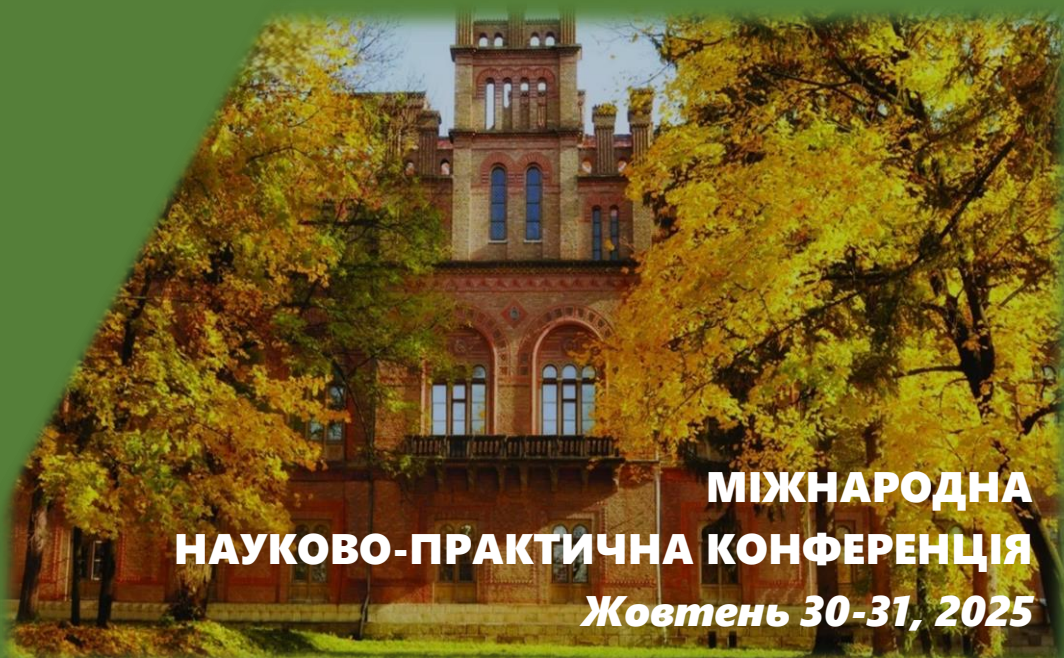




СВІТОГЛЯДНО-ЦІННІСНІ ЗАСАДИ СОЦІАЛЬНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ Й ІНКЛЮЗИВНІ ПРАКТИКИ В УКРАЇНІ



**МІЖНАРОДНА
НАУКОВО-ПРАКТИЧНА КОНФЕРЕНЦІЯ**
Жовтень 30-31, 2025



Міністерство освіти і науки України
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені Юрія Федьковича

**СВІТОГЛЯДНО-ЦІННІСНІ ЗАСАДИ
СОЦІАЛЬНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ
Й ІНКЛЮЗИВНІ ПРАКТИКИ В УКРАЇНІ**

**Матеріали
міжнародної науково-практичної конференції
30-31 жовтня 2025 р.
м. Чернівці**



Чернівці
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича
2025

УДК 167/168 (08)

С-690

Рекомендовано до друку Вченою радою філологічного факультету
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
(Протокол N 5 від 10.12.2025 р.).

Редакційна колегія:

*д. філос. н., доц. О. Рупташ, д. філос. н., доц. О. Бродський,
к. іст. н., доц. О. Гнатчук, к. богосл. н., к. іст. н., доц. М. Лагодич,
к. соц. н., доц. Т. Медіна, к. філос. н., доц. І. Починок,
к. філос. н., доц. Р. Рошкулєць, к. богосл. н., к. іст. н.,
доц. М. Щербань, к. філос. н. О. Мартиненко, к. філос. н. І. Руснак*

Редакція не несе відповідальності за зміст, достовірність інформації,
коректність цитувань у поданих матеріалах

С-690 **Світоглядно-ціннісні** засади соціальної інтеграції й інклюзивні практики в Україні. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Чернівці, 30-31 жовтня 2025 р.)
Чернівці : Чернівецьк. нац. ун-т, ім. Ю. Федьковича, 2025. 322 с.

ISBN 978-617-8703-34-9

До збірника увійшли матеріали доповідей, виголошених на міжнародній науково-практичній конференції «Світоглядно-ціннісні засади соціальної інтеграції й інклюзивні практики в Україні». Представлено результати досліджень широкого кола філософських і наукових проблем, що стосуються сучасних підходів до розбудови інклюзивного суспільства. Зокрема, розглянуто: світоглядні засади соціальної інтеграції в умовах суспільних трансформацій; ціннісні виміри інклюзії як спільного блага; методологічні засади дослідження інклюзивних практик у сфері освіти, культури та соціального забезпечення; інституційні механізми підтримки вразливих груп; виклики та перспективи формування політик рівності й недискримінації в Україні; відповіді богослов'я на суспільні запити щодо інклюзії та інтегративних практик.

Збірник містить теоретичні узагальнення, аналітичні та практичні матеріали, що стали предметом дискусій серед представників академічної спільноти, експертів та практиків під час роботи круглих столів: «Ідейно-теоретичні та методологічні підходи до обґрунтування терапевтичного потенціалу мистецтва та релігії», «Генезис і перспективи академічного капеланства в Україні: міжнародний досвід та український контекст», «Міждисциплінарний полілог в експертних середовищах».

Видання буде корисним для філософів, соціологів, богословів, культурологів, фахівців з інклюзивної освіти, соціальних працівників, експертів у сфері прав людини та соціальної політики, а також усіх, хто цікавиться проблематикою соціальної інтеграції, інклюзивних підходів і ціннісних засад сталого розвитку українського суспільства.

УДК 167/168 (08)

ISBN 978-617-8703-34-9

© Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича, 2025

© Колектив авторів, 2025

До 150-річчя Чернівецького університету: Антон Марті

4 жовтня 1875 року у столиці Буковини було урочисто відкрито Чернівецький університет імені Франца-Йосифа. Заснований він був Указом австрійського імператора Франца-Йосифа I № 40 від 31 березня 1875 р. Це одна з найстаріших освітніх установ України. Університет на той час мав три факультети: теологічний, філософський та юридичний, а офіційною мовою навчання була німецька. Першим кафедрю філософії очолив екстраординарний професор д-р Антон Марті.

Мартін Антон Маурус Марті (1847-1914 рр.) – австрійський філософ швейцарського походження. Він народився у м. Швіц у багатодітній родині ризничого. Важливою складовою виховання дітей була католицька віра. Старший брат майбутнього філософа став священником і місіонером серед індіанців сіу в Північній Америці. Двоє інших братів Антона також займалися релігійними справами: один був капеланом Швейцарської гвардії та таємним камергером Папи Лева XIII, а наймолодший – став парафіяльним священником у рідному Швіці. Саме він, згадуючи дитинство мислителя, зазначає, що Антон “рідко брав участь у бійках сільської молоді, а коли і траплялось щось подібне, то його участь підпадала не під категорію *poiein* (робити), а *paschein* (страждати)” [4].

Навчався Антон спочатку у монастирській школі, потім у духовній семінарії. Досить рано проявилися його надмірна сумлінність, ненаситна жага знань і пристрасть до самотнього, споглядального життя. З особливою увагою він вивчав філософію Аристотеля й Томи Аквінського. Учителі відзначали його талант до мов. Тонке відчуття мови дозволяло йому швидко сприймати правильні форми навіть без спеціальної підготовки. Він умів складати гарні вірші, що робило його одним із найкращих учнів у поезії, а також мав музичний талант. Розгадування загадок і ребусів завжди було одним з його улюблених занять, вочевидь багатогранні значення слів пропонували бажаний простір для лінгвістичного чуття та гострого інтелекту.

А. Марті прийняв сан священника (1870 р.) і за порадою своїх наставників поїхав до Вюрцбурга, у найстаровинніший університет Німеччини, щоб послухати лекції католицького священника Франца Brentano. З цього часу розпочинається їхня дружба і співпраця. За порадою Brentano молодий священник звільнився з лицю у Швіці та поїхав до Геттінгену. Там за підтримки Германа Лотце він працює над свою дисертацією. Разом із написанням роботи, активно студіює філософію, спілкується із однодумцями.

У цей час Ф. Brentano зрікся священницького сану й, підтримавши його, А. Марті теж залишає служіння Церкві. Офіційною причиною цього важливого кроку була їхня критика Догмату про непогрішимість Папи Римського, прийнятого на Вселенському Ватиканському Соборі (1870 р). Brentano навіть звільняється з університету Вюрцбурга, де працював на посаді професора (1872 р.). Через 2 роки Brentano стає професором у Відні й розвиває свої філософські ідеї, доповнюючи їх психологією та природознавством. Саме там він розвиває учення про *інтенціональність*, поняття, витоки якого сходять до середньовічної схоластики.

Марті розпочинає академічну кар'єру. Зречення священництва виявилось для нього справжнім випробовуванням. “У рідному місті Швіц він був фактично *persona non grata*, інші міста імперії з потужним католицьким підґрунтям теж не були раді бачити філософа-відступника серед своїх мешканців” [1]. Після від'їзду зі Швіца Мартін деякий час провів у Ашаффенбурзі, живучи у матері Ф. Brentano, і працював над рукописом. До того ж, “він ніколи не одружувався, щоб не розчарувати свою родину ще більше, ніж він уже зробив” [3].

Допомога прийшла від Brentano, який у Відні дізнався про відкриття на східних кордонах Австро-Угорської імперії Чернівецького університету. У 1875 р. виходить праця А. Марті “Критика теорій походження мови” як інавгураційна дисертація на отримання звання доктора філософії у Геттінгенському університеті Георга-Августа, видана у Вюрцбурзі [4]. У тому ж році він видає доопрацьовану працю “Походження мови”, у якій на титульній сторінці зазначає “Доктор Антон Марті, професор філософії імператорського і королівського університету в Чернівцях” [6].

У місцевій газеті *Czernowitzer Zeitung* за 1875 р. (видання німецькою мовою) у рубриці “Змішані повідомлення” серед оголошень про концерти, письмові документи, статутні книги, фінансові звіти тощо розміщена декількома абзацами новина про літературне життя краю. У цій замітці згадується доктор Антон Марті та його праця “Походження мови”, яка була написана в університеті Геттінгена перед тим, як він мав обійняти посаду викладача в Чернівцях. “Більша частина досліджень доктора Марті присвячена обговоренню феномену того, як можна зрозуміти виникнення системи знаків, що характерні для нашої природної мови” [2, с.3].

У Чернівецькому університеті А. Марті викладає філософію й досліджує проблеми філософії мови, психології та онтології. Він мав виняткові знання з історії філософії та був добре обізнаний у певних галузях науки. Він розуміє філософію так само, як і Брентано, а саме як дисципліну, що охоплює психологічні міркування у всіх її галузях, як теоретичних, так і практичних. Відповідно, філософія мови обмежується ним тією сферою лінгвістичного дослідження, яка пов’язана з наукою про розум чи свідомість. Марті вважає, що мова виникла з базової людської потреби спілкуватися та співпрацювати і була цілеспрямованою від самого початку. Однак мова не є вродженою, вона виникає в результаті серії добровільних, але неузгоджених спроб одних людей впливати на психічне життя інших людей. Як висловлюється Марті, мовні вирази формуються “цілеспрямовано, але без планування” (*absichtlich aber planlos*) [7]. Таке пояснення походження мови отримало назву “емпірично-телеологічного” пояснення. Марті, як і Брентано, стверджує, що методи філософії – не що інше, як методи природничих наук.

Про буковинський період (1875-1880 рр.) Марті відомо небагато. Буковина вразила його очевидним контрастом зі Швейцарією та Німецькими землями. “Незважаючи на незвичність нового оточення, Марті був радий можливості безперешкодно продовжувати свою наукову діяльність у Чернівцях” [4]. Він ніколи не ходив на концерти, на світські заходи, навіть у празький період творчості. Канікули він проводив із Брентано, зазвичай вони подорожували Італією.

Очевидно, що більшу частину часу, прожитого на Буковині, Марті присвячував підготовці габілітаційної дисертації. Й у 1879 р. філософ подав її у Геттінген на схвалення Лотце. Це була робота в галузі генетичної психології. У ній мислитель дотримується викладених раніше поглядів про походження мови, а також зосереджується на зв'язку між назвами кольорів та їх сприйняттям, що відобразилося у назві: "Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinnes" ("Питання історичного розвитку відчуття кольору") [5].

Із публікацією цієї роботи Марті виконав останню вимогу для отримання повного професорського звання, що дозволяло йому претендувати на посаду в ширшому колі університетів імперії. Відтак у 1880 р., за підтримки Штумпфа та Brentano, Марті був призначений професором філософії в Карловому університеті Праги. Коли Марті від'їжджав із Чернівців, на знак особливої пошани студенти виконали "Gaudeamus", що надзвичайно зворушило професора й надовго закарбувалося в його спогадах.

У 1890 р. його обрано деканом філософського факультету у Празькому університеті [8, с. 64], а в 1894 р. Марті навіть був запрошений до Віденського університету. Але Міністерство не дозволило філософу перейти до столичного університету, пригадавши його розрив із Церквою. Натомість студентство у Празі влаштовувало йому бурхливі овації, й у 1896 р. Марті довірили ректорство в Німецькому університеті. Цей вотум довіри, одноголосно висловлений усіма чотирма факультетами, сповнив мислителя вдячності й задоволення. Водночас це була остання найприємніша подія в його житті.

У 1908 р. Марті видав свою головну працю "Дослідження підґрунтя загальної граматики і філософії мови", присвятивши її Brentano. У Празі філософ залишався до виходу на пенсію в 1913 р. Відомо, що на лекції Антона Марті приходив Франц Кафка. Майбутній письменник саме тоді навчався у празькому університеті. Під впливом філософських роздумів Марті про мову, психологію, естетику, онтологію та метафізику Кафка формував власний екзистенційно-феноменологічний світогляд.

Ідеї філософа вплинули на формування теорії мови у феноменології Едмунда Гуссерля, який перегорнув нову сторінку в історії філософії, започаткувавши цілий напрям

наукових досліджень. Упродовж 34 років роботи на посаді професора філософії у Празі Марті відігравав центральну роль у розвитку та поширенні філософської програми, яку Brentano часто називав “нашою школою”, маючи на увазі своїх перших учнів – Штумпфа та Марті. Помер А. Марті через рік після виходу на пенсію, 1 жовтня 1914 року.

Зі спогадів філософа про студентство: “Що стосується викладання, я завжди прагнув спрямувати своїх студентів до самостійного мислення, і найбільше я любив того, хто нічого не приймав авторитетно, а все питав про причини, хто висував мені найбільше і найдоречніших заперечень і хто не заспокоювався, доки все не стало для нього чітко очевидним” [4].

А для своїх колег Антон Марті залишив таке послання: “І для мене буде втіхою, якщо ви, панове, залишитеся друзями справжньої філософії та справжнього філософування навіть у майбутньому, коли мене вже не буде серед вас” [4].

Список використаних джерел

1. Козменко М. Відомий філософ Антон Марті пропрацював у Чернівецькому університеті 5 років. URL : <https://acc.cv.ua/news/chernivtsi/vidomiy-filosof-anton-marti-5-rokiv-propyacyuvav-u-cherniveckomu-universiteti-42275>
2. Літературне. Праця А. Марті “ Про походження мови” (А.Марті – професор філософії в Чернівецькому університеті). *Literarisches – “Czernowitzer Zeitung”*. 1875. № 252. S. 3.
3. Anton Marty at the Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL : <https://plato.stanford.edu/Archives/fall2022/entries/marty/>
4. Anton Marty. *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Halle a. d. Saale, 1916. URL : <https://gleichsatz.de/b-u-t/spdk/marty/kraus1marty.html>
5. Marty A. *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinnes*. Gerold, Wien. 1879.
6. Marty A. *Ueber den Ursprung der Sprache*. Wurzburg. 1875.
7. *Mind and Language – On the Philosophy of Anton Marty*. URL : <https://dokumen.pub/mind-and-language-on-the-philosophy-of-anton-marty-9783110531480-9783110529777.html>
8. Norst Anton. *Alma mater Francisco-Josephina: Festschrift zu deren 25-jährigem Bestande*. Czernowitz: H. Pardini, 1900.

*Ольга Рупташ,
Ілля Бердник*

Філософські принципи ідеї інклюзивного суспільства

Формування інклюзивних суспільств постає однією з характерних ознак сучасного періоду розвитку людства й цілком відповідає стратегії сталого розвитку, започаткованою глобальним співтовариством на чолі з Організацією Об'єднаних Націй. Амбітна мета побудувати «суспільство для всіх» постає логічним наслідком прийняття Загальної декларації прав людини Генеральною Асамблеєю ООН 10 грудня 1948 року (Док.ООН/PES/217 А). Згідно зі Ст. 1, «всі люди народжуються вільними і рівними у своїй гідності та правах. Вони наділені розумом і совістю і повинні діяти у відношенні один до одного в дусі братерства».

Незважаючи на те, що ми стали свідками, як Росія, будучи країною, що брала участь у заснуванні ООН та підписувала названу Декларацію, стала країною-агресором, руйнує основи світового порядку у вигляді закону і справедливості та нехтує принципами Декларації, самі ці принципи не втрачають цінності і значущості. І навпаки, Україна, яка так само є однією з країн-засновниць ООН, попри всі виклики війни будує державні інституції та суспільне життя на засадах загальнолюдських цінностей і міжнародного права.

Чимало суспільств сьогодні є прикладами значного прогресу в реалізації ідеї інклюзивного середовища: Канада, Ісландія, Швеція та Норвегія. Поступальний рух до інклюзивного суспільства супроводжується одночасним розвитком його теоретичної та методологічної бази.

Філософськими засадами інклюзивного суспільства постають етичні принципи та теорії, які обґрунтовують, чому створення суспільства, де кожна особа, незалежно від її походження, ідентичності чи здібностей, може брати участь у житті спільноти й відчувати свою належність до неї, є моральним імперативом. Це не просто питання соціальної політики, а фундаментальне питання людської гідності та справедливості.

Ідея людської гідності пронизує усю історію людської думки. Найближча до сучасності філософська концепція сформульована в Кантовій етиці та розвинена у філософії прав людини. Вона стверджує, що кожна людська істота, з погляду моралі, має невід'ємну цінність, а відтак усі люди – рівноцінні. Ця цінність не базується на продуктивності, соціальному статусі чи будь-якій особистій характеристиці, це невідчужувана якість людини. Й оскільки інклюзивне суспільство визнає та поважає внутрішню цінність кожної особи, ставлячись до неї як до «мети», а не як до «засобу для досягнення цілей», то його формування постає моральним обов'язком людства. Цей нормативний підхід відкидає будь-яку форму дискримінації чи виключення як порушення цієї засадничої гідності.

Концепт інклюзивного суспільства будується також на ідеї соціальної справедливості, яка логічно впливає з визнання гідності кожного індивіда й водночас акцентує увагу на необхідності побудови відповідних соціальних структур та інститутів, які здатні її підтримувати на належному рівні. Наріжним каменем тут постає «Теорія справедливості» Джона Ролза (1971), який трактує справедливість як ключову чесноту ліберального суспільства, яке частково перерозподіляє доходи в такий спосіб, щоб приносити користь найменш забезпеченим його членам. Дж. Ролз розвиває традицію суспільного договору, індивіди, які укладають угоду, розглядаються Ролзом як Кантові автономні суб'єкти – наділені вільною волею та розумом. Відтак для проєктування справедливого суспільства розумно припустити, що ніхто з учасників угоди не знає наперед свого місця в ньому (наприклад, чи будуть вони здорові чи матимуть інвалідність, чи будуть багаті чи бідні тощо). Виходячи з цього, раціонально сформувати суспільство, яке надаватиме не лише рівні права, а й необхідні можливості, підтримку та захист для кожного, хто їх потребує. З цього погляду, інклюзивне суспільство покликане виправити природну, історичну чи системну нерівність, щоб забезпечити справедливий розподіл соціальних благ і можливостей.

Наступні цеглини у формуванні підвалин ідеї інклюзивного суспільства заклали індійський економіст і філософ Амартія Сен і американська філософиня Марта Нуссбаум. Започаткований і розвинений ними підхід отримав назву «підхід здатностей»

(Capability Approach). Він зміщує фокус уваги з розподілу ресурсів на формування реальних можливостей, які мають люди для того, щоб жити гідним життям – життям, яке вони цінують. Основна ідея полягає в тому, що надання всім однакових ресурсів не призводить до рівності, якщо різні люди мають різні потреби. Цей підхід заснований на розумінні взаємозв'язку свободи індивідів і їхнього добробуту. Добробут при цьому розглядається крізь призму певних дій і/чи станів, яких людина здатна досягнути, якщо вона цього захоче (добре харчуватися, подорожувати, бути освіченою, бути одруженою тощо). М. Нуссбаум сформулювала перелік «десяти центральних людських здатностей», які має гарантувати справедлива держава. Ці здатності (можливості) включають *життя, здоров'я, тілесну недоторканність, уяву, гру, практичний розум та ін.* Реалізовані здатності називаються функціонуваннями. Можливості визнаються реальними або сутнісними свободами. На відміну від формальних прав і первинних соціальних благ, це свободи, очищені від потенційних перешкод. У цьому сенсі, інклюзивне суспільство має зосередитися на усуненні бар'єрів і наданні індивідуальної підтримки, щоб дозволити людям досягти таких фундаментальних людських «функціонувань», як здоров'я, освіта та соціальна залученість.

Окрім етики прав і можливостей, концепція інклюзивного суспільства також ґрунтується на етиці визнання. Цей філософський принцип, запроваджений зокрема Акселем Хоннетом, наголошує, що гідність та ідентичність людини глибоко формуються тим, як її визнають і цінують інші члени суспільства. Хоннет виділяє три взаємопов'язані сфери визнання, необхідні для формування здорової людської ідентичності та створення справедливого суспільства: 1) близькі стосунки, 2) правове визнання індивіда як громадянина та 3) визнання соціальної цінності способу життя, професії чи культурної ідентичності людини. Виключення та маргіналізація – це не просто відсутність соціального доступу, це форма хибного визнання, або неповаги, яка шкодить самооцінці та почуттю належності. Враховуючи цей принцип, інклюзивне суспільство (як передусім справедливе суспільство) передбачає формування культури взаємної поваги та розуміння, де різноманітні ідентичності не просто толеруються, а

утверджуються та гідно поцінуються. Це вимагає переходу від ідеалізації співіснування автономних (вільних і раціональних) індивідів до визнання реальної взаємодії, а відтак і взаємозалежності (реляційних) суб'єктів. Отже, інклюзивне суспільство – це спільнота, де кожен відчуває себе побаченим, почутим і цінним як повноправний учасник спільноти.

Підсумуємо, що в основу ідеї інклюзивного суспільства покладені *філософські принципи*: людської гідності, соціальної справедливості, рівних можливостей, визнання та реляційності. Усвідомлення й розуміння кожним представником суспільства цих принципів слугують запобіжником формальної декларації поступу до інклюзії, на противагу реальному залученню у громадське життя й реалізації кожним і кожною своїх потреб для досягнення якомога більшого функціонування.

Тетяна Радзіняк

Принципи конвівіальності як етична основа для ефективної соціальної інтеграції та інклюзії

Важливість соціальної інтеграції для кожної людини складно переоцінити, оскільки вона пов'язується передусім з установленням сталих соціальних відносин, поширенням спільних цінностей та забезпеченням рівних можливостей. Однак це не лише здатність індивіда пристосовуватися чи адаптуватися до життя в гетерогенному соціокультурному середовищі, що вже може становити певні труднощі, а також і його усвідомлення та залученість у багатосторонній інтеграційний процес. Він включає в себе: *зі сторони індивіда* – прагнення стати частиною суспільства, «вживитися» в його структуру, бажання брати участь у суспільному житті та мати можливість на нього впливати, відчувати належність до спільноти тощо; *зі сторони соціуму* – врахування потреб і можливостей індивіда, забезпечення підвалин для його залученості та процвітання, створення умов для самореалізації, що базуються на принципах толерантності й соціальної справедливості, формуючи при цьому відчуття стабільності, безпечності й інклюзії; *зі сторони соціальних інститутів* –

розробку та впровадження ефективної політики по усуненню бар'єрів, побудову взаємозв'язків у різних сферах суспільства (психологічній, соціальній, культурній, економічній, політичній), участь у формуванні суспільної свідомості, прищепленні цінностей інклюзивності, поваги та взаєморозуміння на всіх рівнях суспільного життя.

В інформаційному документі, підготовленому Науково-дослідним інститутом соціального розвитку ООН (UNRISD) для першого Всесвітнього саміту з питань соціального розвитку (WSSD1-1995, Копенгаген, Данія) зазначалося, що організованість суспільства можна оцінювати на основі існуючої моделі соціальної інтеграції «або мережі соціальних відносин та інститутів, що регулюється конкретними уявленнями про те, що є правильним, а що неправильним, які зв'язують людей між собою за певних умов» [4, с. 8]. Однак через те, що соціальна інтеграція лежить у площині політичних проблем (оскільки вона пов'язана з управлінням суспільством, розподілом ресурсів, політичною стабільністю, законодавчою діяльністю тощо), щодо розв'язання яких погляди традиційно різняться, виникає ситуація, яку британський системний мислитель Джейк Чапман у своїй книзі «Системний збій: чому уряди повинні навчитися мислити інакше» описує як «безлад» – результат відсутності чіткої згоди щодо того, у чому саме полягає проблема, а також невизначеності та неоднозначності щодо того, як можна досягнути покращення. З метою подолання такого «безладу», учасниками згадуваного саміту (делегатами зі 186 країн, з яких 117 – глави держав або урядів) була прийнята Копенгагенська декларація, яка містила 10 зобов'язань щодо реалізації «спільного прагнення до соціального розвитку, спрямованого на забезпечення соціальної справедливості, солідарності, гармонії та рівності всередині країн і між ними, при повній повазі до національного суверенітету та територіальної цілісності...» [2, с. 6] та Програма дій, що чітко визначала політику, дії та заходи для виконання цих зобов'язань.

Напередодні другого Всесвітнього саміту з питань соціального розвитку (WSSD2, запланованого на 4-6 листопада 2005, Доха, Катар), представники UNRISD, за результатами реалізованих програм, міждисциплінарних досліджень, аналізу політик, зустрічей та дискусій на різних майданчиках, доходять висновку, що «соціальний поворот», прогнозований ними 30 років

тому, не виправдав очікувань. Деякі підсумки виконання Копенгагенської декларації та Програми дій, на їх переконання, виявилися невтішними, так як сучасний світ демонструє нерівність, значно більшу, ніж будь-коли раніше, а соціальна згуртованість перебуває під загрозою розпаду, що безумовно негативно позначиться на демократії та міжнародній солідарності.

Стан полікризи, в якому опинився сучасний світ, пов'язаний з одночасним загостренням множинних кризових явищ, яскраво демонструє всю неспроможність існуючих моделей соціального розвитку. А тлом для невтішних висновків щодо суспільного поступу стали окреслені учасниками ювілейного 50-го саміту Великої сімки (13-15 червня 2024 р. Фазано, Італія) загрози у вигляді: зростання геополітичної напруги (спричиненої агресивною війною Росії проти України, регіональними конфліктами та спробами автократій змінити кордони), глобальних гуманітарних викликів (міграція), а також екзистенційних загроз, пов'язаних зі зміною клімату та неконтрольованим розвитком штучного інтелекту.

Із метою залучення експертного середовища до осмислення гострих проблем та напрацювання нових засад міжнародної співпраці, організатори саміту G7 звернулися до інтелектуалів, учасників Міжнародного філософського саміту «Конвівіальність та діалог між людьми» (2024, *Барлетті, Італія*) із закликом розробити спільне бачення шляхів вирішення небезпек сьогодення. Результатом такої співпраці стала «Декларація про філософію та міжкультурність» (або «Барлеттська декларація»), представлена пізніше також на 25-му Світовому філософському конгресі «Філософія через кордони» (2024, *Рим, Італія*). Цей документ визначає засадничі принципи – толерантність та конвівіальність, як ключові етичні основи для зовнішньої та внутрішньої політики держав, які прагнуть бути активними учасниками глобалізованого світу та відкриті до «полілогу». Підписанти декларації (серед яких український філософ, керівник української дослідницької програми в Інституті Дж. Кеннана з 2018 р. – Михайло Мінаков) стверджують, що філософія є потужним ресурсом для позитивних змін, особливо зважаючи на сучасні глобальні проблеми, такі як зростання бідності, обмеження свобод, збільшення конфліктів та ін. У декларації мовиться про «нову форму радикально-плюралістичного конвівіального філософування» [3], що базується на глибокій

залученості в ідеї інших. Такий міжкультурний підхід, на думку творців документа, має сприяти побудові відкритого «полілогу» як фундаменту для інклюзивного демократичного суспільства.

Що слід розуміти під конвівіальністю? Чи можуть принципи конвівіальності сприяти побудові ефективних моделей або практик соціальної інтеграції та інклюзії?

У філософському та соціологічному дискурсі поняття «конвівіальність» має множину конотацій, оскільки воно було вжите та переосмислене кількома хвилями інтелектуалів. Його смислове навантаження змінювалося від значення товаришкості (дружелюбності) як атрибуту соціальних відносин, що формується під час святкувань, застільних веселощів через ідею гостинності (бенкет, алегорично змальований Данте Аліг'єрі в його незавершеному трактаті *«Convivio»*), до розуміння добросусідського спілкування та обміну в громаді, спільного життя, співпраці. Контекст, у якому використовувалося це поняття, міг залежати від: історичного періоду, що розглядається («конвівенсія» в середньовічній Іспанії як приклад зіткнення, пристосування та співіснування християнських, мусульманських та єврейських громад), переслідуваної мети (як от подолання наслідків імперських колоніальних політик або побудова ліберально-демократичної теорії), сфери застосування (культура, наука, освіта, політика, право, релігія, соціальна сфера).

У ХХІ столітті поняття конвівіальності набуває значної популярності завдяки оприлюдненню першого та другого «Маніфестів конвівіалістів» (2013, 2020), створення яких об'єднало науковців та інтелектуалів (спершу переважно франкомовних) з дуже різними політичними поглядами, однак не байдужих до долі людства, які спільно шукали відповідь на питання: *чи здатні люди жити разом зі своїми відмінностями, не знищуючи одне одного?* Відкинувши розбіжності у своїх переконаннях, вчені одностайно вказали на небажаний розвиток сучасних суспільств. Тож у вищезгаданих Маніфестах ними було сформульовано принципи, необхідні для оцінки існуючих соціальних і політичних систем, що ґрунтуються на рефлексивному осмисленні та нормативному закріпленні повсякденних комунікативних практик. Для втілення єдиної легітимної політики та прийнятної етики автори Маніфестів пропонують застосовувати п'ять принципів: *спільна*

природність, спільна людяність, спільна соціальність, легітимна індивідуалізація, творча опозиція з їх підпорядкуванням абсолютному імперативу контролю над гордістю, що повинен бути регулятором зазначених принципів та запобіжником від можливих крайнощів.

Перший та другий Маніфести стали втіленням головної мети ідейного натхненника Міжнародної асоціації конвівіалістів (ICA), французького соціолога, засновника Антиутилітарного руху в соціальних науках (MAUSS) Алена Кайє, який «під прапором конвівіальності прагне <...> зробити свій внесок у розвиток спільної мови, одночасно теоретичної, етичної та політичної, яку можуть використовувати інтелектуали й альтернативні громадянські активісти дуже різного походження та ідеологічних уподобань» [1, с. 13]. А. Кайє так само як і інші прихильники конвівіалізму вважає, що глобальні кризи потребують глобальної солідарності, а тому вкрай необхідним є створення універсальних цінностей (оскільки жодна сучасна держава не володіє достатнім впливом для глобального нав'язування власних цінностей), сформульованих та обґрунтованих через діалог і співпрацю між Сходом і Заходом. Унікальність конвівіалізму полягає у тому, підкреслює французький науковець, що його принципи можуть бути реалізовані через широкий спектр світоглядних чи ідеологічних джерел (християнство, мусульманство, буддизм, агностицизм, лібералізм, комунізм, соціалізм тощо), оскільки він оперує на базовому, до-ідеологічному рівні людської взаємодії.

Побудова плюріверсального інклюзивного конвівіального суспільства – це складний, але необхідний проєкт, спрямований на забезпечення добробуту для всіх і для кожного. Успішна соціальна інтеграція заохочує об'єднання, яке ґрунтується на повазі до відмінностей і свідомому збереженні різноманітності. Її мета – не пристосування людини до соціуму, а, навпаки, створення такого суспільства, яке приймає і залучає всіх своїх членів, що вимагає постійного відкритого полілогу та втілення принципів конвівіальності для подолання бар'єрів відчуження. Отже, конвівіальність надає нам необхідний філософський інструментарій для перетворення соціальної інтеграції з технічного завдання на етичний імператив.

Список використаних джерел

1. Caillé, A. *Extensions du domaine du don- Demander, donner, recevoir, rendre*, Actes Sud, col. «Questions de société», Arles, 2019, 334 p.

2. Copenhagen Declaration on Social Development – A/CONF.166/9 Chapter I, Annex I – UN Documents: Gathering a body of global agreements. URL : https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_CONF.166_9_Declaration.pdf (дата звернення: 02.10.2025)

3. Declaration on Philosophy and Interculturality. International Philosophy Summit: «Conviviality and Dialogue among People». 23-24 May, 2024. Barletta, Italy. URL : https://www.uni-hildesheim.de/media/koselleck/Aktuelles/2024/G7_Statement.pdf (дата звернення: 30.09.2025)

4. United Nations Research Institute for Social Development. 1994. Social Integration: Approaches and Issues. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development. URL : <https://cdn.unrird.org/assets/library/papers/pdf-files/bp1.pdf> (дата звернення: 02.10.2025)

Микола Щербань

Інклюзія в Церкві і церковна інклюзивність: принципи, концепти, візії

У процесі формування нової соціокультурної дійсності, в усій її різноманітності та багатовимірності, гостро постають питання, пов'язані з проблемами інклюзії та інклюзивності.

Сталий розвиток та інклюзія є двома основними концепціями, які набули значного поширення в сучасному світі. Вони є життєво важливі для формування суспільства і забезпечення процвітаючого майбутнього для всіх [6, с. 115].

Зрештою, в усьому світі громадянське суспільство є виразником та захисником інтересів і прагнень різноманітних суспільних груп. Це розмаїття поглядів та дій не може бути обмежено нічим, окрім конституційних прав і свобод людини й

громадянина. Звичайно процес розвитку громадянського суспільства зосереджує увагу на інклюзії [3, с. 184].

Загалом, інклюзія – це процес збільшення ступеня участі всіх громадян у соціумі, у тому числі людей з інвалідністю та маломобільних груп населення (люди похилого віку, вагітні жінки та ін.). З метою втілення принципів інклюзивності й захисту прав осіб з інвалідністю 13 грудня 2006 року Генеральною Асамблеєю ООН було прийнято Конвенцію про права осіб з інвалідністю, яку підписали та ратифікували майже всі країни світу, у тому числі й Україна [1].

Інклюзія знаходить свій вияв у «Національній стратегії сприяння розвитку громадянського суспільства в Україні на 2021–2026 роки» [7], де заявлено, що вона базується, зокрема, на таких принципах: «участі та інклюзивності», створюючи умови для «рівноправної громадської участі», вживаючи заходи для «подолання перешкод для представлення інтересів тієї чи іншої суспільної групи». З огляду на можливості та потреби різних груп, активізується діяльність державних та недержавних інституцій по залученню громадськості, зокрема «представників громадських об'єднань осіб з інвалідністю до прийняття рішень на всіх етапах розробки та впровадження державної політики»; організовуючи доступ до публічної інформації, проводячи відкриті засідання, організатори дбають про «забезпечення безбар'єрності для врахування потреб різних груп населення, зокрема осіб з інвалідністю», – про що йдеться у Стратегії [3, с. 186].

Варто зазначити, що питання допомоги й сприяння людям з особливими потребами – це виклик не лише для органів державної влади, чиновників та управлінців різного рівня, Церкви, але це і складний виклик для кожного з нас, кожного громадянина й громадянки.

Упродовж тривалого часу поняття безбар'єрності й загальної доступності пов'язувалося виключно з усуненням наявних фізичних перепон і бар'єрів. Утім, насправді, бар'єрність має багато інших аспектів – від обмеженого доступу до громадських і житлових будівель – до труднощів з працевлаштуванням, культурною участю та соціальною адаптацією. Поширене хибне уявлення, що бар'єри й бар'єрність стосуються лише окремих груп суспільства, таких

як, до прикладу, люди з інвалідністю, літні особи та інші маломобільні категорії населення, не витримує жодної критики. Варто пам'ятати, що кожна людина може зустрітися з бар'єрами, перепонами чи упередженим ставленням на різних етапах свого життя, отже, поняття «безбар'єрність» є набагато ширшим і стосується всіх, а не лише людей з інвалідністю [5, с. 209].

Зрештою, якщо питання інклюзивності в освіті вперше було описано у Саламанській декларації про принципи, політику та практичну діяльність у сфері освіти осіб з особливими потребами, яку було прийнято на Всесвітній конференції з питань освіти таких осіб у червні 1994 року і, власне, цей документ і став першим міжнародним документом, який окреслив шляхи проведення освітніх реформ в контексті інклюзивності та безбар'єрності в освіті [5, с. 205], то в багатьох сферах суспільного життя ці проблеми ігноруються, замовчуються або ж використовуються лише як інформаційні приводи для певного піару.

Очевидно, що питання соціальної адаптації, професійної переорієнтації та забезпечення сприятливих умов для здобуття освіти особами з інвалідністю, особливо у воєнний час, стає все більш нагальним. Це потребує інтенсифікації запровадження новітніх інклюзивних підходів до функціонування різних громадських просторів та закладів освіти в Україні відповідно до глобальних цілей сталого розвитку та інклюзивних принципів європейського суспільства, які тісно переплелися. Зокрема, серед ключових пріоритетів сталого розвитку виокремлюють елементи, які безпосередньо впливають на функціонування системи інклюзивності соціуму. Такими елементами, передусім, є якісна освіта, інноваційність, скорочення нерівності та партнерство. Сьогодні інтеграція європейських інклюзивних підходів до освіти в Україні потребує інноваційного супроводу як в організаційно-технологічному, так і в програмно-концептуальному вимірі [4, с. 149].

Справді, освіта нехай і провідний, однак зовсім не єдиний важливий соціальний елемент. Загальновідомий факт, що релігія, загалом, та Церква, зокрема, завжди відігравали значну роль у житті нашого народу. Звісно, реалії сьогодення наскрізь просякнуті секуляризмом – процесом послаблення, витіснення,

обмеження впливу релігійних інститутів та заміни релігійної системи цінностей світською [8, с. 247].

У пропонованому контексті доволі важко виокремити що таке, власне, «церковна» інклюзія й інклюзивність, адже мимоволі стикаємося із проблемою втручання у ділянку, котра, на перший погляд, перебуває поза компетенцією й відповідальністю релігійно-церковних структур.

