значущості завдяки своєму досвіду. Кастельс вважає, що різні типи ідентичностей, їх витоки і наслідки не можуть обговорюватися у загальних рисах чи абстрактно, оскільки це питання тісно пов'язане з конкретним соціальним та історичним контекстом.

Р. Дженкінс вважає, що соціальна ідентичність є практичним досягненням, тобто процесом, який можна зрозуміти за допомогою внутрішньої і зовнішньої взаємодії. Для Дженкінса первинні ідентичності, такі як стать, спорідненість і етнічна приналежність є міцнішими в порівнянні з іншими соціальними ідентичностями. [152, с. 7]. Споріднена група – явне джерело для ідентичності соціального суб'єкта, яка дуже міцна. Час і місце також відіграють центральну роль в створенні ідентичності на полі соціуму, тому що ідентифікація суб'єкта означає розміщення його в часі і просторі. Інститути як прийняті зразки практики і організації як символ соціальних категорій можна віднести до явищ, які мають важливе значення для виявлення ідентифікації. А деякі соціальні ідентичності отримуються людьми і привласнюються ними в контексті силових подій, що

породжує місцевих героїв та їхні ідеалізовані образи в локальних культурах та регіональній історії.

П'єр Нора та Ян Ассман розглядають поняття ідентичності в контексті національної та історичної пам'яті, яка разом зі стремлінням певних соціальних груп до власної локалізації створює власні місця взаємодії, суспільного розвитку та історичної пам'яті. Згодом такі локації стають для соціальних суб'єктів символами їхньої ідентичності. В ході швидких та постійних змін сучасності «поклоніння» минулому, яке є більш фіксованим з ретроспективної точки зору окремих груп індивідів дозволяє найкраще відчувати безперервність теперішнього та співставити її з фіксованими містеріями минулого, в певній мірі, ідеалізуючи історичні події. В цьому випадку відбувається данина поваги «минулому-прихистку, більш, ніж коли-небудь сховищу секретів того, що є вже не тільки нашою історією, але й нашою ідентичністю» [156, с. 88]. Така ностальгія за славними епохами, яка притаманна здебільшого в регіонах постімперських культур відображається і в дослідженнях вітчизняного історика І. Монолатія стосовно Покутського краю імперської доби, в яких підкреслюється, що саме «за “Мамуні Австрії” і “Бабуні Австро-Угорщини”, українці еволюційно дозріли до державного життя і повною мірою інституціоналізувалися» [76, с. 297]. У концепції французького історика П'єра Нора формування територіальної ідентичності відбувається за рахунок символічного виокремлення особливих місць, іншими словами, простір репрезентується, структурується та набуває певного порядку.

Ціннісним є розуміння ідентичності як соціального конструювання та культурної ідентичності (за Ассманом). Класифікуючи їх (ідентичності) автор наголошує на двох їх типах – «індивідуальному» та «особистому» та наголошує на відмінностях між ними. Так, індивідуальна ідентичність – це та, що утворилася зі спрощених у свідомості індивіда образах індивідуальних рис, які відрізняють його від усіх інших, усвідомлення власної унікальності, своєрідності і незамінності. Особиста ідентичність є втіленням усіх ролей, властивостей і компетенцій, які набуває індивід шляхом входження в конкретну спільноту. Індивідуальна ідентичність спирається на біографію з її «наріжними датами» народження і смерті,

на тілесність життя і її основних потреб. Особиста ідентичність спирається на зацікавленості індивіда конкретним соціумом. Всі процеси соціалізації та формування індивідуальності протікають в межах означеної культури з її власними поведінковими нормами. Тому, ідентичність «завжди постає продуктом соціального конструювання і, тому завжди виступає культурною ідентичністю» [128, с. 141].

Значимим методологічним аспектом є звернення до культури пам'яті, про що ми зауважували на початку даного підрозділу. Культура пам'яті присутня в структурі колективної свідомості сучасних соціальних і в тому числі й національних спільнот. Минуле виступає соціальною конструкцією, що формується духовними потребами і контекстом сьогодення. Історична пам'ять як базовий елемент конструювання колективної ідентичності особливо своєрідно реагує на трагічні та драматичні події історії: війни, революції, репресії. Такі періоди характеризуються дестабілізацією громадських структур, зростанням протиріч, конфліктів. «Місця пам'яті» можуть бути «закритими», строго фіксує певну інтерпретацію історичної події або персонажа, а можуть бути «відкритими», створюючи простір для діалогу і різних тлумачень. Тобто, вони можуть бути відкритими для діалогу різних соціальних груп, продуктивними в подоланні міжнаціональних, міжрегіональних та внутрішньорегіональних конфліктів. Та можуть і породжувати нові конфлікти, створювати навмисно спотворені образи минулого. Динамізація соціальних процесів сучасного світу ставить завдання щодо формування нових національних (а нерідко і наднаціональних) ідентичностей, вимагаючи перетворень існуючих форм колективної пам'яті, особливо локальній пам'яті унікальних та самобутніх регіональних культур.

Незважаючи на схожість історії і колективної пам'яті М. Альбвакс відмічає, що «історія – це картина змін, а колективна пам'ять – картина схожості» [148, с. 12]. Це пов'язано з тим, що історія і колективна пам'ять звертають увагу на різні властивості одного об'єкту, оскільки мета колективної пам'яті – збереження ідентичності, а мета історії – фіксація змін. Під ідентичністю розуміється почуття приналежності до певної соціальної групи, завдяки якому відбувається

ототожнення з цінностями і нормами цієї групи. Так само індивідуальна пам'ять забезпечує ідентичність особи. Розгляд колективної пам'яті як картини схожості ще раз підтверджує критерії історичного орієнтиру, обраного для формування політики пам'яті. М. Хальбвакс першим запропонував тлумачення пам'яті як соціально обумовленого елементу суспільної свідомості і колективної ідентичності. Французький вчений вважав, що не можна розглядати пам'ять як щось, властиве лише суто індивідуальній свідомості, що існує абсолютно унікальний феномен формування колективної свідомості, дослідження якої вимагає міждисциплінарного підходу. Виокремлюючи взаємопов'язані між собою індивідуальну пам'ять, ґрунтовану на особистому досвіді, і пам'ять колективну. Таким чином, він у своїх роботах уперше звернув увагу на дослідження культури пам'яті у рамках колективного (соціального) виміру, а не тільки індивідуального автобіографічного досвіду, що є методологічно цінним для нашого дослідження.

Цінним щодо методологічного корпусу культури пам'яті є доробки вітчизняних науковців, зокрема, Володимира Фадєєва «Мінливі констеляції: історіографія, архіви та національна пам'ять», де автор концептуалізує меморіальну культуру, чи то культуру пам'яті крізь призму різних дослідницьких підходів до вивчення означеного явища. Дослідник вказує на різницю між підходами до написання історії, виокремлюючи два основні – науковий та національний аналіз історії. Науковий підхід орієнтований на об'єктивну аналітику, тоді, як національний підхід акцентує увагу на позитивних аспектах для представлення історії. Третій підхід – афірмативна історіографія, яка орієнтована на політики ідентичності, використовує вже на власний розсуд вибір подій у своїх розповідях, зазвичай фокусуючись на трагічних історичних подіях, які якнайкраще об'єднують соціум. Цей підхід схожий на національні історичні наративи, особливо в посткомуністичних країнах Центральної та Східної Європи (спогади про Голодомор, Голокост), де також підкреслюється трагедія і травми минулого. Проте він формує інше сприйняття історії, оскільки акцент робиться на трагедіях, а не на всій історії взагалі, адже це може негативно впливати на сприйняття історії. «Тому поява і примноження нових репрезентацій зазвичай є викликом для

попередніх версій історіографічних описів, особливо тоді, коли пропонуються нові колективні комунікації всередині вже наявних. Афірмативні історіографії в цьому разі не лише виступають конкурентами домінуючих національних наративів, а й пропонують нові форми національної солідарності, іноді провокуючи конфлікти інтерпретацій визначальних подій минулого» [79, с. 67].

Ганна Носова стосовно культури пам'яті вказує на конструювання соціальної пам'яті окремих груп відповідно до своєї власної самоідентифікації, які пересікаються тільки для надання оцінних суджень. Дослідниця виокремлює два типи конфліктів, що пов'язані з пам'яттю – горизонтальний (соціальний) та вертикальний (конфлікт між поколіннями), стверджуючи, що історія є «ідеальним утворенням культури, а, значить, феноменологічним. Тому, попри свою “суб’єктивність” наукова, і наративна історія починають жити поза і незалежно від моменту свого створення та свого творця власним життям і спричиняють до перетворення реальності. І в цьому найбільша об’єктивність історії. Створюючи образ минулого і пам’ять про нього, історія викривляє минуле, тому що так чи інакше фреймує його, обмежуючи окремим, вибіркоким поглядом історика, спільності» [79, с. 67].

Р. Брубейкер, аналізуючи концепцію ідентичності, характеризує дане явище сильним та слабким сенсами. В даному випадку дослідник має на увазі відповідно есенціалістичне та конструктивістське тлумачення ідентичності. Якщо недоліки першого досить очевидні – вони походять від об’єктивізації розумової концепції, – то друга (конструктивістська), з точки зору Р. Брубейкера, має неявні, але теж істотні вади. Конструктивізм як панацея від есенціалістичного розуміння привів до того, що ведучими характеристиками ідентичності стали безкрайне множення і динамічна плинність. Через це втрапився епістемологічний сенс самої концепції, оскільки ідентичність – це співвідношення з жорстким набором характеристик, що відкриває можливість генералізації. Принцип конструювання ідентичності робить ці характеристики варіабельними, ситуативними, індивідуалізованими. Таким чином, слід погодитися з Р. Брубейкером в тому, що термін «ідентичність» міцно увійшов до наукового тезауруса, використовується дуже широко, та досить часто

нерефлексивно. Дослідник ставить питання, наскільки виправдано в таких умовах використання концепції ідентичності як методологічної опори в історичному дослідженні. Вчений стверджує, що прийняття певної ідентичності відбувається довільно, але рамки конфігурацій або типів ідентичностей для такого прийняття задані не лише історично, але і політично, з позицій максимальної реалізації влади в державі та окремих регіонах. Проте він розглядає не лише державну формалізацію, але і громадські, міжрегіональні, внутрішньорегіональні стосунки в цілому, вказуючи, що культурні конфігурації – етнос, раса, нація – повинні бути більш осмисленими в термінології. Брубейкер пропонує в цьому сенсі користуватися поняттям «груповості» як опису події, а не сутності. Груповість є наслідком актуальних ситуацій і тому потребує постійної підтримки в повторних твореннях. Таким чином, ідентичність перетворюється на ситуативну самоідентифікацію. Як справедливо відмітив Р. Брубейкер, «ідентичність в сучасному суспільстві одночасно є категорією наукового аналізу і категорією практики – частиною політичної і соціальної риторики. Це створює проблему зміщення емпіричного і теоретичного начал» [135, с. 69].

Відтак, підсумовуючи даний підрозділ, зазначимо, що поняття ідентичність, утримуючи множинність авторських наукових конотацій та інтерпретацій, представлених вище, в нашому контекстному розумінні, а саме, культурологічному аспекті поставатиме саме соціальним феноменом, утвореним історичною пам'яттю та специфікою когнітивної географії територіального простору, що виступають головними репрезентантами регіональної ідентичності.

1. 2 Локальна та регіональна ідентичність у парадигмі культурного простору

Даний підрозділ присвячений аналізу понять локальної та регіональної ідентичності, які постають ключовими смисловими конструктами всього

дослідження та визначенню їх співвідношення, оскільки артикулюються в тематиці розвідки. Вживання та залучення понять до наукового обігу зобов'язує звернення до наявних тлумачень як для повнішого їх розуміння, так і задля виключення істотних непорозумінь у обговоренні питань, з ними пов'язаних. Так, у тлумачному словнику за редакцією Вячеслава Бусела локальне визначають як те, що «не виходить за певні межі, властиве певному середовищу» [15, с. 626]. Водночас локальне може бути частиною регіонального, його складовою, в той час, як регіональне постає «областю, що об'єднує групу країн або території однієї країни, які мають певні спільні якості» [15, с. 1206]. Поняття регіонального також можна розглядати з точки зору локального та глобального контекстів. Важливим фактором, що визначає відмінність чи схожість між поняттями «локальний» та «регіональний» є масштаб соціологічного дискурсу. Цей масштаб визначає, наскільки концепції локального та регіонального відрізняються одна від одної. Локація, яка пов'язана з ідентичністю, визначається масштабом культурної географії, де на першому місці стоїть розподіл на країни, регіони, райони, міста та інші територіальні одиниці. Це створює багаторівневу систему територіальних одиниць, з якими асоціює себе кожна окрема особистість. Соціальні суб'єкти, безумовно, можуть самоідентифікувати себе на будь-якому з цих рівнів. Проте єдиним сталим елементом є те, що, незалежно від контексту, в якому розглядається «локальність» (чи то на рівні регіональному, національному, континентальному або глобальному), вона завжди є територіальною одиницею у формуванні соціокультурних ареалів. Саме локальність, фактично, «виступає як суб'єкт, що впроваджує локальну спільноту в глобальну мережу, зберігаючи при цьому свої традиції та соціальну специфіку культури» [145, с. 288]. Спираючись на уявлення про колективну ідентичність, що склалися в науковій літературі, можна зафіксувати декілька аспектів дослідження регіональної ідентичності, здатних прояснити її теоретичний статус і що є взаємодоповнюючими при її вивченні як соціокультурного феномену. Це ідея про обумовленість колективної ідентичності територіальним, етно-культурним, мовним, релігійним, історико-культурним та іншими факторами. А також і такі основні функції колективної ідентичності, як

психологічний захист у світі відчуження і мобілізація соціальних груп на захист своїх інтересів, ідея конструктивістів про просторово-часову і ситуаційну відносність змісту колективної ідентичності. Останній підхід акцентує увагу на тому, що ідентичність – це щось таке, що може вибиратися, що може бути сконструйоване і чим можна маніпулювати. Локальна чи регіональна ідентичність в конструктивістському тлумаченні розглядаються не як пропонувані, а як такі, що досягаються. Кожен з цих аспектів зумовлює власне розставлення пріоритетів в дослідженнях регіональної ідентичності. Звичайно, методологія дослідження при аналізі масштабніших локальностей та менших можуть значно відрізнятись. Тому й описи локальних ідентичностей, які не співпадають за ознаками адміністративних поділів не завжди будуть однаковими, хоча й матимуть схожі риси у власних структурах територіальних властивостей ідентичності. Також потрібно звернути увагу на те, що дослідження локальної ідентичності представлені в багатьох наукових сферах, таких як філософія, історія, етнографія, соціологія та інші. Звідси й основи аналітичної складової, методологія, результати та заглиблення в суть даного явища у кожній науковій ланці будуть інтерпретуватися по-різному. Філософи зазвичай описують властивості суперечності понять людини та роду як недосяжної тотожності. Соціологічна фіксація відбувається на рівнях індивідуальних та суспільних усвідомлень з прив'язкою до території. Культурологи займаються аналізом просторової реальності, що відображається в культурному різноманітті, загальному способі життя, побутових особливостях та способах людської самореалізації в навколишньому світі [119, с. 40–41]).

Праці сучасних соціологів та філософів неодноразово висвітлювали проблематику пошуку прогресивних соціальних ідей, які б вирішили суперечності між західним індивідуалізмом та східною колективною свідомістю, не порушуючи при цьому усталені прояви ідентичності. І це зовсім не є абстрактним завданням, оскільки бажана громадська структура передовсім забезпечила б соціум необхідними життєвими сенсами, послужила ціннісним вектором діяльності комунікативних, предметно-територіальних, адміністративних і економічних

структур. І це тим актуальніше, що у наш час будь-яка локальна спільність, незалежно від територіальної протяжності і значущості, є елементом світової мережі, інтегрує трансльований їй зміст, і ця інтеграція не повинна привести до розмивання і деградації локальної культури. Локальна ідентичність здатна реалізовуватися за допомогою ідентифікації з окремими елементами, таких як: мала батьківщина (місце народження), місце проживання, особливості ландшафту і клімату, значущі історико-культурні події, знамениті персони, відомі історичні та сучасні особи та генії, особливі реальні або ж приписувані риси колективної поведінки. Проте, особливим чином серед цих маркерів виокремлюються комплекси традиційної культури, які є найбільш вкоріненими та значення яких для локальної ідентичності ми в змозі простежити крізь вікову течію еволюції.

Найважливішим чинником конструювання локальної ідентичності є символічна політика місцевої влади. Саме в ній значення комплексів традиційної культури як фундаменту локальної ідентичності важко переоцінити. Іноді ініціативу в підтримці і збереженні значення подібних комплексів проявляють релігійні структури або неформальні місцеві спільноти. Таким чином, локальна ідентичність має на увазі не просто ідентифікацію людини з місцем проживання, але і наявність відповідних емоційно-психологічних переживань, почуття спільності з іншими людьми, що мешкають на цій території, причетності до місцевого співтовариства. Дане почуття причетності підтримується обрядами і практиками, пов'язаними з комплексами традиційної культури. Локальні ідентичності домінували у свідомості людей аж до ХХ століття і замінювали ним національні / етнічні ідентичності. Причиною традиційної стійкості локальних і регіональних ідентичностей була відсутність активної соціальної мобільності населення і наявність високого рівня групової згуртованості, як явища, що виникає в процесі включення місцевих співтовариств в групові практики. З урахуванням цього історичного контексту, стає зрозумілою причина, за якою прибічники есенціалістичного підходу розцінювали територіальну ідентичність як форму етнічної самосвідомості, що вичерпала себе. М. Гайдеггер, пропонував способи «ненасильницького залучення людини до своєї сакральної традиції регіону, в якій

вона може набути метафізики свого існування, сенсу життя, а значить стати повноцінною особистістю» [150, с. 84].

Локальна ідентичність внутрішньо часто формується за допомогою різних символів та історичного контексту, які накладаються на сучасні суспільні зміни. Це сприяє задоволенню потреби суспільства в ідентифікації в межах конкретної території з властивими ментальними рисами, що сприяє створенню загального культурного простору, який включає в себе цей регіон. Локальна ідентичність також впливає на просторову парадигму та її суб'єктивні аспекти, утворюючи різні соціальні ідентичності. Наповнення локальної ідентичності тісно пов'язане з територіальним самовизначенням індивіда, яке виражається через конкретні цінності, уявлення та контент. Різні соціокультурні явища, такі як ідеологія, релігія, міфологія, фольклор та мистецькі вираження, виконують роль символічних компонентів конкретного простору у контексті локальної ідентичності. Ці явища формують систему ідейного напрямку для індивідуальних суб'єктів та колективної сфери. Дослідження локальної ідентичності включають аспекти самосвідомості і конструювання локальної самобутності. Локальна ідентичність є специфічним видом і ключовою стадією самоорганізації, а також формою культурної, політичної активності. Локальні ідентичності можуть служити в якості форм культурного і політичного капіталу. Слабкість регіональної ідентичності призводить до деградації локальних співтовариств. На сьогодні проблема локальної ідентичності стає дедалі популярнішою і модною. Вона розглядається як щось бажане і доречне при формуванні регіональної політики – як свого роду еквівалент якості життя в тій чи іншій локальній спільноті.

Регіональна ідентичність розуміється як системна сукупність культурних відносин, пов'язана з поняттям «малої батьківщини». Як виявляється, ключовим стимулом для формування локальної ідентичності є поняття «простору» – місця, яке заселяє місцевий соціум, обмежуючи його унікальними культурними рисами. Зв'язок із конкретною територією, участь у місцевих подіях та об'єднання акторів у різномірні групи «свого», «рідного» також слугують індикаторами локальної ідентичності. Сформований унікальний світогляд, який виявляється у ставленні до

певних явищ, тлумаченні подій та епізодів або загальній діяльності, прямо залежить від внутрішньої соціальної самоорганізації індивідів та їхнього конкретного місцеперебування. Ця внутрішня самоорганізація і культурна унікальність створюють локальну ідентичність з унікальною ідеологією та підтримкою індивідів. «Однак саме культура, що утворює її комплексне ядро, виступає потужним інтегруючим символічним (духовним) ресурсом, що підтримує тотожність, не дивлячись на глибину трансформацій, що відбуваються» [119, с. 40].

Важливо зауважити, що локальна постає унікальним конструктом, що виникає внаслідок зовнішніх і внутрішніх впливів, які одночасно формують це явище за допомогою ідеологічних принципів, засвоєних із соціальних трансформацій (зовнішні фактори), а також усталеного світогляду колективної свідомості (внутрішні чинники). Останні, навіть при їхніх змінах у ході розвитку оточуючого простору, залишаються прив'язаними до «своїх», «рідних», «корінних» цінностей на ментальному рівні. Дуже часто ці цінності вступають у протиріччя з моделями «чужого» як всередині соціокультурного простору, так і на його межах, що призводить до взаємозаперечення двох моделей сприйняття світу та нав'язування власних норм. Процес самоідентифікації, який враховує постійні пошуки та трансформації, а також ідентичність, що є кінцевим результатом уподібнюючих дій в просторовій парадигмі локальностей, можна розглядати як досить «гнучкі», а іноді й регульовані явища соціальних перетворень. На думку автора, найбільш доступним способом виявлення змін у самоідентифікації та ідентичності регіону (у цьому випадку, Покуття) є внутрішній розподіл його на конкретні локальні характеристики. Зокрема це стосується особливостей південно-західного наріччя корінного населення покутських міст та сіл, де завдяки схрещенню «гуцульського говору і наддністрянських елементів постав покутський говір» [99, с. 100]. В одному тільки ареалі вище означеного регіону говори можуть мінімально, але все-таки різнитися між собою, що надаватиме характерних рис кожному з них для ототожнення індивіда з певним місцем. Скажімо, середньостатистичний житель покутського міста вживатиме слово *«подивитися»*,

хтось використає народне закінчення в *«подивитисі»*, а жителі сіл можуть вживати й більш автентичну вимову – *«подевитиси»*. Даний приклад внутрішньої регіональної диференціації дозволяє всередині конкретного простору визначати «свого» та «чужого», та тільки до того моменту, поки ознаки даного простору не порівнюються з ознаками іншого. Тому при більш масштабнішому зіставленні двох регіонів (як приклад, Покуття – Буковина) будь-які внутрішні відмінності кожного з них нівелюються, оскільки тепер вони будуть розглядатися в комплексі «свого» в контексті загальної локальної ідентичності.

Таким чином, можна припустити, що регіональна спільність в територіально-просторовому відношенні не сприймається як батьківщина і відповідно в колективному позасвідомому образі «ми» не проявляється. У зв'язку з цим, на наш погляд, зростає роль управлінської дії, спрямованої на формування територіальної ідентичності, з використанням відповідної системи кодів і символів. Розробляючи і транслуючи образи регіону, необхідно брати до уваги, що освоєння території регіону здійснюється акторами, що живуть своїм повсякденним життям. Отже, використання соціальних технологій, що спонукають до участі регіонального співтовариства у виробленні рішень на інституціональному рівні, прояву соціальної відповідальності за стан території проживання в повсякденних практиках, може служити більше глибокому усвідомленню регіональною спільністю своєї ідентичності. Відповідно регіональна ідентичність як щільність соціальних зв'язків, орієнтованих на досягнення регіональних цілей, що трактували, у тому числі, як якість життя населення, може стати основою для демонстрації реальних або символічних досягнень регіону, підвищуючи привабливість території. У територіально-просторовому визначенні регіону важливе значення має система вертикальних стосунків між центром та регіоном. Простір взаємовідносин центру та регіону характеризується різновекторною спрямованістю, різною мірою інтенсивності і щільності соціальних зв'язків.

Як вже було зазначено раніше, регіональна та локальна ідентичності можуть збігатися чи відрізнятися залежно від контексту їх розгляду. Однак їхній основний спільний аспект полягає в протистоянні глобалізаційним тенденціям у сучасності,

які впливають на традиційні ідентичності, пов'язані з сімейними цінностями, релігією, формами державності та традиціями. За словами українського дослідника В. Ляха, такі глобальні тенденції розмивають значущі ідентичності для окремої особи, а разом з ними і встановлені аспекти її життя, викликаючи «кризу ідентичності», яка стала об'єктом багатьох досліджень у філософії, психології та соціології. Це призводить до значних змін на соціокультурному, духовному та ідеологічному рівнях, що викликає поступовий розрив індивіда з його власною ідентичністю і невизначеність світоглядних позицій, що приводить до парадигми «світу без опори» [66, с. 4, 5].

Розглядаючи концепцію регіональної ідентичності, важливо повернутися до визначення «локального», як це було зазначено вище. У більшості випадків регіональне сприймається як локальне по відношенню до державного рівня та його компонентів (областей, земель, країни). Етнокультурна ідентичність визначається як вирішальний фактор у диференціації окремих соціальних суб'єктів, і вона не завжди співпадає з чітким адміністративним поділом, але формує власний унікальний простір історико-культурних регіонів. Таким чином, регіон Покуття, який розглядається у цьому дослідженні та охоплює лише частину Івано-Франківської області, аналогічно до будь-якого етнокультурного регіону, не має чітких політичних меж на картах України. Проте він виокремлюється своєю культурною унікальністю в мові, звичаях та історичній спадщині, і, хоча його розглядають в українському культурному просторі як частину історико-географічної території Східної Галичини, він не має чітких адміністративних меж на класичних картах через їх ігнорування культурної географії.

За словами П. Бурдьє соціальний простір – це не просто фізичний простір. Справа в тому, що соціальне намагається якнайповніше реалізуватися та відобразитися в фізичному полі. Тому й фізичне усвідомлення простору, в якому ми перебуваємо осмислюється важче, адже він (простір) сконструюваний та розмічений саме соціально. «Фізичний простір не можливо сприймати по-іншому, як через фізичну географію, тобто ігноруючи рішучим чином все, чому він зобов'язаний, будучи населеним і присвоєним. Інакше кажучи, фізичний простір є

соціально-просторовим конструктом і проекцією, чи структурою соціуму в стані об'єкту» [134, с. 16].

Згідно однієї з наявних наукових точок зору, вираження регіональної ідентичності в загальній структурі ідентичностей носить спірний характер. Проте, згідно з альтернативним підходом деяких авторів, існує можливість включення регіональної ідентичності в ієрархію ідентичностей. Даний підхід базується на розгляді регіональної ідентичності через призму ієрархії територіальної ідентичності. Так, вищим рівнем цієї ієрархії виступає національна ідентичність, яка в контексті цього підходу визначається по громадянству, внаслідок чого прирівнюється до громадянської, середньою ланкою виступає регіональна ідентичність, а нижчий ступінь, у свою чергу, займає локальна ідентичність. Проте слід зазначити, що етнічна (етнокультурна) ідентичність, спираючись на положення цього підходу, може будуватися ієрархічно, але при цьому знаходиться в іншій площині. Найчастіше ідентичність людини формується, ґрунтуючись на ідеях соціуму, що оточує його, тобто пріоритетною виявляється локальна ідентичність. Тому й передбачається, що людина вибудовує ієрархію територіальних ідентичностей в порядку зворотному попередньому підходу. В даному випадку локальна ідентичність виходить на перший ступінь, регіональна ідентичність займає другу, а національна (державна) – третю.

Регіональна ідентичність формується за декількома каналами. Одним з них є закріплення практики соціальної взаємодії, усвідомлення регіональної культури і історії, визначення значення свого регіону в минулих і справжніх подіях, групового минулого жителів регіону. Окрім цього, взаємодія людини з унікальним середовищем або культурним ландшафтом регіону також сприяє формуванню регіональної ідентичності. Таким чином, регіональна ідентичність є видом соціокультурної ідентичності, зміст якої представлений сукупністю локальних традицій певної території (регіону), у тому числі унікальних історико-культурних, громадських, символічних, економічних або навіть топографічних характеристик конкретної території (регіону). Наявність такої ідентичності означає досягнення її суб'єктами (особою, групою, співтовариством) позитивного

почуття зв'язку з місцевим співтовариством, причетності до подій, що відбуваються на «своїй» території. Проте існують зовнішні умови здатні викликати кризу національної ідентичності і одночасне зростання регіональної ідентичності. У цій ситуації регіональна ідентичність може скласти серйозну конкуренцію національним векторам для формування єдиної ідентичності громадян країни. Потрібно розуміти, що в стабільних соціально-політичних державних системах позиції національної ідентичності розділяються і підтримуються за рахунок солідарного суспільного консенсусу співтовариства громадян найрізноманітніших соціальних груп, територіальних утворень держави і тому подібне, при цьому регіональна ідентичність не виходить на передній план ієрархії територіальних ідентичностей, а виступає фундаментом для формування норм поведінки і системи цінностей населення, що мешкає в регіоні.

Регіональна ідентичність передає взаємодію соціального та фізичного просторів, які постають комплексом факторів з різними, але взаємопов'язаними характеристиками. Здатність індивідів свідомо сприймати своє конкретне місцеперебування, зумовлене фізичним простором, не лише сприяє їх самоідентифікації, але також дозволяє ідентифікувати себе з певними соціальними ролями. Внаслідок цього протистояння локальностей – села, містечка і великого міста, навіть у межах одного регіонального простору, породжує соціальну стратифікацію в уявленнях акторів, що їх населяють. Ця стратифікація не обмежується лише диференціацією діалектів між периферією та центром регіону, а також виявляється у протиставленні більш глибоких зв'язків, таких як родинні, земляцькі або кланові. Такі зв'язки, в свою чергу, пов'язані з побутовими, релігійними, соціальними та світоглядними особливостями, що можуть розвиватися під впливом поліетнічного культурного розмаїття, формуючи унікальні внутрішньорегіональні особливості простору Покуття. Дана стратифікація може призвести до «символічної боротьби», що «виявляється через акції презентації, які можуть бути індивідуальними або колективними, і спрямовані на те, щоб змусити людей помітити і оцінити деякі реалії» [134, с. 17]. Такі дії можуть надавати регіональній ідентичності як позитивних, так і негативних рис,

які продукуються самою внутрішньою спільнотою (здебільшого позитивні риси) та слугують клішованими формами як інструменти характеристики конкретного регіону поза його межами. Орім цього просторово-територіальна нерівність локальностей носить символічний характер і пов'язана з конструюванням регіональної ідентичності, яка у свою чергу є носієм соціального і людського капіталів. Просторова рефлексія акторів по відношенню до території як до батьківщини, самоідентифікація з нею, усвідомлення і емоційне сприйняття території і учасників соціальної взаємодії в цьому просторі дозволяють визначити регіон за допомогою типології соціальної взаємодії, в якій символічна цінність належить території. Історичне освоєння географічного місця/регіону має свій геокультурний і одночасно образно-географічний потенціал. Наявність географічного образу фактично маркує регіон, а його відсутність або слабка вираженість свідчить про регіональну самосвідомість, що не сформувалася. Конструювання, осмислення і освоєння географічних образів здійснюється як в міжособистісному спілкуванні, так і в масових комунікаціях. У смисловому контексті регіон як просторово-територіальний і символічний феномен позначається через поняття «землі» та «краю», які наповнюються новими змістами.

Фінський географ А. Паасі вважає, що одним із ключів до розгадки регіональної ідентичності є визнання регіонів соціальними конструктами, які не виникають у вакуумі, а створюються в ширшій соціальній практиці – «регіони, таким чином, є суперечливими результатами владних відносин. Такі підходи кидають виклик традиційним уявленням про регіони як дані, обмежені, історичні утворення, що мають специфічну сутність і постійну ідентичність» [157, с. 129]. На думку дослідника, регіони – це інституційні структури та процеси, які постійно утворюються, а не просто статично існують. Вони мають матеріальну основу, що ґрунтується на культурних, соціальних, економічних і політичних відносинах. У таких процесах поєднуються різні часові масштаби. Соціальні інститути, культура, медіа та адміністрація, відіграють вирішальну роль у цих процесах, а також у створенні та відтворенні певних «структур очікувань» [157, с. 134] для цих одиниць. Такі структури є основою для наративів ідентичності, мобілізації

колективної пам'яті, а також складають видимий і невидимий соціальні зв'язки, засновані на цінностях, нормах та ідеологіях. Регіональне будівництво можна зрозуміти лише в рамках суспільного поділу праці, і це особливо підкреслює роль економічних, політичних і культурних/медійних еліт у створенні регіонів та наративів регіональної (локальної) ідентичності.

Регіон може мати історичний резонанс або бути фокусом ідентичності його мешканців. Це може бути ландшафт, архітектура чи стиль, приготування їжі тощо. Часто існує культурний елемент, можливо, представлений окремою мовою або діалектом. Окрім того, регіон може підтримувати окреме громадянське суспільство, низку соціальних інститутів. Регіоналізм й надалі залишається важливим у таких сферах культури, як мистецтво, література та архітектура, і, таким чином, був пов'язаний з регіональною ідентичністю та свідомістю, а також з культурним перформансом. Такі просторові ідеї, безсумнівно, приваблюють політиків і планувальників, які розглядають регіон і регіональну ідентичність як нові дієві символи для розвитку економіки через культуру і як важливі елементи згуртованості суспільного життя. У новому дискурсі академічні наративи про регіони та урядові практики дедалі більше зливаються воедино.

Семіотичний підхід А. Паасі зумовлений процесом присвоєння назв і створення додаткових символів, які зазвичай виражають і зміцнюють ідею існування певного регіону та регіональної ідентичності. Подібно до виникнення обмеженої форми, створення символічної форми часто є суперечливим, унікальним процесом. Маркування регіону часто об'єднує культурні, історичні та політичні інтереси і є вираженням владних відносин. Тому й топоніми, часто пов'язані з особливостями ландшафту, кодують спільне минуле і відрізняють членів однієї групи від інших, а також можуть стати важливими елементами колективної ідентичності. Колективне почуття регіональної чи локальної ідентичності, що часто відкидає приналежність до існуючих націй, спостерігається в усьому світі. Багато досліджень регіональної ідентичності часто починаються з низки припущень. Перша ідея, за Паасі, полягає в тому, що культурна самобутність або ідентичність регіону – це емпіричне явище, яке можна просто відобразити на карті,

відстежуючи такі культурні елементи, як діалекти, музика, регіональна їжа, література та фольклор як індикатори. Зрештою, регіональна ідентичність – це ярлик, що позначає існування певної просторової форми для цих ознак. Аналіз будь-якої з цих ознак розглядається як ілюстрація регіональної ідентичності, що, як видається, призводить до досить вільного використання цієї категорії в дослідженнях. У цьому сенсі ідентичність розуміється як особливість регіону, яку можна відобразити на карті, а не як особливість регіональної свідомості людей, що там проживають. Тоді регіон сприймається як певний етап, на якому все це відбувається. З іншого боку, розуміння регіональної ідентичності як регіональної свідомості часто починається з припущення, що опитування, проведені серед пересічних людей, можуть виявити характер і силу регіональної ідентичності, припущення, яке часто оминає теоретичні та методологічні проблеми, що приховані в усіх соціальних класифікаціях. Такі всенародні запити «формалізують, маркують і модифікують культурний дискурс і категорії таким чином, що звичайні люди просто змушені пристосовуватися до заданих класифікацій і, відповідно, ідентичностей» [157, с. 138].

Головним елементом будь-якого простору, включаючи локальний, для З. Баумана є індивідуальність людини. Отже, конструювання простору з використанням сучасних стандартних схем та виявлення його ідентичності неможливе без врахування того факту, що будь-який соціальний простір постійно зазнає змін всередині себе. Ці зміни накладаються одна на одну, створюючи шари історичних випадковостей і різних традиційних асиміляцій. Таким чином «соціально/культурний індіферентний і знеособлений простір, визначатиме просторове розташування предметів», а «центр тяжіння в організації простору зміститься від питання "хто" до питання "з якої точки простору"» [5, с. 29–30].

Саме тому складно уявити собі в суспільному контексті багатьох міст Покуття, які були спроектовані за архітектурними принципами епохи австро-угорської імперії, первинну однорідність. Оскільки з часом вони зазнали впливу радянської та сучасної забудови, їх зовнішній вигляд з часом «розбавився» новими конструкціями. Крім того, загальна атмосфера надалі збагачується сучасними

тенденціями завдяки новому поколінню людей зі своєю власною ідентичністю. Для прикладу, у XIX столітті на площі Відродження покутського міста Коломій проходила залізнична лінія, яка з'єднувала цей регіон з двома столицями, Віднем і Будапештом. Зараз цього функціонального атрибуту, який міг би нагадувати сучасникам про історичну причетність до європейської культури, вже немає. А назва самої вулиці змінювалася відповідно до офіційної політики загальнонаціональної ідентифікації. Так, в епоху Австро-Угорщини вона називалася площею Ринок, під польським впливом – площею Пілсудського, а в радянські часи носила назву площі Леніна. Отже, локальна ідентичність топонімів конкретного регіону залежить від ідеологічних установок загальнонаціональної ідентифікації. Проблематика ідеології в регіональному контексті буде розглянута у наступному розділі дисертаційного дослідження, де буде взято на увагу взаємозв'язок з політикою в межах концептуального простору.

«Місце» в географії перетворилося на поняття, завдяки ранньому культурному повороту і новій культурній географії, що тісно переплітається зі становленням гуманістичної парадигми в географії. Як зазначає Д. Джинс, місце «перевизначається як створюване за допомогою людського визначення локацій» [151, с. 207–208]. «Створити місце – означає оточити локальність людським значенням» [151, с. 209]. Примітною щодо дослідження є концепція топофілії американського дослідника та автора І-Фу Туана, який вирізняв два типи місця. [164]. Окрім всім зрозумілих і широко згодом вивчених соціальних символів (*public symbols*), засновник гуманітарної географії виокремлює ще й другий тип місць, що називається в оригіналі «*fields of care*» («поля турботи»). Це своєрідні види місця, «часто не точкові як соціальні символи, а площинні культурні ландшафти, які служать фокусом і основою локальної ідентичності. Це ті місця, де людина відчуває себе вдома, її домашні простори. Вони відображають внутрішній, а не зовнішній контекст територіальної ідентичності» [164, с. 237]. Це саме те почуття місця, яке розділяється усіма членами місцевого соціуму, формуючи саму приналежність до місця і причетність до спільноти. І це ті місця, які можуть бути абсолютно не

видимі зовнішнім відвідувачам, стороннім спостерігачам, незалученим до даного простору.

М. Кастельс з властивими йому крос-культурними спостереженнями доводить, що люди чинять опір процесам індивідуалізації та соціальної атомізації і прагнуть до об'єднання в громадські організації, які з часом породжують почуття приналежності, а зрештою, у багатьох випадках, і спільну локальну культурну ідентичність. Дослідник висуває гіпотезу, що для того, щоб це сталося, необхідний процес соціальної мобілізації. Тобто люди повинні брати участь у місцевих рухах (не завжди революційних), за допомогою яких виявляються і відстоюються спільні інтереси, якимсь чином наповнюється буденність життя та з'являються його нові смисли. Кастельс припускає, що локальні рухи та всі процеси цілеспрямованої соціальної мобілізації, організовані на певній території, орієнтовані на цілі, пов'язані з «місцем» зосереджені на трьох основних групах цілей: «вимоги щодо умов життя та колективного споживання; утвердження місцевої культурної ідентичності; завоювання місцевої політичної автономії та громадянської участі» [138, с. 65]. Різні соціальні рухи поєднують ці три групи цілей у різних пропорціях, і результати їхніх зусиль завжди є різноманітними. Проте в багатьох випадках, незалежно від явних досягнень руху, саме його існування має сенс не лише для учасників руху, але й для соціуму та його ідентичності в цілому. І не лише впродовж життєвого руху (зазвичай короткого), але й у колективній пам'яті місцевості. Таке продукування смислів є невід'ємною складовою локуса впродовж усієї історії, оскільки штучне середовище та його смисли конструюються через конфліктний процес між інтересами та цінностями протилежних соціальних суб'єктів. Основним завданням даних рухів було протистояння економічній експлуатації, культурному домінуванню та політичному гнобленню, що не залишали індивідам іншого вибору, окрім як або здатися, або реагувати на основі найбезпосереднішого джерела самоусвідомлення та автономної організації – своєї локальної ідентичності. Так виник парадокс дедалі більш локальної політики у світі, структурованому глобальними процесами. Відбувалося виробництво сенсу / значення та ідентичності: мій район, моя громада, моє місто, моя школа, моє

дерево, моя річка, мій пляж, моя каплиця, мій світ, моє довкілля. Але це була захисна ідентичність, ідентичність утримання відомого перед непередбачуваністю невідомого і неконтрольованого. Беззахисні перед глобальними соціальними катаклізмами, люди зациклилися на собі і все, з чим себе асоціювали, і це стало їхньою ідентичністю. Таким чином, «місцеві спільноти, сконструйовані шляхом колективної дії та збережені через колективну пам'ять, є специфічними джерелами ідентичностей» [138, с. 65].

При всій значущості культурних цінностей для регіонального самовизначення, не можна не відмітити роль ідеології адміністративного ресурсу, що дозволяє артикулювати свою відмінність принципово новими способами. Сюди можна віднести цілеспрямоване конструювання нових значимих ідентичностей, типу «радянськості», «республіканськості» і тому подібне, що перетворюють культурні і символічні відмінності на політичні. На рівні ідеології судження про регіональну ідентичність систематизувалися, придбавають визначеність, обростають емпіричною базою. У сучасній дійсності, на думку Лефевра, репрезентації простору виступають найчастіше як репрезентації влади і ідеології, які знаходять своє втілення в обжитому просторі.

Концептуальні розмежування, запропоновані А. Лефевром, дозволяють диференціювати різні форми і режим функціонування підпросторів, в яких відтворюються ідентичність і пам'ять. Простір жителів – це місця збереження колективної пам'яті. Релевантною в теорії А. Лефевра є типологія соціального простору, який підрозділяється на абсолютне і абстрактне. У абсолютного простору є своя колиска, джерело, що породило і живить його. В першу чергу, це «фрагмент простору землеробського скотарства: сукупність локусів, поіменованих і оброблених землеробами, скотоводами-кочівниками або напівкочівниками» [154, с. 230–231]. Це природний, «органічний» простір. Він – хранитель цивільної єдності і різних зв'язків між місцевими жителями. «Абсолютний простір переживається, а не осмислюється; він – швидше простір репрезентації, ніж репрезентація простору; коли його починають осмислювати, він поступово втрачає свою значущість і зникає» [154, с. 232]. Абсолютний простір існує і відтворюється

у будь-яких типах поселень – сільських, міських, приміських. У нього є соціальна і культурна основа – це місцеві співтовариства, різні первинні групи, сусідство, практики соціальної взаємодії, патерни, ідентичність і пам'ять, які скріплюють покоління в просторі місць.

Д. Харві вважає, що сконструйованим соціальним просторам притаманні три виміри: матеріальний, концептуальний та вимір переживань. До матеріального виміру він, наприклад, відносить стіни, мости, вулиці, будівлі, міста; до концептуального – опис ландшафту, метафори самоти, місце проживання, розташування і позиційність; до виміру переживань – почуття безпеки і захищеності, почуття влади від володіння і управління простором, страх перед іншими, які знаходяться там, «за огорожею» [149, с. 7]. Застерігаючи від надмірного захоплення реляційним підходом, Д. Харві далі відмічає: «Будучи одного разу побудованим, місце набуває перманентності фізичної форми. І хоча воно завжди відкрите для реконцептуалізації значенням цієї фізичної форми, тому й люди можуть навчитися переживати його по-різному» [149, с. 12].

Спираючись на ідеї А. Лефевра, концепція простору Е. Соджа припускає соціально-просторову діалектику в питанні локальної ідентичності. Дослідник наголошує на тому, що «джерелом матеріалістичного пояснення просторовості є визнання того, що простір є соціальним продуктом, і, подібно до самого суспільства, існує як в обох субстанціях (конкретних просторовостях), так і у вигляді деякого набору взаємозв'язків між індивідами і групами – втіленням і посередниками усього соціального життя як такого» [159, с. 120]. У теорії просторовість повинна існувати як простір, зроблений соціальними силами (*socially produced space*). Просторовість – це частина «іншої природи» [159, с. 129].

Розглядаючи поняття локальної ідентичності, варто згадувати його і в контексті просторового повороту (*spatial turn*), запропонованого Доріс Бахманн-Медік, де саме простір та його рамки, а не час стає головним аспектом культуротворення та ідентифікації. Дана просторова перспектива дозволяє розглядати матеріальні дії та їхні зміни в рамках не просто дискурсивної проблематики, а й як конструктів соціальних перетворень, одним з яких і є

локальна спільнота. Тому й все, що пов'язане з часовим чи еволюційним розвитком соціальних суб'єктів відходить на другорядні ролі, поступившись конфігураціям просторової реальності. Провідною дисципліною у вивченні локальної ідентичності крізь призму просторовості можна вважати культурну географію, в якій можуть траплятися суперечності між політичними просторовими підходами, що виявляють вплив влади та розподіл локацій на центри й периферії та німецькомовними дослідженнями, в яких розглядається суто просторовий аспект історичної дійсності. Таким чином, перспективи дослідження локальної ідентичності співпадають з перспективою просторового повороту (*spatial turn*), адже вона «розвивається від концептуального перевизначення культурологічної і соціологічної категорії простору до рівня просторової репрезентації» [129, с. 219]. Скептичне ставлення до просторового повороту як до одного з напрямків культурології та упередженнями стосовно даної ідеї продиктовані негативним досвідом минулого століття, де пропаганда радикальних націоналістичних ідей «обраного» простору, локальності та ідентичності використовувалися в агресивних військово-політичних цілях. Тому й подальші дослідження локальних ідентичностей в післявоєнну добу відкинули просторове мислення, віддавши перевагу часовому, розгалужуючи при цьому історію та культурну географію. Як це не дивно, але саме глобалізаційні зрушення на межі нового тисячоліття відродили та вивели на авансцену поняття локального простору. Падіння залізної завіси, відкриття кордонів, послаблення тоталітарних впливів привели до нової організації світового порядку, а проникнення капіталістичної ідеології у всі сфери соціального буття породило новий просторовий глобальний конструкт, на фоні якого якраз і виокремлюються локальні ідентичності. Вони протистоять тимчасовим, локально неприв'язаним ідентичностям, що породжені масовими комунікаціями, які в добу глобальної мережі не ототожнюються з якимось певним етносом, територією чи конкретною державою, а вважаються просто прохідними. Тому все частіше відбувається «повернення локального, приналежність до певного місця, рідного місця – іншими словами, тенденція до стабілізації ідентичностей,

навіть до сепаратизму культур і до перебільшення локальних і регіональних відмінностей в конфліктних процесах» [129, с. 226].

Варто означити і вплив культурного простору на формування ідентичності. Через культурні взаємодії соціальні актори можуть проявляти себе в мережевому просторі суспільства. Вони вчаться правил пересування вгору і вниз суспільними групами, де люди розділені за соціальним становищем. М. Альбвакс вказував на те, що «мислення груп не могло б зародитися, вижити, усвідомити себе, не спираючись на певні просторові форми сприйняття» [147, с. 85]. Це дає змогу індивіду розуміти, хто він є і як він пов'язаний із суспільним середовищем.

Простір впливає на культуру і має свої частини, які виражають зв'язки культури з іншими аспектами суспільства. Його видно у зв'язках між людьми, які підтримують соціальну діяльність. Простір також впливає на те, як ми мислимо і поведимося, тобто на соціалізацію. Він може об'єднувати або блокувати вплив суспільних структур, які виникли з дій акторів та інститутів, що регулюють відносини між людьми на територіальному (локальному, регіональному, державному, тощо) рівні. Вторинна соціалізація створює ієрархію структур, у яких духовні цінності відіграють важливу роль, і формує стосунки, які ведуть до спільної взаємодії учасників конкретного простору.

Важливим в дослідженні локальної ідентичності через ідеї просторового повороту є розуміння, що простір неможливо мислити в даному випадку як просто обмежену кордонами фізичну локацію, а слід сприймати його як соціально-ідейну одиницю виміру з його символами, кодами та культурною ідентичністю. Відповідно до цього, головним репрезентантом локальної ідентичності в сфері *Spatial Turn* стає взаємозв'язок між простором та владними структурами, оскільки він (зв'язок) породжує взаємодію етносів, гендерів, соціальних пластів та дозволяє аналізувати й помічати зародження все нових локальних ідентичностей в парадигмі просторового світогляду. Просторові концепції зосереджуються на соціальних відносинах акторів та різних ідеологій, що породжує специфічний вид культурної географії, яка базується на відносинах між владними елітами, яка в свою чергу утворилася внаслідок відгону посттоталітарної політики в багатьох країнах

Східної Європи (в нашому випадку України). Зазвичай просторове мислення співпадає з визначеними національно-державними рамками конкретних територій та статичним місцем з прив'язаними до нього відповідними культурними традиціями. Тому й сучасне уявлення локальної ідентичності в парадигмі просторового повороту може бути переосмисленим і в бік транслокальності, адже просторові зв'язки втрачають компоненти територіальності та поширюють свій локальний вплив на «своїх» в межах глобалізованого сучасного світу, що пояснює феномен спільної локальної ідентичності діаспор, розкинутих різними кутками планети. Так, локальне на матеріальному рівні обмежується фізичним простором свого існування, в той час, як на комунікаційному рівні воно вбирає та примірює на себе різні життєві моделі, сформовані глобалізаційним «міксом» мультикультурних уявлень про світ.

Сучасні науковці досліджують локальну ідентичність як міждисциплінарний феномен і предмет вивчення гуманітарної географії – широкої міждисциплінарної наукової області, що знаходиться на стику гуманітарних (соціокультурна антропологія, філософія, соціологія, психологія, філологія, політологія, мистецтвознавство, історія) і природничих наук (географія, фізіологія, біологія, екологія). Дослідженнями взаємозв'язку ідентичності та території в тій або іншій мірі займаються практично всі з перелічених вище гуманітарних дисциплін, але жодна з них до теперішнього часу доки не ставить цю проблему як засадничу або центральну. Основні концепції в гуманітарній географії включають в себе культурний ландшафт (також відомий як етнокультурний ландшафт), географічний образ, регіональну (просторову) ідентичність і просторовий або локальний міф (регіональну міфологію). Поняття «культурна географія» тісно пов'язане і перетинається з поняттями «культурна географія», «антропологічна географія», «соціокультурна (соціальна) географія», «громадська географія», «гуманістична географія». Значні наукові досягнення в розумінні мети і завдань географії пов'язані з розвитком культурного ландшафтознавства, географії, населення, географії міст, географії туризму і відпочинку, культурної географії, поведінкової географії, географії мистецтва. В наш час термін «гуманітарна географія» часто

використовується як еквівалент терміну «культурна географія». Але на відміну від культурної географії гуманітарна географія може включати різні аспекти вивчення політичної, соціальної і економічної географії, пов'язані з інтерпретаціями земних просторів та позиціонується як міждисциплінарна наукова область, що не входить цілком або основною своєю частиною в комплекс географічних наук. Крім того, ця галузь наукових досліджень зміщує акцент від центру дослідницької активності до аналізу процесів формування та еволюції ментальних структур, які охарактеризовують і впорядковують просторове сприйняття і його концепції в їх первинних комплексах. В межах культурологічного дослідження використовуємо обидва поняття, ототожнюючи їх з внутрішньосоціальними, міжкультурними та глобальними аспектами дійсності, бо саме культурна / гуманітарна географія, як і поняття простору «ведуть до цілеспрямованої профілізації самої культурології: до її розвитку на рівень просторово-орієнтованої курсуючої науки» (Verkehrswissenschaft)» [129, с. 230].

У фокусі уваги соціологів та географів (представників культурної географії) опинилися не стільки домінуючі образи простору і місця, скільки персональні сенси і прихильності, оскільки саме вони здатні формувати справжні соціальні значення місць. За часом критична революція співпала із вже згадуваним просторовим поворотом в соціальних науках. В той самий час увага до ідентичності простору дуже часто виражається через усвідомлення місця розташування як чинника, який є украй важливим. Думка про те, що локус відіграє важливу роль в процесі визначення індивідом своєї ідентичності і, так само, як ця ідентичність визначається оточуючими акторами, завжди є присутньою в постколоніальних дослідженнях. Зокрема, колоніальна маніпуляція національними межами і подальший виклик для постколоніальних держав у формуванні єдиного простору нових постколоніальних і мультикультурних ідентичностей в рамках термінів цих успадкованих меж зробили питання про роль національного, регіонального та локального центральною темою в обговоренні проблем постколоніалізму.

Згадані вище особливості соціального устрою постколоніальних (постімперських) територій досліджував Е. Саїд. Повернення ідентичності через культурні

особливості конкретного місця в постколоніальний період вчений вважає доволі войовничим, бо таке повернення культури та традицій основних джерел ідентичності передбачає «жорсткі коди інтелектуальної і моральної поведінки, які протистоять вседозволеності порівняно ліберальної філософії мультикультуралізму і гібридності (hybridity) [95, с. 14].

Подібна принциповість в питаннях ідентичності буде однією з наскрізних тем даного дослідження, пов'язаного з Покутським регіоном та його столітнім перебуванням у складі різних імперій та республік. Стурбованість окремих соціальних груп з приводу власної ідентичності може бути продиктована якраз і відстоюванням власних інтересів та спроб самовираження акторів, які ігнорувалися та часто притіснялися владними інституціями, що створювало двоїсту опозицію націоналістів та імперіалістів. Це протистояння, що триває й до сих пір у сучасному світі розбавляється відчуттям невдоволеності старими й новими авторитетними чинниками статичної (консервативної) ідентичності, внаслідок чого проявляються нові шляхи її (ідентичності) творення, що оминають нації, кордони та усталені цінності окремих спільнот. Варто зазначити, що локальна ідентичність територій, які знаходились під впливом імперської політики згодом може бути репрезентантом гібридної культури. Це й не дивно, адже, аналізуючи окремі регіони нашої держави, можна зауважити наскільки їхні соціальні суб'єкти в повсякденному житті увібрали в себе культурні особливості інших народів, з якими вони пересікалися століттями в єдиному ареалі. В нашому випадку достатньо проаналізувати культурну географію західної частини України, фізичні кордони якої межують з шістьма сусідніми країнами, де тільки вербальна сфера культури представлена слов'янською, романською та фіно-угорською групами. Такі соціальні наслідки обґрунтовані тим, що локальні культури не є насправді чимось цілісним та неподільним, вони найчастіше вбирають в себе елементи іншого, фільтруючи їх крізь призму власного світогляду, модифікуючись та трансформуючись в нові форми ідентичності. Е. Саїд вказує й на те, що «парадоксальним чином ніколи ми настільки ясно, як зараз, не розуміємо,

наскільки химерно перемішаний історичний і культурний досвід, як часто в ньому поєднуються компоненти та сфери, що суперечать один одному» [95, с. 61–62].

Таким чином, аналізуючи співвідношення локальної та регіональної ідентичності, варто звернути увагу на їхні диференціацію та ототожнення в залежності від масштабів площини культурної та фізичної географії, в якій ці два поняття найчастіше розглядаються. А місце як просторова основа локальної ідентичності стає її головною складовою з власними символічними, історичними та ідейними атрибутами.

Окрім цього, будь яка локальна ідентичність нерозривно пов'язана із основним суб'єктом просторової соціальної реальності – індивідом, який наповнює змістовністю конкретне місце і присвоює йому ярлики «свого» та «чужого», що спричинено насамперед відчуттям невизначеності у власній ідентифікації в глобальних межах. Саме триада місця, індивіда і соціуму є ключовими складовими локальної ідентичності – унікального конструкту особистісної та колективної свідомості в парадигмі культурного простору.

Висновки до розділу 1

1. Використано класифікацію, яка є ключовим компонентом даного дослідження щодо локальної ідентичності території Покуття. Зокрема, суголосною і близькою контекстно дослідницькому спрямуванню виступає концепція ідентичності Е. Еріксона. Відтак, у дослідженні виокремлюються наступні рівні локальної ідентичності регіону, зокрема Покуття:

- географічно-традиційний рівень, який формується на основі особливостей географічного розташування та стародавніх обрядів, пов'язаних з природними умовами регіону. Сюди включається пантеїстично-християнський світогляд, що виникає з глибокого зв'язку між людиною, Богом і гірською природою;

- історико-побутовий рівень, на якому відображається унікальність розвитку етносу, його повсякденне життя та побут у контексті історичного досвіду. Сюди входить вплив польської та німецької культур і їхня інтеграція в місцеве суспільство;

- соціально-ідеологічний рівень – визначає загальні цінності місцевості та їхній вплив на суспільний контекст. Включає події визвольних рухів різних історичних періодів та вияви громадянської і політичної активності.

2. Зроблено акцент на психологічному аспекті ідентичності, яка формується в більшій мірі національною приналежністю індивіда. Важливим фактором у формуванні регіональної ідентичності вважається антропологічний вплив, особливо в регіонах, де полікультурність не є нормою. Порівнюючи Закарпаття та Прикарпаття, автор вказує на відмінності в ступені міжетнічного та міжкультурного толерування, які впливають на формування ідентичності. У різних соціальних контекстах соціальна роль і антропологічна генеза можуть відігравати різну роль у формуванні ідентичності, проте обидві вони залежать від соціуму та соціального середовища. Підкреслено взаємозв'язок ідентичності з соціальним простором та визначає, що суспільство впливає на формування ідентичності, а відтак індивідів формують соціальний простір свого існування через спільну взаємодію та взаємозалежність.

3. Висвітлено важливий методологічний аспект, пов'язаний із культурою пам'яті. Вказано на те, що культура пам'яті відіграє вагомую роль у формуванні колективної свідомості, включаючи національні спільноти. Минуле розглядається як соціальна конструкція, яка формується під впливом духовних потреб та сучасного контексту. Особливу увагу приділено історичній пам'яті як ключовому елементу у формуванні колективної ідентичності, особливо під час трагічних та драматичних подій історії.

Проаналізовано, що «місця пам'яті» можуть бути як «закритими», фіксує одну інтерпретацію історичних подій, так і «відкритими», створюючи можливість для діалогу та різних тлумачень. Це може впливати на ставлення різних соціальних груп та сприяти розв'язанню нових конфліктів. Відзначається, що динаміка

сучасних соціальних процесів вимагає перегляду та перетворень існуючих форм колективної пам'яті, особливо в контексті формування нових національних або наднаціональних ідентичностей. Це ставить перед суспільством завдання адаптувати історичну пам'ять та локальну пам'ять регіональних культур до сучасних реалій та вимог.

4. Проведено аналіз різних аспектів дослідження регіональної ідентичності, враховуючи підходи та методології, які застосовуються в науковій літературі. Розглянуто поняття колективної ідентичності та її обумовленість різними факторами, такими як територіальність, етно-культурність, мова, релігія, історико-культурний контекст і багато інших. Відзначено, що колективна ідентичність має різні функції, включаючи психологічний захист відчуження та мобілізацію соціальних груп для захисту своїх інтересів. Також акцентується увага на конструктивістському підході, який вказує на те, що ідентичність може бути конструйованою і змінюваною. Дослідження регіональної ідентичності має свої особливості в залежності від масштабів (локальний або регіональний), а також від сфери наукового дослідження (культурологія, філософія, історія, етнографія, соціологія тощо). Кожна наукова дисципліна має свою власну методологію та підходи до розуміння ідентичності. Регіональна ідентичність є складним та багатогранним явищем, яке може бути розглянуте з різних наукових позицій та вимагає комплексного аналізу, враховуючи різноманітні чинники, що формують та змінюють її.

5. Аргументовано, що регіональна ідентичність найчастіше сприймається як локальна відносно державного рівня та його складових, таких як області, землі та краї. Важливим фактором у формуванні регіональних ідентичностей стає етнокультурна ідентичність, яка не обов'язково співпадає з адміністративними поділами на карті. Історико-культурні регіони можуть відрізнятися своїми культурними особливостями, такими як мова, звичаї та культурна спадщина. У конкретному випадку, регіон Покуття, який досліджується в даній роботі, займає лише частину Івано-Франківської області і не має чітких адміністративних кордонів на політичній карті України. Наголошено на важливості розглядати

ідентичність не лише через призму адміністративних меж, але й з погляду культурної географії, оскільки це відображає складну та багатогранну природу регіональних ідентичностей.

6. Висвітлено співвідношення локальної ідентичності з концепцією «просторового повороту» в культурологічному аспекті. Просторовий поворот, запропонований Доріс Бахманн-Медік, визначає перевагу просторових рамок та їхнього впливу на культуротворення та ідентифікацію, над часовими факторами. Ця перспектива дозволяє розглядати матеріальні дії та їхні зміни як складові соціальних перетворень та культурних конструктів, у тому числі і локальної спільноти. Важливим аспектом вивчення локальної ідентичності крізь призму просторового повороту є підкреслення впливу культурної географії.

7. Досліджено питання локальної ідентичності в контексті Покутського регіону та його історичного перебування у складі різних імперій та республік. Наголошено на принциповості даної проблематики, оскільки вона відображає двоїсту опозицію між націоналістами та імперіалістами, яка зберігається і до сьогодення. Вказано на те, що локальна ідентичність територій, які підлягали впливу імперської політики, може бути репрезентантом гібридної культури, оскільки соціальні суб'єкти вбирають в себе елементи інших культур через століття пересічення та контактів. Висвітлено складність і різноманітність поняття ідентичності та її змін в контексті історії, політики та культурного впливу, а також актуальність цих питань у сучасному світі, де локальна ідентичність може виявитися важливим чинником в розумінні культурного розвитку та соціальних змін.

8. Розглянуто процес самоідентифікації та формування ідентичності регіону, зокрема Покуття, у просторовому ракурсі. Підкреслено, що ці процеси є надзвичайно гнучкими та можуть піддаватися впливу змін у суспільстві. Один із прикладів змін у самоідентифікації та ідентичності Покуття полягає у внутрішньому розчленуванні регіону на окремі локальні риси, особливо в контексті мови. Вони проявляються в розвитку покутського діалекту, що виник як результат схрещування гуцульського «говору» і наддністрянських елементів мови. Цей

діалект підкреслює внутрішню різноманітність регіону, дозволяючи резидентам ідентифікувати себе з певним місцем на основі мовних особливостей свого власного локального простору.

РОЗДІЛ 2

ПРОСТОРОВИЙ ПОВОРОТ В КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ПОКУТСЬКОГО РЕГІОНУ: НЕКЛАСИЧНА ПАРАДИГМА ОСМИСЛЕННЯ

2. 1 Культурологічні осмилення регіонального простору Покуття

В даному підрозділі аналізується феномен культурного простору регіону Покуття, що постає рухливою, живою сферою, в якій головні напрямки та ідеї не завжди можуть бути чітко визначеними. Адже культурні орієнтири легко адаптуються до актуальних поглядів, змінюються під впливом суспільних подій, піддаються впливу «модних» ідей і авторів сучасних наративів. Культурний простір формується на підґрунті основних етнічних і історичних коренів, та рухається в напрямку культурних пам'яток та загального стану поля, перед тим, як завершується в сфері культурної суб'єктивності.

Сьогодні філософські, соціальні та комунікативні науки вкладають велике значення в просторово орієнтовані дослідження. Сучасні культурологи активно обговорюють питання, пов'язані з регіональними та місцевими просторами. Особливої актуальності питання простору набувають для економічних та управлінських наук, а також для філософії, антропології, теології, соціальної філософії та культурології. Ідея «просторового повороту» викликає інтерес для даних наукових сфер, особливо в контексті появи нових культурних просторів, пов'язаних із часом і місцем розташування. Як стверджує Д. Бахманн-Медік, «закінчився період, коли простір впродовж століть підпорядковувався часу» [129, с. 215]. Відбулася радикальна зміна у ставленні до наукового знання, пов'язана з науково-технічними революціями, процесами індустріалізації та глобалізаційними процесами. У західній традиції орієнтування зміщувалося з часу на простір, що спричиняло онтологічні зміни в самому розумінні знання. Це було зумовлено,

зокрема, зникненням просторових вимірів у нашому сприйнятті світу. Проте навіть природничо-наукові дослідження демонстрували, що і фізичний світ, і соціальний світ, включно з нашим власним буттям у світі, наділені трьома фундаментальними онтологічними та екзистенційними компонентами – простором, соціумом та часом, що відображали функції форми, наповнення та руху культури відповідно.

Культурний простір індивіда, який є його одиницею сприйняття є найменш стійким і піддається коливанням під впливом конкретних життєвих обставин. Однак у деяких випадках суб'єктивний культурний простір може функціонувати як автономний і незалежний центр культурної активності, незважаючи на суспільний осуд і тиск влади. Тиск влади найчастіше розглядається в рамках концептуального простору як вираження певної ідеології, явище якої ретельно аналізував Дж. Сторі. Дослідник підкреслив значний вплив поняття «ідеологія», який тісно пов'язаний з іншим, і, в певних відношеннях, залежить від нього – це «ідеологічні форми». Це вживання терміну має на меті звернути увагу на те, що культурні тексти, які подаються шляхом медійного контенту, інтернет, телепередач, фільмів, завжди несуть у собі певний образ світу. Ця інтерпретація ґрунтується на уявленні про суспільство як конфліктну спільноту, а не однорідне угруповання. Відзначається, що у таких конфліктах культурні тексти можуть свідомо або несвідомо співчувати одній зі сторін. Дані «тексти зрештою є політичними, тобто пропонують паралельні ідеологічні уявлення про те, яким є чи має бути світ» [108, с. 18]. Такі «правильні» тексти впливають і на формування загальної думки всередині регіонального простору. Саме в цій сфері відбуваються творчі вибухи і систематичне з'явлення культурних новацій. Проте стан суб'єктивності окремих акторів теж впливає на загальний культурний контекст.

Вітчизняна дослідниця Г. Носова звертає увагу на те, що зміни в ідентичності головним чином відбуваються через зміни у просторових уявленнях. Особливість ідентичностей різних груп формується завдяки трансформації простору. Перш за все, фізичний аспект території втрачає свою важливість. Простір стає важливим завдяки сприйняттю його різними спільнотами. Ця зміна суттєво впливає на самі спільноти, що перебувають у даному просторі. Географічні обмеження, які колись

впливали на соціальні процеси, стають менш важливими, і люди все більше розуміють цю зміну. Територіальність вже не є основним принципом організації соціального та культурного життя. Суспільні та повсякденні практики звільняються від обмежень і легко перетинають просторові межі. «Навіть нація-держава, як, в першу чергу, територіальна одиниця потерпає кризи» [38, с. 108–109]. Етнонаціоналізм втрачає свою прив'язку до конкретних територій і формує уявні спільноти на глобальному рівні. Хоча, при цьому, дослідниця акцентує увагу на розробці концепцій вернакулярного району та регіональної ідентичності відкриває новий погляд на питання районування, яке є однією з ключових тем в «нефізичній» географії, а також на загальну концепцію простору.

Структуру культурного простору можна описати, але це можливо лише в конкретний момент часу. Час розтягує і стискає культурний простір, наділяючи його рухливістю, збільшуючи пластичність і обмежуючи матеріальною реальністю. З іншого боку, культурний час має певну незалежність, не звертаючи увагу на його онтологічний зв'язок із загальною природою часу, який нерозривно пов'язаний із простором. Культурний час функціонує автономно і може збігатися з простором культури, об'єднувати свій хід із загальною структурою культурної сфери, або ж існувати незалежно, прискорюючись чи сповільнюючись, виокремлюючи культурні фрагменти з минулого: відтворюючи ретрокультуру в сучасному контексті або створюючи образи та значення, запозичені з інших просторових ареалів культури, іноді навіть вигадані. Мабуть, найбільш поширеним «живим» символом культурної сфери можна вважати мову, адже саме вона водночас і фіксує (в якості писемності) і розвиває (в усній формі) свою власну природу часового простору. Вітчизняна дослідниця Л. Лисенко підкреслює прямий зв'язок у формуванні ментальної ідентичності з впливом на неї лінгвокультури окремих етносів. «Ментальна ідентичність формується через самоідентифікацію з менталітетом та мовою певної етнічної спільноти. Цей процес конструюється та визначається колективними творчими зусиллями багатьох поколінь впродовж багатьох століть в контексті історико-культурного розвитку, під впливом лінгвокультурних факторів цієї етнічної спільноти» [61, с. 138].

Видатний український вчений О. Потебня розглядає мову як ключовий засіб формування та висловлення думок в контексті культурного простору. Вона є творчою діяльністю, яка структурує та організовує людське мислення. Мова, за переконанням дослідника, є найважливішим засобом, за допомогою якого людина відображає світ навколо себе, як об'єктивний і суб'єктивний. У процесі активності людина фіксує результати свого пізнання у мовних конструкціях. Збірність цих знань, втілених у мовну форму, можна назвати «мовною картиною світу».

Мовна картина світу, до певної міри, відображає цінності конкретної культури. Коли ми використовуємо слово для опису будь-якого явища, ми виокремлюємо його з безмежного різноманіття світу, розглядаємо його з певними властивостями, враховуючи наші цінності та орієнтири в культурному просторі. Дуже часто жителі Покуття, Прикарпаття та Галичини отримують на свою адресу критику щодо використання діалекту, а не літературної мови. І, з точки зору місцевого населення краю, такі закиди вважаються не аргументованими, адже «для кількох говірок чи діалектів, що мають спільну літературну мову, архаїчність цієї останньої є засобом підтримувати і відновлювати взаємні зв'язки» [91, с. 128]. О. Потебня акцентував увагу на тісному взаємозв'язку між простором і часом, підтримував ідею історичної еволюції мислення, мови, рефлексію щодо питань людського пізнання. «Лінгвокультурний концептуарій будь-якої етнічної спільноти є динамічним, – зауважує Л. Лисенко, – його зміст може еволюціонувати з часом і набувати різних семантичних відтінків відповідно до змін у суспільстві, його культурі та мові» [62, с. 153].

Варто зауважити, що простір в контексті даного дослідження є не просто географією, обмеженою фізичними рамками. Культурний простір спроможний приймати різноманітну інформацію, і в цьому він відрізняється від фізичного простору. Культурний простір є областю діяльності для окремих осіб, професійних спільнот, а також суб'єктів державного управління, економічних і політичних відносин. Практично будь-який суб'єкт діяльності може користуватися цим простором, частково або повністю використовуючи сучасні інформаційні технології. Рівень розвитку культурного простору суттєво впливає на ключові

сфери суспільства, такі як соціально-політична та економічна. Від цього рівня залежать дії людей, формування соціально-політичних рухів та соціальна безпека. Поєднуючи та інтегруючи практично всі країни світу, які мають розвинену інфраструктуру зв'язку та телекомунікацій, культурний простір практично ліквідує кордони між країнами. Це є одним з ключових стимулів глобалізації та, водночас, результатом цього процесу. З розвитком технічних засобів зв'язку та телекомунікацій, культурний простір стає глобальним та транскордонним в інформаційному суспільстві, оскільки відсутність або неефективність традиційних обмежень в інформаційному просторі стають межею для різних суб'єктів цього простору в реальному просторі планети, а також через існування природних та інституційних перешкод. Тому й «основними функціями, що нині виконує інформаційний простір, є такі: інтегруюча – об'єднання в просторово-комунікативне й культурне середовище різних видів діяльності (економічної, соціальної, культурної, політичної); комунікативна – створення особливого середовища транскордонної, інтерактивної й мобільної комунікації різних суб'єктів, у межах якої вони здійснюють інформаційний обмін; актуалізуюча – актуалізація інтересів різних суб'єктів діяльності в інформаційному просторі шляхом реалізації ними інформаційної політики; геополітична – формування власних ресурсів і зміна значущості традиційних ресурсів, формуючи новий ландшафт геополітичних відносин і конкурентної боротьби» [37, с.22].

Продовжуючи ідею інформаційного простору, варто повернутися і до поняття «ідеології», яке тісно пов'язане з ним. Особливо це відображається в політичній культурі. С. Барматова висуває концепцію «інформаційно-комунікативного простору політики», який слід розглядати як одну з форм соціального простору. Цей простір має ідентичні просторові параметри та характеристики і володіє своєю специфічною морфологією та дизайном. У ньому застосовуються характеристики комунікаційності та комунікативності. Він наповнений комунікативними процесами та постає якісно новим станом політичного простору, який виходить за межі вузькополітичного і відповідає сучасним викликам суспільства. Цей простір, що репрезентує політику в соціальному контексті, може бути представлений як

окреме поле зі своїми унікальними характеристиками, яке частково перетинається з політичним і інформаційним просторами суспільства. Він сприяє взаємодії політики з іншими аспектами соціальної структури та має владну спрямованість. Цей простір можна назвати інформаційно-комунікативним простором політики. Як частина культурного простору, інформаційно-комунікативний аспект політики та політичних рухів, які на теренах Покуття та Галичини популярні ще з середини ХІХ століття («Весна народів» 1848 року), виявляється мережею комунікативних взаємодій і сукупністю стійких неієрархічних зв'язків, які об'єднують різноманітних учасників, що мають спільні культурні інтереси та ділять ресурси для їхньої реалізації. На корені цієї мережі лежить поняття політичного інтересу та свідомості про необхідність співпрацювати з іншими культурними агентами для досягнення цих інтересів. Отже, «цей простір поєднує у собі різноманітні аспекти, враховуючи соціальний, політичний та інформаційний, і діє відповідно до принципів соціальної комунікації і сучасної культури. Таке поєднання різних характеристик надає йому унікальність і складність. Кожна з цих складових має свої особливості, правила функціонування та взаємодії між соціальними акторами, і, хоча вони можуть бути взаємозалежними, вони також є самодостатніми і вимагають окремого аналізу». [4, с. 31].

Гнучкість культурного простору посилюється процесами злиття, впливу та інтеграції нових просторових координат через внесені часові потоки. Культурний час знаходить способи подолання просторових бар'єрів і направляє в ті проміжки, які залишилися, викликаючи відчуття ностальгії за минулим або співчуття до його трагічних наслідків. З одного боку, на нього впливає пам'ять про минулі події, а з іншого боку – смілива фантазія, спрямована на невідоме, використовуючи історичні оповіді як творчий будівельний матеріал. І як пам'ять, і як уявлення стають каналами для передачі інформації та процесів моделювання, які включаються в формування зміненої культурної сфери. Розвиток культурного простору в ході своєї історії, перейшовши кілька стадій, на сучасному етапі відзначається зростаючою глобалізацією, що поступово обмежує природний простір. Це явище є результатом людської діяльності. Відповідно до природи цієї

діяльності, культурний простір можна структурувати наступним чином: матеріальна культура, духовна культура, та поділити його за різними видами активності. До матеріальної частини цієї культури можна віднести саме фізичний простір міст, мегаполісів чи регіонів. Звичайно, «золотою серединою» формування регіонального простору Покуття можна вважати його міста (Коломия, Городенка, Снятин, Надвірна). Це ніяк не применшує значення сіл регіону для всього краю, а просто виштовхує міста на авангард просторової парадигми як найяскравіших репрезентантів локальної культури. Бо саме «публічний простір міста визначається політичними, соціальними і економічними реаліями, однак ця реальність, зі свого боку, поступово формується та контролюється самим міським простором. Саме у цьому просторі відбуваються процеси взаємодії, спілкування та контактів між мешканцями міста. Вони призводять до формування традицій та сталого способу поведінки містян, що розрізняє їх від представників інших громад» [40, с. 53].

У сучасному світі, коли глобальні проблеми, які впливають на глибокі основи людської цивілізації, набувають все більшого (це калька з рос., дедалі більшого) значення, аналіз питань культурного простору стає особливо актуальним. У цьому контексті виникає необхідність в такому визначенні культурного простору: концепція культурного простору включає в себе взаємодію матеріальних і духовних аспектів суспільства, відображає як матеріальний, так і духовний аспекти життя суспільства, і виражає просторовий контекст функціонування і розвитку суспільства. Поняття «простір культури» віддзеркалює аспекти просторового розвитку суспільства, пов'язані як з його матеріальним і фізичним існуванням, так і з його духовним розвитком.