Справді, у більшості європейських країн формування громадянського суспільства відбувалося без участі Церков, а то й навіть всупереч Церквам. Україна в цьому сенсі стала винятком: тут Православна церква активно підтримувала Майдан у 2013-2014 роках, а сьогодні сприяє духовній підтримці військових на фронті – тим самим вона активно долучається до процесу становлення громадянського суспільства. Отже, Православна церква здатна і повинна продовжувати відігравати активну роль у цьому процесі, й вона, як духовний приклад, може суттєво посприяти формуванню нових засад соціальної етики України [2, с. 344].

Станом на зараз, найбільш авторитетним офіційним документом, у всьому православному світі, який окреслює соціальне вчення Православної церкви, як воно відображено й розкрито в багатовіковій традиції і в сучасній практиці є Декларація «За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви» [9]. У §33 цього документа знаходимо: *«Церква не може по-справжньому йти за Христом або являти Його світові, якщо вона не поставить цю безумовну турботу про бідних і знедолених в осердя свого етичного, релігійного та духовного життя. Прагнення до соціальної справедливості та громадянської рівності – турбота про бідних, притулок для бездомних, захист слабких, гостинність до тих, хто залишив свої домівки й допомога людям з інвалідністю – це не просто ідеал, рекомендований Церквою заради заспокоєння совісті, але необхідний засіб спасіння, незамінний шлях до єднання з Богом у Христі. Не впоратися з цими обов'язками – значить підпасти під божественний осуд»* [9]

У Святому Письмі знаходимо такі слова: *«Носіть тягарі один одного, і так виконаєте закон Христа»* (Гал. 6:2). У пропонованому тексті слово «тягарі» у давньогрецькому оригіналі передано словом «βαρῆ», що сучасною українською

мовою може означати «вага», «вантаж», «тягар», «потуга» тощо. Можна сміливо стверджувати, що такий заклик до допомоги тим людям, хто має ці «тягарі» є одним із засадничих принципів Християнства.

Розвиваючи цю думку, отримуємо суть християнської інтерпретації як поняття «інклюдія», так й «інклюдивність». Отже, інклюдивність, принаймні у її церковно-християнському сприйнятті, – це, в жодному разі, не характеристика певної, окремо взятої, людини. Це, насправді, сутнісно інший підхід до організації й функціонування простору, спільноти, суспільства та й, зрештою, самої Церкви. Яким саме буде цей, абсолютно новий, підхід до вирішення цього питання, наразі, стверджувати складно. Станом на зараз, наявні два підходи: перший – обмежується забезпеченням переважно фізичної доступності до тих чи інших місць чи споруд (як на нашу думку, такий підхід має ознаки «формального» і «протокольного») й інший – котрий передбачає залучення усіх осіб до всіх процесів, які відбуваються у спільноті, громаді, Церкві.

Очевидно, кожен із цих підходів має право на існування й реалізацію. Проте, якщо перший передбачає усунення фізичних бар'єрів та перепон, то другий – значно складніший і потребує більшої кількості ресурсів, часу та запровадження інших, доволі часто незнаних і непопулярних управлінських рішень.

Зрештою, коли ми говоримо «інклюдивне середовище» назагал й «церковне інклюдивне середовище» зокрема, ми маємо на увазі територію, простір, споруду, де, власне, враховані потреби різних груп людей, зокрема й з особливими потребами. Проте, важливо наголосити на тому, що як у світсько-секулярному, так і в церковно-релігійному середовищі неправильно називати людей «інклюдивними».

Очевидно, що постає питання: чому категорія й слововживання «інклюдивні люди» (щодо осіб з особливими потребами у Церкві та й соціумі назагал) неправильно?

По-перше, цей термін сам по собі виглядає доволі непривабливо й «токсично». Він виділяє в окрему групу людей зі спільноти (класу, групи, трудового колективу, церковної спільноти), начебто вони чимось якісно й сутнісно відрізняються від інших.

По-друге, такий підхід нівелює й усуває саму суть інклюзії й інклюзивного підходу, адже інклюзія – це про рівні можливості для всіх і кожного, про право кожного на самовираження й самореалізацію, а не про особливу групу людей.

По-третє, словосполучення «інклюзивні люди», де-факто, перекладає відповідальність з керівників, управлінців та пересічних громадян і членів релігійних спільнот на самих осіб з особливими потребами. Відтак замість того, щоб працювати над доступністю громадського й церковного середовища, покладається відповідальність на самих людей, котрі постають, начебто, «винними» перед іншими, через ті складні життєві обставини, в яких вони опинилися.

Отже, інклюзія, для сучасної церковно-релігійної свідомості, – це складний, багатовимірний і різноплановий процес збільшення ступеня участі всіх громадян у релігійній спільноті і соціумі. Насправді, це підхід і принцип, які мають на меті усунення всіх бар'єрів (як фізичного, так і морального плану) та створення насправді рівних можливостей реалізації власних соціальних та релігійних потреб для всіх і кожного.

На відміну від інклюзії, «інклюзивність» для церковно-релігійної свідомості – це сукупність якісних і кількісних характеристик усього церковного середовища та підходів до їх впровадження. Коли ми говоримо про інклюзивне середовище або інклюзивну політику, ми маємо на увазі, що вони враховують потреби різних груп людей і сприяють їхній повноцінній участі в житті Церкви та суспільства.

Саме у цій системі координат постає ключова відмінність між категоріями «церковна інклюзія» та «церковна інклюзивність»: інклюзія – це процес та мета, а інклюзивність – це якість або характеристика цього процесу.

Відтак очевидним постає висновок, що ані інклюзія, ані інклюзивність не можуть бути характеристикою певної, окремо взятої людини-вірянина / вірянки. Словосполучення «інклюзивна людина», що вжите у церковно-релігійному сенсі, так само некоректне як «доступна людина / вірянин» або «універсальна людина / вірянин».

Звісно, постає питання, як правильно й коректно, у контексті церковної традиції, вживати певні терміни? Як на

нашу думку, цілком прийнятним буде слововживання замість некоректного «інклюзивні люди» використовувати «люди / віряни / особи з інвалідністю» або конкретизувати: «люди / віряни / особи з порушенням зору», «люди віряни / особи, які користуються кріслом колісним» тощо.

Отже, у пропонованому контексті, цілком правильно говорити про наявність (чи формування) у Церкві інклюзивного середовища, інклюзивної освіти та інклюзивного підходу. Саме тому ідейний фокус церковної інклюзивності сконцентовано на створенні й розширенні можливостей, а не на обмеженнях чи заборонах.

Узагальнюючи й підсумовуючи сказане, можна стверджувати, що принцип інклюзивності постає основою розвитку толерантного та відкритого суспільства [5, с. 212], і Церква, як одна з найавторитетніших соціальних інституцій, може і повинна перебувати на передньому краї боротьби за цілісне й усебічне його запровадження у повсякдення нашого суспільства.

Список використаних джерел

1. Інклюзивна політика. Урядовий портал. Єдиний веб-портал органів виконавчої влади України. URL : <https://www.kmu.gov.ua/diyalnist/inklyuzivna-politika>
2. Левочко Р., свящ. Роль Православної Церкви в процесі формування громадянського суспільства в Україні. *Волинський благовісник. Богословсько-історичний журнал Волинської православної богословської академії Православної Церкви України.* №11. Луцьк: ЕΙΚΩΝ, 2023. С. 341-348.
3. Мохнюк Р. Інклюзія як один з напрямів стратегії розвитку громадянського суспільства: чинник культуротворчості. *Культурно-мистецькі та освітні практики. Питання культурології*, №39. С. 182-193.
4. Ніколенко Л. Інтеграція інклюзивних підходів у вищу освіту в контексті сталого розвитку. *Особлива дитина: навчання і виховання.* №3 (115). 2024. С.146-164.
5. Прохоренко Л. Інклюзивність та безбар'єрність освітнього простору: діти з особливими освітніми потребами. *Освіта осіб з особливими потребами: шляхи розбудови. Науково-методичний збірник.* Вип. 25. Київ, 2024. С. 203-219.

6. Сергієнко І., Ксендзук В. Роль інклюзії у досягненні Національних цілей сталого розвитку. *Економіка, управління та адміністрування*. № 4 (106) 2023. С. 115-122.

7. Указ Президента України Про Національну стратегію сприяння розвитку громадянського суспільства в Україні на 2021-2026 роки.

URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/487/2021?find=1&text=%D1%96%D0%BD%D0%B2%D0%B0%D0%BB%D1%96%D0%B4#Text>

8. Шваб Л. Людина і релігія в модерному світі. *Волинський благовісник. Богословсько-історичний журнал Волинської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату*. №6. Луцьк: ΕΙΚΩΝ, 2018. С. 242-256.

9. For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church. URL : <https://www.goarch.org/social-ethos#>

Микола Шкрібляк

Соціально-церковна інклюзія: деконструкція християнства, чи нова спроба універсалізації Євангелія

Невідворотність процесу побудови інклюзивного суспільства – очевидна й незаперечна. Водночас справжня інклюзія – це не лише створення можливостей і середовища, де кожна людина, незалежно від особливостей, реалізовується як особистість, відчуває себе однаково цінною і потрібною на рівні з іншими, а й має рівний доступ до будь-якого суспільного блага й участі в його створенні та користуванні ним.

Під подібним фокусом у сучасному дискурсі трактують і церковну інклюзію, наголошуючи на тому, що вона передбачає забезпечення доступного фізичного простору: дорога, вхід до церкви, молитовного будинку тощо мають враховувати потреби всіх вірян і бути пристосованими настільки, щоби кожен міг легко і без жодних бар'єрів відвідувати Богослужіння та молитовні зібрання, тобто знову акцентується увага здебільшого на пандусах, ліфтах і т. ін.

Але цього явно недостатньо, щоби вести мову про справжню церковну інклюзію, а також про інклюзивність

Євангелія. На наше переконання, навіть використання мови жестів для глухонімих, субтитрів і аудіоопису ще не дають підстав стверджувати про наявність базового пакету умов і благ, який характеризує інклюзію, а тим паче церковну.

Справжня інклюзія потребує надійного фундаменту для загального блага всіх людей, незалежно від місця народження, соціального стану, освіти, фізичного та інтелектуального розвитку. Проте гарантувати й забезпечити його не може жодна форма правління, політична система або державний устрій навіть за умови, що їм делеговані народом усі необхідні повноваження і мандат. Опираючись на власну законодавчу традицію, надані їм повноваження й покладені на них обов'язки захищати невід'ємні права людини та гарантувати їх дотримання стає дедалі важче.

Доволі часто доводиться спостерігати такий парадокс: щойно народ наділить державу беззастережними можливостями й та отримає монополію на владу та абсолютну суб'єктність щодо прав людини, вона перетворюється в авторитарний каток, який розмазує і втоптує в землю фундаментальні даровані Богом людські права, зокрема, на вільне волевиявлення, свободу совісті, справедливість і, зрештою, право на життя.

Законодавчою базою для побудови інклюзивного суспільства є Конституція України (ст. 3 та низка інших статей, у яких прописані права, що не можуть бути обмежені за будь-яких обставин) [2], Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 1991 р. з урахуванням ратифікації Європейською конвенцією про захист прав людини і основоположних свобод 1997 р. [3], а також пакт «Про громадянські та політичні права» [4], Загальна декларація прав людини [5] тощо.

Але імплементувати ці норми на практиці стає дедалі важче. Отже, виглядає так, що надійним фундаментом інклюзії має стати щось таке, джерело якого – поза державою й суспільством [6]. Ми стоїмо на тому, що цим фундаментом є екзистенційне усвідомлення задуму Бога щодо кожної людини як носія Його образу та подоби (Бут. 1: 27), яку Він створив не для пекла, а для вічного і блаженного життя, при чому це блаженне життя людина гідна відчувати ще тут, живучи на землі [7]. Важливо усвідомити, що в основі парадигми інклюзивного

суспільства має стояти усвідомлення змісту й умов Заповіту Бога з людиною, настанови з Нагірної проповіді та Нова заповідь Христова: «Любіть один одного так, як Я полюбив вас» (Ів. 13 : 34).

Якщо Церква і суспільство насправді за інклюзивність в усій її повноті та довершеності, то виконання заповіді про любов до ближнього, як до самого себе (Лев. 19: 18; Мт. 23: 39), може виявитися недостатнім. Виглядає так, що тут, насправду, необхідне сповнення саме Нової заповіді Христа Спасителя.

Проблематику інклюзивного суспільства не в усіх Церквах розроблено однаково. У документах Католицької церкви наголошується на важливості людської гідності та солідарності. Церква закликає нікого не виштовхувати зі спільноти, а навпаки – інтегрувати в її лоно всіх членів суспільства. Особливо застерігав, зокрема Папа Франциск, від «культури відкинення». Натомість він заохочував серця всіх людей планети до наполегливого культивування принципу однакового справедливого (рівного) ставлення до всіх людей, особливо до тих, хто є вразливим або має особливі потреби [8].

Між тим, суспільні виклики та виконання програми інклюзивного суспільства – це й додаткові можливості нашого духовно-морального вдосконалення та спасіння. Ісус Христос застеріг, що «вбогих завжди матимете між собою», а Його ні (Мт. 26 : 11). Тобто, наявність у світі багатьох людей з різними потребами (калік, знедолених, ошуканих, жебраків і т. ін.) справедливо сприймати не за кару Божу, а як додаткову можливість спасіння для інших, котрі проявляють милосердя та несуть тягарі один одного, щоби виконати закон Божий (Гал. 6: 2).

Що ж до інклюзивності Євангелія, зауважмо, що ця ідея не нова. Одним із перших, хто вдався до її реалізації був американський баптистський проповідник Карлтон Пірсон (1953–2023). Він ратував за інклюзивність Євангелія і через це наприкінці ХХ ст. виявився одним із найбільш упізнаваних релігійних діячів США. Як проповідник і релігійний новатор він сформувався в меннонітсько-п'ятидесятницькій спільноті, більше відомій як «Церква Бога в Христі», що об'єднує вірян здебільшого афро-американського походження. Його духовним

наставником був Орал Робертс (1918–2009) – харизматичний протестантський медійник і проповідник.

Зауважмо, що досвід «інклюзивності Євангелія» К. Пірсона та О. Робертса, м'яко кажучи, – суперечливий. Маскуючись благою ціллю, насправді вони намагалися створити всеосяжну електронну церковну спільноту [9], якою можна було б маніпулювати і як найширше впливати на американське електоральне середовище для успішної виборчої кампанії і масового доступу членів їх клубу за інтересами до влади.

Популяризуючи проєкт інклюзивного Євангелія, вони часто відходили не лише від фундаментальних основ християнського віровчення, а і його пізньопротестантської інтерпретації. Тому їхні проповіді у багатьох важливих віроповчальних ідеях і принципах, догматичних постулатах і морально-етичних настановах різуче суперечили вченню Святого Письма та Євангельської проповіді Ісуса Христа, його учнів-апостолів і отців Церкви.

Цікаво, що єресі інклюзії Євангелія йшли у фарватері з відомою тенденцією про «деконструкцію» ортодоксального християнства, найсприятливішим середовищем для яких виявився західний світ. У підсумку було істотно підважено авторитет Христової Церкви, навіть віруючі й воцерковлені люди почали сумніватися в усьому і, зокрема в її істинності та спасительній місії, стали нехтувати засадничими принципами євангельської моралі, насмілюватися здійснювати ревізію, а то й заперечувати фундаментальні догматичні твердження, на яких базується християнське віровчення та літургійне життя.

Рух деконструкції християнства особливо популярний серед молоді, якій ідеї ніцшеанства – ближчі, ніж будь-які принципи інклюзії, а тим паче християнської як важливої складової сучасної моделі освіти та виховання.

Церква Христова, освячуючи соціально-релігійну інклюзію, має усвідомлювати, не лише те, що Вона живиться Духом Святим, а й те, що її формують люди – такі, які вони є з цілковито різними світоглядними орієнтирами, вподобаннями, темпераментом, характером, ставленням до науки, здатністю до навчання тощо. Це загострює перед нею глобальне завдання – не лише залучити їх до спільної молитви, Євхаристії чи якоїсь

акції, а дати напитися води живої, про яку говорив Христос Спаситель, спілкуючись із самаритянкою (Ів. 4 : 7–29).

Отже, роль Церкви у формуванні засад і реалізації програми інклюзивного суспільства – важлива, але не визначальна. Головним арбітром тут все таки має бути громадянське суспільство і держава.

Водночас активне залучення Церкви й релігійних організацій до суспільного дискурсу інклюзивного Євангелія (євангелізації) та освячення ідеї і практики соціально-церковної інклюзії не призведе до деконструкції християнства, а створить нові передумови для універсалізації євангельської проповіді та освоєння нових форм діяконії.

Список використаних джерел

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). Київ : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.

2. Конституція України. URL : <https://www.president.gov.ua/ua/documents/constitution/konstituciya-ukrayini-rozdil-i>

3. Конвенція про захист прав людини і основоположних свобод (з протоколами) (Європейська конвенція з прав людини). URL : https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_004#Text

4. Міжнародний пакт про громадянські і політичні права. URL : https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_043#Text

5. Загальна декларація прав людини. Прийнята і проголошена резолюцією 217 А (III) Генеральної Асамблеї ООН від 10 грудня 1948 року. URL : https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_015#Text

6. Єгреший О. Інклюзія в Церкві: можливості, переваги, виклики. *Науковий вісник Івано-Франківської академії Івана Золотоустого «Добрий Пастир». Богослов'я. Філософія. Історія.* 2021. Вип.16. С. 126–134.

7. Енцикліка *Evangelium Vitae* Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священників і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя / Пер. з польськ. та нім. К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич. *Liberia Editrice Vaticana*, 1995. 160 с.

8. Папа: через милосердя та інклюзивність, дбати про тих, хто страждає. URL : <https://www.vaticannews.va/uk/pope/news/2024-04/papa-plenarna-asambleja-biblijna-komisija.html>

9. Релігія і політика в Америці: підйом християнських євангелістів та їхній вплив / Пер. з англ. Осип Леміш (2007). URL : https://shron1.chtyvo.org.ua/Muhammad_Arif_Zakaulah/Relihiia_i_polityka_v_Amerytsi.pdf

Михайло Ончуленко

Інклюзія як постсекулярна стратегія соціальної інтеграції у філософських концепціях Ю. Габермаса та Ч. Тейлора

Сучасне суспільство дедалі виразніше постає як простір, у якому секулярні й релігійні смисли не протистоять, а взаємодіють. У цьому контексті поняття постсекулярності фіксує нову фазу культурного розвитку, коли релігія повертається у публічний простір не як домінантна сила, а як один із рівноправних суб'єктів комунікації. Ідея такої взаємодії – ключ до осмислення соціальної інклюзії як філософської категорії. Постсекулярна епоха вимагає не тільки політичного чи соціального включення маргіналізованих груп, а й ціннісного включення Іншого – релігійного, культурного, морального – у горизонт спільного розуміння.

У цьому дослідженні ми розкриємо постсекулярну модель соціальної інклюзії через зіставлення концепцій Ю. Габермаса і Ч. Тейлора, показавши, як обидва мислителі формують два комплементарні вектори інклюзивного мислення – просекулярний комунікативний і прорелігійний онтологічний.

Для Ю. Габермаса постсекулярність є наслідком незавершеності модерного проєкту, що потребує нової фази комунікативної інтеграції. Релігійна свідомість, за його задумом, може брати участь у публічному дискурсі лише тоді, коли її змісти «перекладаються на мову загальнодоступної раціональності». Як він зазначав у статті «Релігія в публічній сфері», «релігійні традиції мають особливу силу висловлювати моральні інтуїції..., які можна перекласти зі словника

конкретної релігійної спільноти на загальнодоступну мову» [5, с. 10].

Така модель може бути описана як «витончена секуляризація» – форма інклюзивності, де релігійне не виключається з простору публічності, а адаптується до нього шляхом комунікативної раціоналізації. Саме цю ідею дослідники О. Мартиненко, О. Рупташ і Т. Радзіняк визначили як «приклад витонченої досконалої секуляризації», що зберігає принцип диференціації модерну, але водночас «приєднує релігію до публічного дискурсу» [2, с. 118].

Тобто Габермасовий концепт постсекулярності базується не на намаганні повернути втрачену духовну цілісність, а на прагненні створити відкритий комунікативний простір, у якому релігія визнається не віджилим анахронізмом, а повноправним учасником суспільного діалогу. Його модель постсекулярності – це витончена секулярність, яка, на відміну від класичної, не вилучає релігію, а інтегрує її на умовах раціонального перекладу та публічного узаконення.

Як слушно зазначає А. Довгочуб, коментуючи позицію Ю. Габермаса, у такому підході виявляється прагнення не лише до терпимості, а й до визнання релігії як джерела смислотворення, здатного збагачувати ліберальну секулярну традицію: «Філософ має на увазі, що діалог між релігією і філософією, який, на його думку, в передхристиянську епоху привів до збагачення філософії, тепер також може привести до збагачення – однак тепер уже секуляризованого ліберального світогляду на основі права» [1, с. 134].

Отже, постсекулярність у Ю. Габермаса – це інклюзія через переклад, де суспільство вчиться толерувати релігійний досвід, не втрачаючи раціональної основи публічної комунікації. Такий підхід формує просекулярну, «ліберально-модерністську» ординату постсекулярної думки.

На відміну від цього, Ч. Тейлор на сторінках «Секулярної доби» [3] пропонує онтологічну модель постсекулярної інклюзії, у якій релігійний голос не потребує перекладу на секулярну мову. Його підхід заснований на визнанні множинних форм відкритості до трансцендентного. Біоконцептографічний аналіз інтелектуальної біографії мислителя, представлений А. Довгочуб [див.: 1], показує, що «постсекулярна чутливість»

Ч. Тейлора виростає з його досвіду культурної двовимірності Квебеку – простору, де співіснують католицька традиція і ліберальний модерн [Ibid, с. 65]. Цей регіон постає для філософа символом цивілізаційного гетерогенезу – простором напруги й взаємодії між сакральним і секулярним вимірами. Ця подвійність породжує філософію, у якій інклюзія набуває онтологічного змісту: не лише як політична практика, а як спосіб буття, що полягає у відкритості до Іншого.

Ч. Тейлор розглядає постсекулярність як плюралістичне поле співприсутності різних духовних традицій. Релігія тут не маргінальна і не домінантна, а є одним з «рівноправних голосів у поліфонії світоглядного полілогу». Це форма взаємного визнання, а не адаптації. Саме тому його позицію можна окреслити як прорелігійну традиціоналістську ординату постсекулярної думки.

Тобто обидва мислителі сходяться в розумінні того, що інклюзія у цьому конкретному випадку можлива лише за умови комунікативної відкритості, але розходяться у способі її досягнення: Ю. Габермас робить ставку на переклад, Ч. Тейлор – на співбуття.

Зіставлення цих підходів дозволяє побачити, що постсекулярна інклюзія функціонує у двох вимірах: а) комунікативному, де релігійне входить у публічний простір через дискурсивну адаптацію (Ю. Габермас); б) онтологічному, де релігійне та секулярне співіснують як різні, але взаємно відкриті горизонти смислу (Ч. Тейлор).

Постсекулярна інклюзія – це не інституційний процес, а філософська стратегія співбуття, що передбачає етику взаємного перекладу і визнання. Ю. Габермас, зокрема, наголошує: світська культура не повинна залишатися закритою до етичного потенціалу релігії. Попри втрату нормативної монополії, релігійна традиція зберігає здатність продукувати ціннісні смисли, що можуть бути трансформовані у доступну для розуміння мову спільного публічного обговорення. Виступ «Віра і Знання» містить важливий інтелектуальний нюанс: модерні суспільства, на думку німецького філософа, повинні навчитися сприймати релігію, мораль і науку як автономні, але рівноправні форми раціональності. Вони не є частинами єдиної еволюційної лінії, а співіснують у поліконфесійній і поліетичній

реальності пізньої модерності. Саме тому філософ підкреслює: «Постсекулярне суспільство повинне усвідомити, що і релігійна, і секулярна свідомість перебувають у навчальному процесі: кожна має вчитися взаємному перекладові без претензії на універсальну істину» [4, с. 53].

Отже, інклюзія в постсекулярному сенсі – це не тільки залучення до соціальної системи, а й участь у спільному процесі розуміння, у якому трансцендентне й раціональне не взаємовиключні, а взаємозалежні.

На завершення зауважмо, що постсекулярна парадигма інтеграції, представлена у філософії Ю. Габермаса і Ч. Тейлора, демонструє, що соціальна інклюзія у XXI столітті має не лише політичний, а й онтологічний вимір. У межах цієї парадигми релігія постає не як анахронізм, а як чинник комунікативного збагачення суспільства. Просекулярна ордината (Ю. Габермас) і прорелігійна ордината (Ч. Тейлор) формують діалектичну єдність, у якій можлива нова модель співіснування – «інклюзивна постсекулярність», що відкриває перспективу діалогу між традицією і модерном, між раціональністю та вірою.

Список використаних джерел

1. Довгочуб А.Ю. «Наративи секуляризації» в концепції Ч. Тейлора: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.02. Одеса, 2018. 226 с.
2. Мартиненко О., Рупташ О., Радзіняк Т. Місце та роль філософії науки в постсекулярному дискурсі. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2023. Вип. 46. С. 114-123. DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2023.46.14>.
3. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша. Київ: Дух і Літера, 2013. 664 с.
4. Habermas J. Glauben und Wissen: Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Suhrkamp: Frankfurt, 2021. 60 S.
Habermas J. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*. 2006. Vol. 14 (1). P. 1-25.

**Ентузіастичний вимір Вагнерового
«Gesamtkunstwerk»: від естетичного синтезу
до онтологічної цілісності особистості**

Сьогодні нерідко притаманна хаотичність, невизначеність, роздробленість та відчуженість. Відповідно й особистість, що є онтологічно невід'ємним атрибутом дійсності, в таких умовах починає свій шлях здебільш як нестабільна, розрізнена та неспроможна поглянути на світ з позицій універсального. Це, звісно, проєктується і на зміст та стиль мистецтва. Багато хто не бачить і «не потребує» вищої його межі, ніж масові, комерціалізовані, некатарсичні зразки.

Але схожа ситуація давалася взнаки вже й за часів Ріхарда Вагнера. Промислова революція, криза імперій, зародження та розквіт романтизму, наслідки Великої Французької революції занурювали соціум у фрагментизацію, відкривали шлях до його вищих щаблів якнайрізноманітнішим за якістю виховання особам, що позначалося й на трансформації тенденцій смаків, а головне – смислових запитів. Тож ми вважаємо його розмисли продуктивними та евристично цінними для внутрішньої реінтеграції особистості та для ревіталізації мистецтва.

Основні теоретичні праці Вагнера, де він описав «Gesamtkunstwerk», – це «Мистецтво майбутнього» [0] та «Oper und Drama» («Опера та драма») [0]. Етимологічно цей термін означає «загальний витвір мистецтва». Але проєкт від самого зародження виходив далеко за межі суто естетичного дискурсу. Ось як сам композитор описує свій задум: Він «...має охопити всі види мистецтва, щоб, немов засіб, використати й навіть знищити кожен окремий вид задля досягнення спільної мети – безумовного, безпосереднього втілення довершеної людської природи, – цей великий твір усіх мистецтв не є довільним діянням окремого індивіда, а необхідно мислимим спільним твором людей майбутнього» [0, с. 32].

Підкреслимо кілька ключових моментів:

1) Синтез мистецтв. Вагнер вважав ідеалом мистецтва античну театральну дію, адже саме в ній поєднувались в ціле (подібно до синкретичної єдності міфу) всі окремі мистецькі

напрямки, відбувалось гармонійне поєднання частин та через нього доносились кристалізовані смисли: «Грецька трагедія є художнім втіленням змісту й духу грецького міфу... У такий спосіб драма представила цю форму знову в найщільнішій, найстислішій формі.» [4, с. 133];

2) Прагнення до довершеності людської природи. Композитор вбачав саме в мистецтві найдієвіший шлях до людської досконалості, ба більше, він здійснив спробу реалізувати це бачення у своїх операх: «Поєднання егоїстично розділених видів мистецтва в єдиний витвір мистецтва майбуття супроводжується перетворенням людини, орієнтованої на користь, в художню людину прийдешнього» [0, с. 159].

3) Об'єднання індивідів через мистецтво. Мистецтво виступає не просто феноменом естетичного світу, а метафізичним принципом єднання (простежується вплив німецької філософської традиції та фундаментальних ідей романтизму загалом); створює новий, живий ґрунт взаємодії як для окремих людей, так і для цілих народів. Вагнер вважав, що мистецтво майбуття замінить сучасну йому застарілу та недієву політику: «Там, де колись мовчало мистецтво, починалася державна мудрість і філософія: там, де зараз закінчується державна мудрість і філософія, знову починається мистецтво» [0, с. 27].

Втіленням такого витвору мистецтва Вагнер називав драму, адже, на його думку, саме драматичне співпереживання «Я» веде його до безпосереднього, глибшого розуміння життя та світу. Саме відчуття, збуджене в душі особистості як результат споглядання драми, здатне відкрити нове бачення дійсності, недоступне для раціонального (дискурсивного) розмислу: «У драмі ми повинні стати обізнаними через почуття» [0, с. 179]; «Перед зображеним драматичним твором мистецтва не повинно залишатися нічого, що б вимагало комбінаторного розуму: кожне явище має прийти до підсумку, який заспокоює наші почуття; адже в заспокоєнні почуттів, після їхнього найвищого збудження в співчутті, лежить сам спокій, який мимоволі призводить нас до розуміння життя» [0, с. 179].

Наступним кроком розгляньмо платонівську концепцію ентузiazму та її інтерпретаційну силу для розуміння описаних ідей Вагнера, адже саме філософія Платона та його

послідовників стала одним з найвпливовіших ідейних натхненників романтизму.

Ентузіазм у філософії Платона розкривається як «божественне безумство», «манія». Він інтерпретує ентузіазм як одержимість божественним первнем, як силу, що здобуває контроль над «Я», спричиняючи екстатичний стан, розкриваючи можливості, недоступні особистості за нормальних умов.

Ентузіазм розглядається Платоном в його різновидах, залежно від первинної дії, яку чинить божественна сила:

1) Пророча манія – дар Аполлона, який дає здатність передбачати майбутнє.

2) Очищувальна чи містична – пов'язана з Богом Діонісом, коли через хворобу та ритуали настає оздоровлення душі.

3) Поетична – натхнення Муз: вона захоплює душу поета, вводячи її в екстаз під час творення музики чи віршів. Філософ наголошує, що без цієї манії неможливе справжнє мистецтво.

4) Еротична (манія кохання) – дар Афродіти / Ероса. Справжній любовний потяг виникає як божественна прихильність і спрямовує душу до споглядання Ідеї Краси.

Зрозуміло, що для нашого дослідження найцікавіша з перелічених маній – поетична, адже саме вона є джерелом творчості поета (і будь-якого іншого митця) та надає його витворам істинної цінності. Хоч Платон і не створює концепції ідеального витвору мистецтва (на відміну від Вагнера), проте він задає умоглядний критерій, завдяки якому ми можемо відрізнити просто артефакт від справжнього мистецького твору, а також глибше зрозуміти Вагнерову ідею мистецького ідеалу.

Митець в діалозі «Держава» [0, кн. X, 595–605] постає як той, хто «стоїть утричі далі від істини» [0, кн. X, 597e], тобто наслідує у своїй творчості (μίμησις) видимий світ природи, створюючи ніби тінь того, що саме вже за своєю сутністю є тінню первинних Ідей. Проте у діалогах «Федр», «Бенкет», «Іон» знаходимо рельєфніше розуміння митецького процесу, де наголошено, що описаний випадок стосується лише тих, хто творить без ентузіазму, кого не торкнулась божественна мусична манія [див. 0, с 293-340; с. 69-81]. Той ж, хто піддався такій силі, споглядає вже не речі, а ідеї, створюючи у матеріалі (залежно від виду мистецтва) втілення істинної краси, тобто Краси як такої.

Отже ентузіастична творчість має розумітись як справжня (саме плоди такої творчості є репрезентантами трансформаційної сили мистецтва, адже вона виражає глибинну сутність та йде до нас від певного позараціонального начала).

Схоже функціонує Вагнерова концепція, де «поет є несвідомим носієм духу народу... він виражає несвідому передчуттєву суть народу» [0, с. 69]. Тут «почуття – це зміст художнього зображення: не відображення явища, а його найглибшу сутність прагне показати твір мистецтва» [0, с. 53]. Хоч Вагнер і не користується поняттєвою базою платонізму, проте сутнісні точки перетину в цьому конкретному випадку між ними досить помітні. На нашу думку, ентузіастичність – це продуктивний та евристично цінний критерій, завдяки якому можливо відрізнити справжнє мистецтво від продукту комерціалізованої «мистецької» індустрії.

Тепер сформулюємо ключове питання, спробою дати відповідь на яке стануть висновки цієї роботи: *В чому полягає суть онтологічної цілісності особистості та яким чином ентузіастичний витвір «Gesamtkunstwerk» сприятиме її становленню?*

Ми вже наголошували раніше: «Аксіомічне самостановлення – це глобальний шлях становлення особистості, який, у свою чергу, складається з 4 основних рівнів: прагматичного, екзистенційного, духовного та Божественного, де вона долає (в міру свого особистісного потенціалу) власну обмеженість, переходячи із нижчого рівня на вищий» [0, с. 322], а, отже, здобуття цілісності є поетапним процесом, де кожен наступний рівень є, як твердить Вагнер, поглибленням розуміння життя.

Саме «Gesamtkunstwerk», згідно з ідеями композитора, – це той момент, що пробуджує в особистості прагнення здолати власну обмеженість, тобто, говорячи мовою аксіомії, схематизувати екзистенційну тривогу (основний збудник внутрішнього руху «Я») у формі наслідків катарсису. А здатен він на це саме завдяки своїй ентузіастичній природі, де автор творить, вплітаючи в реєстри свого творіння глибинну сутність життя, доносячи її через позараціональну чуттєвість до сприймаючого «Я».

Список використаних джерел

- 1.Osthöven C.-D. Transformationen der Erlösung. Wuppertal: Evangelisch-Theologische Fakultät der Bergischen Universität Wuppertal. 162 с.
- 2.Wagner R. Das Kunstwerk der Zukunft. Leipzig: O. Wigand, 1850. 253 с.
- 3.Wagner R. Die Kunst und die Revolution. Leipzig: J.J. Weber, 1849. 48 с.
- 4.Wagner R. Oper und Drama. Berlin: Deutsche Bibliothek, 1900. 354 с.
- 5.Молодіжна наука заради миру та розвитку: зб. матеріалів III Міжнародної науково-практичної конференції (м. Чернівці, 12–14 грудня 2024 р.). Чернівці: Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2025. 346 с. С. 321–324.
- 6.Платон. Держава. Київ: Основи, 2000. 355 с.
- 7.Платон. Діалоги. Київ: Основи, 1999. 395 с.

Ірина Починок

Г.-Г. Гадамер про людинотворчий потенціал досвіду мистецтва

У своїй творчості Гадамер розглядає досвід мистецтва як важливий чинник спростування наукометодичної монополії на істину та обґрунтування філософської герменевтики, зосередженої на фундаментальному «як можливе розуміюче буття людини-у-світі?». Саме в орієнтації на екзистенційно-герменевтичні проблеми мистецтво розкриває свій гуманістичний потенціал, сприяючи виходу герменевтики на філософський рівень.

Характерно, що мислитель досліджує мистецтво у соціально-онтологічній площині, де воно постає як соціокультурний феномен, якому властиві ознаки дорефлексивності, образності, креативності, людиномірності. Тим-то й досвід мистецтва не зводиться до його гносеологічних визначеностей, а передбачає досягнення естетичних вимірів світу людини. Розуміння мистецтва інтегрує особливості його надбань, історію їх впливів та інтерпретацій, духу епохи, художніх жанрів і стилів у таку смислову цілісність, яка уможливорює когнітивно-ціннісну оцінку сущого за критеріями істина-хиба, правда-омана, піднесене-нище тощо.

За Гадамером, дієвість герменевтики мистецтва актуалізується за умов визнання самостійності художнього твору з огляду на маніфестацію ним принципової проблемності людського буття, зустрічі у ньому людини віч-на-віч з самою собою у суперечливості її кінченості та історичності, перемог і поразок, смислу й абсурду життя. Мислитель наголошує, що твір після його опублікування набуває самодостатності. Твір, звісно, втілює у собі умови його написання, думки автора, ті чи ті події, але головне у ньому – *що і як* сказалося, послання нам і майбутньому, значення його символіки, розмаїття інтерпретацій і оновлення іманентних йому смислів. Тим-то безпосередній контакт людини з досвідом мистецтва має непересічну значущість у діапазоні сущого і належного людського буття.

Традиційним інтерпретаціям естетичного з позицій «суб'єктивності» як відображення прекрасного у природі задля насолоди Гадамер протиставляє його тлумачення як дієво-історичне звершення на кшталт впливу на людину давньогрецького театру, поезії, скульптури та релігійно-мистецьких надбань середньовічної епохи. Виявлення сутнього естетичного відбувалося тут за активної участі людини у «грі», «святі», «ритуалі», ціннісно-сміслових компонентах яких сприяла соціалізації індивідів, їх інтеграції у соціокультурні спільноти та сакральний світопорядок. Природно, що гру мислитель розглядає як «спосіб буття самого твору мистецтва» [1, с. 102], поширюючи її на розуміння феноменів культури і природи. Визначаючи у контексті теорії гри «буття естетичного як гру і виставу» [там само, с. 126], а загальне для всіх видів мистецтв естетичне буття як звершення того, що зображується твором мистецтва, Гадамер осмислює буттєву особливість таких феноменів естетичного, як мімезис, катарсис, трагічне, краса. Усі вони характеризують естетичні виміри буття людини-у-світі, постаючи як форми її самоосягнення і духовного вдосконалення. Для формування філософської герменевтики, наголошує мислитель, важливо з'ясувати сутнє впливу цих феноменів на універсальність розуміння. У зв'язку з цим він критично аналізує дві типові дослідницькі стратегії, що сформувалися у традиційній суб'єкт-об'єктній парадигмі.

Перша з них пов'язана з ідеєю Ф. Шляйєрмахера про головну мету герменевтики «відновити для розуміння первісну

націленість твору» [1, с. 160]. При цьому передбачається, що інтерпретатор-суб'єкт спрямовує емпатично-тлумачні процедури на текст-об'єкт, його опосередковуючі чинники і авторський задум, досягаючи розуміння вихідного смислу тексту на кшталт пізнання закону природи. Натомість Гадамер зазначає, що ця модель розуміння актуалізує детермінуючі чинники і первинну визначеність творів мистецтва, вона не позбавлена обмеженостей, позаяк в ній текст постає у статиці, не враховується його самостійність, динаміка, культуротворчий потенціал та оновлення смислів залежно від контекстів. За такого підходу, доходить висновку мислитель, герменевтична діяльність постає як «передача вже мертвого змісту» [1, с. 161].