Антропоморфні простори різних типів, які досліджуються в культурологічній регіоналістиці, подібні не лише за структурою, але й за пов'язаними з ними функціями. Всі ці простори мають різну ступінь зв'язку з людською діяльністю і контролюють різні аспекти цієї діяльності. Наприклад, простір об'єктного впливу є одним із антропоморфних просторів, в якому можна вичленити особистий простір суб'єкта, який діє, простір об'єкта, який зазнає змін, і точку їх взаємодії, яка відбувається за допомогою інструментів. Подібна структура характерна і для

простору соціальної взаємодії, але тут об'єктами є тіла інших суб'єктів, а інструментом – засоби комунікації. Ритуальні та ігрові простори впливають на простори предметної та соціальної діяльності, зазвичай більш жорстко регулюючи учасників та хід їхніх значущих переміщень. Ф. Бродель підкреслює, що географічні орієнтири формують і менталітет. «Навіть невеликий географічний об'єкт – місто, селище, село – може стати окремим культурним простором, оскільки в межах цих просторових, природних орієнтирів, існують власні ідеї, традиції, звичаї» [13, с. 32]. У такому разі міста та селища виступають сферами втілення культури.

Різноманітні інтерпретації культурного простору демонструють, що всі його концептуальні характеристики структуруються в певній послідовності. Ця послідовність вказує на те, що культурний простір не обмежується простою сумою культурних проявів. Він є структурою в якій культура виникає, розвивається і функціонує. Поняття культурної форми має різні значення в науковій літературі. Воно не має однозначного визначення і залежить від контексту, в якому використовується. Наприклад, з інформаційного погляду, культурні форми – це ті структури, в яких виявляється, зберігається і розвивається смислова функція (інформаційний зміст) суспільного життя. Вони служать засобами для задоволення і розвитку людських потреб. Даний зміст найяскравіше виражається в символах та місцевій просторовій пам'яті.

С. Ганаба вказує на те, що символи в культурному просторі можуть розширювати або обмежувати духовні можливості культури. Їх відчутно-емоційні дані не просто реєструються свідомістю, але і інтегруються у внутрішнє багатство особистості, сприяючи формуванню її духовних перспектив і смислів. Символи слугують потужним механізмом для підтримки і розвитку культури пам'яті. З одного боку, обрані символи і їх функціонування в культурному просторі визначають національні та регіональні межі культури. З іншого боку, вони виконують функцію об'єднання, не допускаючи культурну роздробленість на ізольовані хронологічні частини. Наприклад, в сучасному українському суспільстві відбуваються процеси декомунізації, що супроводжуються видаленням

пам'ятників, перейменуванням вулиць тощо, пов'язаних з радянською епохою. На прикладі покутських міст (зокрема Коломиї) можна стверджувати, що дані події не завжди знаходять прихильників. Оскільки в місцевих жителів, предки яких віддавали своє життя на війні у складі радянської армії, знесення постаментів, пам'ятних плит та вічного вогню є дискредитацією простору пам'яті. Ці заходи націлені не лише на усунення символів радянського періоду, але й на «прибирання» простору для створення нових символів. Основна мета цих дій – забути і ліквідувати зв'язки між епохами, культурами та ідеологічними наративами. Процес руйнування символічної культури фактично означає знищення пам'яті, і тому символи розглядаються не лише як носії сенсу, визначені історією, але й як виявлення і втілення людської пам'яті. Тому, загальний образ локальних одиниць «визначається через структуру символічного простору, презентовану у пам'ятних знаках, спорудах, назвах тощо та сприйнятті їх значущості. За допомогою символів людина створює власний світ культури» [21, с. 8].

Культура як великий досвід суспільного життя, пропонує форми та інструменти для здійснення творчих зусиль людини. Вона є як творчістю, так і метою творчості. За допомогою творчої діяльності людина не тільки пізнає, а й змінює культурний простір, надаючи йому своїх рис, сприяючи регулюванню соціальних відносин, щоб вони сприяли глибокій адаптації та формуванню іншої культури, яка перебуває на вищому рівні. У традиційному суспільстві з його колективною свідомістю та синкретичною культурою головним регулятором життя є культурні традиції. Вони історично сформувалися у сфері людського буття. Інтеграція індивіда у спільноту відбувається через засвоєння традицій – культурної спадщини, що передається від покоління до покоління. Саме через засвоєння традицій здійснюється соціалізація та інтеграція особистості. Культурні артефакти стають частиною реальної культури, коли вони інтегруються в життя людини, в її культурну творчість, відображаючись у вчинках, стосунках і діяльності. Культура, як вираження антропологічних та онтологічних засад у контексті зміни культурного простору, постає системою форм, які сприяють формуванню людської сутності. Мова, мораль, наука, філософія, мистецтво – всі ці форми є творчими

елементами матеріальної та духовної сфер. «Разом із цим, варто звернути увагу на те, що простір тут не зводиться до географічних характеристик, а передбачає передусім його соціальну наповненість з позицій націєтворення, і вимагає єдності та нероздільності як свідчення цілісності національної культури» [36, с. 114]. Дослідниця А. Філіна наголошує, що в культурному просторі важливе місце займає народна культура, яка охоплює два типи: популярну (такі як пісні знаменитих виконавців) і фольклорну (включаючи колядки, українські вертепи та іншу обрядову музику).

Однак, нам імponує бачення вітчизняної дослідниці Л. Д. Бабушки щодо рухливості й змінюваності усталеної соціальної топологічної моделі поділу культури (на масову, елітарну та народну). Адже, сьогодні, на її думку, не є продуктивним «виокремлювати ці категорії в "чистому" вигляді, оскільки вони взаємодіють, а часто і змішуються. По-друге, ця концепція враховує часовий аспект: увага дослідників до відмінностей масової і елітарної культур виникла наприкінці ХІХ століття, а на сьогоднішній день ми живемо в ХХІ столітті, де спостерігаємо постійні тенденції до неоднорідності в культурному ландшафті, що зумовлені зростанням мобільності індивідів, акселерацією культурного обміну та міжкультурної комунікації і впливають на формування світоглядних орієнтирів сучасної людини» [2, с. 38].

Поняття культурного простору пов'язане з двома термінами – соціальним простором і культурним простором. Поняття соціального простору не обмежується суто соціологічним або соціально-філософським аспектом, і в його визначенні виникає безліч складнощів. Просто сукупність лише соціальних явищ не становить основу культурного простору, бо абсолютного соціального простору не існує. Він формується щоразу і до певної міри є ментальною конструкцією. У кожній конкретній ситуації соціальний простір може бути як одновимірним, так і багатовимірним із різним числом вимірів, оскільки це поняття використовується для пояснення зв'язків різного роду між соціальними об'єктами, явищами та процесами. Однак побудова культурного простору на основі певних даних не передбачає його довільності. Довільні параметри не можуть слугувати основою для

створення простору. У такому разі простір постає спрощеним розташуванням об'єктів власної реальності. Тому простір створюється на основі закономірних і відносно сталих взаємозв'язків між соціальними процесами та явищами. П. Бурд'є зазначає, що «суспільну сферу можна представити як багатовимірний простір, створений на основі різних принципів диференціації та поділу, що сформовані через сукупність характеристик та властивостей в соціальному універсумі, який підлягає аналізу» [133, с. 55–56].

Термін «культурний простір» має різноманітні тлумачення, і кожен дослідник надає йому свого власного смислу, що подекуди посилює розрив між різними інтерпретаціями та не дає змоги сформуванню єдиного визначення. Із середини ХХ століття у філософії відбувається посилення акценту на значущості культурної складової простору. Це пов'язано з парадигмальними зрушеннями в гуманітарних науках. Зростає прагнення до повної просторово-часової картини світу, здатної об'єднати фізичний континуум і людську свідомість. Інтерес до культурного простору зростає, як сфери, в якій минуле, сьогодення і навіть майбутнє можуть співіснувати. Простір починає розглядатися як активний чинник культури. Культурний простір інтерпретується як сукупність нормативних засад людської діяльності та органічне ціле, об'єднане спільними цінностями.

Основоположний аспект культурного простору залишається незмінним – це соціально-ментальна структура, де групи, пов'язані взаємовідносинами, постають собою не тільки абстрактними утвореннями, а й індивідуальними утіленнями соціального досвіду. У цьому контексті додається новий чинник – культурний досвід, який сприяє підтримці соціальної цілісності. Культурний простір відіграє важливу роль у формуванні моделі світу, об'єднуючи в собі характеристики структурованості та протяжності, взаємодії та координації елементів культури, що надає йому смислової наповнюваності. Такий простір інтерпретується як безперервний процес творення смислу і подій.

Культурний простір передбачає поєднання духовної та матеріальної сфер на основі індивідуального світогляду і колективного бачення. Це багаторівневий і багатоетапний феномен. Процес його еволюції – це зміна станів при збереженні

вихідного, що породжує нові стани. Глобалізація і наростаючий мережевий взаємозв'язок впливають на конфігурацію цього простору. Межі стають менш чіткими, поняття стають більш невизначеними, позиції перехідними, а зміна ціннісних орієнтирів і сутнісних характеристик перетворює культурний простір сучасності на сутність, яка динамічно трансформується.

Розуміння простору культури лежить у просторовому сприйнятті, яке формує наше уявлення про різноманітні культурні сфери, включно з культурним простором загалом. Просторові аспекти культури дають нам змогу побачити, як різні культури взаємодіють і переплітаються, що стає особливо важливим в епоху глобалізації. Таким чином, культуру можна розглядати як комплексне просторове утворення, що складається з безлічі взаємопов'язаних культурних сфер. Процес взаємодії між ними можна уявити за допомогою моделі «культура – простір культури – культурний простір», що допомагає нам побачити простір усередині простору. Під простором культури ми розуміємо сукупність усіх аспектів культурного життя певного суспільства. Це своєрідний комунікативний простір, що об'єднує фізичні характеристики (ландшафт, клімат тощо) із символічними та духовними елементами (мова, норми, звичаї, ритуали тощо). Простір культури є сховищем і джерелом культурної, нематеріальної сутності людського життя. Він має внутрішню структуру, що надає кожному культурному і природному елементу когнітивні, ціннісні та регулювальні значення. Як зазначає В. Судакова, «поняття “простір культури” є пізнавальним інструментом відображення специфічних реалій функціонування та розвитку культури як процесу й результату суперечливого співіснування різноманітних культурних об'єднань, спільнот у межах законодавчо визначеної території окремого суспільства як нації/держави, тобто простір культури – це ціннісна “платформа” цивілізації як сукупність легітимізованих цінностей ненасильницького співіснування» [109, с. 190].

Регіональний культурний простір вирізняється тим, що він здатен надати своїм учасникам широкі можливості для взаємодії з різноманітними середовищами – культурними, соціальними, особистісними, виробничими та комунікаційними. Цей процес призводить до формування унікальної індивідуальності регіонального

простору. Таким чином, зміст культурного простору визначає відповідність потребам людини, впливає на формування її особистості та впливає на взаємодію з особливостями навколишнього культурного світу. Регіональний культурний простір постає цариною культурної взаємодії та реальності, що існує в межах певних регіонів. Ці рамки визначаються географічними, історичними, соціальними та етнічними умовами, а також впливом регіональних інститутів культури, що впливають на особливості опанування кожним учасником необхідних навичок культурного спілкування.

Географічний чинник, що визначає характеристики місця розташування регіону і пов'язані з ними економічні та культурні можливості, чинить найпомітніший вплив на культурні системи та індивідуальне сприйняття кожної людини. Однак історичний чинник також відіграє важливу роль, виконуючи функцію, тісно пов'язану з укоріненими культурними традиціями регіону, які впливають на мешканців даної місцевості. Вплив історичного чинника проявляється у збереженні культурною пам'яті про минулі події та розвиток народів, що населяють цю територію. А, враховуючи своєрідний культурний «мікс», що століттями був невід'ємною складовою Галичини, то слід зауважити, що сучасне сприйняття історичних фактів іноді дуже складно перетворюється й адаптується відповідно до сучасних норм і реалій, що дає не завжди дає змогу тверезо оцінювати зв'язок між минулим і сьогоденням. В такі моменти у представників різних етносів актуалізується поняття «титульної нації». Тому вплив історії як чинника формування особистості в рамках регіональної культури пов'язаний із тим, що одна й та сама територія в різні епохи стає ареною для поширення різноманітних культур, які іноді продовжують попередні традиції, а іноді відходять від них.

З позиції інтерсуб'єктивного підходу на формування регіональних просторів вплив справляє регіональна культура. Вона розглядається як цілісна система символів, що потребує дешифрування для розуміння. Таке семіотичне спрямування шляхом символів, знаків та текстів є постійними конструктами регіонального контексту, а їхній аналіз допомагає розгадати основи регіональної самосвідомості

та культурної спадщини. Отже, сучасні дослідження розвитку особистості в регіональній культурі спрямовані на аналіз ідеалів і цінностей, притаманних сучасним культурним процесам. Особлива увага приділяється рівню розвитку особистості як представника регіональної культури. Цю культуру розглядають як національну спадщину, що охоплює духовні й матеріальні аспекти та формує центральну культурну єдність. Важливо визнати, що регіональна культура є базою для становлення особистості, але кожен індивід також робить свій внесок у розвиток регіональної культури. У зв'язку з цим регіональна культура може розглядатися як засіб формування і розвитку особистості як культурного індивіда.

Культурна ретроспекція нині стає предметом інтересу багатьох соціологів – це соціальний простір, який набуває особливого значення. Однією з ключових концепцій, що підкреслює невід'ємний зв'язок географічного і соціального простору в культурному контексті, є концепція П. Бурдьє. «Можна порівнювати соціальний простір і географічний простір, усередині якого виокремлюються області. Цей простір сконструйовано таким чином, що агенти, групи або інституції, розміщені в ньому, мають тим більше спільних властивостей, чим ближчі вони в конкретному просторі знаходяться одне від одного. Хоча просторові дистанції на папері збігаються із соціальними дистанціями, проте вони не існують у реальному просторі» [14, с.84].

Регіональний діалог – взаємодія між різноманітними просторами, концепціями, мовами і структурами. Регіон насамперед інтерпретується як конкретний географічний простір, закріплений у свідомості людей. Ми можемо виокремити тип особистості, що сформувався в певний період часу на певній території. Однак особистість об'єднує зовнішні умови існування (геосоціальні та історичні чинники) з її внутрішнім світом (сприйняттям світу та діяльністю, що відповідає ціннісним орієнтаціям). І тому, щоб розглядати регіон як цілісну систему взаємозв'язків, необхідно, щоб люди усвідомлювали свою територію життя як щось значуще. Адже певний спосіб взаємодії з місцем проживання, що виявляється у формуванні конкретної картини світу і розвитку специфічного сприйняття світу, виробляється поступово. Регіоналізм – це природний принцип

організації соціальних, політичних, економічних і культурних процесів на територіальній основі. Її мета полягає в практичному використанні потенціалу, що впливає з природного поділу сучасних суспільств на території. Поняття регіональності відображає особливий спосіб існування у світі. Внутрішній регіоналізм притаманний різним сучасним суспільствам незалежно від їхніх масштабів, рівня розвитку, політичних структур та інших особливостей. Це зумовлено тим, що на території будь-якого регіону з часом відбуваються певні трансформації, внаслідок чого цей регіон перестає залишатися тим самим, і починається мова про нього як про нове регіональне утворення. Регіон – обмежена територія, яка об'єднується загальними характеристиками і служить для забезпечення оптимальних умов життя населення. А визначні регіональні місця «виступають вузлами, у яких переплітаються потоки мереж різного географічного масштабу, тобто є осередками підключення регіонів до глобальних зв'язків і процесів» [70, с. 47]. Загалом розглядаючи простір регіону, ми враховуємо фізико-географічні, історико-культурні, антропологічні та інші аспекти.

У контексті етнології, поняття «історико-культурної» області, що включає в себе території, де різні етноси тривалий час проживають у схожих природних умовах і взаємодіють, розвивають аналогічні риси традиційної культури. Це поняття цілком відповідає визначенню «регіону», де регіон тлумачиться як спільнота людей, а не просто як географічна область. Однак регіоналізм не завжди має політичний характер. Він радше сприяє розумному розподілу влади та ресурсів серед різних населених груп, проявляючись у менталітеті, традиціях, культурних особливостях та інших аспектах. Цей вид регіоналізму визначається спільною ідентичністю, культурою, історією та географією. Географічний контур наповнюється винятково оригінальним суб'єктивним змістом, що проявляється в унікальних традиціях, звичаях, обрядах музичного й танцювального фольклору, усній народній творчості, пам'ятках історії та культури на природних територіях. Ці місця втілюють етнічну унікальність, особливості менталітету та потенціал індивідуального самовираження. Також можна виокремити такі аспекти культурної локалізації: аспект активної життєдіяльності, етнічний і культурний аспекти,

історико-культурний аспект, ландшафтно-пам'ятний аспект, аспект індивідуального сприйняття. Кожен із них несе в собі унікальні риси і характер, визначаючи культурну своєрідність. З точки зору просторовотворчих питань також можна говорити про сукупність низки проблем – соціальних, демографічних і культурних.

З іншого боку, культурний простір регіону – це певне культурне середовище, де унікальність та особливості відображаються в символах, знаках, місцях пам'яті, тобто у збереженні значущих моментів позначення культури. Регіони постають однією з можливих моделей організації індивідуумів у просторі. Міські агломерації виходять як альтернативні концепції – це територіальні утворення, функції та структура яких часто не залежать від географічного положення, тоді як держави є іншим типом територіальних утворень, що уособлюють політичні сутності із власним суверенітетом. Регіон варто сприймати як певну духовно-культурну спільноту, ключовими факторами якої є історичний потенціал та етнічний склад місцевих жителів, що утворює специфічний тип локальної самосвідомості. Таким чином, «сучасна країна надзвичайно активно працює над розвитком регіонального культурного середовища, оскільки самі регіони виступають інкубаторами оригінальних культурних ініціатив. У них можна знайти яскраві зразки національної архітектури і скульптури. Регіональний культурний простір також вражає своєю креативністю завдяки творчим особистостям, які активно змінюють ландшафт регіональної культури» [18, с. 44].

Варто підкреслити, що формування регіональної просторової ідентичності Галичини і, досліджуваного регіону Покуття, відбувалося завдяки безпосередньому впливу різних держав, з якими вона була асоційована впродовж семи століть: Великого князівства Литовського, Речі Посполитої, Австро-Угорщини та періоду між світовими війнами в Польщі. Особливо важливу роль у цьому процесі відіграло перебування Галичини у складі Австрійської (пізніше Австро-Угорської) імперії. Офіційний Відень впровадив політику активного підтримання польсько-українського антагонізму, що призвело до довгострокової конфронтації в регіоні. Це сильно позначилося на політично-ідеологічній динаміці,

і більшою мірою, саме тут, на відміну від інших областей України, ідентичність регіонального простору та його ідеологія стала формуватися в контексті політизованої етнічності. Порівнюючи з Російською імперією, Галичина мала більший ступінь політичних свобод, що пізніше зробило Західну Україну центром привабливості для українського національного руху. С. Єскельчук зазначає, що «парламентська монархія Габсбургів уже в ХІХ ст. дала змогу західним українцям узяти участь у політичному житті Австро-Угорщини та, незважаючи на безумовні обмеження, увібрати саму можливість публічних дискусій і усвідомити свої права, тоді як у Російській імперії становище було дещо інакшим» [166, с.61].

Загалом, як уже було з'ясовано, культурний простір – це складна система взаємопов'язаних знаків, символів, архетипів і стереотипів, що насичено і водночас наочно характеризують певну територію, місце, ландшафт, регіон, чи країну. Це поняття посідає центральне місце в розумінні імажинарної (уявної) культурної географії. Як правило, окремі просторові образи можуть формувати образно-географічні системи загальної культурної асоціації. Один із методів дослідження географічних образів – створення образно-географічних карт. Подібне за змістом поняття географічного іміджу (територіального іміджу) тісно пов'язане з «просторовим обличчям» регіону. Синонімами цих образів можуть бути образ території, образ регіону, образ місцевості, населення, які й асоціюються з простором. На жаль, в глобальному інформаційному полі певний просторовий образ конкретного регіону дуже часто охарактеризовується зовнішніми акторами негативними якостями. Варто тільки поспостерігати за «холіваром» (священною війною) користувачів соцмереж, як певній групі через деякі прецеденти одразу навішуються ярлики негативного образу. Стосовно Покуття та заходу країни можна почути такі вирази, як «западенці», чи «западенські чурки» (стосовно карпатських горян). Трапляються і більш неприйнятні порівняння, як, до прикладу у відомої блогерки Анни Алхім, яка «опублікувала, на її думку, "дотепний" мем про те, що жителі Рівненської, Волинської, Тернопільської, Хмельницької, Львівської та Закарпатської областей – це "завод дебілів". Усе через те, що вони нібито роблять їй зауваження щодо української мови, яку та принципово ігнорує»

[23]. Також подібні ствердження про те, що «начебто “западенці” є причиною зла у вітчизняному суспільстві, бо нібито марять Бандерою та нав’язують власні погляди іншим українцям» [46], можна вважати занадто голослівними, але саме вони створюють медійно-локальний міф та можуть слугувати індикаторами зовнішніх асоціативних образів регіонального простору, до яких іноді варто прислухатися принципівим акторам, що звикли рішуче відстоювати власну ідентичність за межами свого фізичного та інформаційного простору.

Як альтернативу терміну «просторовий образ» можна розглядати поняття культурного ландшафту. У теоретичному аспекті, для найбільш плідного аналізу культурного розвитку суспільства, доцільно поєднувати поняття географічного образу з концепціями когнітивно-географічного контексту та локального (регіонального, просторового) міфу. Просторовий образ – також і явище культури, що відображає загальний та унікальний стан суспільства. Цей феномен є важливим індикатором при цивілізаційному аналізі суспільства. Якісні характеристики даних образів у культурі, способи репрезентації та тлумачення цих образів, структури художнього політичного та ідеологічного мислення, що спираються на просторові образи, мають суттєве значення для культурологічного аналізу розвитку суспільства.

Таким чином, можна стверджувати, що у методологічному контексті формування і розвиток систем просторових образів тісно пов’язані з розвитком культури. У процесі розвитку людської діяльності культурний простір дедалі більше сприймається як система образів. Спочатку зазвичай формуються прості, базові просторові образи, пов’язані з практичними аспектами життя людей та актуальними потребами суспільства. З поступом культури і мистецтва з’являються і розвиваються складніші й абстрактніші просторові образи, які стають частково відірваними від безпосередніх, зримих потреб. На додаток до цього, види людської діяльності, що розвиваються, сприяють появі та розвитку складніших і автономніших образів, таких як образи країн і регіонів у культурній, політичній та економічній сферах. Планомірна людська діяльність містить елементи цілеспрямованого створення і розвитку конкретних просторових образів. У цьому

процесі образні системи, що формуються, можуть бути охарактеризовані як суб'єктно-об'єктні, оскільки суб'єкт цих образів перебуває нібито всередині свого об'єкта – певної території або простору. Важливість і роль таких стратегій полягає у виборі та культивуванні найбільш «виграшних» елементів географічного простору у відповідній сфері діяльності. Такі елементи взаємодіють один з одним, посилюючись, і утворюють домінуючі форми репрезентації та інтерпретації просторових образів у рамках певних стратегій творення та розвитку.

Отже, у сфері культурологічної географії це поле науки активно взаємодіє з когнітивною географією і міфогеографією. У теорії та практиці моделювання географічних образів поряд із поняттям «просторовий образ» активно застосовують терміни когнітивно-географічного контексту, локального (просторового, регіонального) міфу, генія місця і знакового місця. Моделювання просторових образів знаходить своє застосування в сучасних дослідженнях у галузі геополітики, міжнародних відносин, соціології, культурології, психології та філології. Одними з найбільш значущих наукових і практичних галузей, у яких цей підхід може відігравати ключову роль, є географія мистецтва і літератури, містобудування, географія міст, районне планування та архітектура, маркетинг і брендинг територій, а також проектування музейних експозицій та фестивальна культура, які розглядатимуться в наступному розділі даного дисертаційного дослідження.

2. 2 Ментальна мапа просторового сприйняття регіону: ідеологічні міфи та стереотипи

В даному підрозділі розглядатиметься ідея ментального простору як сукупність різноманітних наукових підходів, що застосовуються у різних соціальних і гуманітарних дисциплінах. Дедалі більше дослідників цікавляться явищем «простору» і культурними явищами, пов'язаними з його творенням /

конструюванням, розподілом і використанням. Спільне, що об'єднує ці дисципліни, полягає в тому, що простір має значення як матеріальне, символічне та функціональне начало в єдиному явищі. Соціологи, історики, антропологи, географи, філософи та культурологи розробляють свої власні підходи до формулювання, розуміння та обґрунтування цього твердження, яке стосується наступних сторінок даного дисертаційного дослідження.

Перспективним напрямом, на наш погляд, є вивчення того чи іншого регіону як ментального простору, що відображає стійкі духовні цінності, які існують у конкретних просторово-темпоральних межах, і є основою поведінки та специфічною матрицею сприйняття світу місцевого населення. Тут потрібно зауважити, що надалі розглядатиметься саме поняття «ментальності» в культурному просторі, а не «менталітету», який є більш загальною характеристикою певних спільних ознак цілих країн та народів, що не розглядаються в даному дослідженні, присвяченому локальній культурі регіону. О. Стасевська зазначає, що ментальність – це «сукупність розумових навичок і духовних настанов, властивих окремій людині або невеликій групі. В ментальності індивідуальне і суспільне органічно зливаються і стають нерозривним, тому менталітет народу постає ментальністю його окремих представників. В просторі ментальності саме менталітет є стійким фундаментом для встановлення суспільством та особистістю моделей поведінки» [105, с. 364]. Необхідно зазначити, що, з одного боку, регіональний простір створюється за допомогою комплексу географічних, соціальних, екологічних і соціальних чинників. З іншого боку, він складається з ментального уявлення його мешканців про організацію простору краю, який, у свою чергу, опосередкований системою соціальних уявлень, конструктів і трансльованих цінностей. Це суб'єктивні переживання і сприйняття, що наповнені особистісним досвідом місцевих жителів, кожен з яких «ідентифікує себе, перш за все, як члена певної соціальної структури, потім – як представника регіону і тільки після цього – як представника українського народу» [105, с. 366].

Особливої актуальності набуває вивчення локального простору Покуття. Невеликий регіон, формуючи своєрідні просторові феномени, демонструє приклад не тільки фізичної, а й ментальної близькості людини і «місця». Він не настільки насичений благами, ніж простір мегаполісу, але визначає комфорт регіональної організації як складної взаємодії природних, матеріальних, духовних, політичних, соціальних і культурних чинників. Багато особливостей господарського укладу, суспільно-моральних засад, культурних і народних традицій, що побутують в покутському краї, пояснюються сьогодні саме багатовіковим поліетнічним і поліконфесійним статусом регіону.

Дослідник Покуття А. Королько наголошує на тому, що розглядаючи просторові межі Покуття, важливо вирішувати питання, пов'язані з відношенням краю до сусідніх регіонів. Фактично, в політичному житті, історико-краєзнавчій роботі та наукових культурологічних дослідженнях застосовуються різні підходи до поділу загальної території на окремі історико-політичні та етнографічні (історико-етнографічні) області. Погоджуючись з думкою львівського етнологіста Михайла Глушка, який зауважує, що в залежності від об'єкта дослідження та наукових завдань дослідники поділяють етнічні землі України по-різному: «історики найчастіше використовують адміністративно-територіальний підхід, географи – природно-географічні зони, мовознавці – діалекти, а етнологи – етнографічні критерії» [26, с.179]. Нерідко історико-політичні та історико-етнографічні області постають як категорії зі схожим змістом, що може призводити до непорозумінь у наукових та освітніх текстах. Виникає термінологічна неоднозначність при визначенні локальних характеристик традиційної культури певних етнографічних районів. До прикладу, існує етнографічне Покуття, але немає відповідних локальних груп, які представляли б покутян. Під час аналізу локальних особливостей традиційної культури мешканців, етнолог та історики повинен використовувати як історико-політичні, так і етнографічні назви районів, зрозумівши, що їхні визначення можуть відрізнятись. Розбіжність поглядів на межі Покуття як історико-географічного або історико-етнографічного регіону можна спостерігати в дослідженнях істориків, культурологів, етнологів, фольклористів,

географів і мовознавців. Тому «у наукових дослідженнях розглядається проблема перехідних зон в етнографічному територіальному районуванні Івано-Франківщини, де важливе місце займає Покуття, що межує з Гуцульщиною й Опіллям. В енциклопедичних виданнях спрощено окреслюють кордони регіону, як правило, називаючи його історико-географічною областю, географічно-історичним краєм» [51, с. 259].

Ментальні репрезентації регіонального простору можуть структуруватися відповідно до культурних, соціальних, географічних характеристик груп місцевого населення. В межах Покуття така диференціація була зумовлена саме полікультурністю місцевих жителів різного етносу та їх зосередженості в конкретних місцях загального простору, які вони наповнювали особливим змістом. Так, все, що було пов'язане з мистецтвом, просвітницькою діяльністю та ремеслами асоціювалося з німцями та поляками, торгівлю зв'язували зазвичай з діяльністю євреїв, а за землеробство, збереження сакральних знань та автентичне наповнення простору на фізичному й духовному рівні відповідало українське населення Галичини. Вітчизняний етнограф Р. Кирчів наголошує на тому, що «більшість іноетнічних жителів Покуття, особливо тих, які займали різного рівня державні посади, володіли значним майном, більшими чи меншими підприємствами, були посібниками влади і феодалів у пригнобленні і визискуванні українського загалу, співучасниками його дискримінації, витіснення на периферію економічного і суспільно-політичного життя» [42, с. 15]. На цій підставі можна стверджувати, що сприйняття одного регіонального простору у жителя покутського села, мешканця покутського міста та переселенця відрізнятимуться внаслідок особливостей освоєння ними локального простору через пам'ять предків та власний досвід. Однак на рівні суспільної свідомості жителів існує узагальнений образ території, що включає ціннісно-символічні об'єкти, які мають вагомe значення для багатьох мешканців. Ними можуть бути як рукотворні об'єкти, так і природні символічні місця пам'яті та шани, що формують зв'язки ідентичності всередині локального простору.

У науковому контексті поняття «ментальність» інтерпретується різноманітно. Представники гуманітарних наук схильні розглядати його в контексті національно-культурних відмінностей між представниками різних народів, описуючи особливості способу мислення та розумової організації. Згодом, це поняття стало носити виражено національно-етнічний характер і стало широко використовуватися в практично всіх гуманітарних науках. Дослідниця О. Колісник зазначає, що «на тлі політичної та правової заблокованості українського задуму творення нації з українського етносу вирости ментальні два взірця наслідування для пересічного українця: свободолюбивого та рішучого “козака”, який мав провідну мотивацію досягнення, поважав у собі особистість і був здатний захистити свою гідність наперекір загрозам і звабам, та пасивного і слухняного “селянина”, який заради виживання погоджувався на будь-яку зневагу та приниження» [48, с. 101]. Важко сказати, до якої категорії відносять себе жителі Покуття та Галичини, які завжди швидко реагують на будь-які соціальні та політичні перипетії всередині країни, та, які, при всьому патріотизмі тяжіють до розміреного осілого способу життя, на який їх надихає «статична» гірська природа Карпат. Етнічна (і, ширше, регіональна) ментальність схильна до впливу різноманітних природних і соціальних чинників. Ці чинники вкорінюються в етнічній генетиці та виявляються в особливостях колективного мислення. У деяких аспектах поняття «ментальність» збігається з поняттям «ідентичність» (яке набуло широкого визнання завдяки працям Е. Еріксона). Ідентичність учасників спілкування та їхня ментальність визначають сферу і зміст комунікації. Ті самі ідентичність і ментальність є важливими інструментами, що впливають на процес комунікації.

До речі, вітчизняний дослідник М. Козловець тлумачить ментальність як комплексну систему цінностей, звичок, систему координат і психологічних факторів, які формують уявлення людини або групи осіб про навколишню дійсність і, відповідно, визначають їхню поведінку та спільноту, яка їх об'єднує невидимими силовими зв'язками. Незалежно від мови, якою людина спілкується, вона може несвідомо вбирати в себе всі якості свого етносу, особливості його

світогляду, цінності і стереотипи. Кожна нація має свій унікальний спосіб життя, звичаї та власний вимір, в якому час і простір насичені конкретно-історичним та національно-неповторним змістом. Щодо регіонального дискурсу ментальних репрезентацій, то науковець зазначає, що культурна «вічна "поліфонія" життя України відображає глибину її суспільства, драматично поділеного вздовж багатьох ліній – регіональних, етнічних, мовних, релігійних» [45, с. 51]. Причини виникнення та закріплення ментальних стереотипів серед представників певної етнічної групи різноманітні. Ментальність етносу, як невід'ємна характеристика його інтелектуальних і когнітивних особливостей, має прямий стосунок до ментальної сфери та виражає її зв'язок із культурою. Поняття «ментальності» грає ключову роль у кожній культурі, формуючи світоглядні моделі локальних просторів. Варто відзначити, що дослідження культури вернакулярних регіонів становлять великий інтерес саме в рамках культурології, оскільки відкривають можливості для глибокого аналізу ментальних характеристик і групової локальної ідентичності.

Ментальність крізь призму культурологічного підходу розглядає Т. Уварова як інтегральну особливість акторів, що проживають у певному культурному просторі. Такий підхід дозволяє розкрити унікальність сприйняття світу цими людьми і роз'яснити, як вони реагують на нього. Іншими словами, в культурологічному розумінні ментальність базується на ідеї, що індивід є невід'ємною частиною просторової культури. Це означає, що ментальність – це сукупність способів, за якими суспільство функціонує, взаємодіє з природою, діє соціальні інституції та інші механізми суспільного життя, а також включає в себе вірування, ієрархію цінностей, моральні норми, особливості взаємовідносин між людьми і способи самовираження, такі, як мова та методи передачі знань від покоління до покоління. Дослідниця підкреслює, що культуру і, отже, ментальність, можна пов'язати з архетипами. Походження культури народу має коріння у невидимій особливості ментальності, основними елементами якої є особливо значущі ключові архетипи. Таким чином, ментальність, як складна незмінна система, включає в себе архетипи. Кожна культура (ментальність) може

бути визначеною за наявністю лише її властивого набору архетипів, на основі яких формується культурна особливість способу життя та забезпечується збереження традицій. Тому й «архетипні мотивації вчинків стають інтуїтивно зримими в тих випадках, коли з'являється потреба в прояві приналежності до традицій – причетності до свого етносу. Ментальність, по суті, інкорпорує історично модифіковані архетипні уявлення, через які відбувається сприйняття основних аспектів реальності: простору, часу, мистецтва, політики, економіки, цивілізації, релігії – коротше кажучи, культури» [116, с. 11].

Важливо підкреслити в рамках регіонального просторового дискурсу теорію представлення просторових знань у людській свідомості, якою є концепція «ментальної мапи». Поняття «ментальна мапа» було вперше запропоновано Є. Толманом у середині минулого століття, але основні роботи з цієї теми було проведено в 70-х роках, вони належать Р. Доунзу і Д. Стеа. Географ Р. Доунз та психолог Д. Стеа визначають ментальну мапу як «абстрактний концепт, що охоплює ментальні та духовні здібності, які дозволяють нам збирати, систематизувати, зберігати, відтворювати та обробляти інформацію про навколишній простір» [141, с. 20]. Ми розглядаємо регіональний простір як результат свідомого об'єднання індивідуальних уявлень про нього, створених його власними жителями. В даному випадку особлива увага якраз і приділяється ментальним мапам, які з часом стали самостійною групою досліджень фізичного та культурного просторів. Ментальні мапи дають змогу сформувати узагальнене уявлення про те, як група людей бачить простір, і ці люди самі виступають у ролі носіїв його образів та символів. Важливо зазначити, що визнання якоїсь конкретної групи як носіїв просторової ментальності залежить від вибору дослідника. Отже, незалежно від просторових масштабів, дослідникові, який використовує ментальні мапи необхідно ставити перед собою не тільки завдання аналізу внутрішньої структури простору, а й завдання аналізу меж взаємодії та проникнення внутрішніх і зовнішніх культурних систем, що по суті зводиться до розгляду концепції «Свій–Чужий». Відтак, аналіз малих локальностей є більш інформативним, оскільки у великих фізичних просторах ця проблема часто втрачає актуальність через

надлишок різних історичних описів, та масштабних сучасних досліджень, зведення яких воєдино саме по собі є складним завданням.

Таким чином, ментальна карта – це «створене людською свідомістю відображення частини оточуючого простору. Вона відтворює світ таким, як його уявляє індивід і може бути не зовсім точною. Спотворення справді ймовірні» [141, с. 23]. Психологія пізнання розглядає ментальні мапи як суб'єктивне внутрішнє уявлення людини про частину навколишнього простору. Термін «ментальна мапа» також знайшов своє застосування й в історичній, соціальних та гуманітарних науках. Це пояснюється тим, що не тільки окремі особи створюють свої власні суб'єктивні уявлення про простір, доступні їм для сприйняття, а й групи людей, спільноти та колективи формують свої специфічні уявлення про навколишній світ, який вони спостерігають або уявляють. Цей процес колективної ментальної картографії привертає увагу різних галузей знань.

На відміну від психологів, які вивчають ментальні мапи в контексті орієнтації індивідів у просторових структурах, соціологи та культурологи цікавляться не стільки формами представлення просторових знань у свідомості окремої людини, скільки зафіксованими текстовими та графічними уявленнями суспільства про простір загалом. Вони вивчають уявний поділ територій, з якими знайома лише мала частина членів цієї спільноти. Тому і варто наголосити, що ми згадали дану концепцію тільки як один із культурологічних аспектів «місця пам'яті», а не в рамках соціології, чи фізичної географії, з якими вона тісно пов'язана.

Стосовно даного дослідження варто відмітити екстраполяцію концепції ментального картографування в контексті України доби пізнього Модерну, який описала І. Колесник. Дослідниця підкреслює, що теорію ментальних мап можна розглядати крізь призму різних наук. Відтак, Михайло Грушевський використовував культурно-психологічні поняття для репрезентації східно-західної частини українських територій, замінивши традиційну дихотомію «дикість/культура» на нову активну «активний Схід/пасивний Захід». Він спостерігав, що Схід відзначається живим, енергійним способом життя, тоді як на Заході панує пасивність та інерція, зокрема в Галичині. Грушевський перетворив

цю дихотомію на морально-психологічну площину, де активність, рухливість, життєвість і відданість ідеям властиві Сходу, в контрасті з інерцією, консерватизмом і матеріальними прагненнями, характерними для Заходу. Згідно з Грушевським, Схід і Захід розглядаються в морально-психологічному контексті, де активне життя і пасивне існування виступають у якості важливих факторів. Однак інші дослідники, такі як С. Рудницький, більше акцентували увагу на культурно-ментальному та регіональному рівні при створенні своєї уявної мапи України. Німецькі та австрійські географи, історики та політичні діячі використовували Галичину як частину своєї геополітичної стратегії. Вони розглядали Галичину з різних поглядів, в залежності від їхніх геополітичних цілей та концепцій щодо Габсбургської монархії. Існували різні погляди щодо ролі Галичини в цій монархії та її природних кордонах. Звідси можна зробити висновок, що Українські та австрійські географи різними шляхами підходили до оцінки важливості Галичини та її природних кордонів. Деякі вбачали її розмаїття та природній розширення монархії, інші вважали, що «Галичина не відповідає природним кордонам, що визначаються Карпатами, і розташована на іншому боці від них». Таким чином, сам факт її приєднання виглядає неорганічним. З іншого боку, «просторовий образ Галичини (Галицької України) створювався галицькими інтелектуалами періоду зрілого Модерну, використовуючи етнографічно-мовний підхід, базуючись на "крові та ґрунті" як природній складовій України» [47, с. 155].

Досить цікавим та актуальним є дослідження Н. Венжинович мовних і культурних співвідношень та аналіз фразеологізмів і національно-регіональної ментальності, який також є важливою складовою впізнаваних просторових символів. Її наукові розвідки доводять, що фразеологізми більшості регіонів країни нерозривно пов'язані з ідеєю простору. Іноді це стосується фіксованого простору, як у випадку фразеологізмів зі словом «дім». «Поняття "дім" включає в себе всі найважливіші аспекти людини, її життя і спосіб бачення світу. Дім є центром освоєного простору і символізує унікальність цього місця. В наших предків закладення дому володіло особливим символічним значенням, оскільки воно розділяло простір на внутрішній та зовнішній, домашній та недомашній» [16, с. 37].

Фразеологізми, що стосуються простору зациклюються на ньому, як на широкій фізичній величині, так і на безмежній неосяжній ідеї безкінечності буття. Вони містять слова «небо», «шлях», «крила», «зорі» і мають коріння в духовному кодї культури, що включає у себе систему релігійно-моральних понять. Хоча, можна навести й більш приземлене фразеологічне значення «вітру», коли цим словом дуже часто на теренах Галичини називають легковажну, непосидючу та недалекоглядну людину. Якщо продовжити перелічувати менш піднесені фразеологізми даного регіону, то варто диференціювати їх на безліч категорій. До кумедних можна віднести «Завдати бубна», що означає піти останнім з весільного святкування, «Сухі голубці (картопля, вареники)», коли потрібно налити в чарку. Фразою відчаю та обурення є «На середині міста!». А лайки та прокльони будуть у викриках «Аби ти був здоровий!», «Курча палица!», «Бо дай ти кров залєла!» та інші. Як зазначає Н. Венжинович, «у семантиці майже кожної фразеологічної одиниці міститься уявлення про конкретну ситуацію, яка в різній мірі відображає позалінгвістичні передумови, що пов'язані з загальною картиною світу, що свідчить про глибокий зв'язок фразеологічного виразу з певними культурними кодами» [16, с.41].

Ментальність галичан в еміграції та в рідному краї досліджував Р. Голик, який висвітлив уявлення галичан про час у повсякденному житті та їхню етнокультурну ідентичність на прикладі особливого типу текстів: галицьких та еміграційних календарів, альманахів і річників, які діяли з кінця ХІХ століття до середини ХХ століття. Вітчизняний науковець зауважує, що простір та час мають велике значення для людини і суттєво вплинули на розвиток культури книгодрукування. Сьогодні відбулися значні зміни у сприйнятті цих категорій. Модерність принесла з собою нове, більш урбанізоване сприйняття часу, відчуття його прискорення і прагнення до точнішого та технічно вдосконаленого фіксування такої важливої для українського етносу календарної обрядовості. Ця епоха породила нові концепції часово-просторових відносин. Ці зміни вразили й сприйняття історії як науки.

Простір у свідомості багатьох мешканців Галичини від кінця ХІХ до середини ХХ століття розділювався на рідний, континентальний і віддалений, заокеанський

простір, який вони асоціювали з більш багатим життям. Цей погляд в значній мірі сприяв масовій еміграції зі старої землі на нову. Таким чином, «практика створення календарів-альманахів також слугувала способом відображення Галичини в емігрантській свідомості. Вона сприяла збереженню зв'язку між їхніми новою та попередньою батьківщинами, сприяла консолідації, взаємодопомозі та збереженню національної ідентичності в умовах чужого культурного впливу. У цьому контексті календарі, разом із молитовниками, стали невід'ємною частиною загальної картини світу для багатьох галичан. Вони впливали на їхню поведінку, побут та ідеологічні вподобання» [28, с. 41], що дозволило в певній мірі зберегти свій ментальний простір на чужині.

Міжетнічна культурна дистанція, так само як світоглядна різниця, що виникає з культурних особливостей спільноти та дихотомія «свій – чужий», вплинули на формування етнічних принципів політичної організації західноукраїнських земель впродовж значного періоду. Багатовікове існування унікальної семіотичної протилежності «свій – чужий» відображалася в етноконфесійних проблемах, взаємних суперечках, культурних взаємовпливах та «міфології сусідства», яку розглядає відомий дослідник Покуття та Галичини І. Монолатій. Ці аспекти часто базувалися на стереотипах у сприйнятті «чужого». Збіг національних і соціальних груп, які часто перебували в антагоністичних відносинах одна з одною, створював підґрунтя для виникнення та поширення міфів у колективній свідомості кожної етнонаціональної спільноти щодо інших. І, тому головними завданнями колонізаційних дискурсів історик вважає «проникнення і деструкція базових елементів, базових міфів національної ідентичності: міфу походження і міфу майбуття та обов'язковий простір домінуючої мегакультури, де можуть бути присутніми декілька національних культур – з невизначеними культурними межами між цими культурами» [74, с.7]. Тому й не дивно, що у місцевого населення Східної Галичини до сих пір зберігається нетолерантний «імунітет» до зазіхання на ментальний чи фізичний культурний простір.

Оскільки інформація про «інших» часто була обмеженою, ці міфи могли бути неточними та відігравати консервативну роль, спотворюючи процес

міжособистісної взаємодії. Вони сприяли постійному підтриманню дихотомії «свій – чужий». В основному, вони виступали як оцінка звичаїв і поведінки інших з точки зору власних традицій і звичаїв власної етнічної спільноти. Це не завжди призводило до етнічної негативності. Навпаки, у деяких випадках чуже сприймалося як щось висококультурне. Навіть сьогодні в художніх салонах та міських крамницях Покуття і Галичини дуже часто можна бачити сувеніри та речі побутового вжитку із зображеннями Франца Йосифа, який став уособленням тодішньої епохи, та своєрідним символом гордості місцевого населення за приналежність до великої західноєвропейської імперії та її ментального простору. Проблеми виникали лише тоді, коли реальні чи уявні різниці ставали основою для створення ворожої психологічної настанови, яка спочатку відділяла нації, а потім теоретично обґрунтовувала пряму або приховану дискримінацію на етнічних підставах. Тому «провідну роль у формалізації етнічного виміру політичної участі населення Галичини відіграла еволюція ідентитів – від релігійної до етнічної самоідентифікації, а транслятором політичної мобілізації етнофорів виступив етнічний каталізатор. За допомогою останнього група, що належала до однієї етнічної категорії, у боротьбі за політичну владу й лідерство із членами інших етнічних груп або з нацією-державою маніпулювала етнічними звичаями, міфами й символами з політичною метою, використовуючи їх як головний ресурс для того, щоб створити спільну ідентичність і політичну організацію “своєї” групи» [75, с. 26–27].

Регіональний міф часто виконує функцію психологічної компенсації комплексу провінціалізму, даючи змогу індивідууму позитивно оцінювати свою належність до певної регіональної спільноти. Регіональні ідеологічні міфи є невід'ємною частиною структури в просторі локальної ідентичності, і процес такої міфологізації становить важливу частину в її формуванні. Часто напрям дії ідеологічних міфів залежить від намірів тих, хто бере участь у їх створенні. У даному випадку ми говоримо про культурну ідентичність, в межах якої спеціально створюються основи регіональної ідеології, включно з міфологічними образами і сюжетами. Дія ідеологічних міфів спрямована на формування позитивного образу

регіону та закріплення ідеї позитивних асоціацій з регіоном у свідомості місцевих акторів. М. Гнатко зазначає, що дана концепція створює ідеолого-міфологічний скелет, який є основою кріплення соціальної реальності та загальнокультурних складових життєвого простору індивідів. А основне завдання ідеологічних міфів полягає у програмуванні основних вимірів людської життєдіяльності: «власне суспільно-політичного, духовно-релігійного, правового, морального, економічного, екологічного, побутово-обрядового, мовно-комунікаційного, науково гносеологічного, ментально-культурного» [27, с. 315].

Р. Демчук зазначає, що «ідеологія є політичним міфом (або їх приватною комбінацією) у межах політико-міфологічного простору суспільства, котрий отримав санкцію політичного інституту, або є штучним конструктом дослідника, що позначив як ідеологему певні міфологічні уявлення, які історично циркулювали в свідомості соціуму» [34, с.20]. Дослідниця розглядає даний феномен в тріаді «міфологія – ідеологія – пропаганда», що диктує моделі поведінки в соціальному просторі. О. Бойко розкриває сутність ідеологічних міфів-шляхом конструювання історичної пам'яті. Ідеологічний міф, на думку О. Бойка, закодований генетично та витворений архетипами давнини і є продуктом колективної творчості і колективної свідомості. Цей міф може істотно впливати на формування світосприйняття та, вбиваючи в пам'яті та свідомості різні психологічні та ідеологічні установки, які можуть послужити стійкими стимулами для дій або навіть суворими табу. В результаті, подібні міфи зберігають та закріплюють прийняту систему цінностей та правил, підтримують та легітимізують певні норми поведінки. Міф направляє індивіда на відтворення вже вивчених, перевірених і засвоєних досягнень. Він об'єднує два аспекти: діахронічний (оповідання про минуле) та синхронічний (роз'яснення сучасності або майбутнього). Вчений наголошує, що головна особливість сучасного ідеологічного міфу «полягає у тому, що він виступає не стільки в якості інструмента реконструкції минулого, скільки націлений на конструювання сучасного, з чіткою перспективою моделювання майбутнього. Саме у цьому контексті відбувається процес не реконструкції (відтворення) історичної пам'яті, а її конструювання (створення)» [9, с. 93].

Екстраполуючи дану концепцію на ментальний простір Покуття, варто зазначити, що в останні роки відбулося зіткнення саме на території Галичини окремих регіональних ідеологічних міфів, які нав'язувалися роками в нашій країні. Звичайно, мова йдеться про масове вимушене переселення в західні регіони наших співвітчизників після 24 лютого 2022 року. Саме тоді, на фоні всенародної ненависті до країни-агресора, дихотомія «свій – чужий» трансформувалась (вже не вперше) в «захід – схід». Показовим стало звернення мера Івано-Франківська, Руслана Марцінків, коли той закликав переселенців до поваги та уважності до традицій та звичаїв місцевого населення, наголосивши завжди пам'ятати, що вони гості в цьому місті. Водночас він звернувся до мешканців з проханням бути обережними у своїх висловлюваннях і утримувати спільноту в соціальних мережах від розпалювання ненависті. Та одна частина спільноти, все-таки, була вкрай обурена після прохання мера «відмовляти в обслуговуванні покупцям, які використовують російську мову в магазинах, а також гуртуватись поблизу храмів і пропагувати мирну українізацію» [98]. Після подібних публічних закликів, як можуть не актуалізуватися давні суспільні стереотипи про «бандерівців».

Примітною є думка М. Рябчука щодо стереотипів «хохлацький» і «бандерівський», які є складовими одного й того самого колонізаторського дискурсу, їхні культурні підґрунтя та потенційні об'єкти впливу мають значущі відмінності. Перший можна вважати лагіднішим, адже він базується на соціальному пониженні та приниженні, тоді, як другий є жорсткішим і ґрунтується на політично-ідеологічному тиску. Перший спрямований в основному на селян, з метою змусити їх відмовитися від української ідентичності, другий же націлений переважно на вже українізовану інтелігенцію, з метою запобігти українізації селян. «Хохлацький» стереотип успішно підтримує ідею, що українці і росіяни – це «адін народ», і, що вся різниця між ними полягає лише в рівні культури та освіти. Але цей стереотип не впливає на тих, хто вже втратив віру в цю ідею або ніколи (наприклад, більшість західних українців) не приймав її. Тому, в даному контексті, а, тим паче, після повномасштабного вторгнення РФ, стереотип «бандерівця» вживаються «настільки широко і віддалено від первісного значення, що поняття

фактично втрачає сенс і логіку. Воно тут уже метонімія не просто українських націоналістів, чи західних українців, чи україномовців, а й усіх жителів України, які не рвуться вітати російську армію квітами і триколорами. А що абсолютна більшість громадян України справді не палає таким бажанням, то всі вони – незалежно від етнічного походження – автоматично зараховуються до касти “бандерівців” чи, у відвертіших дугінських термінах, “кретинів і виродків із каналізаційних люків” [93, с. 189].

Дослідники В. Бородінов та К. Матюхіна вказують на те, що схильність окремих соціальних груп до різних інтерпретацій ідеологій та вибір різних зовнішньополітичних орієнтацій не є аномалією в будь-якій демократичній країні. Однак, коли ці різноманітні настанови концентруються в різних регіонах України, це може призвести до значної сегментації суспільства. Слід відзначити, що серед українських дослідників не існує єдиної позиції щодо причин і наслідків нерівномірного регіонального розвитку України. Деякі вчені вважають, що в Україні існує суттєва розбіжність у розвитку різних регіонів, тоді як інші відкидають будь-які спроби поділу на «схід» і «захід». Зокрема, релігійні переконання також можуть бути джерелом регіональних розбіжностей. Наприклад, розділення між православною та греко-католицькою церквами, про яке йтиметься мова в наступному розділі дисертації, може підсилити роздільний ефект регіоналізму, залежно від того, до якої церкви приналежать мешканці конкретного регіону. Тому, «коли мова заходить про відмінності в соціетальній культурі (соціальних і політичних цінностях, нормах і формах поведінки; мові, якою послуگуються в публічній діяльності; змісті освіти, особливо історичної), – виникають побоювання можливого роз’єднання, навіть розпаду країни» [11, с. 53].

Завдяки своїй великій ефективності, ідеологічний міф стає потужним інструментом впливу на громадську свідомість та загальну просторову ментальність. Таким чином «у суспільній свідомості виникає гострий, наростаючий конфлікт між радикальними змінами концептуальних засад історичної пам’яті і такими притаманними будь-якому виду пам’яті рисами, як інерційність, стійкість, консервативність, стабільність. Унаслідок цього зіткнення поряд з позитивними

зрушеннями (ломкою стереотипів, поверненням забутих імен, відновленням історичної правди тощо) в історичній пам'яті виникають і негативні явища (руйнування старих міфів супроводжується народженням нових; переоцінка історичних подій та осіб часто відбувається чисто механічно: «плюси» замінюються на «мінуси» (і навпаки), а «герої» з «ворогами», як у поганеньких телевізійних «операх», просто міняються місцями, при цьому палітра історичної пам'яті набуває граничної контрастності без тонів та напівтонів)» [9, с. 95].

Конфронтаційні установки, спрямовані на створення образу «іншого», що часто виникають у локальних спільнотах та спрямовані проти влади або сусідніх регіонів, можуть призвести до асоціювання політики ідентичності, що її проводять регіональні актори, із сепаратистськими тенденціями і загрозою цілісності держави. Проте сучасний досвід України показує, що регіоналізація ідеологічної свідомості громадян має й позитивні моменти: регіональні спільноти з розвиненою локальною ідентичністю є перепорою для поширення нав'язливих унітаристських тенденцій у розбудові сучасної державної системи; поширення ідеологічних міфів в регіональному просторі сприяє зміцненню місцевого патріотизму і культурному розвитку окремих територій. Окрім того, розвинена система політичних міфів і регіональної ідентичності не заважає формуванню загальнонаціональної солідарності.

Проблема впливу полікультурності в рамках одного простору, на які вказує І. Монолатій в історичних працях і, населеного різними типологічно відмінними культурами, що вступають у складні відносини на кордонах сучасної України, залишається однією з найменше досліджених. Із тим, як ми дізнаємось більше про західноукраїнський регіон як перехідну зону між різними етносами та культурами, з'являється все більше аналітичних версій, статей та наукових роздумів, що претендують на історичну та наукову обґрунтованість. Однак, «більш очевидними стають помилки, що виникають внаслідок невиправданих припущень, амбітних заяв, розчарувань і містифікацій, що відбувається через суттєві відмінності в історичних та політичних умовах, а також через відмінності в системі міжнаціональних відносин, етнічних уявлень і критеріїв ідентифікації місцевого

населення в прикордонних регіонах» [74, с. 5]. Тому, варто відзначити, що Покутська та Галичанська землі постають як унікальний багатоетнічний регіональний простір зі складною історичною та сучасною системою міжетнічних відносин (десь менш помітною, а в окремих регіонах і напруженою). Цей регіон можна визнати широкою зоною, де відбуваються інтенсивні міжетнічні контакти. Можна розглядати це як обмежений простір, де представники різних етнічних груп та спільнот, кожна зі своєю унікальною світоглядною картиною світу, активно спілкуються та взаємодіють один з одним.

Значну роль у функціонуванні дихотомії «свій» – «чужий» на теренах Покуття та Галичини відіграє релігія, оскільки для більшості осіб вона була невід'ємною частиною їхнього щоденного життя, незалежно від того, чи проживали вони в містах чи селах західноукраїнського регіону. Дихотомія між містом і селом додатково ускладнювалася етнічними та релігійними протистояннями, адже міське населення, яке складалося з поляків, німців та гебреїв протиставлялося сільському з моноетнічною українською більшістю. Спростуванням просторового образу покутського міста виступала ключова складова для семантичного виокремлення міського простору як «чужого». Водночас міські споруди та граничні ландшафти, які діяли як бар'єри міського простору, сприяли формуванню «ідеального городянина», для якого опозиція між внутрішнім і зовнішнім несла певний смисл, що виявлявся не лише в їхньому власному будинку і за його межами, а також в самому місті і поза ним. «Функціональність розділення на "своїх і чужих" виражалася через взаємодію різних елементів, таких як релігійні символи, мовний простір повсякденного спілкування та особисті рефлексивні уявлення. Ці елементи включали в себе релігійні, етнічні, соціальні та інші ознаки, які виокремлювалися з загального контексту» [73, с. 26]. Саме ці сакральні символи стали вирішальними в ментальній диференціації культурного простору Покуття. Символи формуються під впливом невизначених соціальних потреб, однак, щоб вони були прийняті якомога більшим числом акторів, вони не повинні суперечити усталеним нормам і цінностям того простору, до якого вони належать. Об'єкти, які претендують на статус символу, мають відображати потреби не індивіда, а цілої групи або

покоління людей. Якщо символи створюються обмеженою, закритою групою, то вони залишаються прив'язаними до цієї групи і, ймовірно, ніколи не стануть широко розповсюдженими і визнаними суспільством.

Особливістю просторової семіотики є вивчення способів, якими те, що позначено цими термінами, пов'язане зі смислами. Хоча всі об'єкти в просторі справді мають своє місце розташування, не всім місцям приписується значення. Лише такі місця піддаються семіотичному аналізу, які не тільки фізично або розумово існують, але також беруть участь у передачі певних значень відповідно до правил однієї або кількох семіотичних систем. Граматики цих систем досліджують структурні та функціональні особливості таких значущих місць, а також їхні взаємозв'язки з іншими специфічними категоріями просторової семіотики. В.Л. Ворнер розумів під символами «речі, що позначають і виражають щось інше» [165, с.13]. В. Ворнер вважав, що первинним елементом у символі є значення, а знаки та об'єкти вторинні. Розуміння значень вважається ключовою умовою існування суспільства і групи. Символи, які виражають колективні емоції, мають критичне значення для підтримання безперервності соціального життя і традицій. Найчастіше це символи, які зосереджують увагу індивіда на його минулому і встановлюють зв'язок із ним. Такі символи відіграють важливу роль у колективних обрядах як релігійного, так і мирського характеру. Згідно з В. Ворнеру, саме нераціональні та несистематичні символи є ядром емоційного життя як індивіда, так і групи. Емоції, що їх вкладають у символи творці та учасники подій, зберігаються у вигляді символічної форми, і до них знову звертаються під час їхнього подальшого використання, включно з наступним поколінням.

Символи формуються під впливом невизначених соціальних потреб, однак, щоб вони були прийняті якомога більшим числом акторів, вони не повинні суперечити усталеним нормам і цінностям того простору, до якого вони належать. Об'єкти, які претендують на статус символу, мають відображати потреби не індивіда, а цілої групи або покоління людей. Якщо символи створюються обмеженою, закритою групою, то вони залишаються прив'язаними до цієї групи і, ймовірно, ніколи не стануть широко розповсюдженими і визнаними суспільством.

Універсальність просторових символів виявляється в їхній абстрактності, що вміщує світоглядні концепції та ціннісні орієнтації в просторі на рівні архетипів. «У цьому контексті архетипи, – за твердженням української дослідниці М. Ю. Севериної, – як універсальні культурні феномени, виконують функцію соціальної пам'яті, оскільки акумулюють не тільки індивідуально створені програми, а й загальні, колективні знання і досвід. Вони є основою й неодмінною умовою існування суспільства» [97, с. 181]. Саме цей аспект символів простору, що дає змогу уникати зайвої багатослівності, зумовлює здатність первинних структур слугувати алфавітом у процесі кодування і декодування в рамках онтологічної опозиції «вербальне–візуальне» що найбільш притаманне релігійній та обрядовій культурі. Ця властивість якнайкраще відповідає потребам семіотичної культури. Тому на Покутті яскраво представлена «місцева сакральна архітектура, яка вирізняється своєрідністю та високими мистецькими мотивами. Сакральна архітектура – це унікальний вид мистецтва, що чи не найкраще відображає дух і світогляд народу в різний час». [19, с. 213].

I. Цуцман наголошує на тому, що до сих пір найбільш привабливою формою символізму на Покутті залишається сакральна архітектура. Його дослідження свідчать про існування значної кількості дотепер не вивчених та маловідомих сакральних об'єктів, які мають велике архітектурне та історичне значення. Серед цих пам'яток особливе місце займають дерев'яні церковні споруди, які є цінними складовими культурної спадщини України. Вони втілюють в собі стиль храмового будівництва та народні будівельні традиції, які були відомі ще в дохристиянські часи. Стародавні церковні споруди Покуття є важливими артефактами архітектурної символіки регіонального простору. Вони оздоблені різноманітними видами художнього мистецтва, такими як різьблення по дереву та фрески, виконані з великою майстерністю народними митцями. «Архітектура, пов'язана з сакральними об'єктами, є надзвичайно комплексним видом мистецтва, що в найбільш повний спосіб відтворює духовний світ та світогляд різних епох і народів» [122, с. 61].

Символи формуються під впливом невизначених соціальних потреб, однак, щоб вони були прийняті якомога більшим числом акторів, вони не повинні суперечити усталеним нормам і цінностям того простору, до якого вони належать. Об'єкти, які претендують на статус символу, мають відображати потреби не індивіда, а цілої групи або покоління людей. Якщо символи створюються обмеженою, закритою групою, то вони залишаються прив'язаними до цієї групи і, ймовірно, ніколи не стануть широко розповсюдженими і визнаними суспільством. Символ, спрямований назовні, може втратити зв'язок із тим, що він репрезентує, або, принаймні, затулити об'єкт, який він символізує. За регіональним стереотипом іноді складно розпізнати справжню його сутність, тобто те, яким його бачать місцеві жителі. Легко помилково припустити, що регіон, наприклад, є виключно туристичним, і всі його події винятково пов'язані з цим, що пов'язано з туристичною, чи паломницькою культурою (чому якраз відповідають Покуття та Гуцульщина). Тому сприйняття регіону його жителями не обов'язково збігається з тим образом, який створюється назовні. Найімовірніше, вони перебувають у конфлікті одне з одним. «Соціокультурні та етнокультурні аспекти дихотомії "свій" – "чужий" у регіоні були визначені важливою обставиною – в сучасному світі, який характеризується значними відкриттями в різних сферах соціального устрою, поступово формувався новий вид ідентичності – етнічна, яка поступово здобувала визнання поруч із релігійною» [73, с. 26].

Отже, варто зазначити, що вивчення регіону Покуття як ментального простору, який відображає стійкі духовні цінності, є перспективним напрямом даного культурологічного дослідження. Цей підхід дозволяє розглядати регіон як особливу матрицю сприйняття світу та основу для формування поведінки місцевого населення. Важливо відрізнити поняття «ментальність» в культурному просторі від «менталітету», який характеризує загальні риси цілих країн і народів. Слід наголосити на тому, що Покуття, з одного боку, формується географічними, соціальними, екологічними та історичними факторами. З іншого боку, його ментальний образ складається з уявлень і цінностей місцевих жителів краю. Вивчення локального простору Покуття є актуальним завданням, оскільки воно є

прикладом регіону, який впливає на формування культурних, моральних та матеріальних стандартів Східної Галичини. Поліетнічний та поліконфесійний статус регіону пояснює багато особливостей його внутрішньої соціальної організації, культурних традицій і народних звичаїв.

Дослідження ментального простору Покуття важливе для розуміння взаємозв'язку простору та його властивостей. Воно допомагає розкрити унікальність цього регіону та його внесок у загальний культурний ландшафт України. Варто підкреслити важливість дослідження ментальних уявлень та ментальних мап, які формують сприйняття простору та світу, мають важливе значення в сучасній некласичній культурології. Аналіз мовних особливостей підкреслює, що мова не лише засіб спілкування, але і відображення культурних цінностей та світогляду. А регіональні ідеологічні міфи, стереотипи та сакральні місця, пов'язані з простором, містять в собі символічне значення, яке відображається у духовному коді культури. Вони співвідносяться з концептуальною картинкою світу та є важливими віддзеркаленнями локальної культури Покуття.

Висновки до розділу 2

1. Розглянуто концепцію інформаційно-комунікативного ідеологічного простору, яка постає важливою складовою соціального простору та має значущий вплив на політичну культуру і розвиток сучасного суспільства. Цей простір відзначається ідентичними параметрами та характеристиками, специфічною морфологією, а також частіше всього використовує комунікаційні одиниці. Акцентовано увагу на тому, що інформаційно-комунікативний ідеологічний простір є важливим інструментом для взаємодії політики з іншими аспектами суспільної структури. Він сприяє формуванню мережі комунікативних взаємодій та неієрархічних зв'язків між учасниками, які ділять спільні культурні інтереси та

ресурси для їх реалізації. Даний вид простору є унікальним і комплексним явищем, що вимагає детального аналізу і розуміння його складових. А також досліджує важливий аспект сучасної ідеологічної культури в контексті локальної ідентичності.

2. Визначено роль символів у культурному просторі і їх вплив на нематеріальну складову культури. Символи виявляються не просто зовнішніми об'єктами, які реєструються свідомістю, але і важливими компонентами, що інтегруються у внутрішній світ особистості, сприяючи формуванню її перспектив і смислів. Вони виступають як механізм для підтримки і розвитку культури пам'яті. Наголошено на тому, що символи в культурному просторі можуть мати різні функції. З одного боку, вони визначають національні та регіональні межі культури, а з іншого боку, об'єднують і сприяють запобіганню культурній роздробленості. Автором наведено приклад декомунізації в Україні, де знесення радянських символів може викликати розділені думки навіть серед патріотично-націоналістичного місцевого населення Покутських міст та селищ, оскільки це сприймається як дискредитація пам'яті. Таким чином, висвітлено важливу роль символів у формуванні культурної ідентичності.

3. Досліджено вплив географічного чинника простору, який визначає особливості розташування регіону та пов'язані з ними економічні та культурні можливості, виявляє найважливіший вплив на культурні системи і сприйняття індивідуальною особистістю. У той самий час історичний аспект також відіграє значущу роль, співвідносячись з корінними культурними традиціями регіону, які впливають на мешканців даної території. Вплив історичних подій проявляється у збереженні пам'яті культури щодо минулих подій і соціальному розвитку тих, хто проживає на конкретній території. Враховуючи унікальний полікультурний склад населення, який століттями був невід'ємною частиною Галичини, слід зауважити, що сприйняття сучасних історичних фактів інколи складно адаптується до сучасних стандартів і реалій. Це не завжди дає можливість чітко оцінювати зв'язок між минулим і сьогоденням. У таких моментах представники різних етнічних груп можуть активізувати поняття «титульної нації». Таким чином, вплив історії на

формування особистості в межах регіонального простору пов'язаний з тим, що одна і та ж територія в різні епохи стає сценою для поширення різноманітних культурних впливів, які іноді відтворюють попередні традиції, а іноді віддаляються від них.

4. Розглянуто поняття культурного простору та його важливість у розумінні культурної географії. Культурний простір визначається як складна система символів, знаків, архетипів і стереотипів, що характеризують певну територію, регіон чи країну. Вказано на важливість географічних образів та образно-географічних карт у дослідженні культурного простору. Особлива увага приділяється впливу зовнішніх акторів на створення образів регіону. Зазначається, що часто такі образи можуть бути негативними і формуватися під впливом стереотипів та зовнішніх оцінок. Наприклад, регіон Покуття та й увесь захід України іноді стикається з негативними поглядами, які приписуються місцевим жителям та транслюються в інфопросторі. Вказано на важливість аналізу культурного розвитку суспільства крізь призму географічних образів, їхніх якісних характеристик і ролі в політичному та ідеологічному мисленні.

5. Висвітлено поняття «ментальність» в гуманітарних науках і контексті диференціації між представниками різних народів, аналізуючи особливості їхнього мислення та способу розуміння світу. Розглянуто ментальність українців, зокрема жителів Покуття та Галичини, яка охарактеризована двома основними взірцями – «козаком», який є символом свободи та рішучості і «селянином», який відображає спокійний і осілий спосіб життя, насолоджуючись «статичною» гірською природою Карпат. Ментальність, визначена як система цінностей, звичок, система координат і психологічних факторів, формує уявлення людини про навколишній світ і впливає на її поведінку та спільноту, до якої вона належить. Незалежно від мови спілкування, люди можуть несвідомо сприймати і втілювати в себе якості свого етносу та інші особливості його світогляду, цінностей і стереотипів. В рамках регіонального дискурсу, культурна «поліфонія» відображає амбівалентність суспільства, поділеного на регіональні, етнічні, мовні та релігійні лінії. З'ясовано, що поняття «ментальності» виконує важливу роль у культурі та суспільстві,

впливаючи на спосіб мислення, поведінку та сприйняття світу. Це поняття відкриває можливості для глибокого аналізу просторових характеристик регіональній ідентичності.

6. В рамках регіонального просторового дискурсу, акцентовано увагу на теорії представлення просторових знань у людській свідомості, яка включає концепцію «ментальної мапи». В контексті нашого дослідження розглядається регіональний простір як результат об'єднання індивідуальних уявлень, створених його мешканцями, тому особлива увага приділяється ментальним картам, які вже стали окремим об'єктом дослідження фізичних і культурних просторів. Психологія пізнання розглядає ментальні карти як суб'єктивне уявлення людини про частину навколишнього простору. Поняття «ментальна мапа» також знайшло застосування в історичних, соціальних і гуманітарних науках, оскільки це допомагає вивчати специфічні уявлення груп людей про структуру навколишнього світу, який вони бачать або можуть уявити собі. Підкреслено важливість застосування концепції ментального картографування в контексті України пізнього Модерну, яке розкриває І. Колесник. Дослідниця акцентує увагу на тому, що теорію ментальних мап можна аналізувати з різних наукових позицій, наводячи приклад ментального картографування Галичини XIX століття істориками та етнографами тієї доби.

7. Розглянуто поняття «ідеологічного міфу», що сформоване давніми архетипами та постає результатом колективної творчості і масової свідомості. Міф може визначати різноманітні психологічні та ідеологічні установки, які можуть слугувати стійкими мотивами для дій або навіть обмежувати їх. Таким чином, з'ясовано, що ідеологічні міфи сприяють підтримці і легітимізації певних норм поведінки та системи цінностей в культурному просторі регіону Покуття, де в останні роки (особливо стосується подій, пов'язаних з 24 лютого 2022 року) відбулося зіткнення різних регіональних ідеологічних міфів. Так, відродження дихотомії «свій – чужий» з подальшим перевтіленням у «захід – схід» іноді призводить до нецивілізованих шляхів відстоювання власної ідентичності.

РОЗДІЛ 3

КУЛЬТУРНО-МИСТЕЦЬКІ ПРАКТИКИ ПОКУТСЬКОГО РЕГІОНУ

У сучасній науковій спільноті поширене уявлення про те, що національна або регіональна ідентичність є конструктом, який створюється культовими, політичними та суспільними суб'єктами. Цей підхід відкриває широкий простір для дослідження ментальних уявлень та стратегій поведінки, які виникають з цієї ідентичності. В першу чергу, це дає змогу аналізувати суб'єктивні тлумачення національності та патріотизму і виявляти закономірності у створенні образів та їх вплив на різні вікові та національні групи населення. Ці стратегії поведінки водночас визначаються цією ідентичністю та відображають атрибути певної національної ідеї. Перший етап в формуванні національної свідомості суспільства полягає в усвідомленні народом своїх унікальних рис, які є необхідними для подальшого розвитку конкретної національної ідеї. Якщо раніше інтелігенція вважалася носіями цих рис, то в сучасному світі різні соціальні верстви населення мають можливість впливати на формування власної ідентичності завдяки медійному простору. Шукати причини національної ідентичності можна в історії і, наприклад, в релігії, яка є складовою суспільної свідомості. Підтвердженням цього може бути спостереження в сучасному суспільстві, де «традиційна вітчизняна релігійна культура, за винятком її західних областей, пройшла значний процес деформації впродовж попередніх історичних періодів, який було підсилено глобальною тенденцією до “зростаючого релігійного плюралізму”» [100, с. 109].

У сучасній культурі віртуальної реальності релігія продовжує виконувати важливу роль для багатьох країн і конфесій. У цьому новому світі релігія може бути розглянута як «стара версія» уявної реальності, і вона має потенціал впливати на суспільство як засіб об'єднання з одного боку і, водночас, як інструмент сепарації, з іншого боку. Таким чином, принцип релігійного самоусвідомлення, який

ґрунтується на особистому відчутті відокремленості визначає індивідуальність та менталітет окремих громад, інколи навіть їхню мовну специфіку, а також може виокремлювати їх у наднаціональну свідомість, що не завжди призводить до позитивних наслідків для суспільства. Релігійна культура є системою інформації, яка передає діяльність різних соціальних класів і поколінь всередині суспільства. «В такий спосіб, релігійна культура є варіативною – від рафінованих філософсько-символічних духовних форм до повсякденної, фольклорної культури. Окрім того, релігійна культура містить у собі обґрунтування конкретних цінностей та ідеалів» [17, с. 281]. Релігійна ідентичність пов'язана з процесами самовизначення, емоційного зв'язку та суб'єктивної приналежності індивіда до певної релігії, способу життя та однодумців. Вона може займати провідне місце і впливати на інші форми ідентичності, такі як громадянська, сімейна, професійна тощо. Коли релігійна ідентичність набуває вищого значення і супроводжується вибором специфічного способу життя, вона надає іншим аспектам особистості характерного відтінку, віддзеркалюючи конкретну релігійну спрямованість та, створюючи різні варіації релігійної ідентичності. Даний процес є взаємодією зовнішніх (соціальних) та внутрішніх чинників, які впливають на релігійне переконання людини, і релігійна ідентичність в свою чергу впливає на формування громадянської, національної, культурної та інших форм соціальної ідентичності. Під впливом релігії і культури формуються ціннісні орієнтації індивідів, які відображають їхні погляди на світ і визначають, що вони вважають важливим для себе, чого вони прагнуть досягти і, які принципи керують їхнім повсякденним життям. Такі цінності, ієрархічно організовані з релігійним абсолютотом, визначають суспільні та релігійні ідеали, об'єднуючи людей навколо спільних ідей. Релігія, визнана однією з найважливіших сфер життя суспільства, неминуче впливає на соціальне життя. Цей вплив визначається тим, що релігія несе в собі не лише духовне бачення світу, але й етичні принципи, які впливають на формування державного і соціального устрою, особливо в сучасному українському суспільстві, де «релігійні інституції перетворилися на достатньо серйозних акторів соціально-політичної сцени посткомуністичних країн» [39, с. 45].

Культурологічний підхід в релігійній сфері зумовлений низкою чинників, насамперед його логічною характеристикою, що впливає з предметно-об'єктного підходу до культурології як науки, а по-друге, індуктивним компонентом філософсько-світоглядного підґрунтя культури – її релігійно-визначеною складовою – релігійною культурою. Явища, пов'язані з філософією, мораллю, мистецтвом, історією, що залучаються до релігійно-духовної та культової діяльності, а також до життя церкви як релігійної інституції, не тільки визначають ціннісно-символічний смисл простору в його соціокультурному аспекті, а й особистісний погляд людини на саму себе та на іншу людину. Релігійний простір у своєму історико-культурологічному аспекті постає не просто географічною територією, а сферою артефактів релігійної культури. А у філософсько-антропологічному та філософсько-культурологічному вимірі він визначається потребами, інтересами, ціннісними, смисловими та знаковими аспектами взаємовідносин, цілями й орієнтирами суспільства, що відображаються у царині релігійної культури. Дана сфера є однією з головних форм духовної культури людства, сукупністю цінностей, норм, ідеалів, образів і значень, що характеризують кожен зі світових релігій. Основу релігійної культури становить комплекс вірувань, які регулюють найрізноманітніші аспекти життя людей, їхню поведінку та внутрішні духовні процеси. Отже, простір у його філософсько-антропологічному вимірі відбивається у знаково-символічній сфері артефактів будь-якого теїзму, де його основа «може бути прогресивна для одних підструктур культури й у цей же час регресивна чи нейтральна для інших» [8, с. 392].