За другого підходу, репрезентованого Гегелем, наголошується на тому, що смисл твору та його розуміння визначаються трансцендентною щодо мислячого суб'єкта реальністю, адже час і доля зазвичай стирають сліди його ціннісно-сміслових сприйнять у минулому, залишаючи для нас лише неявні спогади про них. Герменевтична автентичність онтології мистецтва викристалізовується лише з урахуванням його життєво-історичної дієвості у контексті діалектики самоусвідомлюючого абсолютного духу. Гегель, зазначає Гадамер, «в абсолютному філософському знанні втілює те самоусвідомлення духу, що «найвищою мірою» охоплює й істину мистецтва. Для Гегеля філософія, тобто історичне самопроникнення духу, визначає герменевтичне завдання. Воно становить крайню протилежність самозабуттю історичної свідомості. Представлена нею історична позиція перетворюється на осмислене ставлення до минулого. Гегель тим самим висловлює вирішальну істину, оскільки суть історичного духу полягає не у відбудові минулого, а в *осмисленому опосередкуванні з сучасним життям*» [1, с. 162]. Слід, проте зазначити, що Гадамер підтримує гегелівську ідею діалектики та цілісності досвіду мистецтва, але не приймає її інтерпретацію в дусі панлогізму. Досвід мистецтва він розглядає у контексті «подієвої» історії, узадаєниченій на історичних традиціях, переданнях, наративах та їх суб'єктній активізації й актуалізації, що: а) зумовлює специфічну темпоральність твору мистецтва як вираження його конкретно-історичної та ціннісно-сміислової значущості; б) актуалізує не так вихідний смисл твору, як його конституювання й оновлення в міру історичної дієвості твору; в)

зумовлює багатовекторність, діалогічність, креативність та відповідальніший сенс розуміння. Все це значно посилює онтологічну визначеність та універсальність розуміння, актуалізуючи водночас проблему специфіки істинності мистецтва.

Артикуляцією онтології досвіду мистецтва Гадамер заявляє про намір «захистити той досвід істини, до якого ми стаємо причетні завдяки творам мистецтва від естетичної теорії, звуженої усталеним у науці поняттям істини» [1, с. 8], а відтак «розвинути таке поняття пізнання й істини, яке б відповідало цілісності герменевтичного досвіду» [там само]. У дослідженні цих проблем він спирається на діалектику запитання-відповіді, історичні традиції, здоровий глузд, культуру художнього смаку, здатність естетичного судження, безпосередній контакт із твором мистецтва. Мислитель показує, що непересічність істинності досвіду мистецтва зумовлена глибиною і переконливістю втілення у ньому принципової проблемності людського буття, загадковістю його символіки, художньою автентичністю наративів про суще і належне людського буття, діалогічністю і дієвістю, посланнями у майбутнє як дороговказами цивілізаційного облаштування нашого життя. Тим-то твір мистецтва, пише Гадамер, завжди сучасний: довірлива інтимність, якою він нас заторкує, зумовлює як потрясіння звичного плину людського буття, так і глибокі екзистенційні переживання і зміни у нашій духовності, спонукаючи нас змінити життя згідно високих ідеалів. Мислитель показує, що вершиною істини досвіду естетичного є прекрасне, оскільки в ньому досягається повнота розуміння, яка, однак, не статична, а динамічна, постійно оновлюється. При цьому естетичне зближується з етичним, прекрасне вивисується до рівня блага, а естетична істина – до правди, стимулюючи активну участь людини у її торжестві.

Істина, що формуються у досвіді мистецтва, стверджує Гадамер, знаходить «своє свідчення не стільки у загальних висловлюваннях або знаннях, як у безпосередності власного переживання й у незамінності власного існування» [2, с. 429]. Окрім цього: «Той факт, що у творі мистецтва осягається істина, якої годі добути усіма іншими шляхами, і становить філософське значення мистецтва... Таким чином досвід мистецтва виявляється, поруч із досвідом філософії, найнастанійшою запорукою наукової

свідомості, аби вона визнала свої власні кордони» [1, с. 8]. На цій підставі мислитель розглядає мистецтво як «справжній органон філософії» [2, с. 428]. Слід, однак, зазначити, що Гадамер – не антисциєнтист, він визнає епістемну значущість методично-методологічних засобів наукового пізнання, але виступає проти їх абсолютизації. Ба більше, він герменевтично зближує науку, мистецтво і філософію як феномени розуміючого буття людини-у-світі на основі їх відповідності критеріям людиномірності, комунікативності, діалогічності, інтенції на суть справи. Останнє мислитель демонструє на прикладі взаємодії мистецтва і гуманітарних наук як чинників духовного збагачення людини. Ці галузі знання, зазначає Гадамер, «здійснюють безпосередній вплив на підростаюче людство. Там, де вони володіють істиною, вони карбують світ свободи, яку неможливо стерти» [2, с. 42]. Отже, гуманітарно-естетичні істини як сплав «істин розуму» та «істин серця» мають життєстверджуючий пафос, що забезпечує їм непересічну, людиноформуючу дієвість.

Список використаних джерел

1. Гадамер Г.-Г. Истина і метод: Основи філософської герменевтики. Т. І. Пер. з нім. К.: Юніверс, 2000. 464 с.

Гадамер Г.-Г. Истина і метод: Доповнення. Показчики. Т. II. Пер. з нім. К.: Юніверс, 2000. 478 с.

Роман Рошкулєць

Метафізичні підвалини пізнання плинного суспільства за З. Бауманом

Теоретичні пошуки видатного соціолога і політичного філософа Зигмунта Баумана вигідно вирізнялися в сенсі ціннісно-сміслового наповнення на тлі переважаючих антиметафізичних тенденцій доби. Зауважмо одразу, що він не ставив перед собою виразних метафізичних завдань. Втім ідеї плинного суспільства, атомізованих суб'єктів, кризи університету тощо, по суті, з такими завданнями неявно перегукуються.

Зупинімося на кількох істотних висновках “Плинної сучасності” З. Баумана, важливих з огляду на вищезазначене.

Передусім саме тлумачення сучасності, яке виявляється неоднозначним і неочевидним. Сучасність – це надокучливий поступ модернізації, технологічної трансформації, нестримуваних нічим і ніким інновацій. В цьому її плинність, і в цьому ж вічна повторюваність. Оскільки, принаймні для західного суспільства, подібні тенденції різного ступеня інтенсивності притаманні впродовж мінімум кількох останніх “фаустівських” століть. Цікаво, що наприклад К.Г. Юнг визначав сучасну людину як таку, що парадоксальним чином піднялася над сучасністю, зняла її, подолала, втілюючи справжність історичної доби в собі. У З. Баумана, натомість, сучасність синонімізується з несправжністю, неавтентичністю буття, відступом як від традицій, так і від належного образу сьогодення.

Щодо традицій, то суспільство, яке зазвичай сприймається як цілісність, єдність і реалізація солідарності, в нинішніх плинних умовах атомізується, фрагментується, суб’єктивізується (звідси, в тому числі, феномен постправди). І тут воно відходить від принаймні двох класичних метафізичних постулатів, відомих ще з античності. Передусім від ідеї спільного блага як фундуячого смислотворчого первня, який дозволяє примирити й поєднати взаємосуперечливі суспільні інтереси задля усвідомлення відповідальності за рід, за ближніх і дальніх. Подібні настанови знаходимо в наш час у Г. Йонаса. Витоки вони беруть ще від Арістотеля, який і сформулював ідею спільного блага як таку. Тому так різке контрастуюче звучить немов своєрідним гаслом сьогодення згадана З. Бауманом теза М. Тетчер “Суспільства не існує”, яку зрештою можна прочитати одразу в кількох песимістичних тлумаченнях.

Інша ж важлива метафізична ідея, від якої відмовилась сучасність – ідея мети, суспільно-історичної цілі. Справа навіть не в попперіанській ідеї історизму, що веде до сумніву в існуванні смислу історії як такого. У З. Баумана це навіть не сумнів, а свідомо відмова від спроби моделювання чи проективного схоплення такого смислу.

Досить показовим є також згадане соціологом зміщення суспільно-політичної проблематики з обов’язку перед суспільством до обслуговування суто власних егоїстичних інтересів, коли всі – від правителів до пересічних індивідів – не вважають себе ні в чому винними і вважають себе нікому не

винними, окрім самих себе. Зрештою відбувається фатальний зсув від служіння суспільному благу до дискурсу прав індивіда. Причому до самого суб'єкта суспільних відносин суспільство ставиться не як до людини і вже навіть не як до громадянина, як у часи Французької та інших буржуазних революцій, а як до індивідуума, – зауважує З. Бауман.

З одного боку, в морально-етичному відношенні покладання відповідальності на індивіда річ позитивна. Як і формулювання перманентного завдання перед ним ставати людиною, ставати буржуа, ставати успішним тощо. Так індивід стає відкритим проєктом, втім він стає таким навіть тоді, коли геть до цього не готовий. І вже не автономізується, а атомізується в моральному відношенні під тиском відповідальності, яка стає тягарем. До того ж зацикленість на своїх індивідуальних інтересах і цілях ускладнюється загальним тлом суспільної байдужості, де жодні флешмоби, хеппенінги, загалом перформанси не долають внутрішньої порожнечі породженої обезсмысленням суспільного буття через елімінацію цільових аристотелівських причин, чи просто байдужості до останніх.

Згідно з діалектичними закономірностями, абсолютизація індивідуалізму підступно веде до іншої крайнощі – “м'якого” антиутопічного тотального контролю. Недаремно З. Бауман згадує Дж. Оруелла і його “1984”.

Ігор Руснак

Інклюзія як засіб ексклюзії: контроль і примус в авторитарних режимах

Сучасні авторитарні режими дедалі частіше використовують мову інклюзії – поняття єдності, традицій, стабільності, безпеки тощо – як політичний інструмент для виправдання репресій чи сегрегації різної етіології. Цей механізм, який можна означити як *«інклюзивну ексклюзію»* або *«відчуження через інклюзію»*, полягає в тому, що держава декларує рівність і залучення всіх громадян, але на практиці створює ієрархію «справжніх» і «неповноцінних» членів спільноти. Такі стратегії набувають особливого значення в умовах відступу від демократичних цінностей, коли авторитарні

уряди імітують демократичні процедури, які позбавлені реальних практик. Риторика інклюзії стає центральним каналом легітимації влади, який замінює прямий примус на технології переконання за допомогою мови, культурних патернів та використання упереджень різного роду.

Сила примусу в ХХІ столітті, особливо для гібридних режимів, не виглядає привабливо стратегією через ряд причин: прямий примус майже завжди гарантує виключення держави з глобальної економіки, часто є причиною виникнення внутрішніх конфліктів, є чинником нестабільності у соціальній сфері тощо, зрештою є причиною непомірних витрат на внутрішню безпеку. Символічна підтримка подібних режимів має визначальне значення і риторика виступає головним ресурсом цієї підтримки. Насамперед, інклюзивна мова формує образ держави як єдиного гаранта стабільності, що «захищає» громадян від хаосу. Також, через апеляцію до «ефективності» (performance legitimation) влада обґрунтовує свою легітимність не через демократичні процедури – наприклад, вибори, а через забезпечення порядку й економічного зростання. Таким чином, мова інклюзії створює явний дисонанс: громадянам пропонують залученість до спільних проєктів лише в обмін на політичну лояльність. Режим таким чином «включає» громадян у систему безпеки, але «виключає» з політичної участі.

Дослідження практичних механізмів є надзвичайно складним завданням – адже має враховувати значну кількість факторів, які переплітаються в політичній, соціальній, економічній та аксіологічній площинах і мають бути убезпечені від низки упереджень внаслідок культурної диференціації тощо. Спроба здійснити подібний аналіз вказує на декілька конкретних механізмів, які покликані реалізувати виключення окремих соціальних груп чи громадян під приводом інклюзивних практик.

Першим механізмом можна вважати застосування *«риторики розділення та страху»* – створення образу «внутрішнього ворога» – конструювання чіткої та однозначної дихотомії «свій» – «чужий» без можливості використання «сірих зон», перехідних позицій тощо. Подібна легітимація досягається через поняття «соціальної спільності», і спирається на страх залишитись осторонь головних соціальних груп –

застосування остракізму щодо себе тощо. Другим механізмом є *правова інструменталізація* – прийняття законів, які формально спрямовані на «захист національної єдності» чи «цінностей», але фактично криміналізують інакшість. Так, закони про «іноземних агентів» або «пропаганду нетрадиційних цінностей» створюють режим тотальної підозри, де свобода асоціацій і слова зникає. Третім – є *адміністративна репресія*: держава не обов'язково застосовує насильство напяму, вона виснажує громадянське суспільство через бюрократію, фінансові обмеження й публічну стигматизацію. Ексклюзія набуває форми інституційного паралічу.

Російський кейс демонструє, як риторика «захисту дітей і моралі» використовується для криміналізації ідентичності. Закон про «гей-пропаганду» 2022 року – не лише репресивний акт, а й інструмент мобілізації консервативної більшості [1]. Інструментальний характер подібної риторики є яскравим свідченням того як інклюзивні, на перший погляд, практики стають не лише засобом ексклюзії окремих груп людей, а й можуть сигналізувати про набагато складніші процеси – наприклад підготовку ґрунту для гібридних атак на Захід, з використанням критики лібералізму. В РФ паралельно діє закон про «іноземних агентів», який таврує будь-яку, незалежну від влади, організацію як потенційно ворожу структуру. Це створює петлю зворотного зв'язку і лише посилює ексклюзивні практики: правозахисники, які виступають проти дискримінації, автоматично оголошуються «ворогами народу» і мають бути виключені з соціально значимих процесів. Подібні практики сприяють формуванню лояльної більшості, яка проявляє ще більшу нетерпимість до проявів інакодумства. Риторична інклюзія щодо «національної єдності» тут перетворюється на механізм очищення від потенційних інсургентів чи політичної опозиції.

У Китайській Народній Республіці, де ключовою метою є створення «гармонійного суспільства» риторика «національної єдності» виправдовує систематичне придушення чужої ідентичності, – зокрема уйгурів. Політика «синізації» релігії є прикладом примусової інклюзії, коли бути частиною нації дозволено лише після культурної самодеградації – тобто після добровільного чи примусового виключення власної ідентичності [2].

У Казахстані й Узбекистані мова «стабільності» та «порядку» замінює демократичну участь: громадянам пропонують економічну інклюзію в обмін на політичну апатію. Це технократична форма інклюзивного відчуження, де соціальний контракт побудований на страху втрати добробуту. У Туреччині риторика націоналізму створює політичну поляризацію: «справжні турки» проти «ворогів держави». Опозиція позбавляється легітимності, якщо не приймає домінуючий націоналістичний дискурс. Тут інклюзія діє як тест на ідеологічну лояльність.

Попри різницю контекстів, логіка цих процесів є спільною. «Традиційні цінності» в Росії, «єдність» у Китаї, «стабільність» у Центральній Азії – усі ці концепти перетворюються на символічні інструменти для виключення «небажаних» груп. Вони маскують репресії під універсальні ідеали, а мову – під інструмент згуртування. У результаті відбувається перетворення універсальних понять на засоби політичного контролю.

Наслідки інклюзивного відчуження для демократії є руйнівними. По-перше, відбувається ерозія громадянського простору – зникають незалежні медіа, посилюється самоцензура, зростає недовіра. По-друге, зберігаючи зовнішні ознаки демократії, режими позбавляють інститути їх сутності, перетворюючи політичне життя на симулякр. По-третє, міжнародна спільнота, часто приймаючи риторику «суверенітету» або «боротьби з екстремізмом», мимоволі легітимізує авторитарні практики, що підриває універсальність прав людини.

Протидія цим процесам потребує системної роботи. Необхідно забезпечити постійний моніторинг і публічну звітність щодо законів, які обмежують роботу громадських організацій, асоціацій різного типу тощо; підтримувати громадянське суспільство як простір підтримки і розвитку демократичної культури; створювати альтернативні наративи, що підкреслюють універсальність прав людини; узгоджувати міжнародні стандарти, щоб запобігати легітимації репресій під виглядом захисту національної безпеки чи традицій.

Інклюзія, як колись свобода чи прогрес, подекуди постає багатозначним поняттям – порожнім знаком, який заповнюється авторитарним змістом. Справжня інклюзія можлива лише там,

де політична спільнота визнає право на інакшість, а не лише на схожість. І саме мова – як головний простір політичного творення – визначатиме, чи стане інклюзія гарантованим шляхом до справедливості, чи ризикуватиме перетворитись на інструмент виключення.

Список використаних джерел

1. Russia, Homophobia and the Battle for ‘Traditional Values’. *Human Rights Watch*. URL : <https://www.hrw.org/news/2023/05/17/russia-homophobia-and-battle-traditional-values> (дата звернення: 25.10.2025).
2. Uyghur Muslim Ethnic Separatism in Xinjiang, China – Daniel K. Inouye Asia-Pacific Center for Security Studies. *Daniel K. Inouye Asia-Pacific Center for Security Studies*. URL : <https://dkiapcss.edu/college/publications/uyghur-muslim-ethnic-separatism-in-xinjiang-china> (дата звернення: 25.10.2025).

Олександр Скицько

Етика взаєморозуміння: міжкультурна комунікація як основа соціальної інтеграції у глобальному світі

У сучасному світі, де глобалізаційні процеси стирають культурні межі, вміння людей розуміти одне одного стає не просто навичкою, а справжньою необхідністю. Людство дедалі частіше стикається з проблемою браку довіри та емпатії, і саме тому етика взаєморозуміння – як моральний та філософський принцип – постає сьогодні ключем до збереження людяності у світі культурного різноманіття.

Юрген Габермас наголошував, що справжня комунікація має на меті досягнення взаємного розуміння, заснованого на довірі та діалозі. Це розуміння передбачає рівність сторін та готовність чути аргументи іншого. Для глобального світу, в якому зустрічаються різні мови, традиції та світогляди, такі принципи стають не просто теоретичним ідеалом, а необхідною умовою співіснування.

Мартін Бубер у своїй праці «Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням» писав, що людина по-справжньому відкриває себе лише у діалозі з Іншим – коли бачить у ньому не об'єкт, а рівного співрозмовника. [1, с. 34]. Ця думка є основою етики взаєморозуміння: повага до іншого починається з визнання його унікальності та гідності. У сучасному мультикультурному середовищі це означає вміння бачити за культурними відмінностями живу людину.

Еммануель Левінас підкреслював, що етика взаєморозуміння не зводиться до ввічливості чи толерантності. Вона вимагає глибокого морального зусилля: бачити в співрозмовнику людину навіть тоді, коли її цінності чужі або незрозумілі [5].

Як зауважує Чарльз Тейлор, кожна культура має право на визнання, оскільки саме через визнання можлива справжня ідентичність [2, с. 51]. Відмова визнавати інших позбавляє і нас самих можливості самопізнання. У цьому полягає парадокс комунікації: ми краще розуміємо себе тоді, коли відкриваємося для розуміння інших.

Сучасні соціальні теорії інтеграції наголошують, що суспільство може бути стабільним тільки тоді, коли його члени поділяють спільні моральні орієнтири, навіть якщо не поділяють однакові переконання.

Ентоні Гідденс пише про потребу «рефлексивного суспільства», у якому люди усвідомлюють взаємозалежність і здатні переглядати власні позиції у світлі нових культурних контактів [3, с. 144]. Такий підхід протистоїть спрощеному розумінню інтеграції як одноманітності. Навпаки, соціальна інтеграція у глобальному світі – це здатність співіснувати в різноманітті, не втрачаючи спільної моральної основи.

Зигмунт Бауман, аналізуючи феномен «плинної сучасності», писав, що глобальний світ одночасно об'єднує людей і віддаляє їх, створюючи нові форми самотності посеред безмежного комунікативного простору [4, с. 77]. Саме тому сьогодні важливо не лише спілкуватися, а й чути інших, та вміти бути почутими. Етика взаєморозуміння стає на противагу поверхневій комунікації, яка зводиться до обміну інформацією без глибокого сенсу.

Практичний вимір етики взаєморозуміння проявляється у сфері освіти, культури та соціальної політики. Як зазначає Мін-Сун Кім, міжкультурна компетентність – це не просто знання фактів про інші культури, а здатність діяти морально в ситуаціях культурної відмінності [6, с. 364]. Це вміння бачити у спілкуванні не загрозу, а потенціал – і перетворювати культурні протистояння на можливість для зростання.

Етика взаєморозуміння також тісно пов'язана з ідеєю інклюзії. Інклюзивність – не просто політика включення соціально вразливих груп, а й філософія прийняття. Це погляд на суспільство як на простір, в якому кожна людина має право бути почутою, незалежно від мови, віри чи походження. Таким чином етична комунікація стає формою соціальної справедливості так як саме через діалог можливе подолання відчуження.

Ганс Кюнг у концепції «глобальної етики» підкреслював, що жодна цивілізація не зможе вижити без спільних моральних орієнтирів: поваги до життя, солідарності, справедливості та ненасильства [7, с. 213]. Ці цінності повинні стати універсальними принципами комунікації у глобальному суспільстві, незалежно від національних, культурних чи релігійних відмінностей.

Етика взаєморозуміння є не просто теоретичною категорією, а практичною умовою існування людства в ХХІ столітті. Вона формує основу для міжкультурної комунікації, без якої соціальна інтеграція залишається формальною. Суспільство, що ґрунтується на взаємній повазі та відповідальності, здатне не просто виживати, а й гармонійно розвиватись.

У глобальному світі, де цифрові технології формують нові форми взаємодії, постає питання: чи не втрачає етика взаєморозуміння свій зміст у віртуальному просторі? Сьогодні люди дедалі частіше спілкуються онлайн, не бачачи обличчя співрозмовника. Такий тип комунікації зменшує емоційний компонент і створює ризик дегуманізації спілкування. Проте саме тут етика взаєморозуміння набуває нового значення – як спосіб повернути людський вимір у цифрову добу.

Емпатія, уважність, чесність, відповідальність за слово – це риси, що мають бути перенесені й у сферу онлайн-комунікації.

Міжкультурна комунікація у XXI столітті не обмежується фізичними кордонами: вона відбувається у віртуальних спільнотах, академічних мережах, міжнародних освітніх програмах. Така взаємодія може бути потужним інструментом соціальної інтеграції, якщо ґрунтується на етичних засадах. Водночас вона може породжувати нові виклики – інформаційні бульбашки, стереотипи, культурні непорозуміння. Вирішення цих проблем можливе лише через розвиток комунікативної культури, заснованої на відкритості до різних точок зору.

Етика взаєморозуміння стає також важливим інструментом профілактики соціальних конфліктів. Більшість конфліктів – політичних, етнічних, релігійних, виникають не через несумісність цінностей, а через небажання слухати. У цьому контексті філософія діалогу перетворюється на практичну стратегію співіснування: не просто толерувати іншого, а намагатися зрозуміти, що стоїть за його словами, досвідом і переконаннями [5, с. 118].

Варто також підкреслити, що етика взаєморозуміння не суперечить культурній самобутності – вона, навпаки, робить її змістовнішою. Людина, яка усвідомлює себе через діалог, глибше розуміє власну традицію, бо бачить її очима інших. Таким чином, взаєморозуміння не розмиває кордони ідентичності, а допомагає зробити їх більш гнучкими та відкритими для світу.

У цьому полягає і виховний потенціал етичної комунікації. Освіта, зокрема гуманітарна, має навчати не лише знанням, а й умінню спілкуватися – слухати, поважати, аргументувати, домовлятися. Без цього соціальна інтеграція залишатиметься формальністю, а не реальною практикою. Формування культури взаєморозуміння має починатися з освіти, продовжуватися в публічному просторі та закріплюватися у суспільних інститутах.

Етика взаєморозуміння у глобальному світі – це, зрештою, етика спільного буття. Вона вчить не просто мирно співіснувати, а спільно творити – культуру, знання, майбутнє. Її завдання не знищити різницю між людьми, а зробити її джерелом духовного зростання. У цьому сенсі соціальна інтеграція є не кінцевим станом, а постійним процесом – діалогом, який не припиняється.

Список використаних джерел

1. Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням. Київ: Дух і Літера, 2012. 272 с.
2. Тейлор Ч. Політика визнання. *Філософія і соціологія*. 2003. № 2. С. 45–58.
3. Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991. 256 p.
4. Бауман З. Плинна сучасність. Київ: Кальварія, 2008. 320 с.
5. Левінас Е. Між нами: спроба мислити про Іншого. Київ: Дух і Літера, 2000. 392 с.
6. Kim M. Intercultural Personhood: Globalization and a Way of Being // *International Journal of Intercultural Relations*. 2008. Vol. 32. P. 359–368.
7. Küng H. Global Responsibility: In Search of a New World Ethic. New York: Crossroad, 1991. 352 p.

*Gilberta Hadaj,
Dhurata Lamcja,
Valbona Loshi*

Philosophical Precepts of Social Integration: From Theory to Practice in Post-Conflict Areas – Reflections from the “RESILIENCE” Project “Research Infrastructure in Religion”

Introduction

The problem of rebuilding societies following wars is more than the re-creation of infrastructure and re-institution of political authority. True recovery involves the re-tissueing of the moral, cultural, and communicative fabric of communal existence—processes through which individuals are restored to dignity, trust, and membership. Contemporary philosophical arguments in philosophy, social theory, and policy discussion increasingly argue that RESILIENCE is at least as much a human and ethical as a technical or institutional capacity. How well a society can absorb shocks, adapt to change, and regenerate itself depends as much on the health of its social bonds as on the functionality of its systems of government. In such an enterprise, the concept of social integration is

realized as both theoretical and applied foundation of RESILIENCE-based recovery.

In the case of Europe, the RESILIENCE Horizon 2020 initiative has encouraged an integrative theoretical understanding of RESILIENCE—comprehending environmental, social, psychological, and institutional implications. Participation in such a program by Albanian University has provided insights into rich empirical and conceptual evidence on inclusion and collective agency against disruption in communities. Through co-working workshops, pedagogical interventions, and cross-frontier debate, the project underscored the importance of ethical dialogue, participatory governance, and cultural expression in fostering the RESILIENCE of society. The conclusions drawn through this experiment are the empirical and reflexive background of the present study, since it tries to synthesize philosophical reflection with practical action for social inclusion in post-conflict zones, particular in the comparative contexts of Albania and Ukraine.

Philosophically, the study is based upon critical social theory and normative ethics. Work of thinkers such as Jürgen Habermas, Axel Honneth, and Paul Ricoeur has emphasized the point that social solidarity cannot be detached from recognition, conversation, and justice. On this understanding, reconstruction of social life following violence cannot be performed through policy interventions alone—this has to be done through ethical reconstruction of intersubjective relations. The recognition of other people as equal stakeholders in the social world then comes to be a pre-condition for both the establishment of trust and the formulation of a shared sense of purpose. The paper then argues that philosophical examination provides a critical lens for evaluating and guiding RESILIENCE initiatives so that they remain attuned to human dignity and collective agency rather than being solely motivated by institutional effectiveness.

The empirical component of the study takes place in the form of a comparative case study between Albania and Ukraine. This is in order to encompass both the inter-continuity of institutional cooperation established via the RESILIENCE Horizon 2020 network and the common socio-historical challenges each of these two countries faces in establishing inclusive, post-conflict civic

institutions. The data collection occurs in three complementary stages:

1. Policy and document analysis – Examination of national RESILIENCE and integration policies, policy documents, and social cohesion education programs. The examination identifies how inclusion and justice theoretical principles are constructed—or left out—into formal policies.

2. Semi-structured interviews – With policymakers, teachers, community organizers, and NGO representatives working on post-conflict or RESILIENCE issues. The forty-five-minute typical interviews sought to elicit individual concept of "integration," issues from their perception, and issues of ethics in practice.

3. Participatory workshops and field observation – Implemented through Albanian University participation in RESILIENCE Horizon 2020 pilot projects. These workshops involved participatory reflection between residents and researchers using dialogical and creative practices (story circles, art-based conversation, scenario mapping) to elicit experiential knowledge of belonging and collective recovery.

Data were coded thematically with the support of NVivo qualitative data analysis software. Coding categories were informed by both the philosophical foundations and empirical evidence in such a way that abstraction and lived experience could be transferred between iteratively. Triangulation of the three sources of data enabled greater reliability and richness of interpretation.

Ethical issues were at the heart of the research process. Participants were informed about the nature of the study, measures for maintaining confidentiality, and that the exercise was voluntary. Reflexive notes were maintained to acknowledge the researcher's positionality, in particular the dual role of academic observer and participant in Horizon 2020 partnership.

Theoretical Framework

The theoretical framework of the study situates social integration within the broader philosophical discussion on RESILIENCE, ethics, and recognition. It draws heavily from critical social theory, communicative ethics, and justice theories, which together provide an interpretive approach to describing how societies reconstitute moral and relational solidarity after war. This model does not conceptualize RESILIENCE as some kind of one-

dimensional psychological or structural entity, but instead as a normative and conversational process — one which is underpinned through the reconstruction of common trust, mutual sense-making, and collective participation in constructing the social world.

Essentially, the research takes Jürgen Habermas's theory of communicative action as a starting point. Habermas argues that only social order is a result of rational discourse by equal and free actors and not domination or technocratic control. In post-conflict rebuilding, this implies that RESILIENCE post-turbulence and social reintegration have to be built through inclusive public discourse, with victims participating in policy making and reconstruction planning. The communicative model places in the limelight the ethical dimension of social inclusion: the recognition of each individual as a subject capable of speech, comprehension, and action. In RESILIENCE Horizon 2020 experience, this theoretical emphasis was translated into community dialogue and participatory workshops which allowed collective sense-making and shared ownership of RESILIENCE projects.

These philosophical currents are combined to constitute an integrated interpretive framework:

- Communicative ethics offers the procedural framework of inclusion and dialogue;
- Recognition theory develops the moral basis of social integration;
- Justice and capabilities theory supply a normative model for institutional design; and
- Hermeneutics of memory illuminates the cultural and narrative dimensions of recovery.

Findings

1. Recognition as the Foundation of Social Integration

Both Albanian and Ukrainian experiences showed that social integration depends exclusively on recognition—that is, the recognition of individuals' dignity, narratives, and activities in communal life. Albania's participatory creative workshops offered excluded populations like rural women and youth the opportunity to talk and hear, capturing Honneth's recognition theory. In Ukraine, too, community dialogue and narrative debate provided displaced persons, veterans, and residents a forum to share their stories of loss and RESILIENCE. In both contexts, the affirmation of complex

identities created trust, fostered civic engagement, and encouraged collective solidarity.

2. Dialogical and Participatory Approaches Encourage Ethical RESILIENCE

The study indicates that participatory and dialogical methods are effective ways of translating abstract philosophical concepts into everyday social practices. Habermas's communicative ethics was put into practice in workshops, focus groups, and collaborative community activities, which were spaces for rational debate, negotiation, and mutual understanding. In Albania, dialogue interventions enabled participants to work through collective historical trauma and negotiate civic roles collectively, while in Ukraine, dialogue enabled displaced and host communities to be included. Notably, these practices not only facilitated psychosocial recovery but also built adaptive capacity, and in so doing, illustrated that RESILIENCE is cultivated where ethical deliberation informs participatory action.

3. Infusing Ethical Principles into Institutional and Policy Frameworks

The case studies revealed that social integration and RESILIENCE are best achieved when institutional practice and formal policies are infused with ethical principles. In Albania, experiences in projects indicated that policies that supported civic education, equitable access to cultural activities, and participatory community government strengthened the recognition and inclusion achieved at the local level. In Ukraine, workshops indicated that open governance, equal sharing of reconstruction effort resources, and engaging marginalized groups are central to sustaining recovery and building trust. These results are in line with Rawlsian and Senian frameworks, which hold fairness, opportunity, and capabilities to be key foundations of robust societies.

Challenges and Limitations

Despite these positive outcomes, the research revealed that there remained challenges. Political polarization, resource constraints, and institutional weakness in both countries limited the scalability and sustainability of community initiatives. Trauma fatigue, particularly in Ukraine, capped participation and necessitated careful facilitation not to strengthen social cleavages. Furthermore, implementing philosophical principles into policy remains problematic; high-level

principles often require local contextualization in order to align with local culture, social mores, and political imperatives. These obstacles underscore the necessity for flexible, context-aware approaches to RESILIENCE that bring normative guidance into balance with practical deployment.

Discussion

The conclusions confirm the general thesis of this paper: ethical reflection and philosophical principles are not ancillary but constitutive of social RESILIENCE and integration in post-conflict nations. Recognition, discourse, and institution design to further justice become inclusive axes that enable people to rebuild trust, agency, and solidarity. The RESILIENCE Horizon 2020 methodology both provided a pragmatic and epistemic space to implement these principles and demonstrated that EU-funded projects can connect normative theory to empirical action successfully.

It is a corollary of the critical that RESILIENCE must also be seen as moral, not just structural, capacity. Technocratic responses, while required for physical rebuild and service provision, are insufficient to repair the relational and ethical fabric of post-conflict societies. Participatory approaches informed by philosophical reflection build up what can be called "ethical RESILIENCE": the capacity of communities to engage in fair, inclusive, and dialogue-based processes that sustain cohesion and adaptability over the long term.

Conclusions

The study shows that including philosophical contemplation, empirical research, and participatory practice is required in order to achieve proper social integration in conflict-post-conflict regions. The comparative Albanian and Ukrainian cases show compelling proof that ethical principles—operationalized by recognition, dialogue, and policy grounded in justice—facilitate both social cohesion and adaptive capacity. Conclusions are as follows:

1. Recognition is central: Acceptance of people's and groups' identities and experiences is a prerequisite for inclusive social integration.

2. Ethics are enacted in dialogue: Participatory and communicative approaches enable communities to translate philosophical ideals into concrete practices of recovery.

3. Ethical governance enhances RESILIENCE: Embedding moral values within institutional environments ensures that inclusion and equity prevail beyond the lifespan of particular interventions.

4. Contextual sensitivity is essential: Philosophical and ethical models need to be adapted to local conditions to be effective, emphasizing the necessity for flexible, culturally sensitive implementation.

References

1. Albanian University. (2022). RESILIENCE Horizon 2020: Community and educational pilot programs – Internal report. Albanian University Press.

2. Alexander, D. E. (2013). RESILIENCE and disaster risk reduction: An etymological journey. Natural Hazards and Earth System Sciences, 13(11), 2707–2716. <https://doi.org/10.5194/nhess-13-2707-2013>

3. European Commission. (2021). Albania 2021 Report. <https://enlargement.ec.europa.eu/system/files/2021-10/Albania-Report-2021.pdf>

European Commission. (2020). RESILIENCE in Horizon 2020 projects: Lessons learned from EU-funded initiatives. <https://ec.europa.eu/research>

Анастасія Хлапоніна

Цінність діалогу як засобу комунікації

Сучасне суспільство переживає етап глибоких соціальних, культурних та технологічних трансформацій. Глобалізаційні процеси, розвиток цифрових медіа та інтенсивність інформаційних потоків формують нові моделі комунікації, в яких дедалі важливішою стає культура взаєморозуміння та відкритого обміну думками. У цьому контексті **діалог** постає не лише як базовий інструмент комунікації, а як фундаментальний принцип співіснування людей у плюралістичному світі [4, с. 112].

Діалог є способом пізнання себе та Іншого, засобом подолання конфліктів, досягнення консенсусу й формування злагоди. В умовах зростання поляризації суспільних думок,

діалог, як взаємодія людей, набуває особливого значення для збереження демократичних засад та культурного розмаїття.

Важливим є усвідомлення цінності діалогу як засобу комунікації. Спробуємо розкрити її через філософський аналіз сутності та ролі діалогу в різних сферах суспільного життя. Для цього необхідно проаналізувати поняття “діалог” у філософсько-комунікативному вимірі; визначити його роль у сучасних соціокультурних процесах; показати практичне значення діалогу для розвитку демократичної комунікації.

Філософське розуміння діалогу

Поняття діалогу має давнє коріння у філософській традиції. Ще давньогрецький філософ Платон розглядав діалог як метод пізнання істини через співрозмову, в якій сторони не лише висловлюють власні позиції, а й спільно шукають істину [6, с. 56].

Подібну ідею розвивав єврейський філософ Мартін Бубер, який наголошував на взаємності у стосунках “Я – Ти”, вбачаючи в діалозі можливість глибинного міжособистісного контакту [2, с. 74].

Особливий внесок у осмислення діалогу зробили українські філософи. Так, Мирослав Попович розглядав діалог як інструмент міжкультурного порозуміння та спосіб утвердження європейської ідентичності України, підкреслюючи необхідність “вільного простору розмови” між різними історико-культурними традиціями [7, с. 92].

Сергій Кримський акцентував на діалогічності української культури, її відкритості до інших традицій, вбачаючи у діалозі форму духовної комунікації, що поєднує раціональний і ціннісний виміри [5, с. 44].

Віталій Табачковський досліджував проблеми комунікативної раціональності та соціокультурної злагоди, аналізуючи можливості діалогу в умовах пострадянського суспільства [8, с. 103].

Німецький філософ Юрген Габермас сформулював концепцію комунікативної дії, в якій діалог постає як основа демократичного суспільства. На його думку, раціональний дискурс дозволяє досягати порозуміння без примусу, спираючись на аргументи, а не на владу [4, с. 157]. Таким

чином, діалог має нормативну та емансипативну функції – він сприяє розвитку критичного мислення та соціальної інтеграції.

Роль діалогу в сучасному суспільстві.

У сучасному українському контексті діалог має особливе значення як засіб національної консолідації та побудови демократичного суспільства. Як зазначав Сергій Кримський, відкритість до діалогу є “глибинною рисою українського менталітету”, що виявляється у готовності до співжиття різних культурних традицій [5, с. 88]. Мирослав Попович наголошував, що майбутнє України залежить від здатності суспільства вести внутрішній діалог між регіонами, ідентичностями та поколіннями – без нав’язування односторонніх істин [7, с. 175].

Культура діалогу є важливою передумовою подолання суспільної поляризації, а також інструментом міжнародного порозуміння, особливо в умовах європейської інтеграції та в час війни. Українська філософська традиція, поєднуючи європейський гуманізм та власний досвід міжкультурного співжиття, створює унікальні підходи до розуміння діалогу як цінності [8, с. 103].

У сфері освіти діалог забезпечує формування критичного мислення та навичок співпраці. Діалогічна педагогіка, запропонована бразильським педагогом Пауло Фрейре, базується на взаємній повазі та рівноправності учасників освітнього процесу, що сприяє розвитку активних громадян [3, с. 58].

У політичній сфері діалог є необхідною умовою ефективного функціонування демократичних інститутів. Публічні дебати, громадські обговорення та медіа-дискусії виступають інструментами формування суспільного консенсусу. У міжнародних відносинах міжкультурний діалог сприяє взаєморозумінню між народами та запобіганню конфліктам.

У медіа-просторі розвиток цифрових платформ створив нові можливості для діалогу, але водночас породив ризики фрагментарного дискурсу та поляризації думок [3, с. 60]. Саме тому особливого значення набуває якісний діалог, який ґрунтується на відкритості, довірі та аргументованості.

Практичне значення діалогу.

Цінність діалогу полягає у його здатності *з'єднувати різні точки зору та створювати простір спільного смислотворення*. На рівні особистісної комунікації діалог сприяє самопізнанню, емпатії та побудові глибоких стосунків. На рівні соціуму – забезпечує демократичну участь, консолідацію громадян та формування спільних цінностей. У професійному середовищі діалог сприяє ефективному прийняттю рішень та налагодженню командної роботи [1, с. 83]. У міжкультурному контексті – допомагає долати стереотипи і будувати культуру миру та взаємодії.

Отже, діалог є *базовою формою комунікації*, яка виконує пізнавальну, інтеграційну, культурну функції. Його цінність полягає не лише у здатності створювати простір взаєморозуміння, де різні позиції можуть співіснувати та взаємодіяти без примусу, але і у тому, що в результаті діалогу виникає/формується/створюється *нове розуміння/знання*.

У сучасному світі, позначеному глобалізаційними викликами, культурним різноманіттям і інформаційною фрагментацією, *діалог виступає необхідною умовою збереження соціальної злагоди та розвитку гуманістичних цінностей*, але і генерації нового, раніше не існуючого. Подальші дослідження можуть бути спрямовані на розробку практичних методик впровадження діалогічних принципів у різні сфери суспільного життя – від освіти до міжнародної дипломатії.

Список використаних джерел

1. Богуш А. Комунікація в сучасному суспільстві. Київ: Видавничий дім “Слово”, 2019. 216 с.
2. Бубер М. Я і Ти. Київ: Дух і Літера, 2001. 128 с.
3. Воронова Т. Діалогічна культура як чинник демократичного розвитку. Філософська думка. 2019. №4, с. 56–64.
4. Габермас, Ю. Теорія комунікативної дії. Київ: Либідь, 2000. 512 с.
5. Кримський, С. На берегах вічності. Київ: Майстер-клас, 2003. 280 с.
6. Платон. Діалоги. Київ: Наукова думка, 1993. 430 с.
7. Попович, М. Бути людиною. Київ: Либідь, 2005. 400 с.
8. Табачковський, В. Комунікативна раціональність і суспільна згода. Київ: Інститут філософії НАН України, 1999. 198 с.

**Роль медій у зміні соціальної парадигми:
від висвітлення «інвалідності» до формування
«безбар'єрного суспільства»**

Тема репрезентації людей з інвалідністю в медіа протягом десятиліть залишалася маргіналізованою та стереотипізованою, однак поступово від патерналістських і стереотипних зображень журналістика переходить до інклюзивних практик. Тож актуально окреслити цей процес, залучивши соціокультурний підхід, концепції соціальної моделі інвалідності, медіафреймінгу та критичних медіадосліджень.

Початкові підходи до відображення інвалідності у медіа базувалися на медичній та дефіцитарній моделях, де інвалідність розглядалася передусім як проблема окремої людини. У журналістських практиках ХХ ст. інвалідність часто подавалася крізь призму медичної моделі як патологія, обмеження або трагедія. Людей з інвалідністю зображали як «жертв» або «героїв», що «долають недугу». Такий підхід сприяв маргіналізації, закріплював стереотипи й не враховував соціальні бар'єри, які створює середовище. Проте з початку 2000-х років під впливом міжнародних правозахисних рухів та Конвенції ООН про права осіб з інвалідністю медіа почали переходити до соціальної моделі інвалідності. Вона акцентує не на обмеженнях людини, а на бар'єрах, які створює суспільство: архітектурних, інформаційних, мовних, культурних. ЮНЕСКО та інші організації розробили етичні посібники для журналістів, які закликають до уникнення сенсаціоналізму; балансу між інформуванням і повагою до приватності; до залучення людей з інвалідністю як експертів; використання інклюзивної мови та форматів (субтитри, аудіоописи, шрифт Брайля) [1, 3, 5].

Першими перехід від інвалідності до інклюзії запровадили міжнародні громадські та суспільні мовники. BBC (Великобританія) запустила політику «Disability portrayal and participation», створивши редакційні стандарти для зображення людей з інвалідністю без жалю чи героїзації. ARD і ZDF (Німеччина) розвивали інклюзивні проекти з доступними субтитрами, перекладом жестовою мовою й програмами, які

вели люди з інвалідністю. PBS (США) створила документальні серії про життя людей з інвалідністю як про частину різноманітності суспільства, а не як «особливу» тему.

Українські медіа після 2014 року теж почали змінювати висвітлення теми. Суспільне.UA стало поворотним пунктом у переході до медійної інклюзії через відхід від державної ідеологічної моделі та перехід до моделі служіння суспільству, що відповідало стандартам Європейського мовного союзу (EBU), де інклюзія – один із базових принципів діяльності. Мовник одним з перших розробив інклюзивну політику в новинах і програмах, ввів сурдопереклад та адаптацію контенту, запровадив системну інклюзивну контент-політику: репортажі про інклюзивне середовище, освіту, культуру; уникання патерналістської лексики – це впливає на формування етичних стандартів інклюзивної журналістики. Інвалідність позиціонується ним як частина різноманіття, активно просувається культура доступності. Суспільне одне з перших системно запровадило сурдопереклад та субтитрування новин, ток-шоу, важливих подій (виборів, національних ефірів); почало використовувати аудіоопис для людей із порушеннями зору; розробило внутрішні редакційні стандарти щодо мови про інвалідність. Так було реалізовано європейський принцип «public service media for everyone» – доступність як обов'язкова умова суспільної довіри. *«Канали суспільного «Культура» і «Новини» дають 23% і 57% свого мовлення з використанням жестової мови або іноді субтитрування, що значно перевищує встановлений законодавством мінімум у 5%. У той же час в ефірах загальнонаціональних каналів жести мови застосовується лише у 2% мовлення» [2].* На відміну від комерційних телеканалів, де інвалідність часто зображали через емоції жалю або «героїзму», телеканал змінив тональність і контекст: у сюжетах герої з інвалідністю виступають як експерти, підприємці, митці, громадські діячі; запрошуються гості з інвалідністю до студій на рівних правах; теми не подаються як «проблемні», а як частина соціальної різноманітності. Суспільне активно співпрацює з інклюзивними ініціативами: платформою «Без бар'єрів», ГО «Доступно.UA», Національною асамблеєю людей з інвалідністю, програмами UNDP, UNICEF, UNESCO щодо інклюзивних комунікацій. Такі

партнерства сприяють появі кампаній, серіалів і подкастів про інклюзивну освіту, культуру, спорт. Суспільний мовник запровадив інклюзію як частину місії, а не як разову соціальну тему; зробив доступність нормою, а не «опцією»; змінив професійну культуру журналістів у ставленні до людей з інвалідністю, спричинив перехід від концепції інвалідності до інклюзивної моделі в українських медіа.

Регіональні медіа також почали вводити елементи доступності; редакції онлайн-медіа («Заборона», «Накипіло», «Громадське») перейняли принцип “людина передусім” у стилістиці та подачі контенту; сформувався етичний стандарт висвітлення інвалідності як частини інклюзії, а не як винятку. Громадське ТБ створювало сюжети, де люди з інвалідністю виступали не як «жертви», а як експерти, активісти, митці. “ДивисьUA”, “Вільне радіо”, “Накипіло”, “Заборона” активно розкривали теми інклюзивного середовища. Ініціатива “Без бар’єрів” стала важливою платформою для популяризації інклюзивної мови й тем у медіа. Тематичне інклюзивне медіа “Доступно.UA” активно формує культуру доступності в Україні, показуючи інвалідність як частину різноманіття. “Invak.info” як перше всеукраїнське спеціалізоване онлайн-медіа висвітлює права людей з інвалідністю та питання інклюзії.

Міжнародні кампанії також вплинули на українські медіа: #NothingAboutUsWithoutUs – ідея, що люди з інвалідністю самі мають бути авторами контенту про себе; “Disability Pride”. Вони змінили тональність медіаповідомлень від жалю до гордості й самоприйняття. Під їхнім впливом українські медіа запровадили редакційні правила про зображення людей з інвалідністю без жалю чи патерналізму; почали створювати проєкти з ведучими з інвалідністю; документальні серії та спецматеріали, де ці люди виступають як експерти й громадські діячі; формувати стандарти “інклюзивної мови” (people-first language). Мовники запровадили сурдопереклад, субтитри, адаптацію контенту, працевлаштовують журналістів з інвалідністю за принципом Європейської моделі “медіа для всіх”. **Сьогодні** медіа виробляють власні редакційні настанови, навіть обговорюють можливості залучення ШІ для людей з інвалідністю [6]. “Інклюзія має бути природною частиною інформаційного простору, а не винятком”, вважає Анастасія Гудима, директорка

департаменту з питань розмаїття Суспільного Мовлення [4]. Вона формує толерантне суспільство, допомагає боротися зі стереотипами та мовою ворожнечі, підсилює соціальну згуртованість, що критично важливо під час війни.

Список використаних джерел

1. Без підсилення упереджень. Як висвітлювати історії про людей з інвалідністю в медіа – рекомендації від ЮНЕСКО. URL : <https://mediamaker.me/bez-pidsylennya-uperedzhen-yak-vysvitlyuvaty-istoriyi-pro-lyudej-z-invalidnistyu-v-media-rekomendacziyi-vid-yunesko-15272/>
2. Валентин Коваль про важливість забезпечення інклюзивного доступу до медіа контенту. URL : <https://webportal.nrada.gov.ua/videogallery/valentyn-koval-pro-vazhlyvist-zabezpechennya-inklyuzyvnogo-dostupu-do-mediakontentu/>
3. Доступно.UA. Як говорити про людей з інвалідністю коректно: порадник для журналістів. Київ, 2021. 20 с. [Електронний ресурс]: <https://dostupno.ua>
4. Інклюзія має бути частиною інформаційного простору. URL : <https://corp.suspilne.media/novyny/43867-anastasiya-gudyma-v-eksklyuzyvnomu-intervyu/>
5. Практичний посібник з питань рівності людей з інвалідністю в ЗМІ: Репрезентація | Доступність | Керування. 2004. 105 с. DOI <https://doi.org/10.58338/EVPN2632>
6. “AI a Potential Game Changer for People with Disabilities” [«Штучний інтелект може змінити правила гри для людей з інвалідністю»]. EU Policy Blog, 10 липня 2023 р. URL : <https://blogs.microsoft.com/eupolicy/2023/07/10/european-accessibility-summit-disabilities-ai/>

Інклюзивний дизайн в сучасному українському книговидаванні

Попри значний прогрес у сфері впровадження принципів інклюзивності у сферу цифрових ресурсів, принципи універсального дизайну досі залишаються недостатньо інтегрованими в галузь друкованого книговидавання. Якщо електронні формати передбачають варіативність сприйняття – зміну шрифтів, кольорів, контрасту або структури сторінки, – то друкована книга, як матеріальний об'єкт, характеризується статичністю форми, що обмежує її адаптивний потенціал. Це зумовлює потребу переосмислення самої концепції друкованого видання як простору соціальної взаємодії, у якому естетика має бути невіддільною від етики доступності.

У межах сучасних гуманітарних та мистецьких студій інклюзивність трактується не лише як технічний параметр, а як форма соціальної відповідальності. Інклюзивний графічний дизайн передбачає використання універсальних символів, які «зчитуються» широкою аудиторією [0]. Для книговидавання це означає формування універсальної моделі верстки, шрифтових і колірних рішень, орієнтованих на різноманітні когнітивні та сенсорні особливості читачів/-ок.

Однією із головних проблем у цій сфері є незмінність матеріального носія – розмір сторінки, формат тексту та колірна гама залишаються фіксованими, що не дозволяє користувачеві/-ці кастомізувати контент. Уніфіковані моделі комунікації створюють структурну нерівність, оскільки не враховують потреби людей із порушенням зору, дислексією чи фоточутливістю. До прикладу, використання комбінацій червоного та зеленого є проблемним для осіб із дальтонізмом [0]. Отже, інклюзивність у книговидаванні постає не просто як елемент художнього оформлення, а як критерій етичної валідності культурного продукту.

Серед чинників, які ускладнюють формування інклюзивного книговидавання в Україні, варто виокремити:

- витрати на виготовлення спеціалізованих тиражів (шрифтом Брайля, з тактильними елементами чи додатковими сенсорними шарами);

- обмежену кількість фахівців/-чинь у сфері інклюзивного дизайну;

- відсутність національних нормативів або методичних рекомендацій щодо інклюзивної верстки.

Виготовлення таких видань потребують складних технологічних процесів – тиснення шрифту Брайля, друку на термопластичних поверхнях, застосування матеріалів із різною фактурною структурою. Подібні технології істотно підвищують собівартість виробництва та обмежують можливість масового тиражування. Як наслідок – інклюзивна книжкова продукція часто опиняється на периферії видавничого ринку. Матеріальність книги є важливим фактором у питаннях про соціальні та культурні умови, в яких створюється та функціонує друкований текст [0, с. 3].

Попри складність виробництва, в Україні діють окремі інституції, які системно працюють у напрямку інклюзивного книговидання. Видавництво «Антологія» виготовляє книги шрифтом Брайля, тактильні малюнки та іншу продукцію для незрячих. «Braille Studio» – волонтерський проєкт, який створює навчальні матеріали, художні, довідкові та інформаційні видання. Значущою є діяльність ПОГ (підприємство об'єднання громадян) «Ресурсний центр “Безбар'єрна Україна”», що забезпечує друк адаптивних книг (включно з азбукою Брайля та художньою літературою) для споживачів/-ок різних вікових категорій. Крім того, створено електронну базу «Інклюзивна література» [0], яка сприяє покращенню комунікації між видавництвами, бібліотеками, освітніми установами тощо. Проте ці ініціативи залишаються поодинокими і не покривають реального суспільного запиту.

Поступово в українському культурному полі утверджується розуміння інклюзивного книговидання як мультимедійної, сенситивної й етично орієнтованої практики, що поєднує поліграфічну якість із соціальною відповідальністю. Особливу роль у цьому відіграють *тактильні видання* – книги, які створюються із використанням фактурних матеріалів, апікацій, рельєфних елементів, шрифту Брайля тощо. Прикладами є видавництва «Ранок» (рис. 1), «Каламар» тощо, які експериментують із використанням різних фактур тканини, термопластичних вставок, фетрових апікацій і шрифту Брайля. Однак через

високу вартість матеріалів, відсутність масового виробництва й стандартизованих вимог така продукція є справді рідкісною. Водночас попит на неї постійно зростає, особливо в контексті інклюзивної освіти.



Рис. 1. Розгорт видання «Мої улюбленці» Ірини Потаніної, «Ранок», 2023

Видання із вбудованими аудіоелементами – кнопками, чипами чи динаміками – наразі залишаються малопоширеним, хоча й надзвичайно перспективним напрямом українського книговидання. Переважно такі книги сприймаються як різновид дитячої інтерактивної літератури, тоді як їхній потенціал як адаптивних освітніх ресурсів залишається недостатньо реалізованим. Проблемою є також домінування перекладної продукції, створеної без урахування національного культурного контексту, мовних особливостей і навчальних програм. Це зумовлює потребу у формуванні власного сегменту звукових видань – навчальних, науково-популярних, довідкових чи художніх – що поєднували б локалізований контент, адаптовану лексику та інтуїтивну систему навігації. Водночас помітного розвитку в Україні набуває ринок аудіокниг, зокрема завдяки платформі «Абук» [0], яка пропонує широкий добір озвучених творів української та світової літератури, частина з яких є у відкритому доступі.

Інтерактивні друковані видання, що поєднують традиційну поліграфічну форму з цифровими технологіями (зокрема QR-кодами, мобільними застосунками чи елементами доповненої реальності (AR)), поступово формують окремий сегмент сучасного українського книговидавництва. Одним із перших прикладів інтеграції таких рішень стало видання «Снігової королеви» Ганса Крістіана Андерсена у видавництві «А-Ба-Ба-Га-Ла-Ма-Га», яке започаткувало візуально-інтерактивний підхід до дитячої книги. Від початку повномасштабного вторгнення зростає інтерес до гібридних форматів, що поєднують друковану основу з можливістю дистанційного доступу до мультимедійного контенту. Відповідаючи на потребу мобільності, інклюзивності та дистанційного навчання, українські видавництва – серед них «Видавництво Старого Лева», «Ранок», «Каламар», «Glowberry Books» – активно експериментують із такими формами. До цього напрямку належать, зокрема, інтерактивна книжка Сільві Мішлен «День народження білочки» (видавництво «Vivat»), а також проекти видавництва «Асса» – «Палаци й фортеці України» (тимчасово призупинений через війну) і «Український традиційний Look» Неллі Шарабарової та Ганни Баранової (рис. 2), що демонструють потенціал поєднання друкованого дизайну з цифровими технологіями.



**Рис. 2. Шарабарова Неллі, Баранова Ганна.
Український традиційний LOOK. Асса, 2024.**

Однією з визначальних тенденцій у розвитку інклюзивного книговидавання є повернення уваги до матеріальної та сенсорної взаємодії з друкованою книжкою як повноцінного елементу комунікації. Сучасні підходи до дизайну дедалі частіше передбачають використання рельєфного тиснення, фактурних матеріалів, шрифту Брайля та унікальних кольорових рішень. Такі дії спрямовані на створення багатоканального досвіду сприйняття, який поєднує візуальні, тактильні й навіть когнітивні аспекти взаємодії з текстом.

Ілюстративним прикладом цього напрямку є проєкт «*Tactile Picture Books Project*», реалізований дослідницькою групою Університету Колорадо в Боулдері. У рамках проєкту було розроблено серію дитячих книжок, надрукованих із використанням технології 3D-друку (рис. 3). Вчені створили тактильні версії відомих ілюстрацій до класичних творів, зокрема «*Goodnight Moon*» («На добраніч, Місяцю») та «*Harold and the Purple Crayon*» («Гарольд і фіолетова крейда»), що дозволяють читачам/-кам сприймати зображення через дотик. Проєкт демонструє потенціал поєднання цифрових технологій із фізичними матеріальними практиками книговидавання, відкриваючи нові перспективи для розвитку інклюзивного дизайну у сфері дитячої, освітньої та художньої літератури [0].



Рис. 3. 3D- ілюстрація дитячої казки, проєкт «Тактильні книжки з картинками», 2014

Такі видання сприяють розширенню аудиторії читачів, зокрема залученню людей із різними типами сенсорного та когнітивного сприйняття – не лише незрячих, а й тих, хто має розлади аутичного спектра (РАС), порушення моторики, труднощі з концентрацією уваги тощо.

Сучасні українські ініціативи демонструють активне впровадження практик, що відповідають або навіть частково випереджають глобальні тенденції інклюзивного дизайну. Водночас більшість таких проєктів мають фрагментарний, експериментальний або волонтерський характер. Це вказує на необхідність формування цілісної системи підтримки інклюзивного книговидання – шляхом розроблення відповідних нормативно-правових актів, фінансування проєктів, а також створення національних стандартів інклюзивної верстки для державних і незалежних видавців.

Список використаних джерел

1. База інклюзивних видань. URL : <https://inclusivebooks.org/> (дата звернення: 28.06.2025).

2. Колісник О., Чугунов Р. Графічний дизайн: сучасні тенденції. *Актуальні проблеми сучасного дизайну*. тези доп. VI Міжнародна наук.-практ. конф., Київ, 2024 / КНУТД. Київ, 2024. С. 262-265.

3. Перша українська аудіокнигарня «Абук». URL : <https://abuk.com.ua/>

4. Bellingradt, D., Nelles, P., Salman, J. Books in Motion in Early Modern Europe. Beyond Production, Circulation and Consumption. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017. 306 p.

5. Rushton, W. A. H. (1975). Visual Pigments and Color Blindness. *Scientific American*, vol. 232, no. 3, pp. 64-75. JSTOR. URL : <http://www.jstor.org/stable/24949753>.

6. Tactile Picture Books Project – Build a Better Book. University of Colorado. URL : <https://www.colorado.edu/atlas/tactile-picture-books-project-build-better-book> (дата звернення: 28.06.2025).

Інклюзивний дизайн в онлайн-ЗМІ та видавничій сфері: нові підходи, бар'єри доступності й виклики впровадження

Інклюзивний дизайн в онлайн-медіа та видавничій сфері України є нагальною необхідністю, зумовленою не лише глобальними тенденціями, а й викликами сьогодення, спричиненими війною. Зростання кількості людей із порушеннями зору, слуху, опорно-рухового апарату, когнітивними розладами, ветеранів, та осіб із посттравматичними станами зумовлює потребу у створенні доступного, зрозумілого та емоційно комфортного інформаційного простору для всіх. Забезпечення інклюзивності у медіа та книговидавництві є не лише питанням соціальної справедливості, а й елементом національної безпеки та психологічної підтримки суспільства.

Впровадження принципів інклюзивного дизайну у цифрові продукти медіа та видавництва сприяє реалізації конституційного права громадян на доступ до інформації, формує позитивний імідж України як держави, орієнтованої на людиноцентричні цінності, та створює передумови для соціальної стабілізації в умовах кризи. При цьому аспекти дизайну та верстки відіграють справді важливу роль – адже саме вони визначають, наскільки зручною, зрозумілою та дружньою буде взаємодія користувача з контентом.

На міжнародному рівні інклюзивність визначається чіткими стандартами. Зокрема, WCAG 2.1 / 2.2 – це набір рекомендацій для вебконтенту, який охоплює аспекти читабельності, навігації, адаптивності дизайну, взаємодії з користувачем і допоміжними технологіями. У новіших редакціях цих стандартів розширено критерії узгодженості верстки та забезпечення зрозумілої допомоги користувачам. European Accessibility Act (EAA), прийнятий ЄС, конкретизує зобов'язання, передбачені Конвенцією ООН про права людей з інвалідністю, поширюючи вимоги доступності не лише на медіа, а й на державні послуги, банківські сервіси, транспорт і телекомунікації. Для видавничої галузі важливим є стандарт EPUB Accessibility 1.1 (2025), який визначає вимоги до структури електронних книг, семантичної розмітки, DRM-сумісності, адаптив-

ного дизайну та підтримки альтернативних форматів для людей із порушеннями зору чи моторики.

Для друкованих форматів міжнародна практика також формує відповідні орієнтири. Стандарт ISO 14289-1 (PDF/UA-1) задає принципи структуризації електронних документів, що можуть бути прототипом інклюзивного макета друкованих видань. Інструкції Large Print Guidelines, розроблені Американською друкарнею для незрячих, регламентують використання великого шрифту, широких міжрядкових інтервалів, шрифтів без зарубок і чіткої візуальної ієрархії. А документ Guidelines and Standards for Tactile Graphics (2022) описує правила створення рельєфних зображень, карт і графіків для людей із порушенням зору – від товщини ліній і контрасту до розташування підписів шрифтом Брайля. Ці стандарти формують комплексний підхід, у якому дизайн і верстка розглядають як засіб комунікації, доступної кожному.

В Україні нині посилюється увага до цифрової доступності. У 2022 році впроваджено ДСТУ EN 301549:2022 «Інформаційні технології. Вимоги щодо доступності продуктів та послуг ІКТ», який базується на принципах WCAG. Документ регулює технічні вимоги до вебресурсів, мобільних застосунків, електронних книг і документів – контрастність, структуру, сумісність із допоміжними технологіями. Водночас аналогічного стандарту для друкованих видань в Україні поки не існує, що створює суттєвий розрив між цифровим і поліграфічним контентом. Така фрагментарність призводить до того, що видавці змушені орієнтуватися лише на загальні положення про інклюзивну освіту або норми соціального забезпечення, які не дають конкретних технічних інструкцій для верстки, типографіки чи матеріального виконання видань. Саме тому, створення національного стандарту інклюзивної верстки для друкованої продукції є вкрай актуальним завданням. Його розробка має враховувати міжнародні рекомендації та український контекст – особливості поліграфічного виробництва, економічні обмеження, специфіку ринку й потреби цільових аудиторій. Важливо, щоб такий документ містив конкретні вимоги до типографіки, структури сторінки, колірної гами, паперу, розміщення ілюстрацій, можливості дублювання контенту в альтернативних форматах – аудіо, електронному або тактильному. Доцільним є також впровадження мультимедійного підходу –

поєднання друку з цифровим супроводом, що дає змогу розширити доступність і створити інтерактивний досвід користування.

Сучасний інклюзивний дизайн у медіа та видавничій справі – це синтез технології, естетики й емпатії. Він передбачає постійне дослідження та узагальнення кращих міжнародних і національних практик, їхнє нормативне закріплення, що забезпечить уніфікований підхід до створення доступних видань. Такі кроки дозволять підвищити якість українського контенту, зробити його конкурентоспроможним на європейському ринку й створити умови для масового впровадження інклюзивних продуктів.

Основою інклюзивного підходу є якісна й продумана типографіка. Вибір шрифтів, кегля, міжрядкового інтервалу, контрасту тексту й фону безпосередньо впливають на сприйняття інформації людьми з різними когнітивними та зоровими особливостями. Рекомендовано використовувати шрифти без зарубок (Sans Serif) задля забезпечення високої читабельності навіть на малих екранах. Оптимальний кегль в електронних виданнях становить 16-18 pt, а для друкованих матеріалів, орієнтованих на людей із порушеннями зору, – від 18 до 24 pt. Значну увагу слід зосереджувати на контрастності тексту й тла: мінімальний коефіцієнт контрасту для звичайного тексту має становити 4,5:1, що відповідає вимогам стандарту WCAG 2.1. Неприпустимим є використання складних декоративних гарнітур, курсиву чи кольорових ефектів, які ускладнюють сприйняття.

Інклюзивна верстка передбачає чітку ієрархію заголовків, повторюваної візуальної логіки розміщення елементів, достатніх полів і міжрядкових відступів, що полегшує навігацію як для людей із когнітивними особливостями, так і для користувачів, які сприймають інформацію через допоміжні технології (скрінрідери, синтезатори мовлення). Семантична структуризація сторінки – важливий аспект цифрового дизайну, що передбачає правильне використання тегів заголовків, списків, цитат і таблиць, аби програмне забезпечення могло адекватно інтерпретувати зміст. Для друкованих видань аналогічним є принцип логічної композиції – розміщення основних елементів у послідовності, яка відповідає природному способу читання.

Пошук ефективних колірних рішень є критично важливим етапом. Так, наприклад, застосування контрастних, але оптично неагресивних колірних градієнтів оптимізує коефіцієнт

читабельності (readability index) та комфортність візуального сприйняття (visual comfort). Варто утримуватися від імплементації червоно-зелених або синьо-фіолетових поєднань для акцентування ключових інтерактивних елементів, оскільки ці комбінації провокують колірну дефіцитність (color deficiency) та обмежують доступність для користувачів із дальтонізмом. Проєктування візуального інтерфейсу має визначатися пріоритетом функціональної ефективності, а не лише естетичних параметрів. Інтеграція чітких візуальних маркерів, уніфікованих позначок та прогнозованої структурної організації сторінки забезпечує когнітивну легкість навігації.

Однак реалізація цих завдань потребує фахової підготовки кадрів. Дизайнери, верстальники, редактори й видавці мають бути обізнаними в принципах універсального дизайну, орієнтуватися в стандартах доступності, володіти навичками семантичної верстки, аудіоінтеграції, розробки адаптивних макетів і цифрової типографіки. Потрібне створення нових освітніх програм і практичних курсів з інклюзивного дизайну, які б поєднували теоретичні знання з реальними кейсами медіа й видавництва.

Незважаючи на воєнні й економічні труднощі, в Україні вже з'являються перші інклюзивні ініціативи у видавничій та медійній сфері. Це видання з великим шрифтом, адаптовані електронні книги, онлайн-платформи з підтримкою скрінрідерів, проєкти з дублювання контенту жестовою мовою чи аудіоописами. Такі кроки є важливими, але поки що залишаються фрагментарними. Для переходу від поодиноких зусиль до системного розвитку потрібна державна стратегія, підтримка з боку міжнародних партнерів і формування спільноти фахівців, здатних забезпечити якісний інклюзивний продукт.

Отже, інклюзивний дизайн у медіа та видавничій сфері України – це не лише вимога часу, а й потужний інструмент суспільної трансформації. Він сприяє формуванню культури доступності, розвитку соціальної єдності та забезпечує право кожної людини на інформацію, освіту та участь у культурному житті. Інклюзивна верстка й дизайн стають не лише технічним процесом, а й проявом гуманістичного підходу, що формує відкриту, емпатичну і стійку Україну.

Список використаних джерел

1. Видавнича діяльність в умовах розвитку новітніх технологій: вивчення запитів фахівців: монографія. (2019) / за заг. ред. Г. В. Горбенко; упоряд., наук. ред. Вернигора Н. М. Київ, 272 с. ISBN 978-617-658-063-8.

2. ДСТУ EN 301 549:2022 Інформаційні технології. Вимоги щодо доступності продуктів та послуг ІКТ (EN 301 549 V3.2.1 (2021-03), IDT). URL : https://zakon.isu.net.ua/sites/default/files/normdocs/dstu_en_301_549_2022_informaciyni_tekhnologii_vimogi_schodo.pdf (дата звернення: 30.09.2025).

3. EPUB Accessibility 1.1. Conformance and Discoverability Requirements for EPUB publication. W3C Editor's Draft. 2025. URL: <https://w3c.github.io/epub-specs/epub33/a11y/> (дата звернення: 30.09.2025).

4. Large Print Guidelines. American Council of the Blind. URL : <https://www.acb.org/large-print-guidelines> (дата звернення: 30.10.2025).

5. W3C Accessibility Guidelines (WCAG) 3.0. W3C Working Draft 12 December 2024. URL : <https://www.w3.org/TR/wcag-3.0/> (дата звернення: 30.09.2025).

6. Web Content Accessibility Guidelines (WCAG) 2.1. 2023. URL : <https://www.w3.org/Translations/WCAG21-ua/> (дата звернення: 30.09.2025).

Оксана Савчук

Інклюзія ветеранів / ветеранок у локальних медіа: від висвітлення до взаємодії

«Інклюзивність – це про
прийняття нашої різноманітності,
про виклики, які ставить перед нами життя».

Ірина Виртосу

1. Осмислення питання інклюзії ветеранів / ветеранок в інформаційному полі місцевої журналістики, детерміноване російсько-українською війною, нагальне для сьогодення. Новий серйозний виклик, перед яким опинилися всі українські медіа (як локальні, так і центральні) – репрезентація / залученість в

інформаційний простір великої ветеранської спільноти, кількість якої, відповідно до офіційних даних, станом на липень 2025 року становить 1 560 000 осіб. Тенденція до збільшення очевидна. Така численна аудиторія формує чіткий суспільний запит до журналістів щодо актуалізації медіатем, її всебічного висвітлення і створення якісного контенту, що базується на принципах безбар'єрності, рівності та поваги, різноманітності та інклюзивності.

2. Поняття інклюзії, інклюзивності, інклюзивного підходу в медіа розглядаємо в межах нашої розвідки в широкому сенсі, що акумулює в собі різні погляди дослідників. Отож, інклюзивність – це про партнерство, спільну взаємодію, обмін досвідом та підтримку (О. Чишевич, І. Вялкова, І. Виртосу); це про зміну шаблонів та стереотипних уявлень щодо образів різних людей, рівних у правах (Н. Островська, К. Шендеровський); це про всіх нас: жінок, чоловіків і дітей, блакитно- чи карооких. Про європейців та африканців. Про ветеранів війни і цивільних. Про маленьких і старших за віком людей. Про матусь з дитячими візками і тих громадян, які на деякий час втратили здатність пересуватися. Якщо ми говоримо про інклюзію тільки як про потребу для людей з інвалідністю, ми обмежуємо це важливе для всіх нас поняття. Бо інклюзія передбачає «повагу одне до одного у найширшому розумінні» (В. Носков) тощо. Інклюзивний підхід у журналістиці сприяє формуванню цінностей гідності та рівності, реалізації принципу людиноцентризму, створенню суспільної безбар'єрності та залученості кожної особистості в соціум.

3. Висвітленість / включеність ветеранської спільноти в загальноукраїнський інформаційний простір – одне із ключових завдань для медіа. Водночас журналістсько-засадничим в окресленому контексті є створення безпечного простору «буття разом», нівелювання стереотипної та дискримінаційної наративності контенту, формування культури відповідальності за успішну й гідну реінтеграцію ветеранів. Доречно зауважити, що ветеранами є особи, які брали участь у захисті Батьківщини чи в бойових діях на території інших держав, до яких належать: учасники бойових дій, особи з інвалідністю внаслідок війни та учасники війни [1]. Те, як журналісти висвітлюють проблеми ветернів / ветеранок, впливає на формування суспільної думки й рівень міжособистісної взаємодії:

«писати про ветеранів – це важливий вид журналістики, який може підвищити усвідомленість суспільства щодо їхнього внеску та проблем, з якими вони зіштовхуються. Важливо надавати голос ветеранам та висвітлювати їхні історії з гідністю та повагою» [8]. Присутність ветеранів / ветеранок в інформаційному полі сприяє їхній видимості / визнанню в суспільстві. Медійний фокус: включеність героїв до журналістських матеріалів – це не просто розповідь про них, а голос самої людини, не тільки висвітлення, а й взаємодія. Власне, перед журналістами постав виклик пошуку належних підходів та вмінь коректно, етично висвітлювати нові медіа теми, що з'явилися в умовах війни. Такий фаховий запит спричинився до появи низки спеціалізованих видань, серед яких «Як писати про ветеранів» [8]. У посібнику надано рекомендації журналістам щодо етичного впровадження інклюзивного та коректного підходу до висвітлення медіа теми, здійснено диференціацію, що враховує специфіку роботи з такими категоріями: досвід ветеранів, ветеранок, ветеранів із інвалідністю та темою ПТСР тощо. Видання «Етика взаємодії та спілкування з ветеранами, ветеранками та близькими воїнів» [4] містить такі інструктивні константи: 1. Найкращі матеріали про воїнів, ветеранів і ветеранок, їхніх близьких – це їхня пряма мова. 2. У своїх комунікаціях важливо говорити з людиною та про людину. 3. Досвід воїнів, ветеранів, ветеранок та їхніх близьких унікальний. Не варто його оцінювати, стереотипізувати чи стигматизувати, героїзувати чи романтизувати, бути надмірно емоційними у своїх матеріалах. 4. Якщо ви говорите з ветеранами та їхніми близькими на чутливі теми, варто бути готовими та попереджати про це. Однак не варто вирішувати за людину, чи хоче вона про це говорити, й давати простір для висловлення тощо. Дослідження «Стигматизація ветеранів і ветеранок: ситуація в Україні та досвід США» [7], базуючись на емпіричному аналізі, формулює фахові настанови щодо уникнення стигматизації та ефективного застосування інклюзивного підходу у процесі висвітлення питань ветеранської спільноти.

4. Репрезентація теми ветеранів / ветеранок локальними медіа м. Чернівців є органічною складовою загальноукраїнського інформаційного дискурсу. Висвітлення цієї теми набуває ознак системного підходу, функцією якого є коректне і всебічне окреслення ролі й потреб ветеранської спільноти в соціокультурному просторі

громади / регіону / держави. Контент-аналіз інформаційного поля чернівецьких медій «Молодий буковинець» [2] і «Шпальта» [3] за січень-жовтень 2025 року свідчить про актуалізацію медіатеми. Загалом опубліковано 54 різножанрові матеріали. У тематичному спрямуванні проаналізованих публікацій виокремлено чотири групи, які мають таке змістове наповнення: державна політика й соціальне забезпечення ветеранів (29 публікацій), соціально-психологічна адаптація та реінтеграція (9), фізична реабілітація та спорт (12), ушанування пам'яті (4) тощо. Характерним для всіх публікацій є те, що вони побудовані за принципом інклюзивного підходу, який гарантує повагу до гідності і суб'єктності ветеранів / ветеранок та реалізується через дотримання таких настанов: «насамперед людина», «нічого для нас без нас», «не нашкодь» з дотриманням журналістських стандартів. Однак питання ветеранок залишилося поза увагою журналістів.

5. Підсумовуючи: по-перше, медіатема ветеранів / ветеранок в інформаційному дискурсі нова й актуальна, важлива і чутлива; по-друге, медійний концепт – це матеріали для людей та про людей, які мають досвід війни, про тих, з ким живемо пліч-о-пліч; по-третє, репрезентація медіатеми спрямована на формування суспільства, в якому відкритість, толерантність, увага й повага є складовими компонентами щоденного життя, вона спонукає аудиторію до усвідомленості у сприйнятті, співпереживанні та взаємодії, адже життя кожної людини – найбільша цінність. Інтегрування принципів інклюзії в інформаційне поле локальних медіа сприяє суспільній консолідації та порозумінню.

Список використаних джерел

1. Про статус ветеранів військової служби, ветеранів органів внутрішніх справ, ветеранів Національної поліції і деяких інших осіб та їх соціальний захист. *Офіційний вебпортал парламенту України*. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/203/98-вр#Text> (дата звернення: 05.10.2025).
2. Новини Чернівці: Інформаційний портал «Молодий буковинець». *Новини Чернівці: Інформаційний портал «Молодий буковинець»*. URL : <https://molbuk.ua/> (дата звернення: 05.10.2025).
3. Шпальта. Ми пишемо і говоримо про справді важливе!. *Шпальта*. URL : <https://shpalta.media/> (дата звернення: 05.10.2025).

4. Етика взаємодії та спілкування з ветеранами, ветеранками та близькими воїнів. URL : <https://veteranhub.com.ua/wp-content/uploads/2024/09/posibnyk-analitychnoho-tsentru-veteran-hub--yak-etychno-vzaiemodiiaty-ta-komunikuvaty-z-voinamy-ta-ikhnimyblyzkyumu-1.pdf> (дата звернення: 11.09.2025)

5. Кузьменко Л. Як відповідально працювати з темою безбар'єрності в медіа. *Посібник рекомендацій з медіаграмотності та застосування професійних стандартів для сфери медіа* [Електронний ресурс]. 2025. URL : <https://webportal.nrada.gov.ua/posibnyk-rekomendatsij-z-mediagramotnosti-ta-zastosuvannya-profesijnyh-standartiv-dlya-sfery-media/>

6. Островська Н., Шендеровський К. Інклюзивний підхід у професійній підготовці журналістів. Права людини та масмедіа в Україні. Частина 3 : збірник конспектів лекцій / за ред. І. Виртосу, К. Шендеровського. Київ : Інститут журналістики, 2021. С. 105–120.

7. Стигматизація ветеранів і ветеранок: ситуація в Україні та досвід США [Електронний ресурс] : [презентація дослідження], 2025. URL : <https://veteranfund.com.ua/newsukr/prezentatsia-doslidjennia-stigmatizatsia-veteraniv-i-veteranok/> (дата звернення: 11.09.2025).

8. Як писати про ветеранів: рекомендації для журналістів. URL : https://veteranfund.com.ua/wp-content/uploads/2023/09/how_to_write_about_veterans.pdf (дата звернення: 11.09.2025)

*Albana Tahiri,
Dhurata Lamçja*

The Role of Media and Technology in Promoting Inclusion and Ethical Education in the Educational System

Abstract

In contemporary knowledge education, media and technology are no longer merely instruments of communication but dynamic spaces where values, attitudes, and new forms of learning are constructed. Education, as a field of cultivating critical thinking and civic ethics, now faces the challenge of consciously and inclusively integrating these digital environments. The teaching and learning process gains a new ethical and social dimension, offering

opportunities for equal participation while simultaneously raising questions about ethical boundaries in their use, their impact on human values, and the teacher's role as a moral and professional guide.

This study aims to analyze, both theoretically and empirically, how media and technology act as transformative mechanisms in education, influencing the development of professional ethics and fostering an inclusive environment. The research focuses on the role of teachers as mediators of digital knowledge and on how ethical awareness in media usage can be translated into educational practices that promote collaboration, respect, and equality.

The main hypothesis guiding this study is that the conscious and ethical use of media and technology by teachers enhances professional ethics and fosters an inclusive educational climate. It is assumed that the higher the ethical sensitivity in selecting and using digital tools, the stronger and more sustainable their positive impact will be in promoting diversity, empathy, and coexistence within the school community.