3. 1 Релігійна культура покутського регіону: православно-католицька полеміка та уніатська проблематика

Міжрелігійне та міжконфесійне існування на території Галичини завжди було відображенням надзвичайної культурної та етнічної різноманітності цього регіону,

і важливою складовою його історії. Проведення міжкультурних та міжетнічних діалогів, а також розроблення шляхів співіснування поліетнічного та полірелігійного суспільства завжди займало центральне місце в цьому регіоні, і ця традиція продовжує жити в інформаційно-комунікаційному просторі сучасності. У рамках даної полікультурної парадигми православне християнство, католицизм та інші місцеві релігії спокійно співіснували впродовж століть імперської доби. Сьогоднішня ситуація міжрелігійного та міжконфесійного діалогу в Східній Галичині відображає домінування та популярність Української греко-католицької церкви серед місцевого суспільства. Незважаючи на присутність інших релігійних спільнот в даному регіоні, вплив УГКЦ на соціально-культурне життя заходу України залишається важливим до сих пір. Феномен УГКЦ полягає в її дотичності до Святого Престолу Ватикану, тобто імплементації в сім'ю світової (католицької) церкви зі збереженням звичних для народу обряду за грецьким стилем, святкового календаря та мови. Така імплементація до світу католицизму залишає слід в соціокультурному житті Галичини, і її вплив складно переоцінити порівняно з іншими християнськими конфесіями цього регіону. Таким чином, «греко-католицизм не скасувало, а навпаки, сприйняло і успадкувало православне довір'я як цілісну релігійно-світоглядну систему українців» [22, с. 204–205]. Навіть архітектура сучасних греко-католицьких храмів з більш відкритою (на відміну від православних) алтарною частиною, освітленим великою кількістю вікон інтер'єром та мінімалізмом фрескових зображень, по суті, синтезує в собі простори відкритого європейського та інтимнішого східнослов'янського християнського світів. Як зазначає Р. Демчук, «уніатська церква Правобережної України (згодом іменована греко-католицькою) змогла стати заслоном на шляху латинізації, полонізації й розмивання “рутенської” ідентичності, особливо після позбавлення державності самої Польщі» [33, с. 89].

Популярністю УГКЦ користується ще й у місцевих можновладців, тому й не дивно, що секулярність в покутській громаді час від часу порушується, завдяки залученню представників церкви до світських загальноміських заходів таких, як відкриття пам'ятників, нових будівель, шкільних та університетських

урочистостей і концертів. Щодо добровільної співпраці навчальних закладів та релігійних організацій варто зазначити, що деяким громадянам не завжди подобається стремління зробити з популярної традиції першого причастя певну установлену урочистість із запрошенням на дійство всіх рідних, врученням сертифікатів та подарунків тільки «для того, щоб запам'яталось» [87]. Парадоксальність такої форми релігійності полягає в її дисонансі зі стремлінням більшості галичан до включення у європейське співтовариство, де церква та держава ретельно розділені і не перетинаються в цивільному житті, відповідно до Конституції України. Варто відзначити, що сучасна мультикультурність країн Старої Європи, породжена переважно міграційною політикою, створює більш сприятливе секулярне середовище, де головною ідеєю є уникнення конфліктів між релігійними ідеологіями християнства та ісламу. Можна стверджувати, що «етнічність і релігійний простір є взаємопов'язаними аспектами, які взаємодіють та змінюються в ході розвитку етносоціальної системи. У цьому контексті важливими рисами взаємодії релігійного простору та етнічності є постійна трансформація їх елементів. Концепція етнорелігійного простору та його динаміка в соціальному просторі може призвести до міжетнічних, міжрелігійних та міжкультурних конфліктів» [57, с. 143].

Сучасне суспільство стикається з активним впливом державного інституту на просоціальну поведінку громадян. Цей інститут ініціює розширення нормативно-правової бази та ухвалення законів, що сприяють розвитку суспільної солідарності. Наприклад, розробка заходів підтримки некомерційних організацій, створення регіональних волонтерських центрів і зміцнення освітніх програм, пов'язаних із добровольцтвом і молодіжним активізмом. Церква як соціальний інститут також активно залучена до практики волонтерства та соціального служіння. Її діяконічні практики та прагнення до солідарності модифікують просоціальні настрої в церковному середовищі, зміцнюючи національну та суспільну єдність, пригнічуючи ворожість і розбіжності. Низка західних досліджень показують суттєвий вплив приналежності християнської церкви до просоціальної поведінки, констатуючи, що «люди, які регулярно відвідували церкву, з більшою ймовірністю

віддавали на благодійність, аніж ті, хто не відвідував церкву регулярно» [136, с. 20]. Не дивно, що благодійна організація УГКЦ «Карітас», філія якої знаходиться і в покутській Коломиї бере на себе відповідальність бути в авангарді допомоги нужденним верствам населення, серед яких і багато внутрішньо переміщених осіб, які через військову агресію стали біженцями у власній країні та гостями Прикарпаття. Звернення по допомогу в зборі коштів на лікування тяжкохворих дітей не лише розвивають почуття співчуття та душевну щедрість, а й формують розуміння необхідності громадянської поведінки та почуття приналежності до суспільства. Засоби масової інформації та комунікації відіграють важливу роль у формуванні соціокультурного середовища, оскільки регіональне теле та радіомовлення висвітлює події релігійного спрямування. Вони сприяють популяризації позитивних дій, спрямованих на допомогу тим, хто опинився у скрутній ситуації. Відображаються волонтерські зусилля з пошуку зниклих людей та охорони довкілля, а також благодійна діяльність місцевих меценатів, що сприяє збереженню культурної та історичної спадщини. Інституалізація просоціальної поведінки громадян через дії соціуму і церкви відповідає потребам суспільства. Вплив зовнішніх регуляторів на просоціальну поведінку допомагає внутрішнім мотивам, зміцнюючи просоціальну спрямованість, активність і організованість через духовну і культурну спадщину покутського краю.

Суспільно-політичний аспект переваги УГКЦ на теренах Покуття підкріплюється тим, що батько «ікони» багатьох галичан та провідника національної української ідеї Степана Бандери, отець Андрій, був греко-католицьким священником. Таким чином, вплив греко-католиків має релігійне та політичне значення, і прихильність до УГКЦ, як правило, супроводжується підтримкою певної національної ідеології. Це пояснює присутність національних символів, таких як жовто-блакитні та червоно-чорні прапори, біля придорожніх хрестів, каплиць та образів Богородиці в багатьох містах і селах Прикарпаття.

Даний домінуючий культурний архетип героя, лідера та борця важливо виокремити як фактор етнічних констант, про які згадував С. Лур'є в історичній етнології. Дослідник називав їх «позалогічними поняттями, що слугують каркасом

і підґрунтям етнічної традиції в будь-якій її модифікації» [65, с. 24]. Подібні глибокі архетипи, які формують етнічне позасвідоме, Лур'є визначає як фундаментальні щодо створення уявлень про світ. М. Северинова стверджує, що «архетипи дають можливість розглянути етно-національну культуру в найширшому розумінні її буттєвої сутності, крім того, виявити механізм збереження і передачі архетипових традицій у різні історикокультурні епохи» [96, с. 128]. Етнічна картина світу діє як призма, крізь яку представники своєї культури сприймають навколишню реальність, формують свої моделі поведінки та отримують розуміння про самого себе в цьому світі. Спільно створене спільне бачення світу слугує свого роду психологічним захистом для представників даної культури. Етнічна культура, ґрунтуючись на незмінних образах і їхній взаємодії, зберігає свою цілісність завдяки їм. Етнічні константи (С. Лур'є) зміцнюють культуру зсередини, і від їхнього розвитку та адекватності залежить гнучкість культури в сенсі її реакції на зовнішні та внутрішні впливи. Саме стабільні елементи етнокультур слугують підґрунтям для механізмів захисту і сприяють збереженню певного ставлення людини до природи та суспільства. Тому й усталений культурний архетип виконує захисну функцію і має величезне значення для збереження культурної цілісності.

Трагічні буремності в столиці 2013–2014 років, а згодом і військовий конфлікт в межах країни «актуалізують легендарні події піднесеного характеру» [124, с.29], описані в розповідях про опришків та вояків УПА, на яких виховувалося покоління тих галичан, що згодом відправилися на межі бойових зіткнень. На фоні відтворення історичних паралелей, де даний конфлікт сприймається місцевими жителями, як сучасна національно-визвольна війна, ідеалізувалась жертвність героя, який віддає життя за рідний край. Прикладом такої ідеалізації є похоронні процесії, коли жителі міст та сіл Східної Галичини зустрічають мертві тіла своїх синів, стоячи на колінах і, схиливши голови в мовчазній пошані. А знамениті в західноукраїнському регіоні колядки на повстанську тематику («Сумний Святий Вечір», «Над полями України» та інші) знову, як і в минулому столітті, стали доречною сакралізацією сучасності в культурі народної обрядовості. Таким чином, жителі Покуття надають великого значення ідеологічному, політичному і

соціокультурному значенню релігії. Тому й Українська греко-католицька церква посідає важливе місце в структурі громадянських ідентичностей і є значущим учасником, що справляє істотний вплив на процеси самовизначення місцевого населення.

Необхідно усвідомити, що віросповідання існує як невід'ємна частина суспільного життя, що пронизана в систему соціальних відносин і спрямована на формування певних цінностей, які виявляються життєво важливими для задоволення духовних потреб індивідуумів і суспільства в цілому. Як культурно-світоглядний інститут, релігія може чинити прямий або непрямий вплив на процес формування соціальних цінностей, що позначаються в даному контексті. Релігія виконує конкретну функцію обґрунтування і підтримки цінностей суспільства. Брак взаєморозуміння між різними віросповіданнями призводить до їхнього відчуження одне від одного. Різні настанови щодо формування культурних цінностей можуть спричиняти явища, які не бажані для нашої країни. Сенс такої візії стає зрозумілішим, якщо врахувати, що історично релігія завжди мала зв'язок із політикою, правом і владою, визначаючи ставлення до реального політичного життя суспільства, спрямовуючи частину населення, зорієнтовану на віросповідання, на підтримку ініціатив держави або на незгоду й мовчазне протистояння державній політиці.

Роки незалежності характеризувалися значною активізацією колективної пам'яті всіх українців, які вважали себе нацією з багатою історією та культурним надбанням, що завжди нівелювалося чужим імперіалізмом. Адже, реформи історичної пам'яті проводилися, зазвичай, за допомогою інструментарію ідеологічної міфологізації та залученням вже випробуваних кліше, а саме, сакралізація влади, титулів, антуражу царського двору, візантійська церемоніальна естетика тощо. І, якщо українці Східної Галичини в постаті І. Франка вбачали не просто ідейного лідера, але й «пророка», який, немовби, Мойсей вихід свого народу з «пустелі» країн третього світу в «обітованну землю» загальнолюдських ідеалів та цінностей, то вже в сучасній Україні з Моїсеєм багато хто порівнював В. Ющенко на піку його політичної кар'єри. Зокрема, і народні депутати (Віктор Матчук) і

студенти філософського клубу при Тернопільському національному економічному університеті, які назвали гаранта «сучасним Мойсеєм». А старший єпископ Церкви християн віри євангельської України Михайло Паночко, цитуючи слова з Біблії «Будь сильний та відважний, бо ти зробиш, що народ цей посягне той край, що Я присягнув був їхнім батькам дати їм» [7, с. 254], ясно адресував їх главі держави. І сказані останні були перед представниками майже всіх християнських конфесій в стінах собору наступного дня після інавгурації президента (24 січня 2005 року). Це тільки додає символізму даній події в її наближенні до благословення й духовної настанови «помазанця» на його відповідальному шляху правління. Навіть масові сходження лідера країни з тисячами прихильників на гору Говерлу, яка є для місцевого населення Покуття, Гуцульщини та й багатьох українців сакральним символом дотику неба і землі, навіюють на ті ж самі біблійні історії, в яких Пророк веде свій народ до гори Сінай на зустріч із Всевишнім. Така пошана до індивідів з високим соціальним статусом має природні історичні передумови. О. Мазуркевич зазначає: «В архаїчних культурах різного типу стабільність життєустрою асоціювалася із сакралізованою постаттю правителя (вождя, князя, царя чи верховного жерця). Правитель був утіленням божества, отже, здійснював контроль не тільки над соціумом, а й над природними стихіями, забезпечуючи космічний порядок, лад» [68, с. 124]. Для порівняння, інша подія релігійного значення, як надання автокефалії православної церкві України з боку Константинополя в 2018 році, до якої тодішній гарант П. Порошенко мав безпосереднє відношення, породжує паралель з Богданом Хмельницьким, який «задня визнання законності політичної влади перебрав на себе патронат над православною церквою на кшталт східних правителів» [35, с. 212]. Подібний підхід у баченні лідера держави спонукав до створення медіаміфу «сивочолого гетьмана», який відстоює інтереси батьківщини в політичному, соціальному та інформаційному просторах. Він (міф) транслював в маси серйозний архетип лідера, далекий від вітчизняної комікократії (Р. Демчук) 2019 року. Тому й дана духовна подія знайшла позитивний відгук не тільки серед православних вірян, але й серед значної кількості греко-католиків із

західної частини держави, предки яких «мали православне обличчя, римокатолицьке громадянство і просвічену австрійську душу» [76, с.100].

Відтак, серед населення Покуття та Східної Галичини спостерігається природній потяг до сакралізації образів сучасних подій, героїв та лідерів. Дані образи, витоки яких сягають біблійних сюжетів, вітчизняної історії козацтва, автохтонів, відповідають прихильності зі сторони суспільства тому, чи іншому міфу, крізь призму якого воно і сприймало дійсність. Отже, міфотворчість в сучасних соціокультурних процесах України стала її невід'ємною частиною. А соціальні міфи, скеровані на історію, віру та інші потреби народу, підтримують інтерес та причасність сучасних галичан до загального процесу державотворення.

Ставлення сучасного молодого покоління до традиційних релігійних цінностей відіграє значну роль у майбутньому стані покутського соціуму, адже вони найчастіше є проміжною ланкою між історією та сучасністю. Слід зазначити, що сучасні умови суспільного розвитку характеризуються ситуацією різкого розриву між поколіннями, спричиненого формуванням інформаційно-комунікаційного простору. Сама специфіка сучасної масової культури полягає в тому, що субкультури стають основним засобом самоідентифікації. З одного боку, молодіжні субкультури виступають як обов'язковий етап соціалізації, а з іншого – сучасні субкультури, що їх індивідуум обирає вільно та самостійно, становлять множинність і нестабільність. Це призводить до того стану, який Е. Тоффлер називав «вибуховим розширенням свободи», де субкультурне розмаїття призводить до «паралізуючого достатку вибору, над-вибору, що перетворює свободу на несвободу» [163, с. 347–348].

Виявляється, що певні релігійні, чи місцеві сакральні стереотипи, які подані в необразливій комедійній формі краще всього сприймаються молоддю через природний для них простір комунікацій. Так, серед галичанського та україномовного населення країни в останні роки зросла увага до Пана Романа – віртуального блогера, який здобув популярність завдяки своєму унікальному підходу у створенні впізнаваного образу. Він є творцем численних україномовних мемів і трендів, які швидко поширюються у соціальних мережах Instagram і TikTok.

Пан Роман – людина похилого віку, народжена на заході України, яка носить вишиванку під пальто чи піджаком, є ревним греко-католиком та вважає себе «моральним авторитетом» і «амбасадором мудрости». Даний персонаж створений Романом Чихарівським, молодим галичанським письменником, який народився в Тернопільській області, який є автором двох збірок новел «Святі не вимовляють “Р”» (2012) та «Мудачія» (2014). Його образ втілений завдяки вмілому використанню масок у додатку Snapchat, завдяки чому Роман може відігравати ролі різних персонажів, створених ним: онука Маркіянчика, якому він дає духовні та патріотичні настанови; свого друга поляка Матеуша – розпусного чоловіка, що спілкується вульгарними віршиками; чотирьох рідних братів, кожен з яких носить ім'я одного з євангелістів (Марк, Матвій, Лука, Іван). Характерний стиль блогу Пана Романа відзначається глибоким гумором, сарказмом та іронією. Він поєднує в собі елементи комедії, розмірковує над життям з гостротою та водночас веде дискусії з толерантністю. Окрім анекдотів на християнську тематику і пісень, таких, як «Не пожадай жінки ближнього» та «Сила покаяння», блогер часто озвучує власні думки щодо гарячих суспільних подій, чи настанов в дошлюбному житті на фоні релігійної та народної атрибутики – прикрашених вишитими рушниками ікон та подушок з квітковими візерунками. Його особлива релігійність та патріотизм виражаються у глибокому зв'язку з галицьким походженням, на яке він завжди з великою гордістю посилається. Тому і у своєму блозі персонаж часто демонструє перебільшене відношення до релігії та національних цінностей. Як зразок, можна перелічити деякі кумедні відхилення в поведінці відомого блогера: Пан Роман лікується у психотерапевта Зеновія, який проводить сеанс терапії, вичитуючи пацієнту молитви на вервиці; часто просуває власний мерч одягу з лозунгами «Я є за Бога і за Україну», «Розпуста – відстій», «Бог – так! Україна – так! Розпуста – ні!»; рекомендує кравця, він посилається на швейну майстерню, де виготовляють священицькі рясни та фелони; дарує дружині троянди та парфуми із запахом ладану; ділиться переживаннями щодо молитовного аб'юзу серед ближніх; рекламує Український Католицький Університет хвалячи його трапезну, де подають 70 видів голубців. Що стосується інтересу, проявленого Пана Романа

серед молоді, то варто зазначити, що даний персонаж захоплюється ІТ-індустрією та старанно популяризує внутрішню культуру цієї сфери, паралельно пропагуючи тренди, поширені в галичанському просторі. До прикладу, персонаж вживає каву виключно торгової марки «Галка», яка є ностальгічним продуктом «докав'ярного» різноманіття та дарує їй панегірики, називаючи «неопалимою купиною завзяття», «солодкою згубою», дякуючи, що «взяла під своє цикорієве крило». В його блозі ви знайдете інформацію не лише про технології, а й боротьбу з розпустою як негативним явищем. Він також радить щодо взаємин між чоловіками та жінками, ділячись своїм досвідом. Пан Роман – відверто публікує свої політичні переконання, відданість Віктору Ющенку, Андрію Садовому та Ірині Фаріон [53]. Останній він присвятив свою пісню «Fairly on a Rose», де в перших трьох словах назви обіграв прізвище мовознавиці. Дуже часто в його блозі можна побачити жартівливі фотошопні світлини з цими та іншими політичними діячами, де можна побачити, як наш герой знаходиться в одному офісі з Борисом Джонсоном, на бенкеті з Ющенком, чи знаходиться в коломийській церкві з президентом США Джо Байденом на першому причасті свого онука. Він завжди незаперечно стоїть за свої погляди та відкрито висловлює свої думки щодо різних подій та явищ. Пан Роман – одна з найвідоміших постатей у віртуальному просторі України.

Після повномасштабного вторгнення військ РФ на територію України питання національної ідентичності актуалізувалося як ніколи раніше. Навіть серед значної частини населення, яке завжди було досить лояльним до громадян і влади країни-агресора, прокинулася національна самосвідомість, помножена на злість, обурення та розчарування. Не вникаючи в події, розпочаті ще задовго до 24 лютого, які возвели русофобію в абсолют, торкнемося тільки деяких особливостей у відношенні більшості населення Покутського краю щодо структури Української православної церкви (УПЦ), до якої в публічному просторі зазвичай додають приставку «московського патріархату».

В просторі західноукраїнської поліетнічності православ'я завжди було осередком української ідентичності, слов'янофільства, протиставним символом до всього польського, німецького, австро-угорського та іудейського світоглядів. У

напружених взаємовідносинах католицько-протестантської та греко-православної цивілізацій Покуття (принаймні, до початку ХХ століття) «прагнуло до поєднання обох традицій у живу соціально-політичну та культурну синтезу» [76, с. 91]. Цікаво, що за сторіччя перебування в імперській залежності місцеве багатонаціональне суспільство було схильним до толерантності та прийнятті соціально-культурних явищ один одного, а за десятиріччя самостійності релігійна неприязнь досягла своєї кульмінації. Особливо ця неприязнь проявляється у взаєминах УГКЦ та УПЦ – двох релігійних структур, юрисдикційно підпорядкованих зарубіжним центрам (Ватикану та Москві відповідно). В такій парадигмі протистояння релігійних ідей двох Римів – першого (Ватикан) та третього (Москва) – формується негативна просторова тенденція до «сепаратизму культур і до перебільшення локальних відмінностей в конфліктних процесах» [129, с. 243]. В останнє десятиліття агресія до вірян УПЦ, більшість з яких представляють місцеве корінне населення Покуття, як до представників «руського мира» посилилась в рази. Релігієзнавці висловлюють критику щодо Української православної церкви через те, що вона «не виявляє наміру відокремитися від Московського Патріархату. Це призводить до того, що вона залишається частиною Церкви, яка історично співпрацювала із країною, що мала конфліктні відносини з українством. Ця країна була відома подіями, такими як Соловки, Магадан, Голодомор, цілина, БАМ, сибірська тайга та інші, а також надсиланням на Україну банд Муравйова та кадебістів Сталіна. Крім того, ця країна спричинила руйнування Української Православної Церкви у 1930-х роках» [49, с. 43].

В такій просторовій парадигмі напружених взаємовідносин вимушена існувати релігійна покутська громада, а її кожна конфесійна одиниця відстоює власну соціальну ідентифікацію, орієнтири якої (національні, релігійні та інші) не завжди пересікаються, що призводить до загострення конфліктів на національному рівні. На жаль, варто зазначити, що «подібні явища та процеси не відбуваються в межах однієї країни або регіону і є глобальними в своєму характері» [17, с. 279]. Накладаючи ретроспективні висновки столітньої давнини на проблеми сьогодення, можна прогнозувати два шляхи виходу з неї: «зберігати вірність

традиціям православної Церкви, налагоджуючи співжиття католицької та православної громади, як це було в Коломиї, чи асимілюватися і бути витісненим новою релігійною громадою, як це було у Львові» [76, с. 91].

Важливо також виокремити такий вид позацерковної діяльності релігійних організацій Покуття як капеланство. Актуалізація даного виду діяльності священнослужтелів, починаючи з 2014 року відроджує традиційну активність Церкви, яка «завжди намагалася бути засобом духовної ідентифікації, у тому числі в армії та силових структурах» [80, с. 82]. Саме в 2013–2014 роки під час «Майдану» багато вихідців із західної частини України брали участь в тодішніх буремних подіях, де їх підтримувало багато душпастирів різних церков. Тут зародилася і нова тема релігійного диспуту між УГКЦ та УПЦ. Греко-католики приводять факт того, що «серед усіх представників церков в Україні першим на криваві події в державі відгукнувся Блаженніший митрополит УГКЦ Любомир, інші церкви і деномінації ще вичікували» [72, с. 170] на відміну від представників УПЦ, представники якої назвали позицію УГКЦ на Майдані «політичним уніатством і намагався засудити УГКЦ в історичній ретроспективі» [72, с. 171]. Таким чином, до міжконфесійних суперечностей на Покутті додається ще й політико-культурний аспект у просторі внутрішньо-регіональної проблеми релігійної дезінтеграції.

Лінгвістичні особливості літургійного обряду в церквах візантійського спрямування (УПЦ, ПЦУ, УПЦ КП, УГКЦ) залишаються предметом жвавих дискусій в західноукраїнських регіонах і до цього часу. Розповсюдження церковнослов'янської мови в Покутті перш за все пов'язане з ідеями панславізму, які виступали в опозиції до західної латинської культури і формували центр, навколо якого міг формуватися впливовий інтелектуальний прошарок східнослов'янського простору. Ще однією причиною була конкретна загроза полонізації Церкви з боку католиків, від якої вона (Церква) знайшла вихід у співпраці з православним слов'янством та орієнтації на Руську православну церкву та її мовні традиції, які були поширеними в російсько-імперській частині українських територій. «Саме це насамперед призвело до появи галицького

духовенства, спрямованого на утримання української старовинної обрядовості та руських обрядових традицій, які виступали цілісною єдністю. Важливою ознакою конфесійної ідентичності греко-католицької церкви в Галичині була використання церковнослов'янської мови, що символізувала належність до східно-християнської (візантійсько-слов'янської) традиції, спадкоємності хрещення Русі, Київської митрополії, що була первісною Руською Церквою та Кирило-Мефодіївської традиції» [92, с. 171].

Оскільки місцеве українське (русинське) населення використовувало народну «живу» мову у повсякденному житті, церковнослов'янська мова з часом втратила свою актуальність серед інтелектуалів-просвітителів того часу і відійшла остаточно в церковно-літургійний вжиток, де греко-католики використовували її з «твердішою» українською вимовою. Нині церковнослов'янська мова з українською вимовою характерна для більшості західноукраїнських парафій УПЦ з метою полегшення фонетичного сприйняття місцевим україномовним населенням, тоді, як для УГКЦ офіційною літургійною мовою є виключно українська. Примітним прикладом прононсної диференціації різних конфесій Покуття є звернення до першого рядку «Господньої молитви» в трьох варіантах: 1) «*Отче наш, Ти, що єси на небесах*»; 2) «*Отче наш, Іже єси на небесах*»; 3) «*Отче наш, Іже єси на небесі*». І досі на урбанізованих теренах Галичини можна почути вітання «Дай Боже щастя!», «Боже помагай!» та інші християнські вітання. В деяких селах, де ці традиції є непорушними й донині бувають і незручні ситуації, коли місцеві жителі на привітання «Добрий день!» можуть відповісти: «Як такий добрий, то його з'їж!» чи «Ти, шо? Сектант?». Не варто й забувати багатовіковий вплив польської культури на території заходу країни, яка привнесла свої елементи і в народну мову місцевих жителів. В деяких селах Покуття та Бойківщини до сих пір вживають фразу «мовити пацер (пачер)», коли йде мова про основні щоденні молитви. Даний термін часто зустрічається в польській літературі, до прикладу, в повісті «Ганя» (1876) відомого прозаїка Генріка Сенкевича стосовно персонажів католицького віросповідання: «wyszedł odmawiać **pacierze**» [158, с. 9]. Як зазначає дослідниця Кристина Длугош-Курчабова «слово "pacierz" є полонізованою формою

латинського слова "pater", що починає так звану Молитва Господня: "Pater noster.", або "Отче наш"» [140]. Ці зміни в латиниці сталися завдяки відмінностям в вимові приголосних, які дуже виразно проявилися у старопольській мові. Спочатку термін «racierz» застосовувався лише до молитви «Отче наш», а пізніше означав перелік щоденних молитов, де навіть титульна молитва не обов'язково була включена.

Суперечки стосовно мовного аспекту літургії в церквах УПЦ на Прикарпатті залишається в центрі уваги і в наш час. Значна кількість монастирів та окремі храми західноукраїнських регіонів, які дотримуються принципів «радикального» православ'я, відзначаються тим, що обряди в них виконуються виключно церковнослов'янською мовою з російською «м'якою» вимовою. Такі дії обґрунтовуються твердженням, що саме ця вимова є правильною, мелодійною і, нарешті, відповідає всім канонам. Незважаючи на це, частина прихильників православ'я висловлює негативне ставлення до «спотворених слів, вимовлених російською мовою, які вони вважають нерозбірливими та незрозумілими. Вони відчують, що такі проповіді, викладені іншомовною мовою, не принесуть їм очікуваних позитивних відчуттів та духовного збагачення, які вони сподіваються одержати у церкві. Деякі вбачають у цьому діянні хибне втручання, спрямоване на розділення їхньої єдиної церкви та вважають це святотатством. Вони обурюються цинічним насмішливим ставленням до святих традицій та обрядів і не терплять, коли хтось спотворює святі слова. Цим (свідомо чи несвідомо) деякі церковні лідери провокують міжнаціональну та міжрелігійну ворожнечу» [120].

Щодо висловлювання вірян стосовно «незрозумілих проповідей», варто зазначити, що проповідь – єдина частина Богослужіння, яка проголошується місцевою мовою церковної громади, а «спотворені слова на російський лад» для іншої частини православних християн України є автентичними і їм значно важче сприймати старовинні піснеспіви Києво-Печерської Лаври «твердішою» церковнослов'янською чи українською. При цьому варто звернути увагу і на художню сторону даних піснеспівів. Адже недостатньо просто перекласти дані твори українською. Генеза лаврських піснеспівів – це поступова і кропітка праця в трансформації візантійських віршованих текстів на слов'янську ритмізовану прозу.

У даному випадку церковнослов'янська постає головним чинником охудоження літургійного дійства, використовуючи слова, які не вживаються в побуті не те що галичанина, а й російськомовного українця, але, які прекрасно вплетені в стилістику духовної атмосфери та фонетичного консонансу слова і музики, навіть з «галицьким діалектом церковнослов'янської мови» [69]. Показовим історичним свідченням неприйняття церковною громадою українізації Богослужіння є зафіксований випадок, коли «в 1920-х роках в Православній Церкві на Волині було прийнято рішення почати процес українізації літургії, починаючи зі зміни церковнослов'янської вимови літургійних текстів на українську. Однак віряни реагували на це богослужіння “з українською вимовою” масовими протестами, оскільки вони вважали, що таким чином їх намагаються змусити прийти до уніатства» [107, с. 24].

Беручи до уваги такі різні точки зору щодо мовного питання в локально-релігійному дискурсі, потрібно усвідомлювати право кожної зі сторін на самоідентифікацію віровизнання. Перебування декількох полярностей в одному культурному просторі просто вимагає взаємного толерування. За таких обставин критику уніатства і «ксьондзів зі скаженими язиками» [123, с. 177], як і осуд русофільства і «священників з КГБ-шними погонами» [110] варто нівелювати на початкових стадіях задля уникнення внутрішньорегіонального конфлікту. Адже, між тими, хто вітається «*Слава Ісусу Христу!*» чи «*Спаси Господи!*», між тими, хто вшановує Франциска Ассизького чи Серафима Саровського – стоїть знак рівності в питанні збереження української ідентичності багатонаціонального Покуття. Тому, в даному випадку взаємодія сторін у діалозі неможлива без присутності толерантної культури учасників. Її основою є етнічні, релігійні, повсякденно-практичні та культурно-моральні цінності. Усі разом вони створюють соціальне та культурне оточення, в якому індивід проживає і формує свою національну та релігійну ідентичність, необхідну для самовизначення.

Позалітургійна практика в християнських конфесіях Прикарпаття представлена обрядом Хресної дороги. Хресна дорога – це особлива адораційна побожність, в якій символічно відтворено дорогу, якою Ісус Христос прямував від

преторії Понтія Пилата до розп'яття на Голгофі. «До сьогоднішнього дня вона є найпоширенішою формою пошани й адорації страждань Христових, а її сучасний вигляд є наслідком тривалої еволюції, що відображає як зміни христології, так і народну побожність різних епох. Дані практики й серед тієї частини населення українських земель, що сповідувала католицизм – як латинського так і візантійського обрядів» [84, с. 121].

Щорічна Хресна дорога вулицями міст Покуття під час Великого посту вже давно увійшла в традицію і є невід'ємною частиною життя релігійної громади УГКЦ, а от серед православних вірян ця практика була поширеною ще наприкінці XVI – початку XVII століть в достатньо строгій традиції Ієрусалимського православ'я без будь-якої зовнішньої театралізації. Проводились такі Пасії переважно всередині храму і носили більш літургійний характер. «У зв'язку із цим поява “Хресної дороги”, а потім Пасії в православному богослужінні вже бачиться не просто повторенням західної традиції, але самобутнім осмисленням серйозного духовного питання, причому осмисленням явно аскетичним» [29].

Як виняток можна навести приклад Миколаєво-Успенського собору в місті Коломия (входив до структури УПЦ до 2019 року), якому прикріпили ярлик відвідуваності російськомовними мешканцями [94, с.12]. Ще з кінця минулого століття тут служать в дні великого посту внутрішньохрамові Хресні дороги з греко-католицьким текстами чотирнадцяти стацій, що є зразком асиміляції православ'я в панівний простір місцевих релігійних традицій.

Варто розглянути і місцеві способи святкування календарно-обрядових релігійних дат на теренах Покуття та співставити їх з іншими сусідніми регіонами Східної Галичини, щоб виокремити культурну ідентичність кожного з них в межах одного ареалу зі спільною історією. Адже, «свята – це невід'ємна частина нашої культури, багатогранне суспільне явище, життя соціуму» [3, с. 20]. Цікавим буде порівняння святкування Різдвяного дійства на Гуцульщині та Бойківщині. У прикарпатських горян поширеною практикою є групове колядування чоловічими гуртами з розмахуванням топірців. Такий топірець в руках чоловіків, що в минулому слугував захистом від ворогів, як холодна зброя, в наші дні є не просто

атрибутом народного одягу, а відіграє важливу роль у традиціях патріархату, уособлюючи собою чоловіче начало, своєрідний фалічний символ. О. Воропай детально описує ритуальні маніпуляції з даним знаряддям: «Якщо у господаря (газди) є пасіка, він запрошує колядників на місце, де вліті будуть розміщені бджолині вулики. Прибувши, колядники формують коло, опускаються на коліна, і роблять хрест топірцями на снігу перед собою. Потім вони складають топірці, щоб леза були спрямовані всередину, а держак розвернуті до них самих і кидають зверху шапки: “бо то – як рій бджіл!”. Після співу, група знову опускається на коліна і робить хрест з топірцями на стовпці снігу» [20, с. 66]. Відбувається благословення землі – «йоні» гуцульськими «лінгамами». На Бойківщині користується популярністю так званий «живий» вертеп, або ж «пастирка». Це повністю театралізоване дійство з масою персонажів (пастушки, ангели, три царі, Ірод, Чорт, Жид, Смерть, воїни, козаки, стрільці та інші), ролі яких найчастіше виконують молоді люди. Така форма Різдвяного святкування увібрала в себе традиції європейського лялькового театру, що «виник під впливами зі Сходу – турків та арабів» [30, с. 32] та євангельські драми діалогів і представлень західноєвропейських релігійних містерій.

Також слід розглянути й відзначення ключового для обидвох регіонів свята Петра і Павла. На Покутті і Гуцульщині воно найбільше асоціюється з селом Космач, де в цей день храмовий «празник» збирає в найбільшому селі країни, яке прославилося рухом опришків XVIII століття та діями УПА «у боротьбі з радянською тоталітарною системою» і заслужено вважається «столицею повсталі Гуцульщини» [101, с. 36] гостей і місцевих жителів. Найяскравіше це святкування описав Дмитро Павличко в поемі «Космач» (2000), де за допомогою художнього слова перелічив учасників свята з покутської та верховинської місцевості:

*«Дванадцятого липня. В гори
Всі села йдуть з низовини,
Йде Люча, йдуть Березуни,
Йдуть Ключеві, йдуть Акришори,
Йдуть стопчатівські убори,*

*І мишинські, трудні від змори,
Зелені й сині кафтани.» [85, с. 150].*

А вже на Бойківщині це свято асоціюється з літньою природою, природою та пастухами. До прикладу, в селі Велика Вербівка (Самбірський район) місцева молодь «петрує» в ніч з 11 на 12 липня, розпалюючи вогнище, танцюючи та забавляючись до самого ранку, як це роблять і в інших регіонах, святкуючи Купала. Увесь передсвятковий день юнаки на рівнинних пасовищах викопують по контуру геометричну яму у формі кола, яка буде слугувати місцем, куди можна буде опустити ноги, увесь інший простір землі використовують як сидіння (зовнішня сторона кола) та стіл (внутрішня частина кола). Все це обкладається гілками липи, якою в християнській українській традиції прийнято прикрашати оселі в день П'ятидесятниці. Зелень створює своєрідне шатро з відкритим дахом і обмежений простір для окремих компаній молодих людей, кількість яких на рівнині може сягати десятки. Центр «столу» прикрашається хрестом із різнобарвних квітів, навколо якого пізніше розставляють різні джерела вогню (каганці, свічі, ліхтарі) та їжу з напоями, щоб «петрування» продовжувалось до самого сходу сонця. Особливе ставлення до подібних свят у молоді, швидше за все, бере свій початок з давніх часів, коли існували строгі норми поведінки для юнацтва. Вітчизняна дослідниця О. Мазуркевич зазначає: «Етикетні норми поведінки під час зустрічей молоді регулювалися моральними нормами, які були доволі суворими. Згідно із цими нормами, молодь не затримувалася на вечорницях допізна, особливо це стосувалося дівчат» [67, с. 113]. Отже, на прикладі обрядодій двох регіонів Східної Галичини – покутсько-гуцульського та бойківського – можна спостерігати диференціацію в конструюванні релігійних традицій одного етнографічного культурного простору.

Вплив знахарства, чаклунства та ворожбитства проникає в усі аспекти повсякденного життя звичайних жителів Покуття та Гуцульщини. Це робить цю тему вкрай актуальною не тільки для Прикарпаття, а й для всієї Східної Галичини загалом. Нині магічні обрядові традиції зберігають свою багату й насичену природу, і, що особливо важливо, залишається популярною серед населення. У світлі цього цікаво замислитися, яку роль магія відіграє в галичанському

суспільстві. Причини того, чому саме чародійство стало таким важливим в цьому контексті, пояснюються двома чинниками. По-перше, це віддаленість та ізоляція регіону в його гірській місцевості від більш «цивілізованого» світу. Погодьтеся, що важко уявити когось з роду шляхетних католиків Габсбургів, хто зміг би жити серед бруталного місцевого населення. По-друге, це багате анімістичне минуле, яке надало родючий ґрунт для розквіту та розвитку магічних ритуалів, а також слава регіону як перехрестя західної (відкритої суспільству) та східної (більш інтимнішої) культур. Тому й не дивно, що народні цілителі Покуття є невід'ємною частиною повсякденного життя, і зовсім не обов'язково звертатися по допомогу до фахівців, адже система, в яку «проникають методики, почерпнуті з арсеналу релігійно-містичних уявлень» [114, с. 28], створюють образи стовідсоткової гарантії в майбутнє індивіда, який звертається за допомогою. Навіть звичайні люди, далекі від окультних практик, часто вдаються до побутової магії, щоб захистити себе від негативного впливу, досягти успіху чи здійснити задумане.