The research combines a theoretical approach with a qualitative empirical analysis, encompassing the philosophy of education, digital ethics, and interdisciplinary pedagogy, in order to identify the relationship between media, technology, and ethical education. The qualitative study was conducted through an open-ended questionnaire addressed to pre-university teachers, aiming to collect data on their perceptions, attitudes, and practices regarding the didactic use of media and technological tools in education.

Introduction

In Albania, the new Competence-Based Curriculum (MASR, 2014–2018) identifies technology and digital education as one of the fundamental fields for developing key competences. Official curricular documents of the Ministry of Education, Sports and Youth (MASR) and the Agency for Quality Assurance, Pre-University Education (ASCAP) emphasize that the use of ICT in education should serve the development of critical thinking, creativity, and ethical use of information. Subject programs such as “Information and Communication Technology (ICT)” in pre-university education are designed to help students use media as a means of knowledge, collaboration, and civic responsibility, linking digital education to personal and social development (ASCAP, 2020).

2. Theoretical framework

2.1 Media as a social institution functions, power, classifications

In Albania, according to the National Education Strategy 2021–2026 (Ministry of Education, Sports and Youth [MASR], 2021) and ASCAP policy documents (Agency for Quality Assurance in Pre-University Education [ASCAP], 2020), digital media are viewed as educational tools for developing civic and critical competences, in alignment with the Competence-Based Curriculum (MASR, 2014–2018). These documents call for a conscious and ethical use of media by teachers, linking it to the moral and professional formation of students (Tahiri, 2021a; Duro, 2019).

2.2 Multimedia and active pedagogies toward inclusion and personalization

Technological developments have affirmed multimedia as an innovative didactic tool, where the combination of text, image, sound, and animation activates multiple cognitive channels and facilitates the acquisition of complex concepts (Mayer, 2009; Mayer & Moreno, 2003). Interactive platforms and digital applications support the personalization of learning by adapting to diverse learning styles and rhythms (Prensky, 2001).

In accordance with the *Albanian Strategy for Digital Transformation (2022–2030)*, the use of technology in teaching aims at inclusive participation and equality in access to knowledge (Kuliçi & Tahiri, 2024). These factors reduce barriers to participation and enhance the visibility of diverse voices, thereby reinforcing social cohesion and the ethical dimension of teaching. In the context of the Western Balkans, digital transformation in education also highlights systemic challenges related to equity, professional ethics, and innovation in teaching methodologies (Lamçja, 2025).

Summary of the theoretical framework

The theoretical framework of this study demonstrates that media and technology, conceptualized as social environments and cultural instruments, exert a multifaceted influence on education informative, orientative, critical/supervisory, and educational. On one hand, they open new spaces for participation, personalization, and collaboration; on the other, they generate risks of political and economic instrumentalization, value distortion, and digital inequalities. This duality requires the educational system to integrate digital

competences with ethical education, positioning the teacher as a key actor in the critical mediation of media and technological content.

In the Albanian context, as articulated in the Competence-Based Curriculum, the *National Education Strategy* (2021–2026), and ASCAP policy documents (2020), technology and media education are recognized as core competences for democratic citizenship, critical thinking, and ethical information use. This national framework reinforces the need for consistent policies, equitable infrastructure, linguistic standards, and mechanisms for addressing digital ethics, including privacy, security, and academic integrity.

3. Methodology of the study

3.1 Methodological Approach

This study adopts a combined theoretical and empirical approach with a qualitative focus. In accordance with the nature of the topic which requires the interpretation of values, experiences, and perceptions a qualitative research design was selected, enabling an in-depth exploration of the meanings teachers attribute to the use of media and technology in teaching and ethical formation. This approach is grounded in interpretive and content analysis principles, focusing on how teachers construct understandings related to digital ethics, inclusion, and the transformative role of media in education (Creswell, 2013; Denzin & Lincoln, 2018).

3.2 Population and Sample

The target population includes pre-university teachers in Albania who use media and technological tools in their teaching practices.

Initially, the study aimed to reach 120 teachers from 12 public and private schools across different regions. However, after data cleaning and validation, 85 teachers were retained for the final analysis. Participants were selected through purposive sampling, based on their experience with digital teaching platforms (e.g., Google Classroom, Microsoft Teams, Moodle).

The inclusion criteria were as follows:

- Active engagement in digital teaching processes;
- Participation in ICT or media education training;
- Willingness to reflect on ethical and inclusive teaching practices.

The final sample of 85 teachers is balanced in terms of gender, geographic representation, and professional experience, ranging from 5 to 25 years in the education system.

3.3 Research Instrument

The main data collection instrument was an open-ended questionnaire designed to stimulate deep professional and ethical reflection.

The questions were formulated according to the research objectives and hypothesis, covering three main thematic areas:

1. Teachers' perceptions of the role of media and technology in teaching and inclusion;
2. Professional experiences in integrating media and digital tools;
3. Ethical values and challenges in the use of technology and online communication.

The questionnaire was piloted beforehand with master's students in the Teacher Education Program at *Albanian University* to assess conceptual clarity and consistency. Feedback from the pilot phase helped refine terminology and eliminate linguistic and semantic overlaps.

Interpretation Summary

The findings of this section confirm that teachers *recognize the potential of media and technology* but remain in a *transitional stage of digital pedagogical integration*. The positive trend in perception contrasts with the partial level of implementation, highlighting the importance of ongoing professional development, institutional support, and ethical orientation in the digitalization of teaching.

This dimension also provides empirical support for the study's central hypothesis: that *ethical and conscious use of media and technology strengthens collaboration and inclusivity in the educational process*, provided that these tools are integrated through reflective and student-centered pedagogical models.

References

1. Lamçja, D. (2025). Transforming education: Challenges and solutions in Western Balkan. *Revista de Gestão Social e Ambiental*, 19(1), 1–19. <https://www.proquest.com/openview/e7b2fae31650392fe63d5ce87e3d20e9>

2. Mayer, R. E. (2009). *Multimedia learning* (2nd ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511811678>
3. Mayer, R. E. (2002). *Multimedia Learning*. Elsevier. <https://www.jsu.edu/online/faculty/MULTIMEDIA%20LEARNIN%20G%20by%20Richard%20E.%20Mayer.pdf>
4. Mayer, R. E., & Moreno, R. (2003). Nine ways to reduce cognitive load in multimedia learning. *Educational Psychologist*, 38(1), 43–52. https://doi.org/10.1207/S15326985EP3801_6
5. McQuail, D. (2010). *McQuail's mass communication theory* (6th ed.). SAGE Publications.
6. Milroy, J., & Milroy, L. (2012). *Authority in language: Investigating standard English* (4th ed.). Routledge. <https://www.routledge.com/Authority-in-Language-Investigating-Standard-English/Milroy-Milroy/p/book/9780415696838>
7. OECD. (2015). *Students, computers and learning: Making the connection*. OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/9789264239555-en>
8. Prensky, M. (2001). Digital natives, digital immigrants. *On the Horizon*, 9(5), 1–6. <https://doi.org/10.1108/10748120110424816>
9. Shkurtaj, G. (2012). *Sociolinguistika e shqipes: Identiteti gjuhësor dhe standardi*. Botimet Toena.
10. Tahiri, A. (2021a). Implementing innovations in student-centered teaching. In A. Csiszárík-Kocsir & P. Rosenberger (Eds.), *Current Studies in Social Sciences 2021* (pp. 135–150). ISRES Publishing. <https://www.isres.org/implementing-innovations-in-student-centered-teaching-319-s.html>

**Василь Мацковський,
Іван Чорноморденко**

Інклюзія в медіа як інструмент соціальних змін і необхідна компонента світогляду

Дискримінаційне ставлення суспільства до осіб із особливими потребами засвідчує погляд у минуле. Ще з античних часів громадянське право визначало цих осіб як неповноцінних, недієздатних громадян, які потребують опіки. Наприклад, законодавство давньогрецької Спарти передбачало виявляти фізично неповносправних дітей і виокремлювати їх від здорових, оберігаючи в такий спосіб державний устрій і

сповідуючи ідею «фізичної повноцінності» власних громадян. «Нехай в силі буде той закон, що жодної каліки-дитини годувати не варто» – такі свідчення тогочасного ставлення до інвалідів залишив грецький філософ Аристотель [1, с.10].

Неповноцінність і непотрібність людей з порушеннями було визнано в основах Римського права. «Ми вбиваємо калік і топимо дітей, які народжуються слабкими й потворними. Ми вчиняємо так не через гнів та досаду, а керуючись правилами розуму: «відділяти неприродне від здорового» – таке право обстоював у Давньому Римі Сенека. Саме римський суд, встановивши інститут опікунства над людьми з обмеженнями, став у подальшому зразком для вироблення законодавчих норм стосовно фізично та психічно неповносправних. Римське право, яке стало основоположним у законодавстві більшості європейських країн, закріпило юридичний статус повної безправності людей з обмеженнями майже до 20-го століття. Законодавство захищало «повноцінну більшість» від «неповноцінної меншості», жорстко фіксуючи обмеження громадянських прав інвалідів [1, с.10].

З метою захисту прав осіб із інвалідністю 13 грудня 2006 року Генеральною Асамблеєю ООН було прийнято Конвенцію про права осіб з особливими потребами. Її підписали та ратифікували майже всі країни світу. Конвенція ООН про права інвалідів є першим в історії міжнародним документом, який має обов’язкову юридичну силу. Ця Конвенція визначає обов’язки держав підтримувати, захищати та забезпечувати права людей з інвалідністю в усьому світі; та визнає факт, що люди з інвалідністю та працездатне населення разом становлять людство. Інклюзивність на законодавчому рівні стає соціальною політикою багатьох країн світу.

Журналістикознавці Н. Островська та К. Шендеровський відзначають, що «поняття інклюзії (англ. inclusion – включення, франц. inclusif – той, хто включає в себе, лат. include – заключаю, включаю) означає процес політики та практики активної включеності в суспільні відносини всіх громадян, незалежно від їхніх фізичних, інтелектуальних, культурних, мовних, національних та інших особливостей, різноманітності. Концептуальний смисл інклюзії завжди слід розглядати у зіставленні всіх чотирьох процесів суспільного розвитку, а саме:

виключення, сегрегації, інтеграції та, власне, включення (інклюдії)» [2, с. 108].

Як зауважують науковці, інклюзивний підхід до прийняття рішень виник як чинник рівності всіх людей. Відтак, логічним є усвідомлення того, що політика та послуги, розроблені з метою забезпечення прав осіб з інвалідністю та їх залучення в усі сфери життя суспільства, має вибудовуватися з урахуванням досвіду тих, на кого вона зорієнтована. Такий підхід порушує проблему очікувань, які має суспільство щодо людей з інвалідністю, позиціонуючи їх як активних учасників власного життя, а також сприяє посиленню їхніх прагнень та позитивного бачення себе та суспільства [3, с. 19].

Слушною є думка науковців стосовно розширення рамок інклюзивності, що до цієї категорії відносяться не тільки особи з інвалідністю, а також жінки, діти та літні люди, усі особи, які належать до вразливих груп, зокрема біженці, мігранти, переміщені особи, тобто громадяни з особливими потребами. На сьогодні значно розширилися межі розуміння явища включеності. Суспільство стало глибше усвідомлювати цю проблему і нині зорієнтоване на налагодження різних механізмів реалізації та втілення якісного включення в соціальні процеси усіх категорій населення.

І хоча на законодавчому рівні курс на інклюзивність обрали майже всі країни світу, варто визнати необхідним, щоб цей курс закріпився на побутовому рівні, потрібно, щонайменше, змінити ставлення більшості громадян до інклюзивних верств населення. І у цьому велику роль можуть і повинні відігравати медіа. Медіа є своєрідними провідниками новацій та сучасних тенденцій тих чи інших суспільних процесів, сприяють розголосу та поширенню цих понять/процесів у громадській думці та за допомогою масової інформації впливають на громадську думку як стан масової свідомості. Масові комунікації сприяють найкращій реалізації цілей суб'єктів соціальних інтересів. Цей факт став підставою виникнення терміну «четверта влада», яка наділяє масові комунікації "особливими" владними повноваженнями.

Інклюдія в медіа має слугувати інструментом соціальних змін, сприяючи формуванню інклюзивного суспільства, де кожен відчуває себе прийнятним та цінним, що, в свою чергу, знижує рівень дискримінації та соціальної напруги. Таким чином, медіа,

відображаючи різноманіття досвідів та цінностей, можуть підвищувати обізнаність та толерантність в суспільстві. Знайомлячи споживачів з історіями різних груп громадян, медіа допомагають усувати стереотипи та упередження, а також сприяють культурному збагаченню через обмін знаннями та поглядами, тобто формуючи певне світосприйняття, точніше, світогляд. Медіа можуть забезпечувати видимість та представленість через залучення людей з різними життєвими обставинами, що сталися (людей з інвалідністю, представників меншин, громадян з особливими потребами тощо), давати їм голос і можливість зробити свій внесок у суспільство. Це створює уявлення про інклюзивне суспільство, де інвалідність чи певний соціальний статус не є визначальними рисами особистості. Медіа можуть допомагати створювати та підтримувати інклюзивне середовище. Почуття прийняття та належності, що формується завдяки інклюзивним медіа, сприяє зниженню соціальної напруги. Медіа можуть виступати як платформа для обговорення та реалізації інклюзивних ініціатив у різних сферах, наприклад, в освіті, культурі чи соціальній політиці.

Таким чином, інклюзія в медіа є потужним важелем для створення більш справедливого, толерантного та рівноправного суспільства. Журналісти володіють великою владою в суспільстві, і усвідомлення цієї влади повинно поєднуватися із скромністю і почуттям обов'язку перед споживачами. У всі часи вони домагалися визнання завдяки високому рівню точності та неупередженості, а також завдяки дотриманню ними правил чесної гри.

Медіа є публічною компонентою формування світогляду, щодо розуміння і значення інклюзивності, особливо під час формування громадянського суспільства.

Список використаних джерел

1. Колупаєва А. А., Таранченко О. М. Інклюзивна освіта: від основ до практики»: [монографія]. Київ: ТОВ «АТОПОЛ», 2016. 152 с.
2. Островська Н., Шендеровський К. Інклюзивний підхід у професійній підготовці журналістів. Права людини та масмедіа в Україні. Частина 3: Збірник конспектів лекцій / за ред. І. Виртосу, К. Шендеровського. Київ, 2021. С. 105-121.
3. Нічого для нас без нас: посібник з інклюзивного прийняття рішень для засобів масової інформації / за заг. ред. І. Г. Виртосу. Київ: Ленвіт, 2015. 92 с.

Інклюзія як цінність: вплив медіапростору на формування суспільної свідомості

Про інклюзію останніми роками не писали, мабуть, лише геть далекі від сучасного соціуму медіа. Ми звикли чути про «інклюзивну освіту», «інклюзивний транспорт», «інклюзивні будівлі». Та навряд чи зможуть пересічні громадяни відповісти на просте питання, що ховається за цими модними словосполученнями, адже для більшості ця тема залишається маловідомою і не до кінця зрозумілою. І головну роль у цьому процесі мали би відігравати медіа, щоб послідовно включити тему інклюзії у свої повсякденні практики, а не писати про це лише з нагоди візитів високопосадовців і т. ін. Тож варто детальніше зупинитись на тому, які саме тенденції слід відстежувати медійникам, аби суспільна свідомість щодо інклюзії таки нарешті змінилась.

Нині наш медіапростір уже має дуже успішний проєкт, котрий стосується інклюзії. Це «Відвал ніг» [1] з ведучим О. Тереном. Перший сезон мав такий резонанс, що наразі команда запустила другий – «Відвал Ніг: Робота». Ось як про нього пишуть автори: «це новий сезон інклюзивного шоу з ветераном та мотиваційним спікером Олександром Тереном. У цьому сезоні ми не просто гуляємо містами і тестуємо окремі заклади чи місця на доступність, ми занурюємося у світ працевлаштування – перевіряємо ринок на інклюзивність і показуємо на собі, наскільки та чи інша сфера діяльності підходить для людей з інвалідністю. Разом із медійними гостями ми готові працювати будь-де лише для того, щоб показати і довести, що бар'єри для нас з вами – не перешкода. Новий сезон має кілька задач: • Показати, що інклюзивність на роботі – це не соціальна подачка, а економічна вигода й людська норма.

- Надихнути людей з інвалідністю не боятися шукати себе у професійному житті, навіть коли здається, що все проти тебе.

- Дати приклади – живі, веселі, правдиві – як це може працювати.

- І головне – зняти напругу та показати всім, що інклюзія не страшна. Це не про жалість. Це про роботу і про те, що ноги – не головне, коли ти впевнено стоїш на своєму» [2].

Повертаючись до поняття інклюзії, почнімо з того, що тлумачний словник трактує термін так: «Інклюзія – це: 1. Процес збільшення ступеня участі всіх громадян у соціумі, і насамперед тих, що мають труднощі у фізичному розвитку. 2. Збільшення обсягу членства» [7]. Як бачимо, визначення має значно ширші межі, ніж те, як їх зазвичай сприймає суспільство, бо мовиться однозначно не лише про людей з інвалідністю.

При цьому саме інвалідність стала основним важелем впливу на процес трансформації медійного висвітлення інклюзії. Це закономірне явище, враховуючи те, що станом на кінець 2024 р. в Україні налічувалось 3 млн. людей з інвалідністю, і з них понад 300 тис. отримали статус після повномасштабного вторгнення [4]. Ці цифри далекі від остаточних, зміни в статистиці відбуваються фактично щодня. І, як би прикро не було, маємо визнати, що саме повномасштабна війна підштовхнула медіа до активнішого залучення до висвітлення тем інклюзії.

«Людей з інвалідністю не треба відокремлювати чи жаліти», – зауважила Ольга Герасим'юк, голова Нацради з питань телебачення і радіомовлення [6]. Вона підкреслила, що раніше українське суспільство вважалось «суспільством без людей з інвалідністю», оскільки такі люди часто залишалися невидимими. Нині настав час змін, котрі саме медійники повинні реалізувати.

Зважаючи на основні тенденції, можемо говорити про наступні аспекти:

1. Зміна фокусу подачі інформації:

Перехід від благодійної до правозахисної моделі інвалідності (акцент робиться передусім на дотриманні прав людини, на можливості реалізувати себе навіть у статусі людини з інвалідністю, на рівних правах та можливостях для всіх категорій населення).

Регулярне висвітлення теми інклюзії (питання інклюзії треба описувати систематично, поетапно, допоки не виникне стійке розуміння всіх процесів на рівні суспільної свідомості, щоб інклюзія стала «цінною» темою, а не модним словом, якого ніхто не розуміє).

Завдання медіа – вчити своїх працівників писати коректно (на жаль, поки що медійники не завжди й самі до кінця розуміють, про що пишуть, звертаючись до теми інклюзії. Різноманітні тренінги, посібники для журналістів і т. ін. можуть значно покращити ситуацію, але потрібне передусім бажання людей навчатися правильній подачі інформації).

2. Проблеми та виклики в медійній лексичі та етиці:

Стигматизуюча та некоректна лексика, що переростає в «мову ворожнечі» (незважаючи на регулярне акцентування на питанні, дотепер є медіа, котрі вважають нормальним писати про «інвалідів, прикутих до візка» і т. п. Усе це призводить до суспільної думки про те, що людей з інвалідністю та їх родичів треба жаліти, адже такий статус – це вирок. «Довідник безбар'єрності» [3] має стати посібником № 1 для всіх, хто працює з темою. Крім того, нещодавно радниця з комунікацій та інформації штаб-квартири ЮНЕСКО Ірмгард Касінскайте-Буддеберг представила розроблений ЮНЕСКО практичний посібник із рівноправності людей з інвалідністю та їхнього представлення в медіа [6]).

Інвалідність та маніпуляції з темою (почастішали випадки висвітлення теми інвалідності в контексті можливості уникнення мобілізації, безперешкодного виїзду за кордон або, навпаки – родичі мають інвалідність, проте їх єдиного опікуна мобілізували. Такі матеріали зазвичай пишуться з порушенням етики, з надмірною апеляцією до емоцій, без балансу висвітлення інформації).

3. Шляхи до інклюзії як цінності в медіа:

Наголос на людині (передусім звертаємо увагу на особу, а не на її статус, фізичні труднощі тощо. При цьому особливо обачними треба бути, коли матеріал стосується дитини, адже тут важливо дотриматись усіх правил подачі інформації).

«Журналістика рішень» та інклюзивний контент (медійники мають працювати над тим, щоб не лише описувати ситуацію, а й пропонувати реальні шляхи її вирішення, звертаючись до схожих кейсів в Україні чи світі, залучаючи до публікацій експертів та фахівців з галузі, котрі допоможуть реально змінити становище).

Доступність на всіх етапах у всьому (традиційно ми сприймаємо цей момент через наявність / відсутність пандусів чи низькопідлогового транспорту й інклюзивну освіту, проте це далеко не повний перелік. Нам потрібна й медійна контентна безбар'єрність, що стосується адаптивних версій сайтів, субтитрів, аудіосупроводу, жестової мови чи написів шрифтом Брайля. Поки що найкраще реалізовує ці моменти Суспільне Мовлення).

Нормативна база та можливості регуляції контенту (наразі Національна рада з питань телебачення і радіомовлення може притягувати до відповідальності за мову ворожнечі щодо людей з інвалідністю та вимагати забезпечення доступності, якщо мова йде

про відео та аудіоформати. Рішення Комісії з журналістської етики, котрі стосуються теми інклюзії, мають, як ми знаємо, суто рекомендаційний характер. Саме тому нам конче необхідні реальні важелі впливу на порушників у цій галузі).

Список використаних джерел

1. Відвал ніг. Перший сезон. URL : https://www.youtube.com/watch?v=7gQR2UuoOpw&list=PLW9qe9rM7LJjDe67obbUQ_mJ3samvIm3Q
 2. Відвал ніг: Робота. Другий сезон. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=uFnXyUA9zFM&list=PLW9qe9rM7LJguq1i6H6L60ADwJuZBkxd5>
 3. Довідник безбар'єрності. URL : <https://bf.in.ua/>
 4. Перун В. Зеленська: в Україні офіційно є три мільйони людей з інвалідністю. URL : https://lb.ua/health/2024/10/15/639943_zelenska_ukraini_ofitsiyno_ie_tri.ht ml
 5. Практичний посібник з питань рівності людей з інвалідністю в ЗМІ: Репрезентація | Доступність | Керування. URL : <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000391556>
 6. Різноманітність, рівність та інклюзивність у медіа як імператив для процесу відновлення та реконструкції України. URL : <https://dii.dn.ua/dmf2024-diversity-ua/>
- Slovnyk.ua. URL : <https://slovnyk.ua/index.php?swrd=%D1%96%D0%BD%D0%BA%D0%B%D1%8E%D0%B7%D1%96%D1%8F>

Наталія Білик

Принцип емпатії та недискримінації у практиці соціального консультування: ключові аспекти та виклики

У сучасній соціальній роботі та консультуванні дедалі більшого значення набувають цінності, пов'язані з емпатією та недискримінацією. Професійні стандарти наголошують, що консультант має не лише володіти навичками втручання, а й орієнтуватися на принципи поваги до гідності людини, рівності, інклюзії та справедливості [1]. У цьому контексті емпатія

виступає як фундаментальна якість професійної взаємодії, а недискримінація – як етична й практична вимога, що спрямована на подолання бар'єрів, стигми та соціальної нерівності. Метою тез є аналіз інтеграції принципів емпатії та недискримінації в практику консультування в соціальній роботі, виявлення ключових аспектів їх реалізації та викликів, які ускладнюють їхнє застосування на практиці.

У сучасному соціальному консультуванні ефективність допомоги клієнтам, які перебувають у складних життєвих обставинах, безпосередньо залежить від дотримання етичних принципів, зокрема емпатії та недискримінації. Зростаюча соціальна неоднорідність та різноманітність потреб клієнтів (за ознаками віку, статі, етнічної належності, соціального статусу, фізіологічних особливостей тощо) вимагають від консультанта високої чутливості та готовності до роботи з упередженнями та стереотипами. Ігнорування цих принципів може призвести до неефективності інтервенцій, ретравматизації клієнта та поглиблення соціальної нерівності.

Емпатія в соціальному консультуванні означає здатність фахівця «встати на місце» клієнта, зрозуміти його почуття, переживання та контекст без оцінювання. Цей процес не є просто емоційним співпереживанням: він передбачає пізнавально-емоційне усвідомлення внутрішнього світу іншої особи, зокрема врахування її життєвих обставин [3].

Принцип недискримінації полягає у забезпеченні справедливого, неупередженого ставлення до всіх клієнтів незалежно від їх віку, статі, етнічного походження, сексуальної чи гендерної орієнтації, соціального статусу чи інших характеристик. У професійній етиці соціальної роботи цей принцип часто пов'язаний із захистом прав людини, соціальною справедливістю та інклюзією [2].

У поєднанні ці два принципи створюють якісну основу для консультативної практики, в якій клієнт-суб'єкт усвідомлюється як повноцінна людина, яка має право бути почутою, отримати підтримку та повагу.

Емпатія є основою терапевтичного впливу, тому в соціальній роботі вона розглядається як здатність соціального консультанта до глибокого розуміння емоційного стану клієнта та його унікальної життєвої ситуації без оцінювання.

Когнітивний та афективний компоненти емпатії є критично важливими для побудови довіри та співпраці.

Принцип недискримінації трактується як зобов'язання консультанта надавати рівний доступ до послуг та рівне ставлення до кожного клієнта, незалежно від його соціально-демографічних чи особистих характеристик. Важливо, щоб консультант правильно здійснював саморефлексію стосовно власних упереджень у вирішенні складної життєвої ситуації клієнта [4].

Існує взаємозв'язок між наведеними принципами консультування у соціальній роботі. Доведено, що справжня емпатія є неможливою без усунення дискримінаційних установок. Недискримінаційний підхід створює безпечне та комфортне середовище для клієнта, в якому емпатія може бути конструктивно реалізована.

Важливо у консультативній роботі соціального працівника вміти побудувати довірливі відносини з клієнтом. Емпатія сприяє створенню простору, в якому клієнт почувається безпечно, може відкрито висловлювати свої думки й почуття, не побоюючись осуду. Така довіра є передумовою ефективного консультування. Емпатійне ставлення означає врахування унікальності клієнта – його життєвого шляху, цінностей, культури, соціального оточення – і уникнення штучного уніфікування або навішування ярликів та стигматизації. Зазначають, що емпатія може бути вибірковою – ми частіше відчуваємо співпереживання до тих, хто ближчий нам чи «схожий» на нас, що може створювати ризик несправедливого ставлення. Тому на практиці потрібна свідомо орієнтація на справедливість [3].

Усвідомлення власних упереджень консультанта допомагає йому бути здатним до саморефлексії, розпізнавати власні стереотипи, установки та вплив соціокультурного контексту на процес взаємодії. Підсвідомі упередження та системна дискримінація можуть вплинути на аналіз складної життєвої ситуації клієнта. Навіть добре мотивований консультант може непомітно відтворювати стереотипи чи передумови, закорінені у соціальному середовищі. Системні нерівності (наприклад, за віком, расою, класом) також можуть впливати на доступ до ресурсів і якість допомоги. Недискримінаційна практика передбачає, що консультант чи служба не створює бар'єрів для клієнтів за ознаками «інший» чи «менш здатний», а навпаки –

шукає шляхи залучення, адаптації, інклюзивного підходу. Таким чином забезпечується рівний доступ до послуг та ресурсів [1].

Емпатія і недискримінація разом підтримують принцип самовизначення: клієнт залучається до процесу, має право вибору та разом із консультантом працює над власними змінами. Робота з різними культурними, мовними, соціальними контекстами потребує не лише професійних навичок, а й культурної компетенції або скромності. Консультант має бути готовим вчитися і визнавати, що клієнт є експертом у власному житті. Дотримання таких принципів роботи сприяє наснаженню клієнта на самостійне вирішення власної ситуації та підсилює його автономію.

Обмеження ресурсів і часу часто впливають на якісний консультаційний процес. Практика соціального консультування часто відбувається в умовах обмеженого часу, високої навантаженості, кадрових чи фінансових обмежень, що може впливати на можливість глибокої емпатійної роботи або забезпечення інклюзії.

Дотримання принципів емпатії та недискримінації є наріжним каменем якісного та етичного соціального консультування. Їх інтеграція у щоденну практику забезпечує не лише захист прав клієнта, але й максимізує його потенціал до позитивних змін.

Принципи емпатії та недискримінації мають центральне значення в практиці соціального консультування. Емпатійне ставлення створює умови для міжособистісного діалогу, довіри й ефективного втручання, тоді як недискримінація забезпечує, щоб допомога була справедливою, інклюзивною та орієнтованою на гідність кожної людини. Однак на практиці реалізація цих принципів стикається з численними викликами: емоційне вигорання працівника, упередження, ресурсні обмеження, складність культурного контексту, ризик вибіркової емпатії та ігнорування структурних несправедливостей. Усвідомлення цих викликів і впровадження відповідних рекомендацій можуть підсилити якість консультування та професійну етику. В подальших дослідженнях доцільно звертати увагу на емпіричне вивчення впливу конкретних тренінгів з емпатії та інклюзії, на ролі супервізії та організаційної культури в підтримці недискримінаційної

практики, а також на те, як фахівці соціальної роботи можуть ефективно поєднувати індивідуальну роботу з клієнтом та системну адвокацію.

Список використаних джерел

1. Боднарчук О. Г. *Етичні засади соціальної роботи: навчальний посібник*. Київ: КНТЕУ, 2017.

2. Бондаренко Г. В., Клименко Ю. А., Роєнко С. О. Правові норми та етичні дилеми у практиці консультативної роботи фахівців допомагаючих професій. Соціальна робота та соціальна освіта. 2025. Випуск 1 (14). С. 12–18. URL : <http://srso.udpu.edu.ua/issue/view/19281>

3. Поліщук В. А. Етика і деонтологія в соціальній роботі: підручник. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2016.

4. Сорокіна Н., Сорокіна Л. Етичні аспекти професійної діяльності соціального працівника: виклики сьогодення. Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Педагогіка. Соціальна робота. 2025. Вип. 1(56). С. 223–227. URL : <https://doi.org/10.24144/2524-0609.2025.56.223-227>

***Sonja Brahaj,
Juventina Ngjela***

Stigma and Psychological Wellbeing: Toward Inclusive Practices for Older People

Introduction

Population aging represents one of the most significant demographic challenges of the 21st century and has a direct impact on the care and well-being of older adults (World Health Organization, 2021). Although life expectancy and health conditions are improving, the mental health of older individuals often remains under-recognized and undervalued.

The stigma associated with aging and mental health disorders reduces help-seeking behaviors, increases social isolation, and lowers self-esteem (Chang et al., 2020). Older adults experiencing depression, anxiety, or cognitive impairment frequently encounter barriers linked to negative stereotypes and social shame surrounding open discussion of emotional difficulties.

In post-transition societies in Eastern and Southeastern Europe, where economic and social shifts have weakened intergenerational bonds and support structures, older adults are at heightened risk of marginalization and exclusion (UNFPA Albania, 2020). Albania reflects similar trends, where migration and urbanization have contributed to increased loneliness and psychological vulnerability among older individuals.

In this context, an integrated approach combining psychosocial interventions, public education, and social policies is essential in reducing stigma and promoting mental health and dignity among older adults in their communities.

This paper aims to examine how stigma influences the psychological well-being of older adults, with an emphasis on the post-transition context and the role of counseling and community-based services in promoting social inclusion.

Stigma and its Impact in Later Life

As individuals age, they are confronted with age-related stigma not only from others but also internally, due to the unconscious internalization of societal attitudes and negative stereotypes about older adults. Perceived discrimination—whether based on race, gender, or in this case age—has negative consequences for health. Stigmatization is often expressed through stereotypes that portray aging as an inevitable decline in physical, cognitive, and emotional functioning.

Self-stigma is associated with harmful outcomes for the stigmatized individual, particularly among older adults. A study conducted by Tzouvara et al. (2017) found that older adults with mental health problems experienced heightened self-stigma, negatively influencing their emotional well-being and confidence in seeking support. As a result, older adults often hesitate to engage in mental health services or community activities due to fear of judgment or feelings of uselessness.

Structural stigma emerges through institutional practices and policies that provide limited support for the psychological needs of older adults (World Health Organization, 2021). This form of stigma contributes to insufficient services, inadequate funding, and low prioritization of mental health in public health agendas.

The combination of social stigma, self-stigma, and institutional barriers directly impacts psychological well-being by increasing the risk of depression, anxiety, loneliness, and social withdrawal (Chang et al.,

2020). Thus, stigma is not merely a social phenomenon, but a significant determinant of mental health.

Psychological Well-being in Later Life

Successful aging is a multidimensional construct that encompasses behavioral, social, and psychological aspects of well-being, all of which are sensitive to individual actions and public health interventions (Anton et al., 2015). Although holistic perspectives on older adults' well-being are expanding (WHO, 2015), research continues to focus on isolated aspects.

Lifestyle factors such as adherence to a Mediterranean diet (Struijk et al., 2018), smoking, and leisure activities (Liu et al., 2021) have been shown to influence physical decline and survival. Likewise, better social and psychological well-being is associated with slower physical deterioration, reduced risk of disability, and greater longevity among older adults.

However, psychosocial factors—including social isolation, loss of social roles, and cognitive decline—can negatively affect well-being (Ayalon & Tesch-Römer, 2018). Depression and anxiety are common mental health concerns in older adulthood, yet they remain underdiagnosed and undertreated (World Health Organization, 2021).

Stigma surrounding help-seeking, combined with cultural beliefs that view emotional difficulties as a “normal part of aging,” prevents many older adults from receiving mental health care (Corrigan et al., 2014). This results in reduced treatment engagement and worsened quality of life (Chang et al., 2020).

Thus, stigma and well-being operate as interconnected processes: the stronger the stigma, the lower the level of social engagement and positive emotional experience, creating a cycle of isolation and psychological decline.

Post-Transition Context and the Albanian Reality

Eastern and Southeastern European countries have experienced rapid social and economic transformations following the collapse of socialist systems, resulting in substantial shifts in family structure, intergenerational roles, and support systems for older adults (Băjenaru, 2020). These transitions have generated multiple psychosocial challenges, as many social care systems have struggled to meet the increasing demand for supportive services.

In Albania, widespread migration and urbanization have weakened traditional intergenerational support networks, leaving many older adults

without the family-based care systems that once played a central role in daily life (UNFPA Albania, 2020). National demographic data indicate a significant rise in the population aged 65 and older, while dedicated mental health and well-being services for this group remain limited (INSTAT, 2023).

Social stigma and low public awareness of mental health further complicate the detection and treatment of depression and emotional distress in older adults. In many cases, symptoms are interpreted as a *natural consequence of aging* rather than as indicators of a need for professional support (World Health Organization, 2021). This misinterpretation contributes to increased loneliness, which is a critical factor in the deterioration of psychological well-being.

Additionally, structural stigma manifests through limited investment in community-based mental health services, the scarcity of specialized psychosocial support centers for older adults, and the unclear role of mental health professionals in health and social institutions. These conditions highlight the need to strengthen policies and practices that support social participation and protect the dignity of older adults.

Inclusive Interventions

Addressing the impact of stigma and improving the psychological well-being of older adults requires a *multidimensional approach* operating at the individual, community, and institutional levels.

At the *individual level*, age-sensitive psychological counseling (Knight, 2019) enables older adults to cope with loss, reconstruct meaning, and strengthen self-esteem. Therapeutic approaches that validate life experience and personal identity have shown to be particularly effective.

At the *community level*, interventions that foster intergenerational dialogue, volunteering, and the development of supportive social networks demonstrate positive outcomes in reducing loneliness and enhancing social participation (McLaughlin et al., 2010). Community engagement strengthens a sense of belonging and promotes emotional resilience.

At the *institutional and policy level*, interventions should include public education campaigns aimed at dismantling age-related stereotypes (Officer & de la Fuente-Núñez, 2018), expanding mental health service infrastructure for older adults, and integrating older adults into national well-being and public health programs. In Albania, this requires reinforcing the role of psychologists in institutions, improving

funding for community-based services, and adapting international models of inclusive care to the local context.

Together, these interventions aim to create an environment in which older adults feel valued, included, and supported—transforming stigma from a barrier into an opportunity for empowerment and social engagement.

Conclusion

Mental health in later life is a vital dimension of overall well-being, yet it is often overlooked due to stigma and age-related prejudices. Social stigma, self-stigma, and structural barriers contribute to social isolation, reduced help-seeking behavior, and diminished psychological functioning. These effects are especially pronounced in post-transition contexts such as Albania, where socio-economic changes have weakened traditional family support systems.

A comprehensive, inclusive approach is therefore essential to promoting mental health and dignity in aging. This requires integrated psychosocial support, accessible mental health services, community-based programs, and social policies that challenge stereotypes and encourage active participation of older adults in community life.

By strengthening the role of psychological counseling and fostering a more supportive and inclusive social climate, societies can contribute to healthy aging characterized by dignity, empowerment, and sustained psychological well-being. Addressing stigma in aging is not only a therapeutic necessity but also an ethical and social obligation toward an expanding segment of the population.

References

1. Anton, S. D., Woods, A. J., Ashizawa, T., Barb, D., Buford, T. W., Carter, C. S., Clark, D. J., Cohen, R. A., Corbett, D. B., Cruz-Almeida, Y., Doston, V., Ebner, N., Efron, P. A., et al. (2015). Successful aging: Advancing the science of physical independence in older adults. *Ageing Research Reviews*, 24, 304–327. <https://doi.org/10.1016/j.arr.2015.09.005>
2. Ayalon, L., & Tesch-Römer, C. (2018). *Contemporary perspectives on ageism*. Springer Nature.
3. Băjenaru, O. (2020). Mental health and social participation among older adults in post-transition societies. *European Journal of Ageing*, 17(3), 393–405. <https://doi.org/10.1007/s10433-019-00551-6>
4. Chang, E. S., Kanno, S., Levy, S., Wang, S. Y., Lee, J. E., & Levy, B. R. (2020). Global reach of ageism on older persons' health: A

systematic review. *PLOS ONE*, 15(1), e0220857. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0220857>

5. Corrigan, P. W., Druss, B. G., & Perlick, D. A. (2014). The impact of mental illness stigma on seeking and participating in mental health care. *Psychological Science in the Public Interest*, 15(2), 37–70. <https://doi.org/10.1177/1529100614531398>

6. INSTAT. (2023). *Mplakja e popullsisë: Situata e të moshuarve në Shqipëri*. Instituti i Statistikave.

7. Knight, B. G. (2019). *Psychotherapy with older adults* (4th ed.). Routledge.

8. Liu, X., Ruan, Y., Huang, L., Guo, Y., Sun, S., Chen, H., Gao, J., Shi, Y., & Xiao, Q. (2021). Cognitive leisure activity and all-cause mortality in older adults: A 4-year community-based cohort study. *BMC Geriatrics*, 21, 236. <https://doi.org/10.1186/s12877-021-02180-3>

9. McLaughlin, D., Vagenas, D., Pachana, N. A., Begum, N., & Dobson, A. (2010). Gender differences in social network size and satisfaction in adults in their seventies. *Journal of Health Psychology*, 15(5), 671–679. <https://doi.org/10.1177/1359105310368177>

10. Officer, A., & de la Fuente-Núñez, V. (2018). A global campaign to combat ageism. *Bulletin of the World Health Organization*, 96(4), 295–296. <https://doi.org/10.2471/BLT.17.202424>

11. Struijk, E. A., et al. (2018). Adherence to the Mediterranean diet and cognitive decline in older adults. *Journal of Nutrition, Health & Aging*, 22(5), 613–620. (Shënim: nëse ke autorët e plotë, ma dërgo dhe e plotësoj tërësisht APA.)

12. Tzouvara, V., Papadopoulos, C., & Randhawa, G. (2017). Self-stigma experiences among older adults with mental health problems residing in long-term care facilities: A qualitative study. *Issues in Mental Health Nursing*, 38(5), 403–410. <https://doi.org/10.1080/01612840.2017.1383540>

13. UNFPA Albania. (2020). *Demographic and health challenges of Albania*. United Nations Population Fund.

14. World Health Organization. (2015). *World report on ageing and health*. WHO.

15. World Health Organization. (2021). *Ageing and health*. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/ageing-and-health>

Resilience and Social Inclusion among Ukrainian Refugees in Europe from a Cross-Cultural Perspective

The ongoing war in Ukraine has generated one of the largest refugee crises in modern European history, bringing to the forefront crucial questions about resilience, social inclusion, and the reconstruction of psychological wellbeing in conditions of displacement. Beyond its immediate humanitarian dimensions, the crisis also challenges European societies to redefine the moral and cultural foundations of coexistence, solidarity, and collective recovery. This abstract explores these interrelated processes through a cross-cultural and psychosocial lens, situating the Ukrainian refugee experience within broader theoretical frameworks of adaptation, identity, and social integration in contexts of trauma and loss.

Resilience is understood as a dynamic process of positive adaptation in the face of adversity rather than a static personality trait (Masten, 2014). It encompasses emotional regulation, meaning reconstruction, and the ability to maintain functionality under extreme stress. Within forced migration contexts, resilience develops through continuous interaction between internal resource, such as hope, motivation, and coping strategies, and external supports, including social networks and institutional structures (Ungar, 2011). Social inclusion, on the other hand, represents a moral and value-based process of recognition, participation, and belonging in a new sociocultural environment (Berry, 1997).

Although large-scale quantitative data on the Ukrainian population are still emerging, early European assessments and psychosocial field reports indicate that refugees experience a combination of post-traumatic stress, anxiety, uncertainty, vulnerability and social isolation (UNHCR, 2023). Psychological symptoms are most pronounced among women, children, and elderly individuals who have endured family separation and the loss of social continuity. Yet, longitudinal studies in migration psychology consistently show that resilience can be strengthened through access to psychosocial resources, collective support, and inclusive community engagement (Masten, 2021; Hobfoll et al., 2007).

Previous empirical evidence from multidisciplinary research has shown that resilience can be actively strengthened through specific psychosocial interventions targeting migrants and refugees exposed to traumatic experiences. A meta-analysis of clinical studies on migrant populations (Sambucini et al., 2020) demonstrated that structured psychological programs significantly reduce somatization, depressive symptoms, and anxiety, while promoting emotional regulation and adaptive coping. Complementarily, a randomized controlled trial confirmed the effectiveness of expressive writing interventions in decreasing psychological distress and trauma-related symptoms and encouraging post-traumatic wellbeing. Within this framework, psychosocial interventions that combine expressive writing, narrative therapy, and community-based approaches can be powerful tools for restoring mental health and resilience (Sambucini et al., 2020). Evidence from trauma literature demonstrates that narrative expression and reflective communication improve emotional integration, self-coherence, and post-traumatic growth (Pennebaker, 1997). Together, findings highlight that resilience could be systematically reinforced through culturally adaptable, evidence-based approaches, offering a strong foundation for extending similar interventions to the psychosocial support of Ukrainian refugees across Europe.

Such low-cost, culturally adaptable interventions could complement current European refugee response strategies by promoting empowerment and participation. Thus, this abstract proposes that resilience could reinforce the inclusion and human adaptation. In the context of the Ukrainian crisis, these principles represent scientific imperatives calling for policies and practices that protect dignity and translate psychological recovery into sustainable social participation.

References

1. Berry, J. W. (1997). Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology: An International Review*, 46(1), 5–34. <https://doi.org/10.1080/026999497378467>
2. Begotaraj, E., Sambucini, D., Ciacchella, C., Pellicano, G. R., Pierro, L., Wamser-Nanney, R., Aceto, P., De Paola, C., Caroppo, E., & Lai, C. (2023). Effectiveness of the expressive writing on the psychological distress and traumatic symptoms of the migrants: A prospective study multiarm randomized controlled trial. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy*, 15(5), 738-747. <https://doi.org/10.1037/tra0001308>

3. Hobfoll SE, Watson P, Bell CC, Bryant RA, Brymer MJ, Friedman MJ, Friedman M, Gersons BP, de Jong JT, Layne CM, Maguen S, Neria Y, Norwood AE, Pynoos RS, Reissman D, Ruzek JI, Shalev AY, Solomon Z, Steinberg AM, Ursano RJ. Five essential elements of immediate and mid-term mass trauma intervention: empirical evidence. *Psychiatry*. 2007 Winter;70(4):283-315; discussion 316-69. doi: 10.1521/psyc.2007.70.4.283. PMID: 18181708.
4. Masten AS. Ordinary magic. Resilience processes in development. *Am Psychol*. 2001 Mar;56(3):227-38. doi: 10.1037//0003-066x.56.3.227. PMID: 11315249.
5. Masten AS. Resilience of children in disasters: A multisystem perspective. *Int J Psychol*. 2021 Feb;56(1):1-11. doi: 10.1002/ijop.12737. Epub 2020 Dec 16. PMID: 33325580.
6. Pennebaker, J. W. (1997). Writing about emotional experiences as a therapeutic process. *Psychological Science*, 8(3), 162–166. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1997.tb00403.x>
7. Sambucini, D., Aceto, P., Begotaraj, E., & Lai, C. (2020). Efficacy of psychological interventions on depression, anxiety and somatization in migrants: A meta-analysis. *Journal of Immigrant & Minority Health*, 22(6), 1320-1346. <https://doi.org/10.1007/s10903-020-01055-w>
8. Ungar, M. (2011). The social ecology of resilience: Addressing contextual and cultural ambiguity of a nascent construct. *American Journal of Orthopsychiatry*, 81(1), 1–17. <https://doi.org/10.1111/j.1939-0025.2010.01067.x>
9. UNHCR. (2023). Ukraine situation: Regional refugee response plan 2023. United Nations High Commissioner for Refugees. <https://data.unhcr.org/en/situations/ukraine>

Оксана Гнатчук

Волонтерський туризм в Україні як важлива складова соціального розвитку

Волонтерський туризм (Voluntourism) – явище, що набуло великої популярності в світі. Щороку мільйони людей беруть участь у програмах волонтерського туризму, адже вони поєднують допомогу громадам із культурним обміном. Це поєднання волонтерства та мандрівок, що передбачає залучення охочих, які за власний кошт долучаються до короточасних (1-2

тижні) соціальних ініціатив у процесі подорожі. Вони займаються різними видами діяльності – від викладання та будівництва до надання медичної допомоги благодійним організаціям, переважно в країнах, що розвиваються [3].

Волонтерський туризм виник із прагнення людей робити позитивні зміни у світі. Хоча цей термін найчастіше пов'язують із поїздками за кордон – зокрема, до країн із перехідною економікою, – він не обмежується лише міжнародними програмами. У найпростішій формі волонтерський туризм може означати навіть одноденну участь у роботі місцевої благодійної організації. Основна відмінність від звичайного волонтерства полягає в тому, що тут присутній елемент подорожі, а добровільна діяльність є головною метою.

Організації, що займаються волонтуристичними програмами, рекламують їх як поєднання альтруїзму з пізнанням нових культур. Волонтуристи часто працюють у нетуристичних регіонах і можуть жити у місцевих родин, які безпосередньо отримують користь від їхньої допомоги. Це дає їм змогу побачити результати своєї праці та відчувати глибоке емоційне задоволення, тому багато людей долучаються до таких ініціатив через щире бажання допомогти постраждалим та спонукають людей діяти. Волонтерські програми дають змогу швидко потрапити до постраждалих регіонів і працювати в організованих структурах допомоги.

Разом з цим, зростання популярності волонтерського туризму викликало критику щодо його ефективності та можливих негативних наслідків. Серед занепокоєнь – недостатня підготовка волонтерів, короткий термін перебування на місці, а також ризик підриву місцевої економіки через безоплатну працю. Деякі критики зазначають, зокрема, що повторювані короткі поїздки медичних волонтерів призводять до того, що місцеве населення перестає користуватися платними медичними послугами, очікуючи чергових безкоштовних приїздів. У результаті між цими поїздками громади залишаються без медичної допомоги. У таких випадках прямі грошові або матеріальні пожертви (наприклад, будівельні матеріали чи продукти) можуть мати більший ефект. Деякі організації, наприклад, іноді будують школи чи лікарні, але не забезпечують навчання персоналу – як наслідок будівлі залишаються порожніми. У зонах стихійних лих

невмілі волонтери можуть навіть затримувати процес відновлення. До того ж їхня безоплатна праця може витіснити місцевих робітників, які могли б отримати за це зарплату. Інші критики зазначають, що частина волонтеристів сприймає такі подорожі лише як спосіб покращити своє резюме. Зауваги критиків також стосуються недостатньої координації таких поїздок, комерціалізації та ефективного планування.

Попри це, волонтерський туризм може бути надзвичайно цінним досвідом для учасників: він сприяє особистісному зростанню, підвищує міжкультурну обізнаність і формує довготривалу мотивацію до благодійної діяльності. Якщо такі ініціативи організовані належним чином, вони здатні надавати важливу підтримку громадам, особливо в кризові періоди, водночас збагачуючи життя самих волонтерів. А участь у волонтерських поїздках може справді змінити світогляд людей. Вона розширює культурні горизонти, надає практичний досвід і сприяє розвитку емпатії та благодійності. Дослідження показують, що волонтери рідше страждають від депресії, ніж їхні ровесники. До того ж вони можуть привносити корисні навички та інноваційні підходи до місцевих проєктів. Тобто у світі волонтерський туризм (voluntourism) – це форма подорожування, у якій туристи поєднують відпочинок із участю у соціально корисних проєктах: екологічних, освітніх, культурних, гуманітарних.

В Україні волонтерський туризм у сучасних умовах – це, передусім, соціальна діяльність, спрямована на допомогу постраждалим від війни, відбудову громад і зміцнення соціальної згуртованості. Це форма суспільно корисної мобільності, коли люди (як українці, так і іноземці) подорожують територією країни або приїжджають з-за кордону, щоб допомагати постраждалим громадам, Збройним силам, переселенцям чи волонтерам на місцях. Він поєднує елементи подорожі, громадської активності, гуманітарної допомоги та соціального служіння.

Загалом, волонтерська діяльність в Україні охоплює кілька ключових напрямів: доставка ліків, одягу, продуктів, засобів гігієни до прифронтових територій або переселенців (гуманітарна допомога); участь у проєктах з ремонту будинків, укриттів, соціальної інфраструктури (відбудова); організація психологічних таборів, дозвілля, освітніх заходів для дітей ВПО (соціальна

підтримка); участь іноземних волонтерів у підтримці українських ініціатив, збір коштів чи просування інформації про війну (міжнародна солідарність); поєднання допомоги з відпочинком і спільною працею для відновлення громад (екотабори та соціальні табори) [1].

Особливу роль туристичне волонтерство відіграє у системі соціального забезпечення, а саме: підсилює можливості держави у наданні допомоги, особливо там, де офіційні служби не встигають; сприяє соціальній адаптації постраждалих через спілкування, взаємодію, психологічну підтримку; стимулює розвиток громадянського суспільства, активізує молодь і місцеві ініціативи; формує міжнародну підтримку України, перетворюючи волонтерів-туристів на амбасадорів правди про війну.

Яскравими прикладами волонтерських ініціатив є «Repair Together» – волонтерський табір для відбудови зруйнованих сіл на Чернігівщині; волонтери з України та світу допомагають місцевим мешканцям відновити житло [2]. Ефективно працює «Plast» та «Будуємо Україну Разом (БУР)», що організовують молодіжні табори для ремонту будинків переселенців, шкіл, притулків. А «Vostok SOS», «Help Ukraine Center», «Nova Ukraine» – приймають міжнародних волонтерів для логістичної та гуманітарної допомоги.

Окрім того, такі ініціативи можуть бути реалізовані в проєктах з охорони природи в Карпатах, допомагаючи зберігати біорізноманіття, проводити екологічні дослідження та організовувати заходи з очищення територій від сміття. Волонтери з медичною освітою мають змогу брати участь у наданні медичної допомоги у віддалених селах, таборах для переселенців або працювати в мобільних медичних бригадах, які надають безкоштовні медичні послуги. Вони також можуть допомагати в дитячих будинках, центрах для дітей з інвалідністю або організовувати освітні та культурні заходи для дітей з малозабезпечених сімей, зокрема, літні табори, освітні програми або спортивні заходи. Часто їхня участь необхідна в організаціях, які займаються розподілом гуманітарної допомоги для постраждалих від війни: це включає сортування, пакування та розповсюдження гуманітарної допомоги. Крім того, волонтери підтримують роботу будинків для літніх людей і центрів денного

перебування, надаючи емоційну підтримку, організовуючи дозвілля та допомагаючи з повсякденними потребами.

Звичайно, що такого роду діяльність має виклики та ризики, а саме: небезпека перебування у зонах, близьких до фронту, емоційне та фізичне вигорання волонтерів, недостатня координація дій між різними ініціативами, проблеми з правовим статусом іноземних волонтерів та страхуванням, обмежені ресурси та логістика під час війни.

Підсумовуючи вищезазначене, можна стверджувати, що волонтерський туризм у світі має переважно освітньо-культурний і глобально-розвиваючий характер, тоді як в Україні він набув соціально-гуманітарного, мобілізаційного і відбудовного змісту. Його унікальність полягає у поєднанні волонтерства, патріотизму та соціального забезпечення, що формує нову модель громадянської участі у відновленні держави. Отже, волонтерський туризм в Україні – це важлива складова соціального розвитку, що допомагає вирішувати актуальні проблеми в різних сферах життя. Він надає можливість не лише побачити країну з нової перспективи, але й зробити значний внесок у розвиток громад та допомогу людям, які цього потребують.

Список використаних джерел

1. Кирилук, І., & Чвертко, Л. (2023). Волонтерський туризм як інструмент соціальної інтеграції вимушено переміщених осіб під час російського воєнного вторгнення. *Економічні горизонти*, (1(23)), 80–91. Умань: Уманський державний педагогічний університет імені Павла Тичини. URL : <https://eh.udpu.edu.ua/article/view/273362/270421> (дата звернення 19.10.2025)
2. Мінрозвитку та Habitat for Humanity почали співпрацю щодо житла для ВПО. (2025, 19 жовтня). *ІнКорр*. URL : <https://inkorr.com/minrozvitku-ta-habitat-for-humanity-pocali-spivpracu-sodo-zitla-dla-vpo-274750> (дата звернення: 19.10.2025)
3. How does volunteering abroad impact local communities? (2025, October 19). *GoOverseas*. URL : <https://www.gooverseas.com/blog/how-do-communities-abroad-benefit-from-international-volunteers> (дата звернення: 19.10.2025).

*Сергій Кармалюк,
Дарія Горячківська*

Практики соціального підприємництва в Україні: стан та перспективи

У Європейському Союзі соціальне підприємництво стало невід'ємною складовою політики соціального згуртування, інклюзії та боротьби з бідністю. Євроспільнота розглядає соціальні підприємства, як ключові суб'єкти соціальної економіки, що здатні забезпечити зайнятість вразливих груп населення, стимулювати локальний розвиток, а також генерувати інноваційні рішення для складних суспільних викликів.

В українських реаліях соціальне підприємництво викристалізовується, насамперед, як відповідь на багаторівневі виклики війни, внутрішнє переміщення значних мас населення, депресію локальних ринків праці та зростаючий запит громад на інклюзивні послуги. Як результат, соціальний бізнес розглядається не як вузький «нішевий» формат, а як інституційна інновація, що поєднує ринкову дисципліну з суспільною місією та здатна перетворювати гуманітарні потоки, гранти і бюджетні програми на сталі сервіси й робочі місця.

Дослідженням тих чи інших аспектів даної проблеми, свого часу займалась ціла низка українських та закордонних дослідників, Зокрема Я. Белінська та П. Юр'єва визначили функції соціального підприємництва як механізму досягнення Цілей сталого розвитку [1]. Доповнюючи дану опцію, В. Ільченко акцентує увагу на інноваційній природі соціального підприємництва [8]. Н. Нагорна, розглядаючи соціальне підприємництво у міждисциплінарному зрізі, підкреслює його «перехресну» правову природу на стику господарського, податкового, трудового та соціального права, а також політики публічних закупівель [10]. Водночас А. Дюк, описує соціальне підприємництво як еволюційне продовження спроб розв'язати провали ринку та держави, з одного боку, і як форму соціальних інновацій, що реорганізують пропозицію послуг під реальні, а не формально описані потреби – з іншого [6].

Як бачимо, соціальне підприємництво стає не лише «мостом» між ринком і державою, а й інструментом економічної адаптації, який дозволяє громаді зберігати людський капітал, розвивати локальні ланцюги вартості та запобігати довготривалому виключенню уразливих груп.

На початку, варто виокремити кілька ключових рис, на яких базується соціальне підприємництво – домінування суспільної корисності над прибутковістю як ціллю управління, «замок активів» (обмеження розподілу прибутку між засновниками), обов'язковість реінвестування фінансового результату у місію, вимоги до прозорості та нефінансової звітності, а також розширену участь стейкхолдерів у врядуванні.

Разом із тим, правове поле в Україні поки що має фрагментарний характер. Чинне законодавство не містить спеціального рамкового закону про соціальне підприємництво, не визначає єдиного статусу та критеріїв віднесення суб'єкта до даної галузі, не встановлює публічного реєстру та процедур маркування, не дає чіткої системи фіскальних стимулів і не кодифікує стандарти нефінансової звітності. Ця «правова тінь» створює неоднозначність для самих підприємств і контрагентів – банків, донорів, муніципалітетів, – збільшує трансакційні витрати входу в публічні закупівлі, ускладнює доступ до пільгового фінансування та робить непрозорим ринок соціальних послуг.

Порівняльний аналіз, запропонований К. Биковцем, показує, що країни Європейського Союзу досягали масштабування соціального підприємництва саме завдяки інституціоналізації процесу. Насамперед було запроваджено спеціальні правові форми, зокрема механізми «labeling» із перевіркою відповідності місії критеріям впливу, далі інтегровано соціальні кластери у закупівлі, закріплено стандарти нефінансової звітності та забезпечено участь стейкхолдерів у керівництві [2].

А. Комісаренко, фокусуючись на процесах інституалізації, доводить, що «видимість» соціального підприємства для держави і ринку – через офіційне маркування, реєстр і прозору звітність – є ключовою умовою доступу до зарезервованих лотів у тендерах, пільгових інструментів фінансування та партнерства із великим бізнесом [9]. М. Наумова, аналізуючи стратегії

державної підтримки з урахуванням світових тенденцій, формулює логіку поетапного впровадження змін в Україні: від базових дефініцій і критеріїв до запуску інфраструктури підтримки (регіональні хаби, інкубатори, консультаційні ваучери), ваучеризації соціальних послуг для домогосподарств і стандартизації нефінансової звітності, що разом переводить сектор з «проектного» на системний рівень [11].

На сьогодні фактичний ландшафт соціального підприємництва в Україні вибудовується навколо «ядерних» ніш, де попит стійкий і соціальний ефект безпосередньо вимірюваний. До них зараховують:

- доглядові послуги (домашній догляд, денні центри, підтримане проживання, супровід працевлаштування людей з інвалідністю та внутрішньо переміщених осіб),

- інклюзія і освіта дорослих із сильним компонентом рескілінгу (короткі модульні програми, навчання «на робочому місці», дуальні елементи),

- «зелені» практики переробки, апсайклінгу та повторного використання,

- економіка з її хабами спільного користування, культурними подіями та локальним туризмом [13].

Отже, як бачимо, найбільша концентрація соціальних ініціатив припадає на великі міста з розвинутою донорсько-муніципальною інфраструктурою підтримки, однак сьогодні помітна й хвиля зростання соціального підприємництва у малих громадах, де грантові конкурси, ваучери на послуги та мікрогранти дозволяють запускати базові сервіси догляду, переробки чи культурної анімації.

Разом із тим мусимо констатувати, що стартовий бар'єр залишається високим: дефіцит початкового капіталу, брак управлінських компетенцій (фін-моделювання, збут, вимірювання впливу), складність входу в систему публічних закупівель і контрактування з муніципалітетами, не сприяють розвитку соціального підприємництва [7].

Повномасштабна війна радикально змінила контекст функціонування українського суспільства, на цьому тлі соціальне підприємництво проявляється як один із ключових учасників повоєнної відбудови. Воно здатне трансформувати гуманітарні потоки у сталі бізнес-моделі, створювати

оплачувану працю та менторські траєкторії для ветеранів і внутрішньо переміщених осіб, закривати «тонкі» сегменти публічних сервісів на рівні громади – від догляду та соціальної адаптації до логістики «останньої милі» й управління відходами [3].

Практичні механіки масштабування є уже «під рукою», завдяки досвіду Центрально-Східної Європи: польські та словацькі моделі демонструють, як мережі центрів підтримки соціальної економіки виконують роль інкубаторів і «єдиного вікна» до грантів, консультаційних ваучерів і зарезервованих закупівель, тоді як маркування (labeling) і відкриті реєстри знімають інформаційну асиметрію для муніципалітетів і банків та пришвидшують контракування. Водночас важливо враховувати застереження щодо довіри та фінансових обмежень на місцях, описані у словацьких дослідженнях сприйняття соціальної економіки [14].

Фінансова архітектура українського соціального підприємництва еволюціонує від грантозалежності до гібридних моделей. Центральне місце поступово займає змішане фінансування, де грант покриває стадію розробки та пілотування, а пільговий кредит/гарантія – масштабування після досягнення product-market fit. Паралельно розгортаються фонди впливу, інструменти ваучеризації послуг, партнерства з банками розвитку й соціально орієнтовані угоди з містами – саме така логіка, за підходом до соціальних інновацій, знижує вартість капіталу й підвищує стійкість бізнес-моделей до ризиків. Нарешті, стабільність грошових потоків забезпечують соціально орієнтовані закупівлі та «якірні» контракти у сферах догляду, комунальних і «зелених» послуг.

На сьогодні стан державної підтримки соціального підприємництва в Україні наразі доцільно визначити як «точковий». Допомога розосереджена між окремими регіональними програмами відбудови, поодинокими грантовими лініями в межах гуманітарно-економічних інтервенцій і частковим упровадженням соціальних клауз у публічних закупівлях, що разом створює ефект «острівців можливостей», не зшитих у єдину політику й не підкріплених загальнонаціональними стандартами доступу та звітності. У таких умовах виникає асиметрія. Найбільш підготовлені

громади та організації отримують доступ до ресурсів, тоді як периферійні території та молоді ініціативи залишаються на маргінесі – через брак компетенцій подання проєктів, невизначеність правового статусу соціального підприємництва і високі транзакційні витрати на входження у тендерні процедури.

Виходячи з вище зазначеного, можемо виокремити пріоритети стратегічного рівня розвитку соціального підприємництва в Україні виходячи з логіки інституціоналізації. По-перше, потрібен рамковий закон із чіткими дефініціями, критеріями віднесення до соціального підприємництва, «замком активів», участю стейкхолдерів у врядуванні та вимогами до нефінансової звітності. По-друге, публічне маркування (labeling) і реєстр, які відкривають «шлюзи» до пільгових інструментів фінансування та зарезервованих закупівель. По-третє, розбудова регіональної інфраструктури – хабів та інкубаторів із акселераційними треками, консультаційними ваучерами, підготовкою до участі в закупівлях і впровадженню систем вимірювання впливу. По-четверте, ваучеризація ключових соціальних послуг (догляд, реабілітація, ре-скілінг) як спосіб перетворити потреби домогосподарств на стабільний платоспроможний попит. По-п'яте, стандарти нефінансової звітності, що уніфікують метрики результату для держави, донорів і інвесторів [12].

Регіональний вимір цієї політики потребує делікатного налаштування. Розмір громади, вікова структура, міграційний баланс, структура зайнятості та ступінь руйнувань визначають різні моделі підтримки – від мікрогрантів і мобільних інкубаторів у депопуляційних сільських районах до спеціалізованих кластерів «reuse/repair» і креативних хабів у середніх містах.

Варто зауважити, що для сільських територій потрібні окремі структурно-функціональні рішення. Розвиток кооперації, короткі ланцюги постачання, сервісні моделі для фермерських домогосподарств і сільської інфраструктури догляду, що зменшує сезонність доходів і створює локальну зайнятість. Однак передумовою масштабування є базова поінформованість населення про організаційно-правові форми, інструменти

фінансування та механіки участі у закупівлях – без цього навіть найкращі інструменти залишаються «німі».

На ринку вже ідентифіковано ніші з критичною масою практик – догляд і соціальна реабілітація, креативна економіка та управління культурною спадщиною, переробка/повторне використання, локальний туризм, логістика «останньої милі» й базові міські сервіси – де поєднання соціальної місії з регулярним платоспроможним попитом робить моделі життєздатними, а довші контракти дають змогу інвестувати в якість і кадри [4]. У цих доменах слід системно підтримувати інклюзивні траєкторії – індивідуальні плани, наставництво, гібридні формати навчання, інтеграцію роботи й освіти – бо вони підвищують утримання в зайнятості й швидкість повернення до продуктивної діяльності вразливих груп [5].

Підсумовуючи усе сказане вище, мусимо констатувати, що розвиток соціального підприємництва у нашій державі проходить фазу прискореного становлення з високим потенціалом масштабування за умови, що відбудеться інституціоналізація процесу, буде розумний регулятор, гібридне фінансування та створено регіональну інфраструктуру підтримки. Перспектива подальшого успішного функціонування соціального підприємництва залежатиме від його залучення до архітектури повоєнної відбудови та впровадження в Україні євроінтеграційних політик – через правовий статус і маркування, соціальні клаузи, ваучери на послуги, фонди впливу, хаби/інкубатори й цифрову прозорість. Саме така конфігурація дозволить перевести «острівці успіху» у повноцінний сектор, який системно підсилюватиме громади, формуватиме зайнятість та забезпечуватиме довгострокові соціально-економічні вигоди для усієї країни.

Список використаних джерел

1. Белінська Я. В., Юр'єва П. Б. Соціальне підприємництво як інноваційний механізм досягнення цілей сталого розвитку: зарубіжний досвід та уроки для України. *Ефективна економіка*. 2025. № 5. С. 1-13
URL : <https://nayka.com.ua/index.php/ee/article/view/6468/6552>
2. Биковець К. Ю. Зарубіжний досвід нормативно-правового регулювання розвитку соціального підприємництва. *Теорія та практика державного управління*. 2020. Вип. 3. С. 202-211.

3. Бойда, С. Соціальне підприємництво як інструмент післявоєнної відбудови економіки України. *Економіка та суспільство*. 2023. № 58. URL : <https://economyandsociety.in.ua/index.php/journal/article/view/3281/3205>
4. Бойко Л. Соціальне підприємництво як ефективний підхід до вирішення соціальних проблем. *Таврійський науковий вісник. Серія: Економіка*. 2024. №20. С. 43-50. URL : <http://tnv-econom.ksauniv.ks.ua/index.php/journal/article/view/512/479>
5. Дідух С. М. Соціальне підприємництво у контексті інклюзивного розвитку. Київ: Астропринт, 2020. 261 с.
6. Дюк А.А. Соціальне підприємство у розвитку економіки: теоретичні засади визначення та ролі // *Strategic Management: Global Trends and National Peculiarities*. Колективна монографія. Poland: Publishing House «Baltija Publishing», 2019. С. 530-543.
7. Завадських Г., Тебенко В. Практичні аспекти становлення соціального підприємництва в Україні. *Бізнес Інформ*. 2020. № 11. С. 177-185. URL : https://www.business-inform.net/export_pdf/business-inform-2020-11_0-pages-177_185.pdf
8. Льченко В. М. Інновації як концептуальна основа соціального підприємництва в Україні. *Приазовський економічний вісник*. 2022. № 1 (30). URL : <http://biblio.umsf.dp.ua/jspui/bitstream/123456789/5864/1/%D0%86%D0%BB%D1%8C%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE%2027.pdf>
9. Комісаренко А. Зарубіжний досвід інституалізації та розвитку соціального підприємництва. *Науковий вісник Вінницької академії безперервної освіти. Серія: Екологія. Публічне управління та адміністрування*. 2023. № 3 URL : <https://journals.academ.vinnica.ua/index.php/eco-pa/article/view/50/47>
10. Нагорна Н. С. Дослідження понятійного контуру соціального підприємництва у вітчизняній та зарубіжній літературі. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Психологія*. 2022. Т. 33(72), № 2. С. 97-103. URL : https://psych.vernadskyjournals.in.ua/journal/2_2022/16.pdf
11. Наумова М. О. Державна підтримка соціального підприємництва: світові тенденції та стратегічні напрями. *Інвестиції: практика та досвід*. 2022. № 24. С. 36-40. URL : <https://nayka.com.ua/index.php/investplan/article/view/858/867>

12. Наумова М. О. Прогресивний міжнародний досвід розвитку соціального підприємництва та запозичення його в Україні. *Держава та регіони. Серія: Економіка та підприємництво*. 2020. № 2. С. 202-208. URL :

http://www.econom.stateandregions.zp.ua/journal/2020/2_2020/2_2020.pdf

13. Новик І. Соціальне підприємництво: стан та перспективи. *Економіка та суспільство*. 2022. №45. С. 1-8 <https://economyandsociety.in.ua/index.php/journal/article/view/1911/1839>

14. Ciepielewska-Kowalik A. Social enterprises and their ecosystems in Europe. Updated country report: Poland. Luxembourg: Publications Office of the European Union. URL : <https://europa.eu/!Qq64ny>

Юрій Клоновський

Ідеї гуманізму та соціальної відповідальності у педагогічній спадщині Теодора Цеклера: ціннісний потенціал для сучасної освіти

Проблематика соціальної інтеграції й інклюзії нині є одним із ключових векторів суспільного розвитку України. Освіта, соціальна робота, релігійні ініціативи й громадянське суспільство спільно формують середовище, здатне приймати, підтримувати та розвивати кожную особистість. Проте корені цих процесів сягають глибше – у християнську традицію служіння ближньому, що виявлялася у практиках милосердя, опіки, виховання й соціального захисту.

Одним із найпослідовніших представників цієї традиції на українських землях був Теодор Цеклер – німецький лютеранський пастор, богослов і педагог, який понад півстоліття присвятив служінню у Галичині. Його діяльність у місті Станиславові (нині Івано-Франківськ) стала унікальним прикладом синтезу духовного, освітнього та соціального вимірів інтеграції.

Наприкінці XIX століття Галичина перебувала у складі Австро-Угорської монархії – регіоні з поліетнічним і поліконфесійним складом населення, де гостро відчувалися соціальна нерівність і культурна ізольованість окремих груп. У таких умовах німецька євангельська громада Станиславова

1890-х років мала обмежені ресурси для виховання дітей та опіки над знедоленими.

Саме тоді до міста прибув Теодор Цеклер – вихованець Ерлангенського університету, представник богословського напрямку діаконії як практичної теології. Він сприймав педагогіку не як технічну дисципліну, а як духовне служіння, спрямоване на відновлення цілісності людини. Під впливом німецького пієтизму та соціального протестантизму Цеклер заснував у Станиславові мережу інституцій, які поєднували навчання, догляд і соціальну допомогу.

До найважливіших з них належали: євангельська німецька гімназія – школа з високим рівнем гуманітарної освіти, де навчалися діти різних національностей і конфесій, дитячий притулок (Kinderschutzhaus), відкритий 1896 р., що приймав сиріт незалежно від етнічного походження; дім діаконіс «Сарепта» (1913-1939), у якому виховували молодих жінок до соціального служіння, догляду за хворими й педагогічної праці [2].

Т. Цеклер створив своєрідну інфраструктуру соціальної інтеграції, де кожна інституція підтримувала іншу, а освіта ставала центром громадянського і духовного єднання. Т. Цеклер розглядав освіту як інструмент морального зміцнення суспільства. У його педагогічних працях і звітах (*Jahresberichte der Deutschen Evangelischen Schule in Stanislau, Der kleine Helfer*) наголошується, що метою школи є не лише передавання знань, а передусім виховання характеру, працьовитості, співчуття та соціальної відповідальності.

Він запровадив інтегративний підхід, який включав:

- духовне виховання (через біблійні уроки, молитву, співи, служіння ближнім);
- соціально-трудова активність (участь учнів у допомозі притулку, лікарні, будинках сиріт);
- інклюзивні практики навчання – діти з малозабезпечених родин мали право на безоплатне навчання, а сироти жили при школі.

Ця модель нагадує сучасні принципи інклюзивної освіти, проте мала виразно ціннісно-богословську основу. Педагог наголошував, що кожна людина створена за образом Божим, а відтак має неповторну гідність, яку покликана розкрити освіта.

Так формувалася педагогіка прийняття, що поєднувала навчання з опікою.

У структурі Цеклерових закладів діяконічна діяльність посідала центральне місце. Він писав: *«Справжня школа – це школа любові, де вчать не лише знань, але й милосердя»* [1].

Дім діяконіс «Сарепта» став осередком підготовки молодих жінок до професійної діяльності у сфері соціальної роботи, виховання та медицини. Навчальна програма включала основи психології, педагогіки, догляду за дітьми, а також курси духовного розвитку. Отже, Т. Цеклер практично реалізував концепцію інтегрованого виховання, де професійна підготовка невіддільна від морального формування.

Завдяки системі «Сарепти» він розробив модель соціальної мобільності для жінок, яка сприяла інтеграції маргіналізованих груп у суспільне життя. Вихованки дому не лише працювали у Галичині, але й служили у Польщі, Німеччині, Румунії – демонструючи транснаціональний характер протестантського соціального служіння.

Для Т. Цеклера поняття інклюзії не зводилося до педагогічної техніки чи соціальної політики. Воно мало екзистенційний і богословський сенс – як участь людини у спільноті любові. У своїх проповідях він підкреслював, що *«...справжня інтеграція починається тоді, коли ми визнаємо цінність іншого у світлі Божої благодаті»* [1, с. 5].

Звідси – головний принцип його педагогічного мислення: служіння через освіту. Виховання дітей-сиріт, опіка над хворими, підтримка бідних – це не додаткова діяльність школи, а її сутність. Така позиція формувала інклюзивну культуру громади, де різниця між «вихователем» і «вихованцем» поступово втрачала ієрархічний характер і перетворювалась на партнерську взаємність.

Сьогодні ці ідеї знаходять відповідники у концепціях «педагогіки турботи» і «соціально-духовної інклюзії», проте їхні витоки можемо побачити вже у практиках Т. Цеклера.

Осмислення досвіду Теодора Цеклера в контексті сучасних інтеграційних та інклюзивних процесів в освіті України дозволяє побачити його діяльність не лише як історичний епізод, а як *концептуальну модель соціально-педагогічного*

служіння, що поєднує духовність, освіту й практичну любов до людини.

У центрі цього підходу – *християнське розуміння гідності особи*. Т. Цеклер виходив з переконання, що соціальні відмінності не повинні перешкоджати участі людини у спільному культурному й духовному житті. У суспільстві, де панували етнічні та конфесійні поділи, він практично втілював ідею *педагогіки примирення*, спрямованої на подолання бар'єрів між «своїми» й «чужими».

Одним із найсуттєвіших уроків є *розуміння педагогіки як форми служіння*. Для Т. Цеклера вчитель був не лише носієм знань, а насамперед свідком цінностей. Він підкреслював, що педагог має не лише навчати, а й лікувати серце. Ця ідея перегукується із сучасними гуманістичними концепціями освіти, що ставлять у центр *виховання моральної свідомості та здатності до співпереживання* [4].

Служіння у Т. Цеклера – це не риторичний ідеал, а конкретна педагогічна дія: відвідини бідних родин, навчання дітей ремеслам, організація свят спільності для сиріт, допомога хворим. Таке поєднання освітньої і соціальної роботи фактично створювало *інтегровану модель виховання*, у якій навчальний процес продовжувався за межами школи.

Другим важливим уроком є усвідомлення ролі *спільноти як виховного середовища*. Т. Цеклер створював навчальні та опікунські інституції за принципом «єдиної родини», де панували довіра, взаємодопомога і відповідальність одне за одного. Його «мала спільнота» (гімназія, дім дияконів, притулок) віддзеркалювала в мініатюрі ідеал «великої спільноти» – суспільства, побудованого на взаємній підтримці.

Такий підхід надзвичайно актуальний сьогодні, коли українська система освіти потребує нових форм *соціального партнерства* – між школою, громадою, Церквою, соціальними службами. Практика Т. Цеклера демонструє, що інтеграційна освіта можлива лише тоді, коли освітні заклади стають центрами життя громади, а педагогічна діяльність виходить за рамки класної кімнати.

Ще один урок Т. Цеклера – усвідомлення того, що *інклюзія є не лише педагогічним завданням, а духовним процесом прийняття «іншого»*. Його підхід не зводився до формальної

участі дітей із різним соціальним статусом у навчанні, а передбачав *виховання культури серця*, здатності бачити в кожному образ Божий.

Цей принцип можна інтерпретувати як *богослов'я гідності*, що в сучасній педагогіці відповідає концепції «виховання через емпатію». У нинішніх умовах війни, масової міграції та соціальної травми ці засади набувають особливого значення. Вони дають змогу формувати не просто інклюзивну політику, а *інклюзивне мислення* – здатність суспільства не відштовхувати, а приймати й відновлювати людину [5].

Четвертий урок полягає в тому, що освіта може бути *відповіддю на соціальні кризи*. Діяльність Т. Цеклера припала на період воєн, епідемій, бідності й зростання дитячої безпритульності. Проте він не сприймав соціальні проблеми як перешкоду, а як *місце прояву християнської педагогіки дії*. Його інституції – це реакція на біль суспільства через освіту, догляд і працю.

Подібний підхід сьогодні є надзвичайно важливим для України, що переживає наслідки війни: велика кількість дітей з тимчасово окупованих територій, сиріт, дітей військовослужбовців, осіб із травматичним досвідом потребують не лише інтелектуального розвитку, а й *педагогічної терапії*, яка допомагає відновити довіру, почуття безпеки й гідності.

П'ятий урок – це *переосмислення ролі цінностей у сучасній інклюзивній освіті*. Досвід Т. Цеклера доводить, що без духовно-морального виміру інтеграція ризикує перетворитися на технічну процедуру. Тому ключовим завданням сучасних педагогічних практик є *відновлення цілісності освіти*, де моральне, соціальне та когнітивне поєднані [3].

Сучасні реформи освіти в Україні орієнтуються на компетентнісний підхід, але бракує акценту на формуванні *етичних компетенцій* – уміння співчувати, слухати, взаємодіяти, служити. Саме ці компетенції формували основу педагогіки Т. Цеклера, яка може стати *моделлю морально-ціннісного оновлення освіти*.