У дослідженні релігійних та езотеричних традицій Покутсько-Карпатського регіону відіграють важливу роль карпатські мольфари – представники давнього культурного феномену, який зберігся в українських горах впродовж століть. Мольфарство, як особлива форма народної релігійності та магічної практики, привертає увагу вчених та дослідників як практичний та символічний вираз культурної спадщини Карпат. Карпатські мольфари – це особлива соціокультурна група, що пропонує глибокий зв'язок з природою, космосом та власною духовністю. Саме «подібний підхід до співвідношення людина-природа міг виникнути лише тоді, коли відбулася культурна самоідентифікація людства й зник тотальний страх перед невідомим», а за допомогою мольфарів «утвердилося бажання людини підпорядкувати собі навколишній світ і все, що раніше викликало страх» [111, с. 147].

У мольфарській традиції відбивається унікальне поєднання язичницьких елементів та християнських впливів, що створює особливий контекст релігійного світогляду пантеїстичного характеру. Віртуозне використання різноманітних магічних практик, знання трав і рецептів, здатність передбачити майбутнє та

лікувати за допомогою різних методів роблять мольфарів впливовими постатями в культурному контексті регіону. Вагомим аспектом мольфарської практики є її соціальний аспект. Мольфари виступають не лише як магичні практики, а й як важливі члени громади, які відіграють роль позитивних посередників між матеріальним і надприродним світом. Вони забезпечують консультації та допомогу у важких життєвих ситуаціях, сприяють зціленню та гармонізації фізичного і душевного стану людини. Ця роль мольфарів у суспільстві робить їх справжніми носіями національної ідентичності та культурної спадщини.

Останнім із найяскравіших представників мольфарської традиції був житель села Верхній Ясенів Михайло Михайлович Нечай (1930 – 2011). У своєму селі Михайло Михайлович був відомий не лише як мольфар, а й як керівник народного фольклорно-етнографічного ансамблю «Струни Черемоша», який він створив у 1964 році. Нечай виготовляв дрімби і майстерно грав на них. У 1960-ті роки він активно збирав фольклорний матеріал Карпат (народні легенди та замовляння), записуючи їх на бобінний магнітофон. Особливу популярність йому принесла співпраця з кінорежисером Сергієм Параджановим, автором фільму «Тіні забутих предків». Саме Нечай давав режисеру цінні консультації щодо гуцульського побуту та міфології, а також навчив актора Івана Миколайчука грати на дрімбі. Його репутацію також зміцнили події 1989 року, коли Михайло Михайлович був запрошений на перший фестиваль української естрадної пісні «Червона рута» в Чернівцях для забезпечення гарної погоди. За даними оргкомітету, весь період перебування мольфара в Чернівцях під час фестивалю справді характеризувався сприятливою погодою, і дощ розпочався лише після від'їзду Нечая. Михайло Михайлович став головною постаттю документальних фільмів «Мольфар із роду Нечайів», «Тяжіння» (зняті в 1990-ті роки) і «Мудрість карпатського мольфара» (2007 і 2009 роки, студія «Ієрогліф»).

Інтерес до творчості покійного карпатського мольфара відзначився значною актуалізацією і серед нашого суспільства, завдяки його фаталістичним «пророцтвам» з приводу майбутнього українського народу щодо розбрату в суспільстві, політичних інтриг, революцій, війни та навіть розділу території країни

сусідніми державами. Схожі перестороги від інших від чаклунів, тарологів, мольфарів до недавнього часу пропагували і водночас висміювали вітчизняні засоби масової інформації. Наприклад, журналістка «Детектор медіа» Гала Скляревська писала за два дні до вторгнення країни-агресора, що всі тривожні прогнози – «цілком у дусі українських теленовин, особливо в останні роки. Але цього разу заради рейтингів та привернення уваги журналісти не погребували використати головну (й виправдану в ці дні) емоцію глядачів – страх вторгнення російської армії» [102]. Аналізуючи роль карпатських мольфарів у суспільстві, зв'язок з іншими традиціями, зокрема, християнською релігією, а також вплив на формування національного світогляду, можна стверджувати, що вони є важливим феноменом культурної спадщини регіону, що відображає глибокі вірування та магичні практики. Вивчення їхньої ролі в суспільстві, аналіз магичної практики дозволяє більше зрозуміти ментальний світ Карпат та їхній внесок у формування культурної ідентичності регіону.

Таким чином, можна зробити висновок про те, що архаїчне потойбічне мислення відіграло вирішальну роль у формуванні та напрямі розвитку покутського суспільства впродовж багатьох століть. Обрядовість, культова складова пронизувала всі аспекти життя звичайного жителя регіону і впливала на його погляди щодо усвідомлення себе, світу тощо. Сприймаючи навколишній світ, індивід бачив у ньому потенційні несьогосвітні сили, здатні вплинути на його життя, часто навіть руйнівно. Однак він також усвідомлював, що він сам теж є частиною цієї потойбічної системи, незважаючи на те, який вектор напрямку він обрав сам – сентиментальність християнства, первісність анімізму, чи урбаністичну приземленість. Житель Покуття не ставить себе в протилежність магії, а, навпаки, бачить себе як нерозривну частину цієї системи. У результаті, він вірить у свою здатність використовувати різні методи для впливу як на зовнішній світ, так і на себе самого. Це означає, що індивід переконаний у своїй здатності впливати на навколишнє і на себе через релігійні і магичні практики.

Досліджуючи міжконфесійні відносини на Покутті в історичній ретроспективі, можна стверджувати, що напружені відносини між православними та уніатами

існували впродовж всієї історії даного регіону. А сьогоднішня ситуація військового протистояння на території нашої держави ще більше унеможлиблює діалог двох конфесій в умовах озлобленості, яке вже давно переросло в протистояння УГКЦ (та інших) з УПЦ. На жаль, головними в цій полеміці завжди були і до сих пір залишаються не тільки питання догматів чи літургійної обрядовості, а й питання культурно-просторової ідентифікації, підкріплені соціально-політичними вподобаннями всередині громадськості.

За таких обставин можна прогнозувати два перспективні сценарії для майбутнього Покуття: бути однополярним культурним, соціальним та релігійним простором з ознаками самозамкненості, спрямованої на полярні цивілізації (західну або східну); чи стати особливим регіоном культурної географії, що репрезентує латинську та візантійську спадщини як синтез самотньої національної ідеї зі збереженням традицій, індивідуальної свідомості та ідентичності.

3. 2 Фестивальні та мистецькі практики в контексті регіонального брендингу

Даний підрозділ присвячений розгляду концепції регіонального брендингу в рамках Покутського регіону та інших регіонів Східної Галичини. Варто підкреслити виразну місцеву ідентичність, яка виявляється у підході до власного іміджу в українській культурі. При аналізі різноманітних культурно-мистецьких подій, фестивалів, архітектурних пам'яток, гастрономічних традицій та символіки у медіа-середовищі можна зауважити, що регіональний бренд окремих територій здійснює значущий внесок у створення різноманітності всередині країни. Ці фактори позитивно впливають не лише на імідж регіону Покуття, але й на загальну привабливість всього східногаличанського простору.

Академічно освічені передовики західноукраїнської інтелігенції в минулих століттях відзначалися своєю відданістю просвітницьким ідеям та активним внеском у поширення освіти, науки, літератури та мистецтва серед галицького населення. Вони створювали основи для формування національної ідентичності в усіх аспектах культурного та мистецького життя. Тодішнім феноменом було використання в літературних працях та художніх перекладах живої народної мови, яка була у вжитку в тому, чи іншому районі західноукраїнських земель. Дослідження засновника першої у Прикарпатті просвітницької спільноти (1816) І. Могильницького «Грамматика языка слов'яно-руського» та «Відомість о руській язиці» були «серйозним науковим обґрунтуванням самобутності українського народу» [103, (с. 85)]. Пізніше живу народну мову використали в новаторській формі представники «Руської трійці» (М. Шашкевич, Я. Головацький, І. Вагилевич) в альманахові «Русалка Дністрова» (1837). Цей принцип був прийнятий самодіяльними групами, які активно діяли під час культурно-просвітницького руху половини ХІХ століття. Популярність народних аматорських театрів була надзвичайно високою серед місцевого заможного населення та простих людей. Навіть у гуртках пожежно-гімнастичного товариства «Сокіл», що активно діяли в Східній Галичині та Північній Буковині наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття, регулярно проводили театральні постановки. Як зазначає А. Королько, «активно діяли сокільські осередки в Коломиї, Городенці й Тисмениці, які плідно працювали на ниві пожежно-гімнастичної та культурно-просвітницької справи» [52, с. 35].

Театральне життя Покуття розпочалося у 1848 році, коли представники коломиїської філії в львівській Руській Раді – Микола Верещинський, Сильвестр Дрималик та отець Іван Озаркевич – вперше вирішили створити український аматорський театр на хвилі ентузіазму, викликаного австрійською революцією. 8 червня того ж року театральна аматорська група під керівництвом Івана Озаркевича представила в Коломиї першу в Галичині відкриту українську виставу. Це була перероблена п'єса І. Котляревського «Наталка Полтавка», яку Озаркевич перетворив на «Дівку на віддання, або на милування немає силування». Подібна адаптація літературних творів під місцевий хронотоп відбувалась і в інших

постановках, таких як «Сватання або Жених навіжений» (адаптована версія «Сватання на Гончарівці» Г. Квітки-Основ'яненка), «Весілля або Над цигана Шмагайла нема розумнішого» (засноване на «Купала на Івана» С. Писаревського) та «Жовнір-чарівник або Що не допоможе наука, то допоможе батіг» (варіація на «Москаль чарівник» І. Котляревського). Таким чином, І. Озаркевич подавав місцевій галичанській публіці знамениті твори «не в оригіналі, а в підгірським кіптарі» (І. Франко) [88]. Вітчизняна мистецтвознавиця Ірина Ян вказує на важливість цих постанов не тільки в плані започаткування мистецьких традицій чи звернення до національної свідомості. Дослідниця підкреслює важливість в «об'єднанні різнорідних частин українського народу, який у той період був розділений між двома імперіями – Російською та Австро-Угорською. Це об'єднання спрямоване на створення етнонаціональної цілісності, яка базується на єдиній українській літературній мові та національній культурі» [125, с. 71].

Переживаючи непрості роки перебування української культури в рамках культури «титольної» (імперської) та подальші роки війни і розпаду імперій, коломийська мельпомена тільки в 20-ті – 30-ті роки минулого століття, об'єднавши навколо себе артистів різних театральних труп, формує професійний стаціонарний театр, що приваблює до себе увагу українського населення та, постанови якого пропагують українське мистецтво. А нові лиця корифеїв сцени (О. Скалозуба, В. Блавацького, Д. Николишина, М. Бенцяля) та їхні прочитання нових постановок і класики української драматургії тільки виокремлювали ідентичність культури вітчизняного анклаву на Покутті за правління польської, а згодом і радянської влади. 1962 рік для покутського театрального життя ознаменувався ліквідацією професійного коломийського театру, що вивело на роль провідника даного виду мистецтва в регіоні і ключову постать сценічної культури Прикарпаття Василя Симчича (1915–1978). Корифей театру, в якому він творив як актор та режисер впродовж двох десятиліть гуртує навколо себе товариство любителів сценічного мистецтва, яке згодом офіційно стає колективом народного аматорського театру. Авторитет Симчича як кіноактора і його роботи в стрічках таких режисерів, як Л. Осики («Захар Беркут», «Камінний хрест»), Ю. Ілленка («Білий птах з чорною

ознакою», «Наперекір усьому»), Б. Івченка («Анничка», «Пропала грамота»), Е. Лотяну («Табір іде в небо», «Мій ласкавий та ніжний звір») та інших кіномитців розповсюджувався й на покоління юних акторів, яких майстер відбирав для молодіжної студії, що існували при театрі та готував їх до вступу в театральні вузи, або залучав до колективу театру. Народний аматорський драматичний театр імені В. Симчича продовжує свою роботу в стінах коломийського міського будинку культури і по сьогоднішній день, віддаючи данину поваги роботі його засновника.

Друге відродження професійного коломийського театру відбулося у грудні 1989 року. Першою прем'єрою відродженого театру стала вистава «Камінний хрест» за твором В. Стефаніка, яка була приурочена Духовному Собору України (1990), а ось друга гучна прем'єра містерії Г. Хоткевича «Гуцульській рік», яка відбулася роком пізніше присвячувалась 750-літньому ювілею Коломиї, що символічно відзначили за п'ять днів до проголошення незалежності нашої держави 19 серпня 1991 року. Звичайно, сама заслуга Коломийського академічного обласного українського драматичного театру імені І. Озаркевича, полягає в тому, що у невеликому місті взагалі є діючий професійний театр, та, мабуть, слід відзначити ще одну подію, яка щороку відбувається на його сцені – це Всеукраїнський театральний фестиваль «Коломийські представлення». З 2008 року на сцені Коломийського театру збираються колективи різних українських та закордонних театрів, знайомлячи публіку першопрочитаннями власних постановок. Даний мистецький форум одразу набув популярності серед місцевої покутської публіки, театрознавців та театральних критиків. Така художня концепція даного фестивалю та його формат перетворюють на декілька днів у році провінційне місто Коломию на театральну столицю Прикарпаття, де на сцені найдавнішого українського театру Галичини «реальне життя повертається до своїх витоків уже у вигляді вражень глядачів, збагачене при цьому естетично та духовно» [54, с. 105]. Аматорські театральні колективи і зараз користуються популярністю серед населення Покуття, як і в інших частинах країни. Окрім згаданого раніше аматорського театру імені В. Симчича, варто згадати самодіяльний театр «Сучасник» (м. Городенка), а також молодіжні театральну студію «ОГО-ГО» та «16

мінус» (м. Косів), які продовжують традиції залучення молодого покоління до сценічного мистецтва.

Культурно-мистецьке життя сучасного Покуття, а саме його столиці Коломиї неможливо зараз уявити без Народного аматорського театру поезії «Орфей» та постаті його засновника Сергія Івановича Козлова (1932–2015), який, познайомившись з галичанською землею тільки в юнацькі роки, згодом здійснив надзвичайно вагомий внесок в культуру своєї другої прикарпатської батьківщини. Ще за радянську добу Сергій Іванович щиро підтримував традиції, мистецтво та народну творчість місцевого населення, незважаючи на те, що для більшості тодішніх партійних діячів культури такі дії розглядалися лише репрезентаціями партійної ідеології через різні форми ремесл та мистецтва. Та, очолюючи посаду завідуючого відділом культури колумийського міськвиконкому з 1980 по 1992 рік, пан Козлов відзначився найпліднішими роками своєї праці. Саме в даний період у місті започаткували відзначення Дня матері, запровадили маршові паради духових оркестрів та організовували свято квітів, були створені дитяча художня школа та музична школа №2, а тенденції періоду перебудови у місті відобразилися в організації Духовного Собору України (1990 рік) та відзначенні 750-річчя з часу першої літописної згадки про Коломию (1991 рік). Та, мабуть, відокремленими заслугами роботи Сергія Козлова в культурно-мистецькому житті колумийського Покуття можна вважати заснування музичного фестивалю імені А. Кос-Анатольського (1986 рік), відродження драматичного театру (1989 рік) та створення театру поезії «Орфей» (1995 рік).

Останній став істинним «дітищем» С. І. Козлова, якому він присвятив весь свій час, відтворивши на Колумийщині жанр художнього читання (декламації), що не користувався такою широкою популярністю, як інші жанри виконавського мистецтва. Учасники театру всіх різних вікових категорій та професій (від аматорів до професійних акторів) долучалися до мистецтва художнього слова, а регулярні проведення загальноміського конкурсу читців імені І. Франка дозволяли розглядати юні таланти та залучати їх в ряди «орфеївців». Оскільки сама декламація поєднує у собі слово, інтонацію та художні образи, тобто основні

складові поезії, музики та образотворчого мистецтва, тому жанр художнього слова має багато точок зіткнення з іншими мистецтвами і тепер слова – «вже не підтекстові бачення образної уяви, а внутрішня установка, що змушує говорити, діяти словами» [104, с. 195]. Даний підхід поєднання жанрів у поетичних виставах та інсценізаціях аматорів народного театру «Орфей» захоплював місцеву публіку, яка й раніше насолоджувалася драматичними виставами, та, якій бракувало саме пронизливого розмовного жанру, завдяки якому змогла б розкритись особлива привабливість української та світової поетичної спадщини.

Першою серйозно сценічною апробацією театру стала вистава «Ця Богом послана Голгофа...» (1994), яка відображає буремну й водночас трагічну долю Василя Стуса та скомпонована з віршів, щоденників і листів поета. Схвальний відгук вона отримала й від упорядника видання творів Стуса, його сина Дмитра Васильовича. Цікаво, що і в подальших інсценізаціях, вихований радянської соціалістичною системою Сергій Козлов, звертається до творчості поетів-шістдесятників, представників дисидентського руху, митців, що були діячами ОУН, тобто, майстрів художнього слова, творчість яких не сприймалася та замовчувалася комуністичною цензурою. Відтак з'явилася поетична вистава «Обірвана пісня» (1999) за мотивами історичного роману Ліни Костенко «Маруся Чурай», «Гармонія любові» (1996) та «Петрик» (1999) на слова Дмитра Павличка, «Заповіт Олени Теліги» (2005), літературно-музична композиція «Живу тобою, Україно!» (2002) пам'яті поета Тараса Мельничука. Даний факт демонструє широкий діапазон ціннісного світогляду керівника, який суголосний з сучасними культурно-мистецькими тенденціями та відкриває нові грані художньо-словесної майстерності.

Звичайно, не обійшовся репертуар театру й без вистав та композицій на твори українських класиків (Т. Шевченко, Л. Українка, І. Франко, Л. Глібов, С. Черкасенко, П. Глазовий) та зарубіжних митців. За роки в театрі «Орфей» сформувалися хороші традиції виховання полікультурного світогляду його вихованців. Так, під керівництвом Сергія Козлова було запроваджено дату відкриття творчого сезону колективу в день народження І. Франка (27 серпня), а

закривали його в день народження О. Пушкіна (6 червня). Також учасники театру брали участь у щорічних святкуваннях Дня Перемоги (назва свята до 2016 року) та Дня Української повстанської армії, де декламували поезію як національно-патріотичного спрямування, так і російськомовні твори митців радянської доби. Не зважаючи на це, зароблений роками авторитет пана Козлова було б недоречно піддавати критиці, оскільки цей російський коломиянин зробив колосальний внесок в культуру рідного краю та вчив корінних покутських «українців бути українцями» (І. Федик) [50].

Одним з останніх творчих проектів театру «Орфей» за життя Сергія Козлова була участь учасників колективу разом з професійними акторами Коломийського обласного академічного театру в аудіозаписі антології поетів Коломиї «Незабутнє» (2010), ідея видання якої належала відомому місцевому адвокату, меценату та любителю розмовного жанру Михайлові Петріву. Дана антологія присвячена пам'яті поетів XVIII–XX століть, життя та мистецька діяльність яких були певним чином пов'язані зі столицею Покуття. Народний театр поезії «Орфей» продовжує й зараз свою роботу, та вже без свого «батька» Сергія Козлова, який став значущою постаттю в культурно-мистецькому житті Покутського краю та репрезентантом нового образу прикарпатської інтелігенції. Як зазначає письменник та краєзнавець Микола Савчук, «Приклад Сергія Козлова має потрійну вартість. Це приклад розуміння, сприйняття й підтримки української культури представником іншого народу. Це приклад відданого служіння культурі» [58].

Щодо представників письменницького ремесла, варто зазначити використання народної мови (як і в театралів), де героями часто виступали покутяни, гуцули, чи бойки. До прикладу, Іван Франко нерідко використовував живу розмовну мову (зокрема гуцулів) у власних оповіданнях: «Терен у нозі», «Гуцульський король», «Як Юра Шикманюк брів Черемош» та повісті «Петрії й Довбушуки». «Покутський фольклор нерідко був художньою інкрустацією та лейтмотивом авторських творів І. Франка» [78, с. 32]. Цю традицію української белетристики XIX століття почав Ю. Федькович. Пізніше, цей прийом включення гуцульського діалекту в літературну українську мову був використаний іншими

письменниками, такими як М. Коцюбинський і Г. Хоткевич, що були уродженцями Вінниччини та Харківщини відповідно. Така імплементація місцевого говору в художній текст допомогла їм більш повно відобразити обряди, звичаї та життя мешканців Карпат у своїх оповіданнях «Тіні забутих предків» (М. Коцюбинський) і «Камінна душа» (Г. Хоткевич). Поглиблене вивчення письменниками народної мови та її використання у творах «не лише передає різноманітні послання, але й відкриває можливість докладніше розуміти іншу культуру у всій багатогранності її ментального світу. Це сприяє налагодженню справжнього взаєморозуміння, чи то на індивідуальному, чи то на міжетнічному рівні» [63, с. 29].

Деякі українські письменники ХХ століття, які проживали на теренах Покуття, не боялися повністю використовувати місцевий діалект у своїх літературних творах. Онуфрій Манчук та Петро Шекерик-Доників були серед таких талановитих майстрів слова. У їхніх творах діалект гуцулів виражався не лише через мову персонажів, але й у самому авторському тексті. Творчість цих письменників свідчить про їх видатну вправність у користуванні гуцульською мовою. У романах та новелах Манчука і Шекерика-Дониківа були збережені особливості живої народної мови в правописі та пунктуації. В їхніх творах етнографічні розвідки, легенди, оповідання, статті та всі інші творчі витвори відображали духовний і матеріальний світ гуцулів Покуття. В них описувалися історичні події та традиції крізь призму боротьби людини і природи, зіткнення добрих і злих сил, а також об'єднання двох релігій – язичництва і християнства. Все це відтворювало характерну культуру даного регіону.

Таким чином, історія використання покутського діалекту в художній мові підтверджує його вагомий роль як значущого естетичного і зображального засобу в різноманітних способах його використання. З цієї точки зору важливо дослідити особливості використання східногаличанських діалектів в сучасному художньому дискурсі, особливо текстів, створених упродовж останніх десятиліть. Адаптація місцевого діалекту залишається й надалі важливим фактором у формуванні культурних і художньо-мистецьких форм.

Принципи локальної адаптації можна спостерігати і в творчості сучасних західноукраїнських митців. Група письменників та поетів «станіславського феномену» з представниками львівсько-івано-франківської школи (Ю. Андрухович, Ю. Іздрик, Г. Петросаняк, В. Єшкілев, Т. Прохасько) яскраво проявляє себе в явищі «літературного регіоналізму» [31, с. 75]. Аналізуючи переклад трагедій В. Шекспіра, зокрема «Ромео і Джульєтта» (2016) та «Гамлет, принц данський» (2008), створені Ю. Андруховичем у контексті попередніх театральних адаптацій, можна помітити не лише відтворення постмодерного міського стилю життя, але й використання місцевого західноукраїнського соціолекту. Це означає, що автор переміщує персонажів Шекспіра в контекст сучасної культури заходу України. Тепер Бенволіо звертається до старшого Монтеккі *«Достойний стрийку!»*, Нянька згадує, як вона *«від цицьки відлучила»* свою *«малу пісюху»* Джульєтту, а головна героїня готова піти навіть *«на сходку бандюганів»*, тільки б не виходити заміж за Паріса. Отже, ці приклади ілюструють, як переосмислення ренесансних сюжетів в сучасному контексті, спільно з використанням літературної мови, пронизаної галицькими жаргонами, віддзеркалює той самий підхід до адаптації спектаклів в культурі Східної Галичини XIX століття. Безсумнівно, приналежність творів Шекспіра до всесвітньої культурної спадщини підкреслює інтеграцію західноукраїнської культури в європейський контекст, зберігаючи при цьому національний (місцевий) колорит. Схожий підхід до адаптації властивий і кінематографу, який є важливим елементом сучасної поп-культури. Український дубляж комедійних голлівудських персонажів часто включає вживання сленгу та західноукраїнських жаргонних висловів. Наприклад, у вітчизняному дубляжі анімаційних фільмів Кріса Рено *«Секрети домашніх тварин»* (2016, 2019 роки) деякі персонажі вживають слова та вирази, що характерні саме для східної Галичини: *«писок»*, *«вуйко»*, *«вогірок»*, *«теперка»*, *«бігме»*, *«Вйо!»*, *«тазда»*, *«мешта»* та інші.

Не слід забувати про негативні наслідки використання діалектів у літературній мові. Тотальне вживання будь-якого говору, навіть самобутнього і дуже колоритного, в масовій культурі несе в собі загрозу утворення перешкод для

посереднього індивіда, який не знайомий з особливостями певного діалекту. Як зазначає В. Грещук «письменник, якщо він хоче, щоб його твір став доступним для загалу, повинен подбати про те, щоб мова його твору не була переускладнена засиллям діалектних форм, діалекту загалом. Із цього погляду оптимальним варіантом, сказати б, класикою використання говору в літературній мові може слугувати мовно-літературна практика автора “Тіней забутих предків”. Однак, щоб у використанні гуцульського діалекту в художній мові досягти такого ефекту, як М. Коцюбинський, треба так серйозно готуватися до творення тексту, як він сам: вивчити діалект, визначити характерні ознаки говору, через які передати колорит місцевої культури. Цих ознак може бути більше чи менше, проте вони мають бути зразками відбиття справжніх діалектних рис, бо помилкова стилізація мовної форми знижує ефективність використання говору в художній мові» [32, с. 10].

Дана тенденція поширювалася після 2014 року, коли мода на все українське і, зокрема, західноукраїнське, торкнулася не тільки локалізаторів закордонних стрічок, а й вітчизняного кінематографу. Зображення Гуцульщини в телесеріалах «Останній москаль» (2015–2017) та «Великі Вуйки» (2019) певною стереотипністю, використанням кліше та ярликів не явили зразкового прикладу репрезентації сучасної культури гуцулів, а тільки викликали негативні реакції багатьох критиків, які не соромились щодо висловлювань, даючи оцінки. Журналіст Віталій Боримський в своїй статті для інтернет порталу «Хвиля» заявив, що все, що відбувається в серіалі «Останній москаль» це «не самоіронія, але грубий і цинічний сарказм, спрямований на нав'язування українцям відчуття меншовартості, формування креольської, малоросійської ідентичності і пониження гідності українців в їхніх власних очах» [10]. А інший його колега Олександр Ковальчук вказав, що «творці серіалу («Великі Вуйки» *авт.*) бачать функцію гуцулів лише в ролі пришелепкуватої етнографії» [43].

У випадку зі спектаклями І. Озаркевича вистави живою відбувалися перед аудиторією, яка спілкувалася мовою спектаклю у їх повсякденному житті. Автори «станіславського феномену» завдяки своїм книгам збільшили кількість поціновувачів своєї творчості та сленгу, даруючи їм цінні видання для особистих

бібліотек. Однак журналістська екранна спільнота зустріла з певними сумнівами гумористичні образи західноукраїнських «реднеків (*redneck – червоношиї*), які живуть в провінційній глухомані і постають неграмотними, малокультурними» [41, с.109]. Якщо, згідно дослідженню Я. Попова, в сучасному суспільстві «агресія не просто сублимується, але й витісняється в сферу комічного» [90, с.102], то дана ситуація проявилася в реверсивному русі. Ще одні представники галичанської сміхової естради, тріо «Загорецька Людмила Степанівна», вміло відображають гумор з регіональним відтінком та варіаціями молодіжних субкультур в медійному просторі. У своїх виступах вони використовують локальний діалект і жаргонізми, що привертає увагу глядачів з усієї країни до сучасної урбанізованої культури Галичини. Це створює нову динаміку в сприйнятті комедійної естради та її культурного внеску.

Розглядаючи тему жаргонізмів та діалектів, важко не помітити, як вони проникають, адаптуються та поєднуються з літературною українською мовою, яка займає провідне місце в національному медіапросторі. За останні роки відбулися значущі зміни у мовній культурі журналістів у професійній сфері, а також у мові реклами всіх засобів масової інформації. Такі слова, як «файно», «коліжанка», «філіжанка» та інші, що притаманні вербальній культурі побутового спілкування серед жителів галичанських міст, тепер звучать в суспільному інфопросторі. Але це тільки незначні елементи західноукраїнської культури, адже «внаслідок безкомпромісної, владної, інколи навіть агресивної сутності медіа, традиційні культурні практики вимушені поступитися своїми повноваженнями та наблизитися або до повного забуття, або часткової музеєфікації» [1, с. 383]. Навіть, якщо ЗМІ швидше за всіх реагують на зміни в мові та мовленні, це ще не означає, що діалектні вирази певного регіону впливають на літературну мову та культуру спілкування в суспільстві.

У контексті формування регіональної культури варто приділити увагу музичній сфері, яка і надалі відіграє одну з провідних ролей у цьому процесі. Популярні народні та обрядові пісні Східної Галичини, зокрема Покуття, знаходяться в центрі уваги сучасного вітчизняного музичного мистецтва.

Незалежно від форми та жанру (коломийки, ладкання, колискові), фольклор має значущий вплив на творчість сучасних аматорських колективів, митців у галузі академічної та популярної музики, які репрезентують фольклорні мотиви у власних інтерпретаціях.

Коломийка як мала пісенна форма, є одним з найбільш поширених жанрів, що існують в Покутті з давніх часів. Саме цей музичний жанр став найвизначнішим у регіоні і асоціюється з жартівливими наспівами та веселими римами. Навіть, коли коломийка проявляється у вигляді танцю чи музично-інструментального твору, вона все ще зберігає коріння словесного мистецтва з домішками архаїки, гумору та побутових сюжетів. Саме тому на Прикарпатті й нині можна почути веселі словесні «дуелі» між групами людей, які звучать не лише на фестивалях етнокультури чи під час обрядодій, але й під час застілля серед простого люду. Саме такі місцеві коломийки користуються популярністю, особливо серед виконавців сучасної популярної музики. Співак Василь Мельникович, який відомий під сценічним ім'ям «Гуцул-Хуліган», є яскравим прикладом артиста, який працює у цьому жанрі. В його творчості поєднуються іронічний тон та нестандартні теми, що часто залучають гумор, іронію та сарказм. Назви його пісень, такі як «Гойра вісіле», «Ровер», «Мацьонька» та інші, можливо, не зацікавлять людей, які не знайомі з західноукраїнським діалектом, і можуть бути незрозумілими з точки зору тематики. Проте, поєднання гумористичних народних тем із сучасними музичними ритмами актуалізує і оновлює жанр коломийки, який і надалі домінує в музичній культурі Покуття.

Торкаючись побутової сторони попереднього жанру, варто згадати, що в сімейно-обрядовому фольклорі, зокрема на весіллі, він чергується з ладканням – жіночим обрядовим співом, що виконується на дівич-вечорі. Ці весільні ладканки виконуються жінками-«свашеньками», які живуть в щасливому шлюбі і благословляють наречену на щасливе заміжжя. Дане обрядове дійство з плетінням віночків, співом та прикрашанням деревця всією родиною в домі «молодої» і сьогодні є досить поширеним на Прикарпатті та інших західноукраїнських регіонах. Репрезентував це дійство у сфері академічної музики український

композитор, піаніст та музикознавець Олександр Козаренко, який не так давно відійшов у засвіти. Дотичний до звичаїв та обрядів фольклору Прикарпаття, де митець народився у місті Коломия, композитор в своїй творчості «доволі цікаво та оригінально трансформує засади постмодерної естетики відповідно до традиції тієї національної культури, в якій він зростав» [82, с. 96]. Камерна кантата «П'ять весільних ладкань з покуття» (1992) є унікальним творінням з погляду на те, що не кожен композитор звертається до весільної обрядовості, яка вже стала не такою актуальною в межах сучасної урбанізованої культури. Даний цикл – це не просто звернення до «жанрово-стильової моделі народної пісні (ладкання)» [82, с. 99]. В ньому «частини цього твору розташовані відповідно до послідовності традиційного обряду весілля: перший епізод – це приготування короваю; другий – момент плетіння вінка; третій – сцена викупу вінка; четверте – благословення батьків; п'яте – збирання молодої, похід до церкви та шлюбні присягання» [82, с. 99]. Даний, репрезентуючи по-новому весільну обрядовість, створює «акустичне середовище» (Т. Кривошея) в музичній фіксації, що «можна порівняти із традиційним в етнографії фіксуванням у тексті або на інших носіях певних артефактів або відомостей про них» [56, с. 510]. Імплементация фольклору Прикарпаття зустрічається і в інших роботах О. Козаренка: «Писанки» (1989), «Пасакалія на галицьку тему» (1989), «Інвенції» (1990) та «Concerto Rutheno» (1991). В них музична культура Гуцульщини та Покуття слугує природним фактором мистецького натхнення та фундаментом подальшого конструювання серйозних музичних форм.

Вивчення культури Покуття стає особливо цікавим, коли ми звертаємо увагу на тему «брендингу», яка зростає у популярності та набуває дедалі більшої значущості. Ця тема постійно збагачується новими дослідженнями, які пропонують цінний досвід іноземних і вітчизняних міст та регіонів. Вони демонструють, як географічні одиниці усвідомлюють свою унікальність та ефективно презентують свою культурно-історичну спадщину. Це приносить користь не тільки місцевим мешканцям, але й приваблює увагу зовнішньої аудиторії потенційних туристів, які

бажають насолодитися культурними послугами у всіх їхніх проявах – в матеріальних, духовних і художніх.

Міста та села заходу України загалом приймали (в мирний час) мільйони туристів щороку. Старовинна західноєвропейська архітектура, зручне географічне розташування в центрі материка виконують свою місію в привабливості та впізнаваності західної столиці серед інших міст країни. Галичина виконує важливу роль у цьому контексті завдяки своєму статусу однієї з найбільш європейських частин України. Її архітектурна спадщина і традиції фестивалів і ярмарків є основними привабливими чинниками для багатьох сучасних туристів. По суті, ці два аспекти є обличчям даної території, але в сучасній літературі відсутнє розуміння терміну «бренд території». Це пов'язано з тим, що поняття «бренд» тісно асоціюється з «торговою маркою» та «товарним знаком». Знаменитий маркетолог Д. Огілві стверджує, що бренд – це «складне об'єднання різноманітних аспектів продукту, включаючи його назву, ціну, історію, репутацію та методи реклами. Він також постає синтезом вражень, які викликаються цим продуктом у споживачів, і результатом їхнього особистого досвіду використання цього продукту» [83, с. 58].

Варто розглянути привабливість певної території за допомогою моделі «шестикутника бренду території», запропоновану С. Анхолтом. В цій моделі враховуються наступні аспекти: туризм, експортні бренди, політика, бізнес та інвестиції, культура і населення. Основна ідея С. Анхолта полягає в тому, що «імідж території не може бути штучно створений з нуля; він виникає на основі реальних і вимірюваних параметрів і вражень, що існують в даний момент» [127, с. 56]. Окрім того, дані параметри повинні працювати зі стабільністю впродовж тривалого часу, щоб забезпечувати впізнаваність та привабливість бренду для внутрішньої та зовнішньої аудиторії. Тому й запорукою популярності в системі брендингу повинна бути циклічна постійність, яка часто зустрічається в межах подієвої культури, зокрема у фестивальної традиції.

Сьогодні актуальним є питання про збереження автентичності та традицій народної культури в сучасному світі. Повсякденні звичаї та традиції утворюють основу художньої творчості та фольклору, привертаючи увагу не тільки аматорів, а

й професіоналів у цій сфері. Один із механізмів освоєння фольклорної спадщини, занурення в сутність народної культури, а також популяризації її чудових проявів – проведення фольклорних фестивалів, зокрема й регіональних. Фестивалі створюють атмосферу поваги і прихильності до народної творчості, зокрема й завдяки тому, що більшість із них проходять у тих регіонах, де формується унікальний культурний простір. Художні ідеї, які розвиваються на основі реальних народних традицій і знаходять своє втілення у формі фестивалів, приваблюють безліч учасників і глядачів. Під час фольклорних фестивалів організують виставки прикладного мистецтва, майстер-класи від майстрів народного ремесла, проводять конкурси для аматорських і професійних колективів, а також влаштовують театралізовані вистави старовинних обрядів. В першу чергу потрібно пам'ятати, що задача фестивалів полягає не в хаотичному поєднанні відмінних мистецьких практик, а «у створенні органічного, тематично єдиного сплаву різних видів мистецтв» [113, с. 147].

Фестивалі Покуття часто носять водночас як професійно-мистецький, так і народно-аматорський характер, поєднуючи в собі дві культурні стихії. Варто згадати деякі з них в рамках даного дослідження, оскільки кожен з них ділиться чи ділився (до свого припинення) з його учасниками та гостями цінним надбанням матеріальної та нерукотворної культурної спадщини.

Фестиваль «Дністрові зорі» – захід, спрямований на вивчення та популяризацію української народної пісні, музики та танцю. Його ініціація бере свій початок у 1969 році у місті Заліщики як регіональний фестиваль, а від 2005 року стає загальнонаціональним заходом. Ключовою метою «Дністрових зірок» є об'єднання культур Покуття, Буковини та Поділля. Літературний фестиваль імені Тараса Мельничука «Покрова», що проходить у Івано-Франківську та області, регулярно з 2009 року, зазвичай у жовтні, зокрема 14 числа. Ініціатором цього заходу є письменник Василь Карп'юк. Організатори фестивалю включають Літературну агенцію "Discursus", івано-франківську організацію НСПУ та управління культури, національностей та релігій івано-франківської ОДА. Окрім подій у самому Івано-Франківську, заходи фестивалю відбуваються у рідному селі

Тараса Мельничука – Уторопи на Косівщині, а також у місті Коломия, де поет покінчив життя. Літературно-мистецький фестиваль імені Квітки Цісик проходить у селі Ліски Коломийського району. Саме тут жили дідусь і бабуся легендарної співачки, а також їх восьмеро дітей, включаючи її батька, відомого віртуоза-скрипаля Володимира Цісика. Всеукраїнський фестиваль вертепів «Карпатія» (2007–2013) – щорічна подія, організована на Прикарпатті у місті Коломия Івано-Франківської області в січні, і приурочена до святкування рідвяних свят. Ініціатором цього фестивалю є громадський діяч Олесь Доній, а організаторами є мистецьке об'єднання «Остання Барикада» та «Всеукраїнський комітет на захист української мови». Значним масштабом відрізняється весняний фестиваль «Великдень у Космачі» – важлива міжнародна подія, яка щороку відбувається в селі Космач Косівського району Івано-Франківської області. Його вперше провели у 2007 році. Одним з ключових завдань цього фестивалю є поширення та відзначення автентичної української культури, збагачення знань про власний народ, його історію, традиції та звичаї. Програма цього фестивалю включає в себе виставки традиційної народної культури, де можна ознайомитися з унікальними аспектами української спадщини. У межах фестивалю також проводиться наукова конференція, де вчені та експерти діляться своїми дослідженнями. Окрім цього, відбуваються виступи українських та міжнародних музичних гуртів, які грають у стилі world music та фольк-рок, створюючи особливу атмосферу заходу. Щодо іншого великого культурно-мистецького форуму, який проводиться на Східній Галичині, варто згадати видатний «Leopolis Jazz Fest» (до 2017 року відомий як «Alfa Jazz Fest») – міжнародний джазовий фестиваль, який щорічно відбувається у Львові. Виступи видатних професійних музикантів з усього світу створюють привабливий художній образ міста, і кожен учасник цього заходу відповідає шести основним аспектам ідеї бренду території С. Анхолта. Фестиваль включено до списку найкращих фестивалів Європи за версією видання «The Guardian» [59].

Перелік вищезгаданих подій дає змогу зробити висновок, що фестивалі мають важливе значення для культури. Презентація видатних мистецьких досягнень – це основна мета фольклорних заходів. У рамках цих подій проводяться

різноманітні ініціативи для покращення творчого процесу, включно з проведенням майстер-класів та семінарів. Організація та реалізація різноманітних тематичних фестивалів стають невід'ємною частиною сучасної культурної сцени, сприяючи появі нових форм і концепцій святкових заходів. У цьому контексті активно здійснюється маркетингова діяльність, спрямована на залучення фінансування та спонсорської підтримки, а також співпраця з органами управління культурою. Також помітний процес формування аудиторії для фестивальних заходів, яку здебільшого можна згуртувати саме в святкові дні місцевих традицій та урочисті дати. Хоча, як зазначає вітчизняна дослідниця Є. Федорова «фестиваль є тісно пов'язаний з феноменом свята, йому притаманні всі елементи святковості: атмосфера, періодичність, традиційність, але на відміну від свята він має визначену тематику – одну або декілька» [117, с. 116].

Важливо зауважити, що привабливий імідж західних регіонів нашої країни формується не тільки завдяки Львову. Територія Гуцульщини та Покуття, що розташована в межах Івано-Франківської області, репрезентує культурну спадщину та традиції місцевого населення. У цьому контексті також важливу роль відіграють культурні установи, які впливають на подієву культуру невеликих сіл та міст Прикарпаття. Завдяки локальній ідентичності цього регіону, ми можемо спостерігати живу передачу всього культурного доробку, який передається з покоління на покоління. Крім того, існують і інші, втрачені в культурній пам'яті явища, для яких музеї виступають своєрідними «сейфами пам'яті». Роль цих музеїв лежить на грані між збереженням історичних цінностей та створенням символів впізнаваності в контексті брендингу

Давнє місто Коломия завжди славилося як культурний центр Покуття. Відмінне географічне розташування поблизу гірських місць, багаті культурні традиції, архітектура і мистецький імідж приваблюють гостей і надихають місцевих жителів на культурні події. Привабливість місцевої культурної спадщини в сучасному контексті подій в значній мірі пов'язана з музеями Коломії. У місті їх діє три, і кожен з них не лише вивчає і зберігає багаті колекції експонатів, але й

співпрацює з митцями, педагогами та громадськими діячами, сприяючи поширенню культурних цінностей.

Музей народного мистецтва Гуцульщини та Покуття імені Й. Кобринського, який має в своєму зібранні близько 50 тисяч предметів народних ремесел та старовини, до 1926 року функціонував як осередок освіти під назвою Народний Дім. Саме товариство «Руський Народний Дім», яке займалося розбудовою даного закладу вбачало в ньому центр «культурологічної, а іноді торговельної і політичної установи» [94, с. 14]. Зведений на кошти громадян, Народний Дім (сьогодні відомий як музей Гуцульщини та Покуття) став центром для покутян та зберіг ідентичність національної культури місцевого населення у міжкультурному оточенні Коломиї впродовж XIX–XX століть. Відкриття музею «Писанка» відбулося 2000 року під час святкування X міжнародного фестивалю гуцульського мистецтва. Ця споруда, що має форму яйця, виступає не лише символом міста, але й стає архітектурним елементом, що втілює народне писанкарське ремесло, яке відзначається в багатьох стародавніх культурах. Як зазначає А. Невенченко, даний музей розширив «свої звичні функції установи збереження, стаючи відкритим, багатоцільовим осередком культури, науки, освіти та виховання» [81, с. 293]. Музей історії міста, відкритий 1990 року, «діяльність якого спрямована на відродження і розвиток культури української нації та культур національних меншин» [121, с. 86], репрезентує здебільшого історію польського, німецького та гебрейського населення Покуття. У 2007 році тут було утворено закритий чоловічий клуб під назвою «Клуб коломийців». Засновником та керівником цього клубу став відомий краєзнавець, заслужений артист України М. Савчук. Члени клубу займаються видавництвом книг та листівок з краєзнавчою тематикою, організовують виставки, встановлюють пам'ятні знаки та проводять культурно-мистецькі заходи та акції. А повернення до святкування традиційного балюнку, «Меланчин вечір» підсилює унікальну освітню роль музею, яка «починає репрезентуватися у формі театральних вистав і видовищ, що в результаті сприяє максимальному зближенню між двома різними формами культурного сприйняття: спостереження з боку глядача та активної взаємодії» [86, с. 259].

Музеї стають особливо активними під час культурно-мистецьких подій, які відбуваються щорічно під час святкування Дня міста Коломиї 19 серпня. Саме в цей день музеї стають місцями, де традиційна етнокультурна спадщина минулого втілюється в автентичних експонатах і переплітається з сучасною популярною культурою. Тут відбуваються різноманітні виставки, перформанси, конференції та презентації книг і багато іншого. В контексті подієвого туризму це задовольняє смаки тих, хто «шукає в інших країнах та регіонах культурні відмінності й локальні ідентичності» [89, с. 46]. Так музеї перетворюються на символи та визначальні ознаки впізнаваної ідентичності міської культури.

Отже, варто підкреслити той факт, що музеї Коломиї виконують набагато більше завдань, ніж традиційна роль зберігачів старовини та архівів, яку виконують більшість музеїв у невеликих українських містах. Вони стають активними учасниками культурно-мистецького життя міста та розповсюджують регіональну етнічну ідентичність. Чи то через свою архітектурну унікальність, як у випадку музею Писанка, чи через зберігання скарбів народної культури, як у музеї Гуцульщини та Покуття, чи через відтворення багатонаціональної спільноти містян у музеї історії міста – ці музеї створюють позитивний образ краю в контексті культурної ідентичності Покуття.

Вже довгий час можна спостерігати за тим, як ідея використання мистецтва та інших матеріальних надбань, як кулінарія, для розвитку туристичної культури міст і країн показує успішні результати на практиці. Ця тенденція особливо активно розгортається в сучасному світі, незалежно від розміру міста чи населеного пункту, і стала відомою як «гастрономічний туризм». Завдяки цим гастрономічним подорожам, туристи не лише мають змогу скуштувати страви, які згадуються в рецептах, але також можуть відчути на смак справжній колорит і особливість міст і країн. Як зазначає вітчизняна культурологиня Т. Кривошея, «прагматика суспільства споживання та комерціалізація культури впливають на можливість всебічного використання всіх чуттєвих здатностей» [55, с. 83]. Так, гастрономічний туризм розширює можливості створення впізнаваного бренду на основі відчуттів і сенсорного досвіду індивідів.

Необхідно відзначити, що термін «гастрономічний туризм» був вперше введений до загального використання на початку минулого століття Люсі Лонг з університету Боулінг Грін у штаті Огайо, США. Цей термін був вигаданий з метою поширення ідеї, що люди можуть краще розуміти інші культури, зокрема за допомогою їхньої кухні. Тому й місія «гастрономічного туризму полягає в здатності розмежувати ціннісно-смысловий універсам культури окремих народів і в такому ракурсі постає, як один із засобів активізації крос-культурної комунікації» [25, с. 168]. Важливо відзначити, що в рамках гастрономічного туризму кулінарія, і її символи, виступають як впізнавані бренди, які асоціюються з іншими культурами. Як приклади таких "смачних" брендів з образною силою можна вказати: Німеччина – пиво – квашена капуста; Франція – шампанське – круасан; Італія – вино – піца; США – бургер – кола та інші. При цьому, коли ми розглядаємо загальноукраїнський гастрономічний бренд у світовому контексті, зазвичай виникає стереотипна тріада «вареники – сало – борщ», яка, хоч і відображає певну правдоподібність, все ж доповнюється регіональними кухнями. До прикладу, на Коломийщині в селі Спас до 2022 року проводився фестиваль автентичної карпатської кухні «Смачний Спас», де можна було під звуки автентичної музики скуштувати страви покутських та гуцульських куховарів. Оскільки, – як зазначає М. Бровко, – «сфера дозвілля є невід’ємною складовою життєвого світу людини й інтегрує безліч розрізнених аспектів життя людини в єдине ціле» [12, с. 37], то можна помітити, як гастрономічний брендинг стає актуальним в контексті туристичної культури сучасної Галичини.

Слід розглянути і візуально-символічну культуру міст Східної Галичини з огляду на брендинг. Впізнаваність за допомогою знаків і символів розвивалася впродовж всієї історії людства і в сучасному суспільстві має особливе значення. Культура символів активно використовується для створення логотипів, рекламних образів та брендів. Найважливішим компонентом у формуванні ідентичності бренду є символи, які асоціюються із конкретними об'єктами або поняттями, що можуть бути пов'язані із ним. Під час створення бренду кожен візуальний елемент несе інформаційне навантаження, і символи використовуються для надання

певного значення. Різноманітні сфери людської діяльності та культури наповнені символічними образами, а серед них найбільш насиченими є наука, мистецтво, спорт, популярна культура, мода, виробництво, релігія і багато інших. Все, що існує в культурі споживання отримує своє вираження через символи та образи. Ці символічні коди і виражають основну концепцію бренду. «Вибір найбільш релевантного, тобто такого, який найбільш відповідає очікуванням споживачів символічного образу полегшує комунікації і сприяє підвищенню їх ефективності» [142, с. 31].

В останні десятиріччя набуло популярності явище логотипів як одних з «найбільш популярних і широкоживаних графічних і маркетингових концептів сучасності» [6, с. 160] та слоганів міст. Кожне місто, яке має свою унікальну історію, цікаві місця та можливості для туризму, може значно підкреслити свою особливість. В Україні процеси брендингу міст тільки починають розвиватися. Зазвичай це стосується великих міст і обласних центрів, але дедалі більше невеликих, привабливих для туристів містечок приєднуються до цього руху. Бренд міста охоплює не лише логотип та слоган, але й загальну концепцію міста. Усе це разом створює ідентичність та представляє візуальну візитівку конкретної території.

Розглядаючи емблеми декількох міст Галичини, перелічені на ресурсі «I go to world» [64], відзначаємо вражаючий креативний підхід художників та маркетологів, які дбайливо створили ці символи. Наприклад, логотип Дрогобича підкреслює його історичну зв'язаність з солеварінням (зображено топку солі), науку (астролябія вченого Юрія Котермаха з Дрогобича), емоції (нижня дуга у формі смайла) та початкову літеру міста. У символі Калуша корона з трьох солеварних топок, що прикрашають офіційний герб міста, а червоний та чорний кольори символізують українську вишиванку. Львівський логотип відзначено знаменитими вежами міста: Вірменською церквою, вежею Корнякта, Ратушею, Латинською катедрою та церквою Святого Андрія. Емблема Івано-Франківська представлена червоно-чорною вишиванкою, де на міській ратуші видно пера, фортецю, галку та Карпати. Для логотипу Коломиї використали три ключові елементи: зірку-Алатиру, що

символізує сакральність і є головним елементом коломийської писанки, кільце як старовинний символ міста та сектори, що створюють гармонійне поєднання. Зауважуємо, що ці емблеми та гасла привносять унікальний спосіб брендування, поєднуючи архітектурні риси та історичний контекст у єдину наскрізну ідею.

Отже, підводячи підсумок, варто зазначити, що впровадження звичаїв, мовних традицій, та фольклору в традиційну і сучасну музичну культуру й мистецтво запроваджує нові стандарти в його реаліях: інтеграція місцевого діалекту та урбанізованих жаргонізмів у художній літературі, театрі, кіно та естраді створює мовну еволюцію при зближенні мови та діалектів; вплив жанрово-стильових моделей народної пісні надає академічній та популярній культурі музикування чітко виражену етнохарактерність; сакральна семіотика набуває форму архітектурного артефакту, що постає ретранслятором духовної народної спадщини. Таким чином, з огляду на історичну ретроспективу та прогнозування подальшої дослідницької перспективи, східногаличанські регіональні культурно-мистецькі практики творять унікальний локальний конструкт естетичних, моральних та етичних явищ. Розглянувши явище регіонального брендингу в контексті покутського та галичанського просторів, можна виявити їх локальну ідентичність навіть у репрезентації власного бренду у вітчизняній культурі. Аналізуючи масові культурно-мистецькі заходи, фестивальну культуру, архітектурні артефакти, гастрономічні традиції та семіотику в медіа культурі – можна стверджувати, що регіональний брендинг окремих територій створює яскраву багату диференціацію в межах країни. Дані чинники створюють позитивний вплив не тільки в привабливості окремих територій, а й на загальну атрактивність покутського регіону. Дані розвідки культурно-мистецьких практик Покуття мають велике значення щодо розуміння та збереження культурної різноманітності України. Вони сприяють поглибленому аналізу та дослідженню взаємозв'язку між культурою та мистецтвом, що є важливим завданням для забезпечення гармонійного розвитку нашого суспільства на основі вищезгаданих цінностей.

Висновки до розділу 3

1. Проведено аналіз історичних факторів, що призвели до виникнення культурно-мистецьких практик на території Покуття, а також їхнього подальшого розвитку завдяки художній репрезентативній місії цього регіону. Дослідження встановило, що західноукраїнські просвітителі XIX століття, завдяки своїм академічним знанням, внесли значний вклад у поширення освіти, науки, літератури і мистецтва серед місцевого населення Галичини. Це сприяло формуванню західноукраїнської інтелігенції та створило основу для національної ідентичності у всіх сферах культури і мистецтва. Особливою рисою цього періоду було використання у літературних творах та художніх перекладах живої народної мови, яка вживалася у певних районах західноукраїнських земель. Такий підхід був важливим для передачі культурних особливостей та ідентичності мешканців Покуття та Гуцульщини. У сфері письменницького жанру, вичленимо вміння вітчизняних письменників XIX століття використовувати місцеву мову в своїх творах, особливо, коли головними персонажами були представники різних етнічних груп та регіонів Галичини. Письменники, такі як Іван Франко, Юрій Федькович, Михайло Коцюбинський і Гнат Хоткевич, активно використовували розмовну мову і місцеві діалекти для передачі аутентичного образу життя і культури цих груп. Такий літературний підхід сприяв кращому розумінню і представленню історії та культурного надбання Покуття. Підкреслено важливість культурного спілкування та використання мови для збереження і передачі культурних традицій та ідентичності. Творчість видатних письменників та просвітителів цього періоду стала важливою ланкою у розвитку української культури та мистецтва.

2. Розглянуто переклад двох трагедій В. Шекспіра, а саме «Ромео і Джульєтта» (2016) та «Гамлет, принц данський» (2008), які були здійснені Ю. Андруховичем. Цей аналіз був проведений в контексті раніше згаданих театральних адаптацій, і в

результаті можна виявити не лише відтворення постмодерної урбанізованої культури, але й використання місцевого соціолекту західноукраїнського походження. У цьому контексті автор переносить персонажів Шекспіра в рамки сучасної західноукраїнської культури. За допомогою цих прикладів можна відзначити, як інтерпретація ренесансних сюжетів у сучасному виконанні, спільно з літературною мовою, насиченою галицьким жаргонізмом, створює аналогію з хронотопною адаптацією вистав у культурі Східної Галичини XIX століття. Порівняння з тим, як трагедії Шекспіра вплили на світову культурну спадщину, підкреслює інтеграцію західноукраїнської культури в європейський контекст, з урахуванням збереження національного (місцевого) колориту.

3. Висвітлено використання західноукраїнського соціолекту та мовних особливостей серед локалізаторів іноземних фільмів і в українському кінематографі. Зазначено, що окремі твори кінематографу, в яких зображуються жителі Гуцульщини та Покуття несуть в собі грубий сарказм та спрямовані на формування комплексу меншовартості серед українців, обмежуючись лише етнографічними стереотипами.

4. Розглянуто важливий аспект конструювання регіональної культури, а саме музичну культуру, яка відіграє ключову роль у цьому процесі. Основна увага зосереджена на популярній побутовій та обрядовій пісенності Східної Галичини, зокрема, Покутського регіону. Вказано, що незважаючи на різні форми та жанри виконання (коломийки, ладкання, колискові), пісні цього регіону мають значний вплив на сучасних митців та аматорські колективи. Вони віддзеркалюються у репертуарі артистів різних музичних напрямків, включаючи як академічне, так і популярне мистецтво. Окрему увагу приділено коломийці як малій пісенній формі, що є однією з найпоширеніших на Покутті. Такі пісні зберігають свою популярність і сьогодні, і виконавці різних жанрів вдаються до їх інтерпретації. Навіть сучасні артисти та виконавці, що представляють популярну естраду, використовують місцеві коломийкові теми та мотиви у своїй творчості, інтегруючи гумористичні та іронічні елементи покутських коломийок у свої пісні.

5. Досліджено фестивальну традицію покутського краю, яка сприяє збереженню автентичності та традицій народної культури в сучасному світі. Фольклорні фестивалі створюють атмосферу поваги до народної творчості. Вони надають можливість представникам різних мистецьких галузей взаємодіяти та об'єднувати свої таланти для створення органічного та тематично єдиного сплаву різних видів мистецтв. У результаті аналізу можна зробити висновок, що для успішного конструювання територіального бренду та привабливості регіону важливо поєднувати різні компоненти, включаючи культурні події, такі як фольклорні фестивалі, музейні екскурсії та гастрономічний туризм. Такі події сприяють підтримці стабільності та надають можливість внутрішній та зовнішній аудиторії сприймати та розуміти унікальність та привабливість регіональної ідентичності.

6. Виявлено суспільно-ідеологічні аспекти становлення першості Української Греко-Католицької Церкви на території Покуття та проблеми релігійного толерування. Зазначено, що вплив греко-католиків має і релігійне, і політичне значення, а прихильність до УГКЦ зазвичай відображає підтримку конкретної національної ідеології. Також виокремлено значення культурних архетипів та геройських образів, таких як лідери та борці, в формуванні національно-релігійних зв'язків і збереженні культурної цілісності. Розглянуто мовні особливості в релігійній культурі місцевого населення. Висвітлено актуалізацію української ідентичності, пов'язану з вторгнення військ РФ на територію України. Зазначено, що ця подія спричинила пробудження національної самосвідомості серед значної частини населення, включаючи і тих, хто раніше був лояльним до сусідньої держави. Людська злість, обурення та розчарування стали важливою рушійною силою для вираження національної ідентичності.

7. В контексті байдужого ставлення сучасного молодого покоління до традиційних релігійних цінностей проаналізовано творчість популярного блогера з Галичини Пана Романа, який створює унікальні образи та меми, відіграючи роль «морального авторитета» та «амбасадора мудрости».

8. Розглянуто і проаналізовано способи святкування календарно-обрядових релігійних дат на теренах Покуття, зокрема, приділяючи увагу святкуванню Різдвяного дійства і свята Петра і Павла. Автор також запропонував порівняти ці обряди з іншими сусідніми регіонами Східної Галичини для виокремлення культурної ідентичності кожного з них.

9. В рамках релігійних та езотеричних традицій Покутсько-Карпатського регіону висвітлено важливу роль мольфарства, що постає як особлива форма народної релігійності та сакральних практик. Це явище привертає увагу дослідників як практичний і символічний вираз культурної спадщини регіону.

ВИСНОВКИ

У дисертації розглянуто поняття локальної ідентичності в контексті культури регіону Покуття. Визначено, що поняття ідентичності – це комплексне явище, яке розглядається в різних наукових сферах та відкриває перед пошукувачами безкінечні інтерпретації щодо свого визначення, природи, еволюції, взаємодії та впливу на найважливіші аспекти буття.

Досліджено концепцію ідентичності, розроблену Е. Еріксоном, надає можливість застосувати вищезазначену класифікацію, що є основною складовою для вивчення місцевої ідентичності на території Покуття в контексті нашого дослідження. Отже, при розгляді рівнів місцевої ідентичності регіону, зокрема Покуття (Галичини), можна виокремити наступні рівні:

1) географічно-традиційний рівень: цей рівень сформований особливостями

розташування та архаїчними звичаями, пов'язаними з природними місцевими умовами. Сюди входить пантеїстично-християнський світогляд, який пов'язаний з тісним контактом людини, Бога та гірської природи;

2) Історико-побутовий рівень: на цьому рівні передається унікальність розвитку

етносу, його життя та елементи побуту в контексті історичного досвіду. Сюди входить вплив польської та німецької культури і їхня інтеграція в місцевий соціум;

3) Соціально-ідеологічний рівень: цей рівень виявляє загальні цінності місцевості та їхню трансляцію до сфери соціуму. Це зазвичай події визвольних рухів різних століть та прояви громадської та політичної активності.

Розглянуто моделі соціальної ідентифікації А. Тайфеля і Дж. Тернера, подолання кризи соціальної ідентичності і досягнення більш позитивних соціальних ідентичностей можливі шляхом наступних стратегій: спроби вийти із групи, яка втратила, з точки зору індивіда, свою позитивну визначеність (це

називається соціальною мобільністю); спроби змінити цінності або фокус порівняння (цей процес відомий як соціальна творчість); виклик або прямий конфлікт з більшістю (це описується як соціальна конкуренція). Цікаво, що навіть на невеликих етнокультурних просторах існує дихотомія «Ми – Вони», яка зберігається і зараз на Покутті. Ця дихотомія актуальна навіть в сучасну добу, і вона може віддзеркалювати культурні відмінності. Наприклад, у різних частинах міста або регіону (в нашому випадку Покуття) можуть існувати різні культурні квартали, які зазнали впливу польської, німецької або інших культур, що століттями домінували в системі «старших» етносів. Також, пам'ять про кланові конфлікти серед місцевого населення може призвести до негативної ідентифікації мешканців сусідніх поселень щодо одне одного.

Акцентовано увагу на негативних тенденціях, пов'язаних з емоційною складовою самоідентифікації, оскільки вони, в основному, проявляються у політичній та релігійній нетерпимості окремих груп. При обговоренні теми Покуття, важливо відзначити тривалу ворожнечу до окремих релігійних організацій, зокрема УПЦ, яка в останні роки лише загострилася на всій території країни. Ця ворожнеча, в основному, супроводжується національно-патріотичною риторикою.

При розгляді пошуків ідентичності індивіда в контексті культури Покуття, важливо враховувати соціальну диференціацію, яка визначається в більшості великих регіонів або урбанізованих місцевих одиниць за соціальним фінансовим статусом, а в соціальних традиціях Східної Галичини – за походженням індивіда. Тому жителям навколишніх, навіть заможних покутських селищ важко бути «своїми» у деяких частинах міст даного регіону. І, якщо впродовж імперської доби це було пов'язано з проживанням в межах міст переважно поляків, німців та євреїв, то сьогодні це виявляється в ментальних особливостях консервативної простоти сільського населення, їхніх локальних і мовних особливостях діалекту, які іноді критикуються та висміюються містянами. В цьому контексті набуває актуальності проблема ідентичності як об'єкта рефлексії, що є продовженням процесу її конструювання, яка досліджується Е. Гідденсом.

Висвітлено культурний світогляд систему «Я – Інший» М. Мерло-Понті, де взаємодія обох створює особливий контекст та має вплив на поведінку. Тому різні соціальні групи, які не змогли довгий час вписатися у загальну систему, розробляли свої власні локальні форми ідентичності з власними правилами та нормами поведінки. Наприклад, українське населення Покуття впродовж віків відрізняло себе від інших етнічних груп, таких як поляки, німці та євреї, за допомогою ідеологічних, релігійних та побутових відмінностей. Ця потреба у самоідентифікації стала актуальною і в еміграції серед західноукраїнської діаспори, дозволяючи зберегти культурні особливості рідного краю впродовж багатьох поколінь переселенців.

Висвітлено концепцію ідентичності в контексті національної та історичної пам'яті П. Нора та Я. Ассмана. В умовах швидких і постійних змін сучасного світу «поклоніння» минулому, розглядуване як більш стабільне з ретроспективного погляду окремих індивідів, допомагає відчутти неперервність сучасності і порівняти її з фіксованими моментами минулого. Це може призводити до ідеалізації історичних подій та ностальгії за великими епохами, яка є характерною для більшості постімперських культурних областей. Ця ностальгія виявляється і в дослідженнях вітчизняного історика І. Монолатія щодо Покутського краю імперської доби, де підкреслюється, що саме під впливом Австрії та Угорщини покутські українці стали суб'єктами державного життя і повноцінно інституціоналізувалися. Формування територіальної ідентичності відбувається через символічне виокремлення особливих місць, іншими словами, простір стає представленим, відбувається його структурування і настанова.

Розглянуто поняття локальної та регіональної ідентичності, як ключові складові цього дослідження, важливо звернути увагу на їхнє визначення, адже вони визначають фундаментальні аспекти нашої аналізу та взаємозв'язку. Використання цих понять в наукових дослідженнях вимагає уважного розгляду та визначення, щоб уникнути непорозумінь у подальших обговореннях. Наприклад, локальне визначається, як щось, що не виходить за певні межі та є характерним для конкретного середовища. Водночас, регіональне може стосуватися областей, які

об'єднують декілька країн або територій однієї країни і мають спільні особливості. Також регіональне може бути розглянуте як локальне відносно глобального. Розуміння цих понять залежить від масштабу соціологічного аналізу. Ми можемо розглядати ідентичність на різних рівнях, таких як країна, регіон, район, місто та інше. Важливою є багаторівнева система територіальних одиниць, з якими індивіди можуть самоідентифікувати себе. Однак незмінним залишається той факт, що незалежно від контексту, «локус» завжди є важливою просторовою одиницею у формуванні культурних ареалів. Локальність, фактично, виступає суб'єктом, що інтегрує місцеву спільноту в глобальну мережу, одночасно зберігаючи її традиції, культуру та соціальну специфіку.

Самоідентифікація, розглянута як безперервний процес еволюції та пошуку та ідентичність, розглянута як остаточний продукт цих пошуків у просторовому ракурсі локальностей, можуть вважатися вкрай гнучкими та інколи піддаються контролю, активізуючись під впливом змін в суспільстві. На думку автора, найбільш доступні приклади таких змін у самоідентифікації та ідентичності регіону, зокрема Покуття, виявляються у його внутрішньому розчленуванні на окремі локальні риси. Особливо це стосується особливостей мови південно-західного населення покутських міст та сіл, де схрещування гуцульського «говору» (І. Сеньків) і наддністрянських елементів мови призвело до виникнення покутського діалекту. Навіть на одному і тому ж територіальному просторі можуть існувати незначні, але відмінні варіації у мовному вживанні, що надає кожному з них характерних рис для ідентифікації індивіда з певним місцем. Цей приклад внутрішньої регіональної різноманітності дозволяє визначати «свого» і «чужого» всередині конкретного простору, але ця відмінність може зникнути при порівнянні двох регіонів на більш широкому рівні (наприклад, Покуття і Буковина), оскільки вони тепер розглядаються в контексті ширшої регіональної ідентичності.

Зазначено, що в більшості випадків регіональна ідентичність розглядається як локальна ідентичність відносно державної і її компонентів (областей, земель, країв). Ключовим фактором у відрізненні окремих соціальних суб'єктів є етнокультурна ідентичність, яка не завжди відповідає чіткому адміністративному

поділу, але формує власний унікальний простір історико-культурних регіонів. Таким чином, регіон Покуття, що досліджується в даному контексті, який складає лише частину Івано-Франківської області, подібно до будь-якого іншого етнокультурного регіону, не має чітко визначених меж на політичній карті України. Втім, він вирізняється своїми культурними особливостями в аспектах мови, обрядів та історичної спадщини. Незважаючи на відсутність чітких адміністративних кордонів, історико-культурні регіони, як правило, розглядаються в контексті культурної, а не фізичної географії, відображаючи важливі аспекти ідентичності та культурного спадку.

Проаналізовано принципівість в питаннях ідентичності стане однією з основних тем даного дослідження, пов'язаного з Покутським регіоном та його столітнім перебуванням під владою різних імперій і республік. Занепокоєння певних соціальних груп щодо їхньої власної ідентичності може виникати через захист власних інтересів і спроби вираження акторів, які часто були ігноровані та пригнічувалися владними установами, що створює роздвоєння між націоналістами і імперіалістами. Це протистояння, яке продовжує існувати й донині в сучасному світі, розбавляється незадоволенням як старими, так і новими авторитетами статичної (консервативної) ідентичності, що призводить до появи нових способів її формування, що оминають національні межі, кордони і усталені цінності окремих спільнот. Важливо відзначити, що локальна ідентичність територій, що пережили вплив імперської політики, може стати представником гібридної культури (Е. Саїд). У нашому випадку, досліджуючи культурну географію західної частини України, яка має спільні кордони з шістьма сусідніми країнами, можна помітити, наскільки соціальні суб'єкти вплітаються в культурні особливості інших народів, пропускаючи їх через свій власний світогляд і змінюючи їх, створюючи нові форми ідентичності.

Досліджено культурологічну концепцію «просторового повороту» (Д. Бахманн-Медік), яка викликає значний інтерес у наукових областях, особливо в контексті з'явлення нових культурних просторів, що пов'язані з часом і місцем розташування. Процеси науково-технічних революцій, індустріалізації та

глобалізації призвели до радикальних змін у сприйнятті наукового знання і призвели до зсуву акценту з часу на простір у західній традиції. Це зумовлено зникненням просторових вимірів у нашому сприйнятті світу. Проте навіть у природничо-наукових дослідженнях було виявлено, що як фізичний світ, так і соціальний світ, включаючи наше власне існування в світі, складаються з трьох фундаментальних онтологічних та екзистенційних компонентів – простору, соціуму та часу, які відображають функції форми, наповнення та руху культури відповідно.

Проаналізовано один з найбільш живих символів культурно-просторової сфери – мову, оскільки саме вона одночасно фіксує (у письмовій формі) та розвиває (у формі усного спілкування) свою власну природу часового простору. «Мовна картина світу» (О. Потебня), до певної міри відображає цінності конкретної культури. Коли ми використовуємо слово для опису будь-якого явища, ми виокремлюємо його з безмежного різноманіття світу, розглядаємо його з певними характеристиками, враховуючи наші цінності та орієнтації в культурному просторі. Дуже часто мешканці Покуття, Прикарпаття та Галичини відчувають критику стосовно використання діалекту замість літературної мови. З точки зору місцевого населення, такі зауваження сприймаються як необґрунтовані, оскільки для кількох діалектів чи говірок, що мають спільну літературну мову, архаїчність цієї останньої є засобом для налагодження просторової комунікації.

З'ясовано, що гнучкість культурного простору стає більш помітною завдяки процесам об'єднання, впливу та інтеграції нових просторових координат, які впливають через часові потоки. Культурний час знаходить способи подолання просторових обмежень і направляє в ті проміжки, що залишилися, викликаючи відчуття ностальгії за минулим або співчуття до його трагічних наслідків. З одного боку, на нього впливає пам'ять про минулі події, а з іншого боку – смілива уява, спрямована на невідоме, використовуючи історичні оповіді як творчий будівельний матеріал. Як пам'ять, так і уява стають каналами для передачі інформації та процесів моделювання, які включаються у формування зміненої культурної сфери. Оскільки культурний простір в ході свого історичного розвитку

пережив безліч етапів перетворення, то і в сучасну добі він піддається зростаючим глобалізаційним тенденціям, які поступово обмежують його автентичне начало. Матеріальна частина культури включає в себе фізичний простір міст, мегаполісів або регіонів. Звичайно, покутські міста (Коломия, Городенка, Снятин, Надвірна) виступають як «золота середина» в структурі регіонального простору, але це не зменшує важливості сільських територій для всього регіону. Міста, як найяскравіші представники локальної культури, виокремлюються на авангард просторової парадигми, оскільки публічний простір міста формується під впливом політичних, соціальних та економічних реалій, але, водночас, ця реальність починає конструюватися й контролюватися суспільним простором міста. Суспільний простір стає визначальним фактором для формування характерних рис спілкування, комунікації і взаємодії.

Розглянуто питання інформаційного простору, що є дотичним до концепції «ідеології», яка глибоко вплетена в нього, зокрема в політичній культурі. Постає концепція «інформаційно-комунікативного простору політики» (С. Барматова), який слід розглядати як одну з форм соціального простору. Цей простір має аналогічні параметри і характеристики, володіє своєю власною морфологією та дизайном. В ньому відзначаються особливості комунікацій та спілкування. Він насичений комунікативними процесами та є новим етапом в політичному просторі, який виходить за рамки звичайного політичного контексту та відповідає сучасним вимогам суспільства. Як складова частина культурного простору, інформаційно-комунікативний аспект політики та політичних рухів, популярних на теренах Покуття та Галичини ще з середини ХІХ століття («Весна народів» 1848 року), постає мережею комунікативних взаємодій і сукупністю стійких неієрархічних зв'язків, що об'єднують різних учасників з спільними культурними інтересами та ресурсами для їх реалізації. Запит на політичний інтерес та свідомість про необхідність співпрацювати з іншими культурними агентами для досягнення цих інтересів є основою цієї мережі.

В дослідженні згадано роль символів, що присутні в культурному просторі, можуть розширювати або обмежувати духовні можливості цієї культури. Символи

служать потужним інструментом для підтримки та розвитку культури пам'яті. З одного боку, вибрані символи та їх роль в культурному просторі визначають національні та регіональні межі культури. З іншого боку, вони об'єднують, заважаючи розпаду культури на ізольовані часові періоди. Наприклад, у сучасному українському суспільстві спостерігаються процеси декомунізації, що супроводжуються видаленням пам'ятників, перейменуванням вулиць, тощо, які пов'язані з радянською епохою. В покутських містах, таких як Коломия, виявляється, що ці заходи не завжди мають підтримку. Оскільки для окремих місцевих жителів, чиї предки брали участь у війні в складі радянської армії, знесення пам'ятних знаків є формою змазування їхньої культурної пам'яті. Ці дії націлені не лише на видалення символів радянського періоду, але і на створення нових символів для нового простору.

З'ясовано, що в культурному просторі виокремлюється важливе місце для народного (в даному випадку музичного) фольклору, що охоплює два основних типи: популярну (наприклад, пісні відомих виконавців) та фольклорну (яка включає в себе колядки, українські вертепи та іншу обрядову музику) традиції. Таким чином, народну культуру можна поділити на два рівні – *традиційний*, пов'язаний з фольклором, та *нетрадиційний*, який обрамлений популярною культурою. Тут відзначається, що дані рівні мистецької культури часто переплітаються, створюючи нові синтезовані форми мистецтва. Так, на теренах Галичини досить поширені аудіозаписи виконавців, чия творчість є успішною сумішшю фольклору та «весільно-естрадно-клубної» музики.

Розглянуто різні представлення регіонального простору, які можуть виникати на основі культурних, соціальних і географічних особливостей різних груп місцевого населення. З'ясовано, що Покутті цей розподіл був зумовлений різноманітністю етнічних груп і їх концентрацією в конкретних частинах загального простору, які вони заповнювали своїм унікальним вмістом. З цієї причини всі аспекти, пов'язані з мистецтвом, освітою та ремеслами, часто асоціювалися з німцями та поляками, торгівля зазвичай приписувалася євреям, а землеробство, збереження сакральних знань і насичення простору автентичними

формами культури на фізичному і духовному рівні відводилися українському населенню Галичини.

Зазначено важливість в даному дослідженні концепції «ментального картографування» («ментальних мап») в контексті України пізнього Модерну, яку описала І. Колесник. Вияснено, що німецькі та австрійські географи, історики і політичні діячі використовували Галичину як частину своєї геополітичної стратегії. Вони дивилися на Галичину з різних точок зору, в залежності від своїх геополітичних цілей та концепцій стосовно Габсбургської монархії. Виникали різні погляди щодо ролі Галичини в цій монархії та її природних кордонах. Тому можна зробити висновок, що українські та австрійські географи різними способами підходили до оцінки важливості Галичини та її природних кордонів.

Проаналізовано, як міжетнічна культурна відмінність, разом із світоглядною різницею, зумовленою культурними особливостями громади та дихотомією «свій – чужий», вплинули на становлення етнічних принципів політичної організації західноукраїнських територій впродовж значного періоду. Тривале існування унікальної семіотичної протилежності «свій – чужий» проявлялося у проблемах етноконфесійного характеру, взаємних суперечках, культурних взаємодіях та «міфології сусідства» (І. Монолатій). Ці аспекти часто базувалися на стереотипах у сприйнятті «чужого». Збіг національних та соціальних груп, які часто перебували в антагоністичних відносинах одна з одною, створював ґрунт для виникнення та поширення міфів у колективній свідомості кожної етнонаціональної громади стосовно інших.