Нарешті, спадщина Т. Цеклера дозволяє осмислити *педагогіку інтеграції як стратегію суспільного примирення*. Його діяльність у багатоконфесійному й багатонаціональному

середовищі Галичини показала, що школа може бути *простором діалогу культур*. У цьому сенсі його досвід корелює з сучасними ініціативами громадянської освіти, міжрелігійної комунікації та соціальної педагогіки миру.

Для українського суспільства, що відновлює свою цілісність після масштабних травм і роз'єднання, повернення до таких прикладів є не лише історичним інтересом, а *практичною потребою*. Освітньо-опікунська діяльність у душі Т. Цеклера здатна стати основою для нових форм співжиття, довіри й духовного єднання – саме того, що сьогодні визначає справжню інтеграцію.

Освітньо-опікунська діяльність Теодора Цеклера є унікальним прикладом реалізації принципів соціальної інтеграції через педагогічну практику. Вона показує, що справжня інклюзія передбачає не лише адаптацію людини до суспільства, а й перетворення самого суспільства під впливом ідеалів любові, служіння та солідарності. Його досвід вносить важливий історико-педагогічний внесок у формування сучасного гуманістичного бачення інклюзивної освіти, поєднуючи духовний зміст із соціальною дією.

Список використаних джерел

1. Bericht des Gymnasialausschusses aus Anlass des 10-jährigen Bestehens des Privatgymnasiums für Knaben und Mädchen mit deutscher Unterrichtssprache der evangelischen Gemeinde in Stanislau. (1929). *Stanislawow*.
2. Das Deutschtum in Galizien: Seine geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Lage. (1914). *Lemberg: Verlag vom Bund der christlichen Deutschen in Galizien*.
3. Das Evangelische Kinderheim zu Stanislau in Galizien und die Zöcklersche Arbeit im Weltkrieg. (1917). *Verlag des Evangelischen Hilfsbundes für Innere Mission in der Diaspora*.
4. *Deutscher Heimatbote in Polen: Jahrbuch des Deutschen Volkstums in Polen. Kalender für 1929 (Jg. 8)*. (1929). *Poznań*.
5. Zöckler, T. (1911). Stanislau. *Evangelisches Gemeindeblatt: Organ der Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Polen*, (9), 150.

Основні завдання соціальної роботи з сім'ями, які виховують дітей з інвалідністю

Сім'ї, що виховують дітей з інвалідністю, стикаються з унікальними викликами, пов'язаними з фізичними, емоційними, соціальними та економічними аспектами життя. Соціальна робота в цій сфері спрямована на надання комплексної підтримки, яка допомагає не лише дитині, але й усій родині адаптуватися до особливих умов, максимізувати потенціал дитини та покращити якість життя. Інклюзивний підхід, орієнтований на права та потреби кожної людини, є основою сучасної соціальної роботи з такими сім'ями. Зростання кількості дітей з інвалідністю, пов'язане з екологією, стресами, поліпшенням діагностики та іншими факторами, робить цю тему надзвичайно актуальною. Багато сімей опиняються в ізоляції через недостатню обізнаність суспільства, обмежений доступ до ресурсів та складність отримання необхідних послуг. Соціальний працівник виступає посередником між сім'єю та системою соціальних, медичних та освітніх послуг, забезпечуючи їх ефективну взаємодію.

Основними завданнями соціальної роботи з сім'ями, які виховують дітей з інвалідністю є такі: діагностика потреб сім'ї, розробка індивідуального плану підтримки, інформування та консультування, психологічна підтримка, соціальна адаптація дитини, адвокація прав сім'ї [1, с. 8-10]. Розглянемо більш детально кожне із цих завдань.

Діагностика потреб сім'ї є фундаментальним етапом, що передує всій подальшій роботі. Соціальний працівник проводить комплексну оцінку, використовуючи різноманітні методи: спостереження, глибинні інтерв'ю з батьками та іншими членами родини, анкетування, аналіз документів та відвідування домівки. Мета цього процесу — отримати цілісну картину: вивчити соціальний стан (родинні стосунки, наявність соціальних зв'язків), економічні умови (рівень доходу, наявність додаткових витрат на лікування чи обладнання) та психологічний клімат (рівень стресу, наявність конфліктів, емоційний стан батьків і сиблінгів). Крім виявлення проблем,

працівник обов'язково визначає внутрішні та зовнішні ресурси сім'ї, такі як особиста стійкість батьків, підтримка з боку родичів, наявність друзів або вже надавані соціальні послуги [3].

На основі зібраної інформації формується чітке уявлення про дефіцити та потенціал сім'ї. Це дозволяє не просто констатувати факт наявності труднощів, а й зрозуміти їхню структуру та взаємозв'язок. Наприклад, економічні проблеми можуть посилювати психологічну напругу, а відсутність соціальних навичок у дитини — бути наслідком сімейної ізоляції. Таким чином, діагностика дає стартові дані для розробки цілеспрямованого, індивідуального плану підтримки, який буде реально враховувати усі аспекти життя сім'ї, а не лише формальні показники.

Розробка індивідуального плану підтримки — це логічне продовження діагностики, процес трансформації виявлених потреб у чіткий, реалістичний план дій. Ця програма створюється спільно з сім'єю, оскільки саме її члени є експертами у власному житті та головними виконавцями плану. Індивідуальний план підтримки завжди є комплексним і включає конкретні цілі та завдання у різних сферах: медичній (організація консультацій спеціалістів, лікувальних процедур), психологічній (терапія для дитини, консультації для батьків, сімейна терапія), педагогічній (підбір відповідного дитячого садка чи школи, корекційних занять) та соціальній (допомога у оформленні пільг, залучення до громадських ініціатив).

Ключовою рисою індивідуального плану є його гнучкість і динамічність. Він не є статичним документом; він регулярно переглядається та корегується соціальним працівником разом із сім'єю у міру досягнення певних цілей, виникнення нових обставин або змін у стані дитини. Такий підхід забезпечує, що допомога залишається актуальною та ефективною. План також містить конкретні індикатори успіху та часові рамки, що дозволяє об'єктивно оцінити результати роботи та внести своєчасні корективи для максимальної реалізації потенціалу дитини та покращення якості життя всієї родини.

Інформування та консультування є одним з найважливіших завдань соціального працівника, оскільки багато сімей просто не обізнані про свої права, доступні державні та громадські ресурси або сучасні методики реабілітації. Соціальний

працівник виступає як «провідник» у складному лабіринті соціальних служб, законодавства та медичних знань. Він надає сім'ї структуровану та перевірену інформацію про те, як оформити інвалідність, отримати технічні засоби реабілітації, фінансову допомогу, скористатися пільгами на комунальні послуги або проїзд, а також про найближчі центри реабілітації, літні табори або групи для батьків.

Консультавання часто виходить за межі простої видачі інформації і перетворюється на навчання батьків та інших членів родини. Соціальний працівник може пояснювати складні юридичні процедури, допомагати складати заяви, готуватися до проходження оцінювання повсякденного функціонування особи або навчати батьків технікам корекційної роботи з дитиною вдома. Ця діяльність спрямована на підвищення соціальної компетентності сім'ї, її здатності самостійно вирішувати проблеми та ефективно взаємодіяти з різними інстанціями, що значно підвищує їхню автономію та зменшує почуття безпорадності [2, с.68-72].

Психологічна підтримка спрямована на подолання хронічного стресу, емоційного виснаження та почуття ізоляції, з якими щодня стикаються батьки та інші члени сім'ї. Соціальний працівник створює безпечний простір, де батьки можуть вільно висловити свої страхи, розчарування, сумніви та втому, не боячись осуду. Через індивідуальні бесіди, терапевтичні сесії або залучення до груп взаємодопомоги, працівник допомагає їм розпізнати та прийняти свої емоції, вчить технікам управління стресовими ситуаціями та емоційної саморегуляції, що є ключовим для профілактики емоційного вигорання.

Окрім роботи з батьками, важливим напрямком є формування здорового мікроклімату в сім'ї в цілому. Соціальний працівник допомагає подолати можливі конфлікти між подружжям, які часто виникають через різницю у поглядах на виховання дитини, а також уважно ставиться до почуттів здорових дітей у родині, які можуть відчувати себе забутими. Шляхом сімейних консультацій та спільних заходів працівник сприяє відновленню ефективної комунікації, розподілу обов'язків і посиленню відчуття єдності, перетворюючи сім'ю на міцну команду, здатну спільно долати труднощі.

Соціальна адаптація дитини з інвалідністю має на меті подолання соціальної ізоляції та інтеграцію її у життя суспільства. Соціальний працівник активно сприяє залученню дитини до інклюзивних освітніх програм, допомагаючи підібрати відповідний дитячий садок чи школу, де створені необхідні умови та працюють фахівці (корекційні педагоги, психологи). Це дозволяє дитині не лише отримувати освіту, але й набувати найважливішого досвіду спілкування з однолітками, вчитися будувати відносини, дружити та брати участь у спільних активностях [3, С.163-165].

Крім формальної освіти, працівник залучає дитину до різноманітних соціальних активностей поза школою: це можуть бути гуртки за інтересами (художні, музичні, театральні), спеціалізовані спортивні секції (наприклад, пара-карате чи терапевтичної верхової їзди), або інклюзивні табори та громадські заходи. Через такі форми діяльності дитина розвиває навички самообслуговування, впевненість у собі, вчить соціальні ролі та розкриває свої таланти. Успішна соціальна адаптація закладає основу для майбутнього самостійного життя, зменшуючи її залежність від батьків у дорослому віці та сприяючи формуванню інклюзивного суспільства, що приймає людей з особливими потребами [3].

Адвокація прав сім'ї – це активна діяльність соціального працівника, спрямована на захист законних інтересів дитини з інвалідністю та її родини у взаємодії з різноманітними інстанціями. Багато сімей стикаються з бюрократичними перепонами, небажанням чиновників йти назустріч або просто незнанням, як відстоювати свої права на отримання послуг, пільг або якісної медичної допомоги. У таких випадках соціальний працівник виступає як представник та помічник сім'ї, супроводжуючи її у відповідних установах (відділах соціального захисту, лікарнях, органах освіти) та допомагаючи їм ефективно комунікувати.

Адвокація може набувати різних форм: від допомоги у складанні офіційних скарг і заяв до безпосередньої участі у супроводі сім'ї на комісії або навіть публічного висвітлення проблеми, якщо вона має системний характер. Фахівець соціальної роботи не тільки допомагає «пробивати» стіни бюрократії, але й навчає сім'ю самостійно відстоювати свої

права, надаючи їм інструменти та впевненість. Ця функція особливо важлива для забезпечення рівного доступу до ресурсів та послуг, гарантованих державою, та для запобігання дискримінації, забезпечуючи таким чином реалізацію принципу соціальної справедливості для найуразливіших категорій громадян.

Отже, соціальна робота з сім'ями, які виховують дітей з інвалідністю, – це складний, але надзвичайно важливий напрямок. Він вимагає від фахівця не лише професійних знань, але й гуманізму, емпатії, готовності до постійного навчання. Основними завданнями соціальної роботи з такими сім'ями є діагностика потреб сім'ї, що передбачає вивчення її соціального, економічного, психологічного стану сім'ї, визначення ресурсів та дефіцитів; розробка індивідуального плану підтримки та створення програми, що включає медичну, психологічну, педагогічну та соціальну допомогу; інформування та консультування, що передбачає надання інформації про права, доступні послуги, корисні ресурси та методи реабілітації; психологічна підтримка, що полягає в допомозі у подоланні стресу, емоційного вигорання, формуванні здорового мікроклімату в сім'ї; соціальна адаптація дитини, що передбачає залучення до інклюзивних освітніх програм, гуртків, спільнот, а також адвокація прав сім'ї, тобто допомога у відстоюванні прав у державних установах, органах влади. Успіх у соціальній роботі з сім'ями, які виховують дітей з інвалідністю вимірюється тим, наскільки сім'я стає спроможною долати труднощі, а дитина — реалізувати свій потенціал у житті.

Список використаних джерел

1. Пеша І.В., Сопівник І.В., Галайдюк В.В., Кошук О.Б. С 69 Соціальна робота з сім'ями, дітьми та молоддю. Навчальний посібник. Київ: Компрінт, 2023. 449 с.

2. Соціальна робота з вразливими сім'ями та дітьми : посіб. у 2-х ч.; Ч. І. Сучасні орієнтири та ключові технології / З. П. Кияниця, Ж. В. Петрович. – К. : ОБНОВА КОМПАНІ, 2017. – 256 с.

Соціальна робота з вразливими сім'ями та дітьми: посіб. у 2-х ч.; Ч. 2. / За заг. ред.: Т. В. Журавель, З. П. Кияниці. К. : ОБНОВА КОМПАНІ, 2017. 352 с.

*Наталія Лакуша,
Олександр Галушко*

Цифрова інклюзія і ментальне здоров'я в епоху трансформацій

Цифрова епоха трансформувала всі аспекти людського життя – від доступу до інформації та комунікації до сфер праці й охорони здоров'я.

У цьому контексті цифрова інклюзія, а саме забезпечення доступу і навичок використання цифрових технологій для всіх груп населення, має важливе значення та безпосередньо впливає на ментальне здоров'я й загальний добробут суспільства.

У сучасних умовах цифрова інклюзія виступає як *соціальна детермінанта* ментального здоров'я. Відсутність доступу до інтернет-ресурсів або відсутність необхідних цифрових навичок (цифровий розрив) серед певних груп, а саме людей похилого віку, мешканців сільської місцевості, людей з низьким доходом, може призвести до соціальної ізоляції. Зазначені процеси надалі можуть спричинити обмежений доступ до цифрових послуг з підтримки ментального здоров'я. Тому важливою умовою є розвиток цифрової грамотності вразливих груп населення.

Досягнення цифрової інклюзії та захисту ментального здоров'я потребує комплексного підходу. На державному рівні потрібно інвестувати в інфраструктуру і програми цифрової грамотності, особливо для цільових груп. Також потрібно визнати розвиток цифрової інклюзії одним із пріоритетів у системі охорони здоров'я. На рівні системи освіти потрібно впроваджувати навчальні програми з цифрової гігієни, критичного мислення, відповідального використання технологій.

У сучасному світі все більше людей почуваються відокремленими та самотніми. Технологічний прогрес зробив комунікацію більш віртуальною, а соціальні мережі й мобільні пристрої можуть викликати відчуття віддаленості від реального світу. Соціальна ізоляція може призводити до появи психологічних проблем, таких як депресія і тривога. Соціальні мережі стали середовищем, що суттєво впливає на ментальне здоров'я та соціальну поведінку. Порівняння з ідеалізованим життям інших,

демонстративна онлайн-активність та прояви насильства можуть спричиняти стрес, недовіру й низьку самооцінку.

Для ментального здоров'я та добробуту людини серйозні наслідки мають війни. Наприклад:

- травми та стрес: участь у війні, свідчення насильства та втрата близьких можуть призвести до розвитку посттравматичного стресового розладу (ПТСР), депресії, тривожності та інших психічних проблем. Це може впливати на здатність до праці, особисті стосунки та загальний стан самопочуття;

- культурна ідентичність: війна може призвести до втрати культурної ідентичності, коли люди змушені залишити свої будинки, території та спільноти. Це може спричинити відчуття безпорадності, втрати самооцінки та відчуження від суспільства;

- економічна нестабільність: війна може призвести до економічної нестабільності, зниження рівня життя та загрози економічної безпеки. Це може викликати стрес, тривожність і депресію, а також поглибити соціально-економічну нерівність;

- соціальна дезінтеграція: війна може розривати соціальні зв'язки й впливати на соціальну кооперацію. Втрата близьких людей, переміщення, розрив сімей та друзів можуть призвести до почуття самотності, відчуженості та відсутності підтримки;

Надання доступної та якісної психологічної підтримки, реабілітаційні програми [1] та соціальна допомога стане новим етапом для покращення ментального здоров'я та добробуту постраждалих від війни людей. Також необхідно звернути увагу на відновлення економічної стабільності та соціальної інтеграції, що сприятиме поліпшенню стану ментального здоров'я та загального добробуту.

У цілому суспільні трансформації можуть мати як позитивні, так і негативні наслідки.

Позитивні наслідки суспільних трансформацій на ментальне здоров'я включають зростання свободи, рівноправ'я, можливості для особистого розвитку та самореалізації. Політичні зміни, які ведуть до більшої демократії та гарантують право голосу, можуть стимулювати позитив, також можуть знизити рівень стресу, депресії та тривожності, оскільки вони створюють сприятливі умови для здорової самооцінки і

соціального зв'язку, де індивід може бути більш задоволений своїм життям та відчувати підтримку від суспільства.

Негативний вплив на ментальне здоров'я людей передбачає зміни в економіці, політиці й технологіях тощо. Вони можуть створювати нестабільність, неспокій і стрес для багатьох людей. Наприклад, економічні реформи, такі як звуження соціального захисту або збільшення безробіття, можуть призводити до економічного стресу та нестабільності, що впливає на психічне здоров'я. Політичні конфлікти та воєнні дії також можуть спричиняти стрес, тривожність та посттравматичний стресовий розлад.

Можливі шляхи поліпшення ментального здоров'я та добробуту:

- психологічна підтримка: забезпечення доступу до професійної психологічної підтримки, яка включатиме консультування, терапію та психологічні інтервенції;

- освіта у сфері ментального здоров'я включати предметів, що зосереджуються на розвитку емоційної грамотності, стресової толерантності та усвідомленого ставлення до власного психічного добробуту;

- соціальна підтримка: сприяння формуванню та зміцненню соціальних зв'язків у суспільстві, наприклад, через організацію соціальних заходів, клубів та спільнот. Забезпечення можливості для людей зустрічатись, спілкуватись та підтримувати один одного може покращити їхнє ментальне здоров'я та загальний добробут;

- система підтримки та реагування в кризових ситуаціях: це може включати швидке й ефективне надання допомоги, психологічну підтримку та реабілітацію.

Загальний підсумок полягає в тому, що врахування наслідків суспільних трансформацій для ментального здоров'я та добробуту людини є надзвичайно важливим кроком для створення здорового і стійкого суспільства. Потрібні подальші дослідження для розуміння цих наслідків і розробки ефективних стратегій попередження та лікування психологічних проблем, а також впровадження політики та програм, які сприяють ментальному добробуту населення. Пріоритетом для суспільства повинно стати запобігання і лікування психічних проблем, а також реалістичний підхід до суспільних трансформацій, що

надалі забезпечить покращення ментального здоров'я та добробуту людини.

Список використаних джерел

1. Всеукраїнська програма ментального здоров'я «Ти як?». (2023). *Ти як?* URL : <https://www.howareu.com/> (дата звернення: 29.10.2025)

2. *Дослідження серед 11 країн світу: перший самміт Перших Леді та Джентельменів*. Офіс Президента України. (2023). URL : https://www.president.gov.ua/storage/j-files-storage/01/20/37/e4ceeb98e0931a82caef695e1ef79a85_1694020372.pdf (дата звернення: 29.10.2025).

3. Ментальне здоров'я: як подбати про себе? <HTTPS://PROZDOROVIA.IN.UA/STATTI/MENTALNE-ZDOROV-IA/>

4. *5 кроків до покращення свого психічного здоров'я*. Центр громадського здоров'я України (2023, 10 жовтня). <https://phc.org.ua/news/5-krokv-do-pokraschennya-svogo-psikhichnogo-zdorovya>

5. Підтримка ментального здоров'я в часи війни. Національний інститут стратегічних досліджень. (2023). <https://niss.gov.ua/news/komentari-ekspertiv/pidtrymka-mentalnoho-zdorovya-v-chasy-viyny>

**Тетяна Медіна,
Олена Ковальчук**

Інтеграція через освіту: соціальні аспекти адаптації українських учнів-біженців у школах Франції, Німеччини та Польщі

Війна в Україні спричинила величезний міграційний потік до країн Європи. За даними UNHCR (Агентства ООН з питань біженців) (2025), станом на квітень 2025 року було зареєстровано 5,1 мільйона біженців з України в Європі, ще 3,8 млн осіб залишаються внутрішньо переміщеними. За даними Eurostat (2025), неповнолітні становлять майже третину (31,1%) наших громадян за кордоном [1].

Проблема інтеграції українських учнів-біженців в європейській системі середньої освіти є актуальною, оскільки освіта виступає ключовим чинником соціальної адаптації дітей у новому культурному середовищі, сприяє формуванню почуття безпеки, належності та перспектив розвитку. Водночас школярі стикаються з мовними, психологічними та соціальними труднощами, які вимагають дій як з боку української держави, так і приймаючих країн.

Цей матеріал ґрунтується на результатах дослідження “Європейський учень в Європі та Україні: соціальна адаптація внутрішньо та зовнішньо переміщених школярів середньої ланки навчання в умовах війни”, проведеного за сприяння Української асоціації дослідників освіти та за фінансової підтримки Європейської асоціації дослідників освіти [2]. Автори щиро вдячні за увагу європейської освітянської спільноти до проблем в освітній галузі, з якими зіткнулись українські громадяни внаслідок повномасштабного вторгнення росії до України.

Основний метод збору інформації – глибинні інтерв'ю з механізмом відбору на основі методу снігової кулі. Всього у трьох зазначених у назві країнах впродовж 2023-2024 років було проведено по 6 інтерв'ю з учнями, батьками учнів та вчителями місцевих шкіл. Вибір віку учасників інтерв'ю (12+) був зумовлений тим, що з цього віку діти в Європі починають самостійно пересуватися до школи. Крім того, результати досліджень свідчать про те, що адаптаційні можливості дітей молодшого віку значно вищі. Дослідження проведено з дотриманням вимог дослідницької етики, з добровільною згодою батьків та вчителів на участь у науковому дослідженні. Кількість інтерв'ю з учнями не дає можливості співставляти результати, отримані в різних країнах, проте проведене дослідження дозволяє в загальному визначати найгостріші проблеми, з якими стикаються українські учні за кордоном.

Учні, які прибули до Німеччини, часто не володіли німецькою мовою або лише починали її вивчати. Вони відзначили наявність помітних відмінностей в освітніх системах України та Німеччини. У першу чергу це стосувалося жорсткої дисципліни щодо відвідування занять.

Мовна адаптація, за словами учнів, попри відсутність знань німецької мови, відбувалась не дуже складно. Вона полегшувалась можливістю спілкування за допомогою англійської мови (яка є поширеною в Німеччині і якою володіють більшість місцевого населення), а також перекладача за допомогою телефону. Учні відвідували додаткові уроки німецької мови (в межах 8-12 годин на тиждень). Існувала можливість отримати консультацію вчителів, які залишаються після уроків. Крім того, вони могли звернутися до україномовної вчительки, яка допомагала перекласти або виконати домашнє завдання.

Учні визнають, що культурна адаптація є складнішою за навчальну: *«Навіть коли мої німецькі однокласники жартують, я можу не розуміти контексту»* (S_f_K_Gernmany_Kharkiv). Попри поодинокі випадки булінгу, більшість відзначає доброзичливе ставлення вчителів і допомогу школи. Загалом адаптація оцінюється як відносно легка, оскільки *«вони хотіли жити і навчатися в Євросоюзі»*.

Польща як країна прихистку посідає особливе становище. Зокрема, в довоєнній Україні існувало переконання, що будь-який українець, потрапляючи до цієї країни, має легко знайти спільну мову, оскільки мови схожі. На думку учнів, навчатися польською мовою чи спілкуватися в магазині – не тотожні явища, учні так само, як і учні в інших країнах, переживають важку адаптацію, оскільки вони вивчали польську мову з нульового рівня.

Додаткові заняття з польської мови проводилися, учні мали по два уроки на тиждень. Після того, як діти починали розуміти мову, відвідування додаткових занять припинялось.

Важливу роль в адаптації відігравали українські діти, які навчалися в Польщі до початку повномасштабного вторгнення, вони надавали допомогу новоприбулим учням. Крім того, у польських школах українських учнів по кілька в класі, тому вони не відчувають себе в повній ізоляції. Про це ж говорили і польські вчителі: *«У класі, наприклад, є четверо дітей, всі з України. І якимось чином там, у класі, вони підтримують себе, і співпрацюють між собою»* (T_I_Poland_Krakow); *«...вони були один з одним на перервах, розмовляли українською мовою, і їм було набагато, набагато легше»* (T_D_Poland_Gniezno).

Навчатися в польській школі легше, ніж в українській: *«У польській. Тому що менше завдань»* (S_m_S_Poland_Zhytomyr), а ставлення вчителів до учнів з України навіть краще, ніж ставлення українських вчителів: *«...він навіть відзначає що вони ставляться з більшою любов'ю, повагою, якраз так чого в нас в українських школах не вистачає»* (P_f_Y_Poland_Lugansk-Cherkasy).

Українським учням у Польщі задавали питання, чи хотіли би вони якнайшвидше (після завершення військових дій) повернутися додому в Україну? Під час проведення дослідження діти ще хотіли повернутися додому, проте усвідомлювали, *«...що тут набагато більше можливостей»* (S_m_S_Poland_Zhytomyr).

Українські учні, які внаслідок війни опинилися у Франції, взагалі не знали французької мови. Цю проблему можна вважати ключовою в адаптаційному процесі як учнів, так і їхніх батьків. Успішне засвоєння мови часто залежало від того, до яких шкіл потрапили діти, а не лише від їх лінгвістичних здібностей. Учні сформулювали перелік проблем, з якими вони найчастіше стикаються: ускладнена комунікація внаслідок поганого володіння французькою мовою; соціальна ізоляваність учнів, відсутність друзів серед місцевого населення (*«головна проблема це незнання мови. І таким чином брак спілкування»* (T_Y_France_Versailles); проблеми методичного характеру, пов'язані з відмінностями у вимогах до виконання шкільних завдань; поведінка однокласників, які заважають сприймати навчальний матеріал у так званих інтернаціональних класах.

Респонденти з числа батьків згадували адаптацію як дуже важкий період, оскільки школа не надавала інструкцій як дітям діяти в певних ситуаціях – до якого класу йти на якому уроці, до якої групи дитина відноситься під час поділу класу на групи (*«Так, було дуже страшно насправді. Я постійно боялася. Перший раз, коли я бачила свій клас, я дуже боялася зайти в кімнату, привітатися з ними»* (S_f_S_France_Zaporizhzhya).

Усі респонденти-учні відзначали доброзичливе ставлення до них з боку педколектива, який демонстрував всебічну підтримку. Зокрема, йдеться про надання матеріальної допомоги (школа подарувала ноутбук, частково оплачувала обіди,

надавалась можливість безкоштовного навчання в приватному ліцеї); чуйне ставлення вчителів («чудове ставлення», «з розумінням»).

Учасники дослідження фактично не стикалися з булінгом щодо них, проте зазначали випадки недружнього ставлення з боку учнів-представників етнічних меншин.

Дещо полегшило ситуацію те, що зміст програм в українській та французькій школах відрізняється. Часто учні зазначали, що те, що вони вивчають у Франції, вони вивчали в Україні один-два роки тому.

Відповідаючи на запитання, що саме було найважчим, учні одностайно відповіли, що це було незнання французької мови. Також більше половини учнів зазначили, що не знайшли тут друзів з числа місцевого населення, переважно в колі їх спілкування однолітки-українці, тому для тих, хто проживає ізольовано від української діаспори, ситуація оцінюється як трагічна. Цікаво, що українські учні у Франції легше знаходять собі друзів у позашкільних гуртках, ніж у шкільному середовищі.

Разом з цим, частина учнів демотивована, вони самоізолюються, не хочуть вивчати французьку мову і продовжувати навчання в цій країні, оскільки приїзд до Франції не був їхнім вибором. Це викликало ускладнення в комунікації з керівництвом деяких шкіл, які не бажали, щоб діти продовжували навчання в їхніх школах.

Аналіз соціальних аспектів адаптації українських учнів-біженців у школах Німеччини, Польщі та Франції показав, що процес інтеграції загалом відбувається успішно завдяки підтримці шкільного середовища, можливості відвідувати додаткові заняття з мови та доброзичливому ставленню педагогів. Основними труднощами були мовний бар'єр, культурні відмінності та складність встановлення дружніх стосунків із місцевими однолітками. Водночас учні позитивно оцінюють демократичність взаємин між учителем і учнем та легше навчальне навантаження. Отже, досвід цих країн демонструє ефективність освітніх практик, спрямованих на інтеграцію дітей-біженців, і може стати прикладом для подальшого вдосконалення української освітньої політики в умовах післявоєнного відновлення.

Список використаних джерел

1. Eurostat (новинне повідомлення). Eurostat *4.37 million under temporary protection in August*. (News release)/ 1-/10/ 2025. Європейський Союз. URL : <https://ec.europa.eu/eurostat/en/web/products-eurostat-news/w/ddn-20251010-1>

2.UNHCR (аналітичний документ). UNHCR. *Arrivals and displaced populations: Key figures and trends*. 2025. United Nations High Commissioner for Refugees. URL : <https://data.unhcr.org/en/documents/download/117042>

*Juventina Ngjela,
Agim Koçiraj,
Erda Qorri*

Interaction of Social Work Professionals with the Health and Education Sectors: Challenges and Perspectives for Sustainable Social Development

Introduction

Modern societies face increasingly complex social, health, and educational challenges. Traditional professional silos—where social workers, teachers, and health professionals operate independently—often fail to address these interconnected needs.

Social workers possess unique expertise in psychosocial assessment, advocacy, and community-based intervention, enabling them to bridge the gap between clinical and educational services. Their collaboration with doctors, nurses, and teachers enhances holistic care and educational equity, particularly for individuals affected by poverty, chronic illness, or social exclusion (Ahed Hazaa Al-Ruwaili et al., 2024).

Interprofessional collaboration ensures that individuals receive not only medical or educational support but also guidance and resources to manage psychosocial barriers—critical to long-term recovery, learning, and empowerment.

This study identifies the main challenges and opportunities in these interactions, analyzing comparative models from different contexts and emphasizing implications for Albania’s developing intersectoral system.

Objectives

1. To examine the challenges and opportunities related to collaboration between social work, health, and education sectors.
2. To propose strategies for institutionalizing effective intersectoral cooperation as a foundation for sustainable social development.

Methodology

The paper uses an analytical and comparative approach, combining:

- Literature review of intersectoral frameworks (WHO, UNDP, OECD).
- Review of case studies from multiple contexts.
- Examination of barriers and enabling factors in Albanian practice.

Frameworks for Interprofessional Collaboration

Health Sector Collaboration

Health systems face rising demands due to aging populations and chronic illnesses, often accompanied by psychosocial difficulties beyond physicians' capacities (Shah et al., 2017). Integrating social workers within medical teams reduces professional burnout, enhances patient communication, and improves adherence to treatment (Samuel & Thompson, 2018).

Social workers in healthcare engage in:

- *Direct clinical services* (counseling, crisis intervention, family support);
- *Case management* and discharge planning;
- *Ethical decision-making* and advocacy;
- *Research and prevention* within public health programs (Ruth & Marshall, 2017).

Evidence shows significant improvements in chronic disease self-management, psychosocial adjustment, and reduction of hospital readmissions (McGregor et al., 2018). Thus, social work integration enhances both patient outcomes and system efficiency.

Education Sector Collaboration

School social work is crucial for addressing behavioral and emotional issues that affect learning. Systematic reviews (Allen-Meares et al., 2013) highlight its role in improving self-esteem, attendance, and peer relationships.

However, earlier studies often neglected the structural context of collaboration – how social workers, psychologists, and teachers coordinate interventions. The NASW model (2012) defines three primary functions:

1. Delivering evidence-based interventions for behavioral and mental health;
2. Promoting a supportive school climate;
3. Linking students and families to community resources.

Globally, social workers' roles converge around prevention, early intervention, and cross-sector referral (Huxtable, 2022). Effective collaboration in schools depends on clear role definitions, shared communication channels, and professional supervision.

Comparative models of intersectoral collaboration

Scandinavian model – integrated and holistic

Finland's *Ohjaamo* centers represent advanced integration between health, education, and social services. Professionals share spaces, goals, and digital systems to guide youth in employment, education, and health (OECD, 2024). This model, inspired by Bronfenbrenner's Ecological Systems Theory (1979), treats collaboration as a systemic ecosystem fostering youth well-being and community resilience. Results include reduced institutional fragmentation and greater social inclusion (European Commission, 2021).

Anglo-saxon model – Coordinated and role-based

In the UK, interprofessional practice is structured around coordination rather than full integration. Programs such as *Integrated Care Systems (ICS)* and *Children's Services Partnerships* foster cooperation through shared governance but preserve professional autonomy (NHS England, 2023). Grounded in Parsons' Structural-Functionalism (1951), this model values stability and clear role boundaries but may limit innovation and flexibility (Hudson et al., 1999).

Albanian model – Emerging and adaptive

In Albania, social work is gradually expanding beyond social services into health, education, and justice. The Ministry of Health has licensed social workers in health centers and hospitals since 2023 to enhance coordination. Schools increasingly employ social workers alongside psychologists to identify vulnerable children (UNICEF, 2024).

Despite progress, systemic barriers persist – lack of standardized protocols, weak institutional linkages, and dependence on donor-driven projects. Collaboration remains localized rather than institutionalized. Albania thus stands in the transition phase toward integrated practice (UNDP, 2021), requiring policy reinforcement and shared professional frameworks.

Theoretical Insights

The comparative analysis suggests that successful collaboration models share three features:

1. *Institutional support* – legal and administrative frameworks ensuring cross-sector mandates.
2. *Professional education* – joint training programs in interdisciplinary communication and ethics.
3. *Shared accountability* – clear performance indicators aligned with social development goals.

Applying ecological systems thinking and structural-functional analysis together allows a balance between flexibility (context-based collaboration) and stability (defined responsibilities).

Discussion

Importance in the modern social context

Intersectoral collaboration transforms reactive service systems into proactive and preventive networks. Social workers strengthen both health and education outcomes by addressing root causes of inequality, such as poverty, family instability, and exclusion. Collaboration enhances social capital, ensuring that communities function as cohesive systems supporting individual growth and resilience.

Institutional and cultural barriers

Administrative hierarchies and differing professional languages often obstruct communication between teachers, doctors, and social workers. In transitional systems such as Albania's, this fragmentation results in duplicated efforts, unclear case ownership, and limited data sharing. Overcoming these requires establishing unified protocols and shared digital infrastructures for case management.

Human and professional resources

Continuous training is essential. In high-performing systems (e.g., Finland, the Netherlands), interprofessional education is part of all professional curricula. In Albania, capacity-building should prioritize joint workshops, supervision models, and multidisciplinary curricula to cultivate collaboration skills early in professional formation.

Toward sustainable development

Collaboration across social, educational, and health systems directly supports Sustainable Development Goals 3 and 4 – *Good Health and Well-Being* and *Quality Education*. Effective intersectoral networks prevent exclusion, promote equity, and strengthen human capital.

Locally, adopting integrated youth centers or “community hubs” could align Albania’s institutions under a shared mission: combining health promotion, education support, and social assistance in one accessible system.

Policy Recommendations

1. Joint education and training

Develop accredited interdisciplinary programs among universities and professional councils in health, education, and social work. Include modules on communication, ethics, and systems thinking.

2. Institutionalize collaboration

Integrate intersectoral cooperation into national strategies for sustainable development. Embed measurable indicators within SDG monitoring frameworks.

3. Standardize protocols

Establish *Standard Operating Procedures (SOPs)* for identification, referral, and follow-up across institutions. Define responsibilities and ensure consistent documentation.

4. Shared information systems

Create a digital platform for interinstitutional data exchange, case tracking, and communication among professionals.

5. Public awareness and advocacy

Conduct campaigns promoting the role of social workers in improving health and education outcomes, fostering community recognition and support.

6. Supportive supervision and evaluation

Introduce supervision structures to ensure quality assurance, ethical practice, and continuous improvement in collaborative projects.

Conclusion

Intersectoral collaboration is not simply a technical or administrative arrangement – it is a social innovation that transforms how societies respond to complex needs. When social workers,

educators, and health professionals cooperate effectively, they create synergies that empower individuals, reduce inequalities, and sustain community development.

For Albania and similar transitional contexts, institutionalizing collaboration represents both a challenge and an opportunity: to move from fragmented initiatives toward an integrated, resilient, and inclusive system aligned with global sustainable development principles.

References

1. Ahed Hazaa Al-Ruwaili et al. (2024). *Interprofessional Collaboration Between Social Workers and Health Professionals to Improve Healthcare Systems*. Journal of International Crisis and Risk Communication Research.
2. Allen-Meares, P., Montgomery, K. L., & Kim, J. S. (2013). *School-based social work interventions: A cross-national systematic review*. Social Work, 58(3), 253–262.
- European Commission (2021). *Integrated services for youth: The Finnish “Ohjaamo” model*.
3. Huxtable, M. (2022). *A Global Picture of School Social Work in 2021*. International Journal of School Social Work.
4. McGregor, J., Mercer, S. W., & Harris, F. M. (2018). *Health benefits of primary care social work*. Health & Social Care in the Community, 26(1).
- NHS England (2023). *Integrated Care Systems*.
5. OECD (2024). *Youth Support Hub: Guidance Centres for Work, Education and Everyday Life – Finland*.
6. Ruth, B. J., & Marshall, J. W. (2017). *A history of social work in public health*. AJPH, 107(S3), S236–S242.
7. UNDP (2021). *Social Inclusion and Sustainable Development in Southeast Europe*.
8. UNICEF (2024). *Integrated Health and Social Services Closer to Children and Families*.
9. World Bank (2022). *Strengthening Human Capital through Intersectoral Collaboration*.
10. World Health Organization (2010). *Framework for Action on Interprofessional Education and Collaborative Practice*.

Гейміфікація як інноваційний інструмент формування професійних компетентностей майбутніх фахівців із соціальної роботи

Процеси соціальної інтеграції та інклюзії в Україні набули критичної актуальності, зумовленої кризовими викликами, повномасштабною агресією. Зростання кількості ветеранів, осіб з інвалідністю, внутрішньо переміщених осіб, громадян, які пережили травму, вимагає негайної модернізації системи соціального забезпечення та, відповідно, підготовки професіоналів, здатних ефективно працювати у складних, мультидисциплінарних умовах.

Якісна підготовка майбутніх фахівців із соціальної роботи ґрунтується на синхронізації освітньо-професійної програми з практичними вимогами професії. Зокрема, ОПП «Соціальна робота» першого (бакалаврського) рівня вищої освіти за спеціальністю І 10 Соціальна робота та консультування галузі знань І «Охорона здоров'я та соціальне забезпечення» спрямована на «...підготовку фахівців, здатних розв'язувати складні спеціалізовані задачі та прикладні проблеми соціальної сфери або у процесі навчання, у тому числі управління соціальними процесами та процесами, що мають місце в індивідуальному розвитку особистості, що передбачає застосування певних теорій та методів соціальної роботи і характеризується комплексністю та невизначеністю умов, та зорієнтованих на подальшу фахову самоосвіту» [2]. Програма передбачає забезпечення студентів фундаментальними знаннями та прикладними навичками, необхідними для комплексного вирішення соціальних викликів. Це дозволяє випускникам ефективно використовувати ключові методи соціальної роботи у практичній діяльності, а також генерувати та впроваджувати нові підходи та інноваційні ідеї у цій сфері.