В рамках регіонального дослідження розглянуто «хохлацький» та «бандерівський» стереотипи (М. Рябчук), що відображаються у рамках колонізаторського дискурсу і відрізняються за культурними коренями та сферами впливу. Перший може вважатися більш м'яким, оскільки він ґрунтується на соціальному пониженні та приниженні, в той час як другий є більш жорстким і базується на політично-ідеологічному тиску. Перший стосується переважно селянського населення з метою змусити їх відмовитися від своєї української

ідентичності, в той час як другий спрямований переважно на вже українізовану інтелігенцію з метою запобігти українізації селян.

В дослідженні проведено аналіз історичних передумов виникнення на території Покуття культурно-мистецьких практик та їх подальший розвиток через художню репрезентативну місію локального простору. Таким чином, з'ясовано, що західноукраїнські просвітителі минулих століть завдяки своїм академічним знанням вносили новаторські ідеї для поширення освіти, науки, літератури і мистецтва серед українського населення Галичини. Так була сформована західноукраїнська інтелігенція, яка заклала основу для національної ідентичності у всіх культурно-мистецьких сферах. Однією з ключових особливостей цього періоду було використання в літературних творах та художніх перекладах живої народної мови, яка була у вжитку в конкретних районах західноукраїнських земель. Основним репрезентантом такої новації в ХІХ столітті стала трупа Коломийського театру під керівництвом І. Озаркевича.

Щодо письменницького жанру, в дослідженні відзначено вміння вітчизняних белетристів ХІХ століття використовувати народну мову у своїх творах, особливо коли головними персонажами в них були покутяни, гуцули або бойки. Іван Франко часто застосовував розмовну мову, включаючи гуцульський діалект, у своїх оповіданнях. Покутський фольклор часто виступав як важливий мотив у його творчості. Юрій Федькович вважається ініціатором цієї традиції в українській белетристиці ХІХ століття, коли він почав включати гуцульський діалект у літературну українську мову. Такий підхід також був характерний для Михайла Коцюбинського та Гната Хоткевича, які народилися в Вінниччині та Харківщині відповідно. Вкраплення місцевого говору в літературні тексти дозволяла їм краще передавати обряди, звичаї та сцени повсякденного життя мешканців Карпат у своїх оповіданнях. Українські письменники ХХ століття, які жили в Покутті, не соромилися повністю використовувати місцевий діалект у своїх художніх творах. Онуфрій Манчук та Петро Шекерик-Доників належали до таких митців. У їхніх творах, гуцульський діалект використовувався не лише для реплік персонажів, але і в самому авторському тексті. Творчість цих письменників свідчить про їхнє

майстерне володіння словом та здатність віртуозно використовувати гуцульську говірку. У їхніх романах і новелах зберігаються особливості живої народної мови в правописі та пунктуації. Їх творчість також відображає духовний і матеріальний світ гуцулів Покуття, описуючи історичні події, традиції, боротьбу людини з природою, зіткнення різних сил і взаємодію двох релігій – язичництва і християнства, що властиві даній культурі.

Також проаналізовано, перекладені Ю. Андруховичем, трагедії В. Шекспіра «Ромео і Джульєтта» (2016) та «Гамлет, принц данський» (2008) в контексті раніше згаданих театральних адаптацій, де можна помітити не лише відтворення постмодерної урбанізованої культури, але й використання місцевого західноукраїнського соціолекту. У цьому контексті автор переносить персонажів Шекспіра в рамки сучасної західноукраїнської культури. Таким чином, на цих прикладах можна спостерігати, як інтерпретація ренесансних сюжетів у сучасному виконанні, у поєднанні з літературною мовою, збагаченою галичанським жаргонізмом, віддзеркалює аналогію з хронотопною адаптацією спектаклів в культурі Східної Галичини XIX століття. Аналогія з тим, як трагедії Шекспіра вписуються в світову культурну спадщину, тільки підкреслює інтеграцію західноукраїнської культури в європейський контекст зі збереженням національного (місцевого) колориту. Досліджено вплив сучасної поп-культури на адаптацію та використання західноукраїнського соціолекту та мовних особливостей в кінематографі та медійному просторі. Використання галицьких жаргонних висловів та сленгу у дубляжі голлівудських фільмів, а також у телесеріалах та комедійних виступах, свідчить про прагнення відтворити елементи місцевої культури та мови в сучасному контексті. Особливу увагу заслуговує тенденція використання західноукраїнського соціолекту після 2014 року, коли зросла популярність усього українського та, зокрема, західноукраїнського. Проте, ця практика не завжди визначалася позитивним прийняттям, іноді спричиняючи критику за стереотипи та спрощення в репрезентації гуцульсько-покутської культури та мови. Дослідження також показало, що репрезентація західноукраїнського соціолекту та галицького гумору в медійному просторі може

призвести до різних реакцій глядачів та аудиторії. Стереотипи та спрощення можуть викликати негативні реакції, але також можуть виявитися джерелом гумору та розваги для деякої аудиторії.

Підкреслено, що використання покутського діалекту в художній мові свідчить про його вагому роль як естетичного та зображального засобу та різноманітні способи його використання. З цього погляду важливо розглянути особливості використання східногаличанських діалектів в сучасному художньому дискурсі, зокрема у художніх формах, створених в останні десятиліття. Адаптація даного місцевого діалекту залишається актуальним чинником у конструюванні культурних та художніх форм.

У сфері академічної музики підкреслено постать українського композитора, піаніста і музикознавця Олександра Козаренка, народився, який здійснив інтеграцію фольклору Прикарпаття у свої твори. Камерна кантата «П'ять весільних ладкань з Покуття» є унікальним музичним твором, оскільки не часто композитори звертаються до весільної обрядовості, яка втрачає актуальність у сучасній урбанізованій культурі. Цей цикл пісень інтегрує традиційні елементи весільного дійства в музичний твір і відображає всю його обрядовість в мистецтві. Крім того, інші роботи О. Козаренка, такі як «Писанки», «Пасакалія на галицьку тему», «Інвенції» і «Concerto Rutheno» також репрезентують музичну культуру Гуцульщини та Покуття, надаючи їй новий життєвий подих, зберігаючи її у формі серйозних музичних творів.

Досліджено актуальну в контексті культури Покуття концепцію «регіонального брендингу», яка набуває зростаючої популярності та з кожним роком збагачується практичними матеріалами, що включають аналіз досвіду міст за кордоном та в Україні. Ця концепція відіграє важливу роль у процесі розуміння унікальності, самоідентифікації та успішної культурно-історичної та економічної презентації не лише перед місцевим населенням, але й перед зовнішніми аудиторіями, зокрема перед потенційними туристами, які розглядають культурні послуги як споживання у матеріальному, духовному та художньому вияві.

Фестивальна культура, музейна спадщина та гастрономічний туризм покутського регіону стають ключовими чинниками регіональної привабливості регіону.

В дослідженні висвітлено міжконфесійна проблематика Покуття. Завдяки історичному аналізу з'ясовано, що багатонаціональній парадигмі покутського простору православ'я спокійно існувало поруч з католицизмом та іншими релігіями. Аналізуючи сучасну ситуацію міжрелігійного та міжконфесійного діалогу в Східній Галичині, важливо враховувати, що Українська греко-католицька церква залишається провідною і найпопулярнішою серед місцевого населення, незважаючи на наявність інших релігійних громад. Вплив УГКЦ на соціокультурне життя заходу України надзвичайно великий і важко порівняти з будь-якою іншою християнською конфесією Галичини. Феномен УГКЦ полягає в тому, що ця церква підкреслює свій зв'язок із Святим Престолом Ватикану, але при цьому зберігає для народу свої традиції, обряди за грецьким зразком, святковий календар та мову. Таким чином, греко-католицька церква не знівельовала себе, а навпаки, зберегла та відновила довіру до неї як цілісної релігійної та світоглядної системи галичанського населення, особливо в контексті протистояння з Українською православною церквою (УПЦ) в останнє десятиліття.

В рамках релігійної комедійності висвітлено творчість знаменитого вітчизняного блогера Пана Романа, яка відзначається глибоким гумором, сарказмом та іронією, які комбінуює з роздумами над життям і проводить дискусії з толерантністю. Окрім анекдотів на релігійну тематику та пісень, блогер часто висловлює свої думки про актуальні суспільні події та рекомендації для молодих пар. Його високий рівень релігійності та патріотизм виражаються у глибокому зв'язку з галицьким корінням, на яке він завжди з гордістю вказує. Таким чином, у своєму блозі персонаж часто перебільшує своє ставлення до релігії та національних цінностей, але це тільки позитивно впливає на аудиторію однієї з найпопулярніших фігур у віртуальному просторі України.

Позалітургійна традиція в християнських конфесіях Прикарпаття представлена в дослідженні обрядом Хресної дороги, який до сьогодні залишається найпоширенішою формою вшанування та віддання шани стражданню Христовим,

а його сучасний вигляд є результатом довгого еволюційного процесу, що відображає зміни в христології та релігійній практиці впродовж різних історичних епох. Ці обряди були поширені серед частини населення українських земель, які віддавали перевагу католицизму латинського і візантійського обрядів. Проаналізовано святкові дійства Різдва та Свята Петра й Павла на Гуцульщині та Бойківщині – двома сусідніми регіонами Східної Галичини. Так можна спостерігати диференціацію в конструюванні релігійних традицій одного етнографічного культурного простору. Описано роль мольфарства на Прикарпатті та його важливість в суспільстві, для якого архаїчні практики допомагають краще зрозуміти ментальний світ рідного краю і формують культурної ідентичності регіону. Архаїчне мислення поза межами традиційного релігійного світогляду має вирішальне значення у формуванні та напрямку розвитку покутського суспільства впродовж багатьох століть. Релігійні обряди та культові практики пронизували всі сфери життя місцевого населення регіону і до сих пір впливають на його світогляд.

Звісно, дане дисертаційне дослідження не охоплює всіх аспектів вибраної проблематики і її основні ідеї можна розвивати й надалі не тільки в рамках культурологічного мислення, а й в інших наукових сферах. Тому результати цієї роботи можуть стати корисними для перспективи розвідок локальної ідентичності в подальших наукових працях.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Акименко О. Проблеми конструювання національної ідентичності в просторі сучасної медіа-культури. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер. : Культурологія.* 2013. Вип. 12 (2). С. 381–385.
2. Бабушка Л. Д. Фестивація культуротворчості як глобалізаційний та альтерглобалізаційний проекти : дис ... доктора культурології : спец. 26.00.01 Теорія та історія культури (культурологія). / НМАУ ім. П. І. Чайковського. Київ, 2021. 390 с.
3. Бабушка Л. Феноменологія свята: культурологічний аналіз. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.* 2017. № 1. С. 18–23.
4. Барматова С. Інформаційно-комунікативний простір політики: обґрунтування основних структурних характеристик. *Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки.* 2013. Вип. 18. С. 27–35.
5. Бауман З. Глобалізація: Наслідки для людини і суспільства. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 109 с.
6. Бистрякова В., Осипчук М., Осадча А. Логотип у рекламі. *Європейські перспективи.* 2017. Вип. 1. С. 160–166.
7. Біблія. Київ : Біблійне товариство, 2002. 1375 с.
8. Бодак В. Релігія і культура: актуальні аспекти їх філософсько-богословського осмислення. *Університетські наукові записки.* 2008. № 2. С. 391–395.
9. Бойко О. Сучасний політичний міф як інструмент конструювання історичної пам'яті. *Національна та історична пам'ять.* 2011. Вип. 1. С. 82–100.
10. Боримський В. Серіал «Останній москаль» як інструмент комплексу насадження меншовартості українців. веб-сайт. URL: <https://hvylya.net/analytics/culture/serial-ostanniy-moskal-yak-instrument->

nasadzheniya-kompleksu-menshovartosti-ukrayintsiv.html (дата звернення: 28.10.2019).

11. Бородінов В., Матюхіна К. Проблематика та перспективи дихотомії «Захід–Схід» як прояву українського регіоналізму. *Гілея: науковий вісник*. 2014. Вип. 85. С. 51–54.
12. Бровко М. Культурна значимість дозвілля в глобалізованому світі. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2013. № 2. С. 34–38.
13. Бродель Ф. Ідентичність Франції. Простір та історія. Книга 1. Київ : Видавництво Жупанського, 2013. 368 с.
14. Бурдьє П. Начала. М. : Socio-Logos, 1994. 288 с.
15. Великий тлумачний словник сучасної української мови (з дод. і допов.) / Уклад, і В27 голов. ред. В. Т. Бусел. К.; Ірпінь : ВТФ «Перун», 2005. 1728 с.
16. Венжинович Н. Позитивна репрезентація людини у фразеологізмах засобами української мови. *Українська мова*. 2010. № 2. С. 33–43.
17. Вергелес К. Самоідентифікація людини і релігійна культура в просторі сучасної глобалізації. *Гілея: науковий вісник*, 2016. № 111. 279–282.
18. Виткалов С., Марченко В. Регіональний культурний простір України як фактор активізації мистецької ініціативи. *Вісник Маріупольського державного університету. Серія : Філософія, культурологія, соціологія*. 2014. Вип. 8. С. 44–49.
19. Вичівський П., Орлова В. Особливості використання пам'яток культури Покуття в соціокультурному дозвіллі. *Карпатський край*. 2018. № 1–2. С. 211–220.
20. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Т. 1. Мюнхен : Українське видавництво, 1958. 310 с.
21. Ганаба С. Символічний простір міста як простір пам'яті. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2016. Вип. 6. С. 4–10.
22. Герчанівська П. Українська релігійна культура. *Українознавчий альманах*. 2010. Вип. 2. С. 204–207.

23. Гичко М. Блогерка Алхім назвала українців із західних областей «заводом дебілів». <https://www.unian.ua/lite/stars/bloggerka-alhim-nazvala-ukrajinciv-iz-zahidnih-oblastey-zavodom-debiliv-video-12357372.html> (дата звернення: 20.08.2023).
24. Гідденс Е. Неспокійний і могутній континент. Яке майбутнє Європи? Київ : Справа, 2015. 240 с.
25. Глушко В. Гастрономічний туризм як окремий вид у туризмі: поняття, сутність, класифікація. *Торгівля і ринок України*. 2016. Вип. 39–40. С. 166–175.
26. Глушко М. Етнографічне районування України: стан, проблеми, завдання (за матеріалами наукових досліджень другої половини ХХ – початку ХХІ століть). *Вісник Львівського університету. Серія історична*. 2009. Вип. 44 . С. 177–185.
27. Гнатко М. Політичний міф як інструмент конструювання соціальної реальності. *Політологічний вісник*. 2015. Вип. 77. С. 306–317.
28. Голик Р. Реальна й віддзеркалена Галичина: календарі, час, ментальність й повсякденне життя галичан в краю й на еміграції (кінець ХІХ – перша половина ХХ ст.). *Вісник Львівського університету. Серія : Книгознавство, бібліотекознавство та інформаційні технології*. 2014. Вип. 9. С. 23–42.
29. Горбик С. Чин «Хресної дороги» у Київському Православ'ї. URL: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/21240-chin-xresnoyi-dorogi-u-kiyivskomu-pravoslavnyi-istoriya-ta-sam-starodavnij-chin-xresna-doroga.html (дата звернення: 13.09.2022).
30. Громова Н. Живий вертеп як основна форма бойківського різдвяного рядження (кінець ХХ – початок ХХІ століття). *Етнічна історія народів Європи*. 2008. Вип. 24. С. 32–37.
31. Гундорова Т. І. Післячорнобильська бібліотека. Український літературний постмодернізм. Київ : Критика, 2013. 344 с.
32. Грещук В. Гуцульський діалект у мові сучасної української літератури . *Українознавчі студії*. 2012–2013. № 13–14. С. 3–11.

33. Демчук Р. Креси: міфологічна ідентичність культурного пограниччя. *Вісник Маріупольського державного університету. Серія : Філософія, культурологія, соціологія*. 2017. Вип. 14. С. 82–93.
34. Демчук Р. Метаморфози міфологічного. *Магістеріум. Культурологія*. 2017. Вип. 68. С. 14–21.
35. Демчук Р. Українська ідентичність у модусі міфологем. Київ : Стародавній Світ, 2014. 236 с.
36. Доманська О. Концептуальне осмислення поняття «національний культурний простір». *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія*. 2014. Вип. 706–707. С. 113–117.
37. Дубняк К. Інформаційний простір: структура та функціональні параметри. *Держава та регіони. Серія : Соціальні комунікації*. 2015. № 4. С. 21–25.
38. Етнічність. Культура. Історія. Соціально-філософські нариси : Монографія / Фадєєв В., Носова Г., Кисельов М., Грабовський С., Кисельов О. К.; Ніжин : Видавець ПП Лисенко М. М., 2019. 272 с.
39. Єленський В. Релігійно-суспільні зміни в посткомуністичній Європі. *Релігійна свобода*. 1999. № 3. С. 40–45.
40. Закірова С. Місто як еволюційний публічний простір комунікаційних змін. *Наукові праці Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського*. 2019. Вип. 52. С. 49–60.
41. Зелезинская Л. А. Юмор как способ взаимодействия субъектов политической системы. *Социум и власть*. № 6 (38). С. 106–110.
42. Кирчів Р. Покуття як історико-етнографічний район України. *Народознавчі зошити*. 2017. № 1. С. 3–22.
43. Ковальчук О. Великі вуйки. Фініш. веб-сайт. URL: <https://varianty.lviv.ua/67199-velyki-vuiky-finish> (дата звернення: 28.10.2019).
44. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.

45. Козловець М. Ментальність українського народу і процеси державотворення. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2018. Вип. 1. С. 48–53.
46. Колдомасов А. Як Росія розмиває реальність за допомогою новомови: «западенці». <https://disinfo.detector.media/post/yak-rosiia-rozmyvaie-realnist-za-doromohoiu-povomovu-zapadentsi> (дата звернення: 20.08.2023).
47. Колесник І. Ментальне картографування та професія історика: між раціональним й уявленим. *Український історичний журнал*. 2012. № 5. С. 135–156.
48. Колісник О. Ментальність, етнічний характер, ідентичність та духовний саморозвиток пересічного українця як чинники долі України. *Психологічні перспективи*. 2013. Вип. 21. С. 88–117.
49. Колодний А. УПЦ Московського Патріархату не засудила російський фашизм. *Українське релігієзнавство*. 2014. № 69, С. 43–48.
50. Коломийський театр поезії у форматі диска і книги. URL: <https://kolomyya.org/se/sites/ko/11343/> (дата звернення: 21.05.2023).
51. Королько А. Межі Покуття в історико-краєзнавчих та етнографічних дослідженнях ХІХ – початку ХХІ століття. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. 2013. Вип. 23. С. 246–259.
52. Королько А. Сокільський рух на Покутті на початку ХХ ст.: організаційні осередки та їх практична діяльність. *Вісник Прикарпатського університету. Історія*. 2012. Вип. 21. С. 26–37.
53. Кравець Р. Роман Чихарівський (Пан Роман) – Любов до Фаріон, меми Порошенка, ігнорування Зеленського. URL: <https://www.pravda.com.ua/articles/2023/03/5/7392025/> (дата звернення: 10.07.2023).
54. Кременша Т. Театр як засіб впливу на культурне та соціальне становлення особистості. *Молодь і ринок*. 2012. № 5. С. 102–105.
55. Кривошея Т. Аромат культури та аромат а культури: проблеми та перспективи ольфакторної культурології. *Вісник Маріупольського*

- державного університету. Серія : Філософія, культурологія, соціологія. 2011. Вип. 1. С. 80–84.
56. Кривошея Т. Візуальна антропологія в системі культурологічного знання. *Гілея: науковий вісник*. 2013. № 72. С. 508–513.
57. Крячко, В. Релігійний простір і етнічність: ознаки взаємодії. *Вісник Львівського університету. Серія: Соціологічна*. 2013. № 7. С. 136–144.
58. Лащенко С. Український Мулявін. *Кримська світлиця*, № 9, 2013. URL: <http://svitlytsia.crimea.ua/?section=article&artID=11470> (дата звернення: 21.05.2023).
59. Леополіс джаз фест. URL: <https://leopolisjazz.com/ua/o-festiwalu> (дата звернення: 20.05.2021).
60. Лильо Т.Я. Комунікація. Ідентичність. Глобалізація. Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2004. 138 с.
61. Лисенко Л. Аналіз впливу лінгвокультури на ментальну ідентичність етносів. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2019. № 3. С. 134–139.
62. Лисенко Л. Роль лінгвокультурних домінант у процесі формування ідентичності німецькомовної спільноти (на прикладі концепту ORDNUNG). *Науковий вісник ХДУ. Серія : Германістика та міжкультурна комунікація*, 2019. № 2. С. 151–158.
63. Лисенко Л. Штучні мови у фокусі лінгвокультурного дослідження. *Культура і сучасність*. 2019. № 2. С. 25–29.
64. Логотипи і слогани міст України: 30 брендів. URL: https://ua.igotoworld.com/ua/article/1361_logotipi-i-slogani-mist-ukrajini.htm (дата звернення: 10.05.2021).
65. Лурье С.В. Историческая этнология. М. : Аспект Пресс, 1997. 448 с.
66. Лях В. Свобода і пошук нових форм ідентичності в добу глобалізації. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2006. С. 1–10.
67. Мазуркевич О. Сільські молодіжні громади як школа етикетного виховання. *Культура України*. 2013. Вип. 43. С. 110–118.

68. Мазуркевич О. Традиції шанування як основа етикетної поведінки. *Культура України*. 2013. Вип. 41. С. 123–131.
69. Мамчин В. «Молитовна» мова українських церков. URL: <https://velychlviv.com/molytovna-mova-ukrayinskyh-tserkov/>. (дата звернення: 09.09.2022).
70. Мельник М., Лещух І., Синютка О. Вплив регіональної метрополії на структуру простору: центр-периферійний вимір. *Соціально-економічні проблеми сучасного періоду України*. 2013. Вип. 2. С. 46–60.
71. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття. Київ : Український Центр духовної культури, 2001. 552 с.
72. Мизак Н. УГКЦ і Майдан: «теологія звільнення» в дії. *Релігія та соціум*. 2015. № 1–2. С. 169–178.
73. Монолатій І. Західноукраїнський регіон як мультиетнічний ландшафт (спроба висновків десятирічного дослідження). *Карпатський край*. 2012. № 1. С. 20–35.
74. Монолатій І. Західноукраїнський регіон як пограниччя «своїх» і «чужих»: дилеми взаємодії. *Карпатський край*. 2018. № 1–2. С. 5–17.
75. Монолатій І. Історичні міфи етнічних акторів: місце й роль на регіональній шахівниці Галичини. *Вісник Прикарпатського університету. Історія*. 2014. Вип. 25. С. 22–29.
76. Монолатій І. Цісарська Коломия. 1772-1918. Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2010. 312 с.
77. Нагорна Л. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань. Київ : ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2011. 272 с.
78. Народні пісні в записах Івана Франка / упоряд., вступ. сл. і приміт. О.І. Дея. Київ : Муз. Україна, 1981. 336 с.
79. Національна пам'ять в умовах суспільних перетворень : Монографія. Київ : Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2022. 296 с.
80. Непіпенко Л. Ідентичність і капеланство в Україні. *Честь і закон*. 2013. № 2. С. 82–87.

81. Невенченко А. Роль музею «Писанка» в місті Коломия у відновленні духовності туристів. *Карпатський край*. 2015. № 1–2. С. 289–294.
82. Нискогуз І. А. Втілення етнохарактерності у творчості Олександра Козаренка. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія : Мистецтвознавство*. 2013. № 2. С. 96–100.
83. Огилви Д. Огилви о рекламе. Москва : Эксмо, 2006. 216 с.
84. Остащук І. Хресна дорога в пасійному культі католицької церкви. *Практична філософія*. 2015. № 3. С. 121–127.
85. Павличко Д. Поеми і притчі. Косів : Писаний Камінь, 2019. 491 с.
86. Перець О. Музей як культурний феномен: на прикладі діяльності Радивілівського районного історичного музею. *Актуальні питання культурології*. 2016. № 16. С. 258–264.
87. Перше Причастя куди? Частина друга. URL: <https://vorobus.com/2021/02/pershe-prychastia-kudy-chastyna-druha.html> (дата звернення: 13.08.2022).
88. Підлужна А. Під знаком Симчича. веб-сайт. URL: <https://m.day.kyiv.ua/uk/article/kultura/pid-znakom-symchycha> (дата звернення: 22.09.2020).
89. Пономарёва В. Событийное мероприятие как средство трансляции материальных и духовных ценностей народной культуры. *Вестник науки и образования*. 2019. № 6 (60). Часть 2. С. 45–48.
90. Попов Я. Этнические стереотипы в национальном юморе как выражение социальных страхов. *Вестник МИЛ*. С. 101–108.
91. Потебня О. Мова, національність, денаціоналізація. Нью-Йорк : Українська Вільна Академія Наук у США, 1992. 155 с.
92. Пуряєва Н. Літургійна церковнослов'янська мова в мовнокультурній ситуації Галичини ХІХ – першої половини ХХ ст. *Лінгвістичні дослідження*. 2017. № 45, С. 170–178.

93. Рябчук М. «Хохли», «малороси», «бандери»: стереотип українця у російській культурі та його політична інструменталізація. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*. 2016. Вип. 1. С. 179–194.
94. Савчук М. Коломия-місто. Івано-Франківськ : Місто НВ, 2008. 48 с.
95. Саїд Е. Культура й імперіялізм. Київ : Критика, 2007. 608 с.
96. Северинова М. Значення та роль архетипів у етнонаціональній культурі. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2013. № 2. С. 124–128.
97. Северинова М. Теорія К. Юнга про архетипи та її вплив на художню (музичну) культуру. *Культура України*. 2013. Вип. 40. С. 176–184.
98. Семенюк А. Мер Івано-Франківська закликав переселенців поважати місцеві звичаї. URL: https://zaxid.net/mer_ivano_frankivska_zaklika_v_pereselentsiv_povazhati_mistsevi_zvichayi_n1538731 (дата звернення: 12.08.2023).
99. Сеньків І. Гуцульська спадщина. Праці з життя та творчості гуцулів. Верховина : Гуцульщина, 2014. 512 с.
100. Сідоркіна О. Релігійна культура в житті сучасного українського суспільства. *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія*. 2012. № 2. С. 108–111.
101. Сіреджук П. Космач в історії Гуцульщини та України. *Карпати: людина, етнос, цивілізація*. 2012. Вип. 4. С. 21–47.
102. Скляревська Г. Ванго, а Путін нападе? На ICTV «заспокоювали» українців нумерологією та астрологією. URL: <https://ms.detector.media/profstandarti/post/29001/2022-02-22-vango-a-putin-napade-na-ictv-zaspokojuvaly-ukraintsiv-numerologiiyeu-ta-astrologiiyeu/> (дата звернення: 12.08.2023).
103. Сливка Ю. Ю., Исаевич Я. Д., Масловский В. И. и др. Украинские Карпаты. История. Киев : Наук. думка, 1989. 264 с.

104. Сорока І. Розуміння поняття підтексту у праці «Художнє слово на сцені» Р. Черкашина. *Культура і сучасність*. 2015. № 1. С. 194–199.
105. Стасевська О. Новітній ментальний простір українського суспільства. *Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»*. Серія : Політологія. 2017. № 2. С. 363–367.
106. Степико М.Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування. Київ : НІСД, 2011. 336 с.
107. Стоколос Н. Українізація православ'я (з історії Православної церкви у 20-30-х рр. ХХ ст.). Київ : Міжнародна фінансова агенція, 1998. 52 с.
108. Сторі Дж. Теорія культури та масова культура. Київ : Акта, 2005. 357 с.
109. Судакова В. Культурний простір та особливості його відтворення в умовах глобалізації. *Культурологічна думка*. 2018. № 13. С. 184–193.
110. Тальков І. «Глобус». URL: <https://rublevmuseum.livejournal.com/281965.html>. (дата звернення: 14.09.2022).
111. Тиховська О. Психологічне підґрунтя міфологічних образів чорнокнижника та соломонара. *Вісник Маріупольського державного університету*. Серія : Філологія. 2019. Вип. 20. С. 142–149.
112. Тихолоз Н. Франко у вишиванці. URL: <https://frankolive.wordpress.com/2016/05/18/> (дата звернення 05. 03. 2023).
113. Толубко В. О. Музичний фестиваль у сучасному соціокультурному контексті: актуальні питання режисури. *Культура і сучасність*. 2013. № 2. С. 142–148.
114. Трахтенберг І., Шумаков В. «Нетрадиційне цілительство» і наука: компроміс неможливий. *Вісник Національної академії наук України*. 2002. № 2. С. 21–30.
115. Триняк Л. В. Покуття в етнографічних дослідженнях ХІХ – 30-х рр. ХХ ст. : ... канд. іст. наук : 07.00.05. Прикарпатський національний університет імені В. Стефаника. Івано-Франківськ, 2018. 252 с.

116. Уварова Т. Ментальність: культурологічний аспект. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер. : Культурологія.* 2012. Вип. 9. С. 3–13.
117. Федорова Є. В. Поняття «фестиваль» та його мистецтвознавчі аспекти. *Вісник Маріупольського державного університету. Серія : Філософія, культурологія, соціологія.* 2017. Вип. 13. С. 110–120.
118. Фрейд З. Вступ до психоаналізу. Київ : Основи, 1998. 709 с.
119. Хашиєва Л. Глобалізація та ідентичність: взаємозв'язок глобального й локального. *Актуальні проблеми державного управління.* 2015. № 2. С. 38–44.
120. Хланта І. Якою мовою маємо спілкуватися зі Всевишнім? URL: <https://zakarpattya.net.ua/Zmi/78991-NA-Ukraini-> (дата звернення: 09.09.2022).
121. Цуцман І. Музеї Покуття та їх місце в збереженні історико-культурної спадщини краю (на прикладі Коломийського району). *Карпатський край.* 2014. № 2. С. 82–91.
122. Цуцман І. Проблеми збереження і використання сакральної архітектури Покуття. *Карпатський край.* 2014. № 1. С. 61–76.
123. Шевченко Т. Кобзар. Київ : Видавничий центр «Просвіта», 2006. 343 с.
124. Элиаде М. Аспекты мифа. Москва : Академический Проект, 2010. 251с.
125. Ян І. М. Український аматорський театр Східної Галичини кінця XIX – початку XX ст. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.* 2016. № 3. С. 70–75.
126. Abels H. Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie. Wiesbaden : VS Verlag, 2010. 208 p.
127. Anholt S. Brand New Justice: The Upside of Global Branding. Oxford : Elsevier Butterworth-Heinemann, 2005. 173 p.
128. Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München : C. H. Beck, 1992. 344 p.
129. Bachmann-Medick D. Cultural Turns. New orientations in the study of culture. Berlin : De Gruyter, 2016. 311 p.

130. Bauman Z. *Liquid Modernity*. Cambridge : Polity Press, 2000. 228 p.
131. Berger P. *Invitation to sociology. A humanistic perspective*. London : Penguin Books, 1963. 240 p.
132. Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London : Penguin Books, 1991. 249 p.
133. Bourdieu P. *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*. Redwood City : Stanford University Press, 1990. 220 p.
134. Bourdieu P. *Physical Space, Social Space and Habitus*. Oslo : Institute for Social Research, 1996 22 p.
135. Brubaker R. *Ethnicity without Groups*. Cambridge : Harvard University Press, 2004. 296 p.
136. Cappellen V., Saroglou V., Toth-Gauthier M. Religiosity and Prosocial Behavior Among Churchgoers: Exploring Underlying Mechanisms. *International Journal for the Psychology of Religion*. 2016. № 26 (1). P. 19–30.
137. Castells M. *End of Millennium. The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. 3. Oxford : Blackwell, 1998. 456 p.
138. Castells M. *The power of identity. The Information Age: Economy, Society, and Culture*. Volume II. Blackwell Publishing Ltd, 2010. 538 p
139. Castells M. Globalisation and identity. A comparative perspective. *Transfer*. 2006. No. 1. P. 56–66.
140. Długosz-Kurczabowa K. Pacierz. Веб сайт. URL: <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/pacierz;1578.html> (дата звернення: 02.07.2023).
141. Downs R., Stea D. Kognitive Karten und Verhalten im Raum. *Sprache und Raum*. 1985. P. 18–43.
142. Ellwood I. *The Essential Brand Book. Over 100 Techniques to Increase Brand Value*. New York : Kogan Page, 2000. 336 p.
143. Erikson E. *Identity: Youth and Crisis*. New York : W. W. Norton & Company, 1994. 336 p.

144. Giddens A. *Modernity and Selfidentity: Self and Society in Late-Modern Age*. Cambridge, 1991. 264 p.
145. Gille Z., O'Rian S. Global Ethnography. *Annual Review of Sociology*. 2001. Vol. 28. P. 271–295.
146. Goffman E. *Stigma: Notes on the Management of the Spoiled Identity*. New York : A Touchstone Book, 1985. 168 p.
147. Halbwachs M. *Morphologie sociale*. Paris : Armand Colin, 1970. 184 p.
148. Halbwachs M. *The Collective Memory*. New York : Harper & Row Colophon Books, 1980. 140 p.
149. Harvey D. Space as a Keyword // Paper for Marx and Philosophy Conference, 29 May 2004. London, 2004. 16 p.
150. Heidegger M. *Being and Time*. New York : State University of New York Press, 1996. 487 p.
151. Jeans D. Some literary examples of humanistic descriptions of place. *Australian geographer*. 1979. Vol. 14. No. 4. P. 207–214.
152. Jenkins R. *Social Identity*. London : Routledge, 2014. 264 p.
153. Kardiner A. *The psychological frontiers of society*. New York : Columbia University Press, 1945. 475 p.
154. Lefebvre H. *The Production of Space*. Oxford; Cambridge : Basil Blackwell, 1991. 454 p.
155. Mead G. *The Philosophy of the Present*. London : The Open Court Company, 1932. 199 p.
156. Nora P. *Présent, nation, mémoire*. Paris : Les Éditions Gallimard, 2011. 432 p.
157. Paasi A. The resurgence of the “region” and “regional identity”: theoretical perspectives and empirical observations on regional dynamics in Europe. *Review of International Studies*. 2009. 35 (S1). P.121–146.
158. Sienkiewicz H. *Hania*. Gdańsk : Tower Press, 2002. 98 c.
159. Soja E. *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London : Verso, 1989. 228 p.

160. Tajfel H. *Human Groups and Social Categories*. Cambridge : Cambridge University Press, 1981. 246 p.
161. Tajfel H. *La categorisation sociale. Introduction a la psychologie sociale*. Vol. 1. Paris : Larousse, 1972. 438 p.
162. Tajfel A., Turner J.C. An Integrative Theory of Intergroup Conflict. *The Social Psychology of Intergroup Relations*. 1979. P. 33–47.
163. Toffler A. *Future shock*. New York : Bantam Books, 1970. 375 p.
164. Tuan Y.-F. Space and place: humanistic perspective. *Progress in geography*. 1974. No. 6. P. 211–252.
165. Warner W. *The Living and the Dead*. New Haven, 1959. 528 p.
166. Yekelchuk S. *Ukraine: Birth of a Modern Nation*. Oxford, 2007. 280 p.

ДОДАТКИ

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ТА АПРОБАЦІЙ ЗА ТЕМОЮ

ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України та виданні, включеному до міжнародних наукометричних баз даних:

1. Майхрович Ю. Конструювання регіонального простору Східної Галичини: культурно-мистецька практика. // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. / Рівненський державний гуманітарний університет, 2020. № 35. С. 156–162. DOI: <https://doi.org/10.35619/ucpmk.v35i0.378>.
2. Майхрович Ю. Явище регіонального брендингу в культурно-мистецькому середовищі західної України. // Часопис. / Національна музична академія України імені П. І. Чайковського, 2021. № 52-53. С. 119–132. DOI: [https://doi.org/10.31318/2414-052X.3-4\(52-53\).2021.251813](https://doi.org/10.31318/2414-052X.3-4(52-53).2021.251813).
3. Майхрович Ю. Конструювання національної ідеї сучасного Покуття: культурологічний підхід. // Науковий вісник. / Київський національний університет театру, кіно і телебачення імені І. Карпенка-Карого, 2022. № 31. С. 141–147. DOI: <https://doi.org/10.34026/1997-4264.31.2022.267536>.
4. Майхрович Ю. Локальна та регіональна ідентичності в культурному просторі Покуття. // Українські культурологічні студії. / Київський національний університет імені Т. Шевченка, 2023. №1 (12). С. 63–67. DOI: [https://doi.org/10.17721/UCS.2023.1\(12\).14](https://doi.org/10.17721/UCS.2023.1(12).14).

Апробація результатів дослідження:

1. Ідеалізація національних образів Східної Галичини як сучасна українська міфотворчість: доповідь. // «Наукові пошуки: актуальні дослідження, теорія і практика». / НПУ імені М. П. Драгоманова. Київ, 2 травня 2020 року. С. 38–40.

2. Роль музеїв Коломиї у подієвій культурі Покуття минулого та сучасності: доповідь. // «Філософія подієвої культури: історія та сучасність». / КНУКіМ. Київ, 25 березня 2021 року.

3. Діалектизми Східної Галичини в сучасній культурі вітчизняних медіа: доповідь. // «Острозькі культурологічні читання». / НУ «Острозька академія». Острог, 15 квітня 2021 року.

4. Полярність світоглядних та національних ідей в культурі сучасного Покуття: доповідь. // «Формування науки: стан і перспективи розвитку в умовах сьогодення». / Київ, 24–25 березня 2023 року.

5. Культурно-мистецькі практики Покуття в контексті вітчизняних гуманістичних цінностей: доповідь. // «Гуманістичні цінності людства в реаліях сучасного світу». / НМАУ імені П. І. Чайковського. Київ, 8 червня 2023 року.