Індикатором якості підготовки та критерієм якості освітніх інструментів є рівень сформованості професійних компетентностей (ІК, ЗК, ФК) і програмних результатів навчання (ПРН) майбутніх фахівців. У контексті застосування інноваційних ресурсів варто виокремити такі:

✓ «інтегральна компетентність: здатність розв'язувати складні спеціалізовані задачі та практичні проблеми у соціальній сфері або у процесі навчання, що передбачає застосування певних теорій та методів соціальної роботи і характеризується комплексністю та невизначеністю умов;

✓ ЗК 4: здатність застосовувати знання у практичних ситуаціях;

✓ ЗК 8: навички використання інформаційних і комунікаційних технологій;

✓ ЗК 11: вміння виявляти, ставити та вирішувати проблеми;

✓ ФК 9: здатність оцінювати соціальні проблеми, потреби, особливості та ресурси клієнтів, в тому числі на етапі раннього втручання;

✓ ФК 10: здатність розробляти шляхи подолання соціальних проблем і знаходити ефективні методи їх вирішення;

✓ ФК 18: здатність до генерування нових ідей та креативності у професійній сфері;

✓ ПРН 5: теоретично аргументувати шляхи подолання проблем та складних життєвих обставин, обирати ефективні методи їх вирішення, передбачати наслідки;

✓ ПРН 6: розробляти перспективні та поточні плани, програми проведення заходів, оперативно приймати ефективні рішення у складних ситуаціях;

✓ ПРН 20: виявляти етичні дилеми та суперечності у професійній діяльності та застосовувати засоби supervізії для їх розв'язання, в тому числі на етапі раннього втручання;

✓ ПРН 22: демонструвати уміння креативно вирішувати проблеми та приймати інноваційні рішення, мислити та застосовувати творчі здібності до формування принципово нових ідей» [2].

Освітньо-професійна програма розроблена на основі Професійного стандарту «Фахівець із соціальної роботи» (від 20.06.2020 р. №1179) [3], що, у свою чергу, вимагає від випускників сформованості загальних компетентностей. Для обґрунтування необхідності застосування інноваційних освітніх ресурсів було виокремлено ті компетентності, які залежать від практичного моделювання, інтерактивної взаємодії та стимуляції креативного мислення, а саме:

«Z.03: здатність використовувати інформаційні і комунікаційні технології;

Z.06: здатність працювати в команді;

Z.07: здатність до критичного мислення, аналізу, синтезу та прогнозування;

Z.08: здатність ініціювати, планувати та управляти змінами для вдосконалення існуючих та розробки нових соціальних систем;

Z.09: здатність налагоджувати соціальну взаємодію, співробітництво, управляти роздрібненою комунікацією, попереджати та розв'язувати конфлікти» [3].

З огляду на зазначені професійні компетентності та програмні результати навчання майбутніх фахівців соціальної роботи (ОПП), вимоги Професійного стандарту, усвідомлюємо необхідність використання інноваційних інструментів, зокрема гейміфікації.

Поява терміну «гейміфікація» датується початком ХХІ століття і пов'язана з науковим доробком фахівців із цифрових технологій. Це поняття не має єдиного, усталеного визначення в науковому середовищі, оскільки вчені розглядають його і як процес, і як сукупність специфічних прийомів, у т.ч. як:

- комплекс управлінських та мотиваційних технік, запозичених із дизайну комп'ютерних ігор;

- застосування ігрових елементів, механізмів та логіки (ігрового мислення) у неігрових сценаріях і контекстах, таких як освіта, бізнес чи вирішення соціальних проблем;

- продуманий підхід, спрямований на підвищення мотивації до навчання або спонукання до вирішення складних завдань шляхом використання ігрових практик.

Для цілеспрямованого формування ключових компетентностей майбутніх фахівців із соціальної роботи, зокрема здатності до критичного мислення, командної взаємодії та ініціювання змін, пропонуємо застосовувати такі гейміфікаційні інструменти:

- симуляційні рольові ігри та віртуальні кейси (Serious Games), які дозволяють моделювати складні соціальні сценарії, наприклад, консультування в умовах кризи, і забезпечують відпрацювання етичних дилем без реальних негативних наслідків;

- системи «Квест» та «Місія», які спрямовані на розвиток аналітичної компетентності та навичок планування через поетапне виконання завдань, що імітують розробку та реалізацію соціальних проєктів, вимагаючи при цьому командної роботи;

- бальні системи (Points), бейджі та рейтинги, що ефективно стимулюють креативність, самоосвіту та активну участь, винагороджуючи студентів за нестандартні рішення та внесок у командну роботу.

Методологічне підґрунтя для застосування гейміфікації у підготовці фахівців із соціальної роботи має ґрунтуватися на принципах, які враховують специфіку суб'єкт-суб'єктних відносин у соціальній галузі. Згідно з дослідженнями Васильєвої М., Романової І., Шеплякової І. [1], проєктуючи навчальне середовище, доцільно використовувати такі ключові елементи:

- пріоритет колективної діяльності. Зважаючи на основу соціальної роботи (суб'єкт-суб'єктні відносини) та ключові особистісні якості (емпатійність, толерантність), необхідно надавати перевагу колективній співпраці та командній взаємодії, оскільки змагальний аспект ігрової діяльності не сприяє формуванню визначених якостей;

- фокус на керованій складності та адаптивності. Загальні цілі навчання мають бути поділені на чіткі, конкретні, помірно складні етапи з візуалізацією маршруту пізнання та можливістю свободи вибору засобів навчання;

- чітка та стимулююча система оцінювання. Забезпечення автоматизованої системи оцінювання (бали, бонуси) за визначені види діяльності, що передбачає можливість проходження альтернативних видів діяльності для покращення загальних показників, а також використання часових обмежень для формування навичок планування.

Отже, застосування гейміфікаційних технологій, що ґрунтується на принципах колективної взаємодії та симуляції складних соціальних сценаріїв, є ефективним інноваційним інструментом для цілеспрямованого формування професійних компетентностей, досягнення програмних результатів навчання відповідно до освітньо-професійної програми та Професійного стандарту фахівця із соціальної роботи.

Список використаних джерел

1. Васильєва М., Романова І., Шеплякова І. Гейміфікація в підготовці соціальних працівників. ISSN Online: 2312-5829 Educological discourse, 2020, № 4 (31). URL : <https://dspace.hnpu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/3703be6e-2c83-415e-93e6-667fad408162/content> (дата звернення 28.10.2025)

2. Освітньо-професійна програма «Соціальна робота» першого (бакалаврського) рівня вищої освіти за спеціальністю 110 «Соціальна робота та консультування» галузі знань 1 «Охорона здоров'я та соціальне забезпечення». Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича. (2025, 28 квітня). URL : <https://drive.google.com/file/d/1hy4pmB9eiKyBDkgn0jfEG3QdYL7OKDr/view> (дата звернення 28.10.2025)

3. Професійний стандарт фахівця соціальної роботи. Міністерство розвитку економіки, торгівлі та сільського господарства України

(наказ № 1179 від 20.06.2020 р.). URL : <https://register.nqa.gov.ua/uploads/0/88-1179.pdf> (дата звернення 28.10.2025)

Катерина Шестакова

Суб'єкт як ключова фігура практик соціальної реклами

Соціальна реклама посідає особливе місце у сучасному медіапросторі, оскільки поєднує комунікативні, етичні та виховні функції. Черговий сплеск наукового інтересу до соціальної реклами відбувся після початку повномасштабної війни, не в останню чергу через появу проєктів державних органів влади (*Міністерство оборони, Департамент кіберполіції України, Мінсоцполітики* та ін.), а також позаурядових організацій всеукраїнського та регіонального рівнів (*UAnimals, Український ветеранський фонд* тощо). Головна мета соціальної реклами – не комерційний прибуток, а формування суспільно значущих установок і моделей поведінки. Водночас у більшості досліджень увага зосереджується на змістовій частині рекламного повідомлення, його впливі або

візуальній мові, тоді як постать суб'єкта – як творця, комунікатора і реципієнта соціальної реклами – залишається поза належним теоретичним осмисленням.

Проблема полягає у складності самої категорії «суб'єкт», яка має різні трактування у філософії, соціології, культурології та психології. У практиках соціальної реклами ця категорія набуває особливого значення, адже саме суб'єкт визначає не лише характер комунікації, а й її соціальну ефективність. Мета даної розвідки – розкрити роль суб'єкта як ключової фігури у процесі створення, трансляції та сприйняття соціальної реклами, порівнявши його з суб'єктом комерційної рекламної діяльності.

Категорія суб'єкта у сучасних соціогуманітарних підходах. Перш ніж вести мову про категорію суб'єкта реклами, слід підкреслити, що концепт реклами як правило розглядається в межах теорії соціальної(масової) комунікації. Втім, взаємодія між комунікативними повідомленнями та його проникненням у життєвий простір суб'єкта, як підкреслює І. Чудовська-Кандиба, залишається незрозумілою [4, с. 97-98]. Хто ж такий суб'єкт у цьому випадку? У наукових підходах наявний чималий спектр трактовки суб'єкта реклами. Зокрема, у *структуралізмі* суб'єкт розглядається як гравець (актор), у *структурному функціоналізмі* Т. Парсонса актор ототожнюється з індивідом, у *структуралізмі* агенти базово володіють різним символічним капіталом, у них різне ставлення до рекламних практик. Відтак можна стверджувати, що учасники рекламного дискурсу не рівні один одному, а тому виникає парадокс, коли замовник реклами чи виробник може стати одночасно і споживачем рекламних практик [4, с. 99]. У *феноменології* натомість акцент припадає на контекст комунікативної дії, адже учасники інтеракцій виходять з належності до соціальних груп. Це певною мірою корелює з постструктуралістськими положеннями щодо культурної та мовної компетенції суб'єкта. Відповідно, можемо припустити існування взаємозв'язку між рекламним повідомленням і соціокультурною компетенцією суб'єктів — представників певної спільноти.

Як бачимо, поняття суб'єкта реклами зазнало суттєвих змін упродовж історії розвитку гуманітарного знання. Якщо у класичній філософській традиції суб'єкт розумівся як автономна, раціональна істота, здатна свідомо впливати на

об'єктивний світ, то у постмодерній парадигмі він постає як множинний, реляційний і контекстуально зумовлений. У соціальних науках суб'єкт розглядається не лише як діяч, а й як учасник мережі взаємодій, що постійно конструює власну ідентичність у процесі комунікації.

Для соціальної реклами така інтерпретація є особливо релевантною: суб'єкт тут не замикається у ролі «адресанта» або «споживача» повідомлення, а включається в процес співтворення сенсів. Відбувається перехід від ієрархічної моделі комунікації до діалогічної, де аудиторія виступає партнером у продукуванні соціальних смислів.

Суб'єкт у комерційній та соціальній рекламі: від споживача до громадянина. У комерційній рекламі суб'єкт визначається переважно як споживач, який реагує на стимули, пропонувані виробником. Основне завдання комунікатора – переконати, викликати бажання, спрямувати увагу на товар або послугу. Взаємодія будується за моделлю «виробник – повідомлення – споживач», де останній є пасивним об'єктом впливу. Відтак можемо вести мову, як підкреслює І.Чудовська-Кандиба, про парадокси визначення самої реклами, які коливаються від інформації про будь-що до акценту на масовості повідомлення [4, с. 99]. Відтак мета і призначення комерційної та соціальної реклами будуть суттєво відрізнятись. Якщо у першому випадку мета реклами полягає у просуванні продукту, соціальна реклама ставить за мету підвищення обізнаності з питань суспільно значущого характеру. Отже, у соціальній рекламі суб'єкт є носієм соціальної відповідальності. Його діяльність орієнтована не на індивідуальну вигоду, а на суспільне благо, підтримку певних моральних і громадянських цінностей. Тут важливою є етична позиція як ініціатора, так і реципієнта рекламного послання. Комунікатор у соціальній рекламі (державна установа, громадська організація, волонтерський рух чи креативна агенція) діє від імені спільноти, а не окремої фірми чи бренду. Реципієнт, у свою чергу, не просто отримує інформацію, а залучається до колективної дії – зміни ставлення, поведінки, соціальної практики.

Отже, у соціальній рекламі виділяється триєдина структура суб'єктності. 1. Ініціатор – формулює соціальну мету й ціннісну рамку. 2. Творець (комунікатор) – перетворює цю мету у

візуально-комунікативне повідомлення. 3. Реципієнт – стає активним співучасником, який може поширювати ідею, підтримувати ініціативу, змінювати власну поведінку.

Етичний і громадянський вимір суб'єкта соціальної реклами. Суб'єкт соціальної реклами постає не лише як комунікатор, а як етичний агент, що втілює певний тип суспільної свідомості. Його головне завдання – ініціювати моральну рефлексію, стимулювати солідарність, підвищувати рівень соціальної чутливості. На відміну від маніпулятивних прийомів комерційної реклами, соціальна апелює до співпереживання, емпатії, колективної відповідальності. Зміст таких кампаній часто пов'язаний із проблемами насильства, дискримінації, екології, інклюзії, підтримки вразливих груп. У цьому контексті соціальна реклама повинна була би стати засобом формування активного громадянства та публічної суб'єктності. Втім, Моніторинг Інституту масової інформації у червні 2019 р. показав, що соціальна реклама у сфері громадського здоров'я становить всього 7% від загальної кількості соціальної реклами на телебаченні та 10% на зовнішніх носіях у Києві. Окрім того, за даними дослідження, майже п'ята частина соціальної реклами — насправді прихована політична [1]. Як підкреслюють Т. Башук й Т. Рибалка, однією з головних проблем соціальної реклами в Україні є недостатнє врахування психологічних і соціокультурних особливостей цільової аудиторії. Часто кампанії створюються за шаблоном, без урахування індивідуальних потреб людей. Це призводить до втрати ефективності та нерозуміння основного меседжу. Інша проблема – відсутність зворотного зв'язку й співпраці з аудиторією. Без врахування її думок соціальна реклама не відповідає очікуванням споживачів. Додатковим викликом є інформаційна перенасиченість, через яку люди ігнорують соціальні повідомлення. А отже, на думку дослідників, підвищити якість реклами можна завдяки стратегічному плануванню, дослідженню аудиторії та вибору ефективних каналів комунікації. Важливо також ураховувати соціокультурні та економічні особливості суспільства [2].

Трансформація суб'єктності у цифрову добу. Сучасні цифрові технології істотно змінюють роль суб'єкта в комунікативному процесі. Як зазначають деякі дослідники,

ефективність соціальної реклами значною мірою залежить від правильного вибору цільової аудиторії та аналізу її особливостей. До цього варто додати оптимальні канали комунікації, сформулювати ключові повідомлення та цільові кампанії. Результативність реклами оцінюється за допомогою моніторингу, соціологічних опитувань та аналізу реакції аудиторії в ЗМІ [3]. Відтак у соціальних мережах аудиторія стає не лише споживачем, а й співтворцем контенту. Кожен користувач може поширювати, коментувати, модифікувати повідомлення, створюючи нові сенси. Так виникає мережевий суб'єкт, що діє колективно, але зберігає індивідуальну мотивацію. Флешмоби, хештег-кампанії, вірусні відео – приклади того, як суб'єкт соціальної реклами набуває гібридної форми, поєднуючи особисту ініціативу та масову участь. Ця тенденція розмиває межі між комунікатором і реципієнтом, перетворюючи соціальну рекламу на простір спільного соціального творення.

Поняття суб'єкта у практиках соціальної реклами є багаторівневим і динамічним. На відміну від комерційної сфери, де він виступає споживачем, у соціальній рекламі суб'єкт є активним агентом соціальних змін. Його діяльність поєднує етичну свідомість, громадянську позицію та комунікативну активність. Соціальна реклама не лише відображає суспільні процеси, а й формує нову суб'єктність – відповідальну, співчутливу, зорієнтовану на спільне благо.

Перспективним напрямом подальших досліджень є аналіз реальної участі аудиторії у створенні та поширенні соціальних рекламних кампаній, зокрема у цифровому середовищі, а також вивчення впливу таких практик на формування громадянської культури в українському суспільстві.

Список використаних джерел

1. Аналітичне дослідження: соціальна реклама в Україні. Інститут масової інформації. 07.08.2019, 08:06. URL : <https://imi.org.ua/monitorings/analychne-doslidzhennya-sotsialna-reklama-v-ukrajini-i28346> (дата звернення: 01.11.2025).
2. Башук Т. О., Рибалка М. В. Соціальна реклама та її сучасний розвиток в Україні. *Економічні проблеми сталого розвитку: матеріали доповідей Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої*

20-річчю наукової діяльності ф-ту економіки та менеджменту СумДУ. м. Суми, 3-5 квітня 2012 р. Суми: СумДУ, 2012. Т. 5. С. 15-16. URL : <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/28101> (дата звернення: 15.10.2025).

3. Мунтян І. В., Євтушок О. В., Гнатовська Д. О. Соціальна реклама в Україні: сучасні реалії та перспективи розвитку. *Food industry economics*. 2020. Т. 12, № 2. URL : <https://doi.org/10.15673/fie.v12i2.1740> (дата звернення: 15.10.2025).

4. Чудовська-Кандиба І. А. *Соціокультурні виміри рекламних практик: монографія*. К.: КІС. 2010. 447 с.

Олег Шманько

Інноваційні та інтеграційні практики підтримки і консультування ветеранів / ветеранок російсько-української війни

Повномасштабна війна Росії проти України радикально змінила соціальне середовище, поставивши перед системою соціального забезпечення безпрецедентні виклики. Соціальна робота, яка у мирний час зосереджувалася на допомозі вразливим групам населення, сьогодні стала важливим інструментом національної стійкості. В умовах воєнного стану вона охоплює не лише питання соціального захисту, а й психологічну, емоційну, комунікативну підтримку, що вимагає нових підходів, партнерських форм співпраці та інтеграції різних систем допомоги.

Сучасна соціальна робота має ґрунтуватися на принципах гуманізму, гідності, патріотизму та професійної компетентності. Вона стає ключовою ланкою у підтримці військовослужбовців, ветеранів, внутрішньо переміщених осіб, сімей, що втратили житло чи близьких, а також громад, які зазнали руйнувань і травматичного досвіду.

У період війни функції соціальної роботи суттєво розширюються. Соціальні працівники виконують не лише роль фахівців із надання допомоги, а й стають консультантами, координаторами, медіаторами, кризовими психологами. Ключовими напрямками їх діяльності є: соціальний супровід

військовослужбовців та їхніх сімей; психологічна підтримка осіб, які зазнали втрат або травм; допомога внутрішньо переміщеним особам; реабілітація ветеранів та адаптація до мирного життя.

У цих процесах важливим є інтеграційний підхід, який об'єднує державні, громадські та волонтерські ініціативи. Спільна діяльність дозволяє швидше реагувати на потреби людей, координувати ресурси й уникати дублювання функцій.

В умовах війни соціальні служби й організації мають шукати нові формати роботи. Інноваційність у соціальній сфері сьогодні означає не лише використання технологій, а й гнучкість мислення, уміння поєднувати традиційні підходи з сучасними методами.

Серед таких практик варто відзначити:

- онлайн-консультування – дистанційна підтримка через відеозв'язок, месенджери, чати. Цей формат дає змогу охопити тих, хто перебуває у зоні бойових дій чи вимушеній евакуації;

- мобільні соціальні команди, які виїжджають у постраждалі громади, надають допомогу безпосередньо на місцях, організовують польові консультаційні пункти;

- платформи психосоціальної допомоги – інтерактивні онлайн-програми з тестами, відеолекціями, вправами з емоційної саморегуляції;

- групи взаємопідтримки та реабілітаційні простори, де об'єднуються військові, ветерани, родини полонених, волонтери. Такі групи створюють середовище довіри, спільності й розуміння;

- психологічні тренінги з підвищення стресостійкості та саморегуляції для представників силових структур, волонтерів, педагогів і соціальних працівників.

Завдяки цим інноваційним рішенням соціальна робота стає більш динамічною, мобільною і наближається до реальних потреб людей.

Інтеграційний вимір соціальної роботи в умовах війни полягає у взаємодії між різними секторами – державним, громадським, релігійним, міжнародним. Таке партнерство забезпечує комплексність допомоги, поєднання соціального, психологічного, правового й освітнього компонентів.

Особливу роль відіграють громадські організації та волонтерські рухи, які часто стають першими, хто надає допомогу. Їхня діяльність у співпраці з органами соціального захисту формує єдиний простір підтримки.

Варто підкреслити і роль психологічного консультування як інструменту інтеграції. Соціальний працівник, що володіє навичками консультування, здатен не лише надати практичну допомогу, а й стабілізувати емоційний стан клієнта, сприяти усвідомленню ресурсів, формуванню адаптивної поведінки.

У процесі інтеграції ефективними є також міждисциплінарні команди, до складу яких входять соціальні працівники, психологи, юристи, медики, педагоги. Їхня спільна робота забезпечує цілісний підхід до проблеми клієнта.

Соціальна робота в умовах війни неминуче пов'язана з подоланням наслідків психологічних травм. Люди переживають стани тривожності, паніки, апатії, стресу, часто стикаються з посттравматичним стресовим розладом.

Психологічне консультування у таких випадках має подвійне завдання: стабілізувати емоційний стан і відновити здатність діяти. Важливо навчати клієнтів технік саморегуляції – дихальних вправ, прийомів зниження тривожності, розвитку позитивного мислення.

Ефективною практикою є групове консультування, яке дозволяє людині не лише висловитися, а й побачити, що вона не одна у своїх переживаннях. Спільний досвід сприяє взаємопідтримці й формуванню нових смислів життя.

Особливої уваги потребують військовослужбовці та ветерани, які мають бойовий досвід. Робота з ними передбачає поєднання психологічного супроводу, соціальної адаптації, працевлаштування та підтримки сімей.

В Україні одним із показових прикладів ефективного впровадження інноваційних підходів є робота структур, що надають підтримку ветеранам. Оцінювання результатів програм реінтеграції дає змогу вдосконалювати спектр послуг та підлаштовувати їх під реальні потреби осіб, які брали участь у бойових діях. Зокрема, у межах урядового Плану відновлення України та відповідно до розпорядження Кабінету Міністрів України від 25 квітня 2023 р. № 372-р щодо виконання заходів на 2023–2024 роки, спрямованих на реалізацію Національної

стратегії зі створення безбар'єрного середовища до 2030 року, Міністерство у справах ветеранів ініціювало запуск мережі Центрів ветеранського розвитку. Їх діяльність покликана забезпечити плавний та підтримуваний перехід військовослужбовців до повсякденного цивільного життя.

Основним завданням таких Центрів є формування умов, що сприятимуть професійному зростанню ветеранів та членів їхніх сімей. Йдеться про доступ до сучасних освітніх програм, можливість оволодіти новими компетенціями або вдосконалити вже наявні, що підвищує конкурентоспроможність на ринку праці та допомагає забезпечити стабільне працевлаштування. Один із таких Центрів було відкрито у квітні 2025 року на базі Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

За даними опитування, проведеного Українським ветеранським фондом, 28,5% опитаних військовослужбовців назвали отримання освіти одним із найважливіших запитів, які матимуть ветерани після повернення до цивільного життя. Ще 25,4% акцентували на потребі у працевлаштуванні. При цьому майже половина респондентів не планують повертатися на своє попереднє місце праці або ще не визначилася з подальшою професійною траєкторією. Такі результати свідчать про те, що запит на професійну перекваліфікацію й набуття нових компетентностей стрімко зростає на тлі збільшення кількості ветеранів в Україні. Саме це формує пріоритетні напрями діяльності Центрів ветеранського розвитку при закладах вищої освіти.

У 2023 році Кабінет Міністрів України оголосив про запуск експериментальної ініціативи щодо запровадження інституту помічника ветерана, який мав стати ланкою системи підтримки під час переходу військовослужбовців до цивільного життя (постанова КМУ від 19 червня 2023 р. № 652). Помічник ветерана розглядався як фахівець, що супроводжує демобілізованих у громаді, забезпечуючи їм комплекс консультацій та підтримки соціального, психологічного, правового і медичного спрямування. Пілот реалізували у Львівській, Вінницькій, Миколаївській і Дніпропетровській областях, а згодом до них долучилися ще п'ять регіонів та місто Київ.

Проект викликав значний суспільний резонанс, адже його ініціацію й підтримку неодноразово коментували високопосадовці. Як зазначав тодішній прем'єр-міністр Д. Шмигаль, на реалізацію ініціативи було передбачено фінансування у розмірі 2,9 млрд грн. Однак після тривалих обговорень модель інституту помічників ветерана вирішили переглянути, і в серпні 2024 року Кабмін ухвалив постанову про запуск інституту фахівців із супроводу ветеранів та демобілізованих осіб. Надалі Міністерство у справах ветеранів затвердило й відповідний професійний стандарт.

Нині фахівці із супроводу працюють у більшості територіальних громад України, включно з громадами Чернівецької області, забезпечуючи комплексну підтримку ветеранів на місцевому рівні.

Зазначене вище підкреслює необхідність упровадження в соціальну роботу сучасних інноваційних методів взаємодії з ветеранами та ветеранами. Серед практик, ефективність яких уже підтверджено досвідом, можна виділити такі напрямки:

- створення спеціалізованих ветеранських просторів (наприклад, Veteran Hub), де в одному місці зосереджені різні послуги — психологічна підтримка, юридичні консультації, кар'єрне консультування, групи взаємодопомоги;
- запровадження програм наставництва, у межах яких ветерани надають підтримку один одному, допомагають адаптуватися після служби, обмінюються досвідом та формують спільноту підтримки;
- використання арт-терапевтичних, тілесно-орієнтованих і групових методик, що довели свою дієвість у подоланні симптомів посттравматичного стресового розладу;
- розвиток цифрових платформ підтримки, зокрема мобільних застосунків, які пропонують інструменти психологічної самопомоги та оперативний контакт із консультантами.

Крім того, в Україні поступово вибудовується система мультидисциплінарних команд підтримки ветеранів, до складу яких входять соціальні працівники, психологи, фахівці з реабілітації, юристи та інші спеціалісти. Такий формат сприяє комплексному й узгодженому наданню допомоги.

Успішна реалізація соціальної роботи під час війни неможлива без підготовки компетентних фахівців. У закладах вищої освіти впроваджуються нові програми з психології стресу, кризового консультування, соціальної реабілітації та роботи з ветеранами.

Отже, сучасний соціальний працівник повинен бути не лише гуманним та емпатійним, а й володіти навичками кризового реагування, медіації, проєктного менеджменту. Важливим елементом підготовки стає розвиток емоційного інтелекту та особистісної стійкості, адже фахівець також перебуває під впливом війни і може переживати професійне вигорання. Із цього випливає, що соціальна робота в умовах війни – це простір, де професійність поєднується з людяністю, а інноваційність із емпатією. Інтеграційні та інноваційні практики довели свою ефективність у підтримці тих, хто опинився в кризових ситуаціях. Використання сучасних форм консультування, міжвідомчої взаємодії, цифрових технологій та групових практик сприяє формуванню гнучкої системи соціального захисту, здатної діяти навіть у надзвичайних ситуаціях. Але у центрі цих процесів залишається людина – її гідність, права, віра у майбутнє. Саме в цьому проявляється головна місія соціальної роботи: допомагати долати біль, відновлювати надію та створювати умови для життя, навіть коли навколо триває війна.

Богдан Бабій

Богословське осмислення святості в Біблійній традиції: від Старого до Нового Завіту

Святість (івр. *qōdeš* – «відділений, освячений»; грец. *ἅγιος* – «святий, приналежний Богові») посідає центральне місце в богослов'ї як вираз сутності Бога і Його взаємин із Творінням. У Старому Завіті святість Бога постає як абсолютна й недосяжна досконалість, яка, однак, відкривається людині у формі покликання до моральної і духовної чистоти: «Будьте святі, бо Я – святий, Господь, Бог ваш» (Лев. 19:2). Саме ця формула стала програмною для всієї біблійної теології – від законів Мойсея до

пророцьких текстів, де святість осмислюється як принцип справедливості, милосердя та вірності завіту.

Як зазначає О. R. Jones, у старозавітній традиції святість має насамперед онтологічний і ритуальний характер: Бог є джерелом усякої святості, а все, що наближається до Нього, має бути очищене, відділене від скверни. Простір святості матеріалізується у святині (мешканні Бога), у храмовому культі та жертвній системі, які забезпечують контакт між людським і божественним [2, р. 47–52]. У цьому сенсі святість визначає структуру релігійного космосу: існує межа між «святим» і «профаним», між святим Богом і грішним людством.

Однак навіть у рамках Старого Завіту ця межа поступово долається у пророчому одкровенні. Пророки (зокрема Ісаї) наголошують, що істинна святість полягає не лише у зовнішньому дотриманні ритуалу, а й у внутрішній, моральній чистоті: «Припиніть чинити зло, навчіться добро чинити» (Іс. 1:16–17). У статті J. E. Robson зазначено, що старозавітна святість – це етично-історичне явище, у якому ритуал трансформується у моральну вимогу. Святий – це той, хто перебуває у вірності Богові, зберігаючи Його закон у щоденному житті [3, р. 126–130].

У Новому Завіті, при збереженні вихідних положень, поняття *ἁγιότης* усе ж зазнає радикального переосмислення: святість не є вже лише атрибутом Бога чи ритуальної спільноти, а втілюється в особі Ісуса Христа, Який є «Святий Божий» (Мр. 1:24). Христос стає новим центром святості, замінюючи храм і закон. Як підкреслюють К. Е. Brower і А. Johnson, Христос не лише виявляє святість, але й передає її Церкві як Тілові своєму, утворюючи нову еклесіологічну спільноту, у якій святість має динамічний, перетворювальний характер [1, р. 14–19].

Апостол Павло переносить акцент з обрядового на екзистенційно-етичний вимір святості: кожен віруючий покликаний бути «святим у Христі Ісусі» (1 Кор. 1:2). Святість означає участь у Христовому житті, постійне духовне оновлення через Духа Святого. Павло розглядає святість не як статистику, а як процес – освячення (*ἁγιασμός*), що виражає онтологічну єдність з Христом і моральну трансформацію людини.

Таким чином, у Новому Завіті святість стає універсальним покликанням, доступним не лише вибраному народу чи

священникам, а всім, хто у вірі приєднався до Христового тіла. Якщо у Старому Завіті святість пов'язана з простором і жертвним ритуалом, то в Новому вона вкорінюється у внутрішньому житті спільноти Церкви, що стає «царським священством» (1 Пет. 2:9). Це знаменує перехід від просторового до духовного розуміння святині – від храму з каменю до храму в серці людини.

У богословській перспективі святість виступає з'єднанням трансцендентного і морального: Бог є «цілковито інший», але, втілений у Христі, Він наближає Свою святість до людини. Цей парадокс – поєднання відокремлення і близькості – становить серцевину християнської антропології. Через освячення людина долучається до Божої природи (2 Пет. 1:4), що є метою боговтілення.

Сучасна теологія святості, за J. E. Robson, підкреслює спільнотний характер останньої: вона не може бути приватною чи ізольованою, бо здійснюється у любові до ближнього. Церква – простір, де святість переживається як служіння, жертвність і спільна молитва.

У цьому контексті особливо важливим є екуменічний вимір: святість як єдність у Христі стає підґрунтям для діалогу між християнськими конфесіями. Так, у книзі Brower & Johnson неодноразово повторюється ідея про те, що святість є не роздільною лінією між «чистими» і «грішними», а знаком Божої присутності в історії, яка спонукає Церкву до постійного оновлення [1].

Отже, еволюція біблійного поняття святості демонструє перехід від ритуально-культового до морально-особистісного і, зрештою, до христологічного розуміння. У Старому Завіті Бог є святий і вимагає від народу відокремлення від язичницького середовища; у Новому Він освячує всіх людей, роблячи їх причасниками Своєї природи. Святість – не лише мета, а й шлях, не лише відділення від світу, а й трансформація світу через присутність Бога в людині.

У сучасному богословському дискурсі ця тема залишається особливо значущою. Зокрема в умовах секуляризації святість осмислюється не як анахронізм, а як онтологічна реальність, що визначає сенс людського існування. Як підсумовує O. R. Jones [2, р. 110–114], святість – це не лише властивість Бога, а Його

дар, через який людство може знову знайти свою ідентичність у Ньому. І дослідження святості відкриває нові обрії для духовної антропології, етики, літургії та соціальної теології.

Список використаних джерел

1. Brower K. E., Johnson, A. (eds.). *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. 385 p.
2. Jones O. R. *The Concept of Holiness*. London: Routledge, 1961. 200 p.
3. Robson J. E. "Forgotten Dimensions of Holiness." *Horizons in Biblical Theology*. 2011. № 33(2). 121–146.

Василь Балух

Благодійницька діяльність Церкви в Україні (XVIII – перша половина XIX ст.)

Починаючи з часів ранньої Християнської церкви, однією з важливих функцій, окрім поширення християнського вчення та місіонерства, була благодійницька діяльність, що включала підтримку бідних і убогих, відкриття шпиталів і притулків для хворих і престарілих, безкоштовне поховання бездомних і померлих від епідемій чуми і холери тощо.

Благодійна діяльність була широко розповсюджена в Київській Русі, де Церкву в цьому підтримувала князівська влада [2, с. 524], а після розпаду країни і в період бездержав'я ці функції перейняли світські позаієрархічні структури – церковні братства, які спочатку виникли як благодійницькі прицерковні об'єднання благовірних мирян.

Вони різними способами допомагали нужденним, особливо піклуючись бідними, немічними, хворими, вдовами, сиротами, ув'язненими, подорожуючими тощо. З цією метою залучалися кошти меценатів, а також офіри на братства, які збиралися особливо у базарні і ярмаркові дні, ходячи із братським образом або хрестом.

Проте нові братства суттєво відрізнялися від стародавніх братств, зокрема, вони користувалися значно меншими свободами, в тому числі фінансовими.

З другої половини XVII ст. роль і значення братств занепадає, до того ж Київська митрополія була інкорпорована Московським патріархатом (1686), що на певний час загальмувало виконання однієї з основних функцій Церкви. Хоча слід відзначити, що саме ця сторона її діяльності найгірше відображена в джерелах.

Із XVIII ст. ці функції на українських землях починають виконувати монастирі, що стали притулком для хворих, убогих і самотніх. Їх заслуги перед народом завжди визначалися допомогою ближньому в роки лихоліть, воєн. Селяни могли позичити хліб і насіння, каліки і немічні знаходили притулок у хатах-богадільнях, отримували трапезу, дітям-безхатченкам надавалася можливість навчатися в монастирських школах, а люди, доведені до насильницької смерті, знаходили останній притулок у монастирських «божедомках» та «усипальницях» [7, с. 158].

Правда, не всі вони мали достатньо можливостей для здійснення благодійництва, оскільки це вимагало певних матеріальних витрат, непосильних для невеликих обителів. Скажімо, таких можливостей не мали православні монастирі Правобережного Придністров'я, часто самі перебуваючи на милостині.

Натомість монастирі окремих католицьких орденів, володіючи достатніми статками і маючи заможних покровителів, зажили в населення добру репутацію своєю турботою про знедолених. Упродовж XVIII – першої половини XIX ст. на Правобережній Україні функціонувало близько 10 монастирів сестер милосердя. Наприклад, такий кляштор заснував 1766 р. в Житомирі київський єпископ Йосип Залуський, а на початку XIX ст. у Кам'янці-Подільському з'явився осідок жіночого чернечого ордену візиток, устав якого вимагав від них займатися доглядом за хворими і підтримувати бідних [5, с. 256].

Проте найбільше приютів, шпиталів і сиротинців у XVIII – XIX ст. існувало на Лівобережній та Слобідській Україні, причому їх відкривали не лише монастирі, а й братства і храми. Лише на Слобожанщині їх тоді налічувалося близько 40, причому в окремих містах і містечках їх існувало по декілька: в Охтирці – 4, Ізюмі та Лебедині – по 3, у Сумах, Богодухові, Кириківці, Краснокутську – по 2 шпиталі [1, с. 185-186].

Втім, не всі церковні організації в Україні використовували свої можливості для проведення милосердної діяльності. Навіть

заможні монастирі здебільшого піклувалися про власні статки. Наприклад, ченці Сатанівського і Барського монастирів опікувалися місцевими жебраками лише тому, що змушували їх ділитися своїми доходами [9, с. 27-28]. Братія Кирилівської обителі в Києві відмовилася фінансово підтримувати боротьбу з епідемією чуми в 1770-1771 рр. А спроби влади у 80-х рр. XVIII ст. перетворити окремі лівобережні монастирі на шпиталі не викликали підтримки їх настоятелів [5, с. 257].

Такі випадки спонукали австрійського імператора Йосипа II в Галичині і царський уряд на Правобережній Україні в другій половині XVIII ст. розпочати закривати монастирі, які не утримували богодільні та школи для молоді.

Проте масове закриття царським урядом монастирів в Україні скоротило благодійницьку діяльність і зусилля Церкви. Мабуть тому навіть церковні автори у своїх працях лише рідко торкаються цієї важливої сторони діяльності Християнської церкви.

Існував також інший вид благодійництва монастирів – вивчення лікувальних властивостей трав з метою розвитку народних методів лікування та поширення медичного досвіду.

На церковному благодійництві часом негативно позначалися міжконфесійні суперечки, особливо на Правобережжі. Так, в Луцьку Орден василіян відкрив у своєму монастирі міську лікарню, але 1833 р. уряд вирішив закрити обитель, а будівлю передати православному церковному відомству. У приміщенні лікарні, де знаходилося багато поранених воїнів, хворих і убогих, розмістили соборний притч і духовне управління [6, с. 76].

Крім того, ще з 1823 р. функціонували єпархіальні опікунства, створені при кожній єпархіальній кафедрі. Вони діяли окремо від духовних консисторій і опікувалися бідними духовного звання. Фінансування благодійних акцій єпархіальних опікунств здійснювалося державою, Церквою та громадськістю, а саме: за рахунок надходжень від казни, штрафів з духовенства та кухольних пожертв [7, с. 149].

Ще одним напрямом благодійництва було парафіяльне опікунство в Україні. До їх керівного складу входили не тільки парафіяльні священники, а й заможні особи з числа сільських та міських жителів. Зокрема, головами опікунств нерідко обирали

освічених і забезпечених землевласників, купців, промисловців та навіть жінок. В останньому випадку священники залишалися співголовами установ [7, с. 151].

Список використаних джерел

1. Багалій Д.І. Історія Слобідської України. Харків, 1991. 256 с.
2. Балух В.О., Коцур В.П., Юрій М.Ф. Київська культурна традиція в контексті середньовічної європейської цивілізації. Чернівці, 2021. 688 с.
3. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: в 4-х т. Т. 2. Нью-Йорк, 1957. 276 с.
4. Ісаєвич Я.Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI – XVIII ст. Київ, 1966. 248 с.
5. Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки в Україні: у 3-х кн. Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX ст. Київ, 1994. 336 с.
6. Левицкий О. Луцкая старовина. Чтение в историческом обществе Нестора Летописца. Киев, 1891. Кн. 5. Отд. 2. 450 с.
7. Надтока Г.М., Горпинченко І.В. Православна церква в Україні другої половини XIX століття. Історіографія. Київ, 2018. 208 с.
8. Огієнко І.І. Українська церква. Нарис з історії Української Православної церкви: у 2 т. Київ, 1993. Т. 1-2. 284 с.
9. Сецинский Е. Материали для истории цехов в Подоли. Каменец-Подольский, 1904. 102 с.

Євгеній Баранюк

Роль релігійних організацій у формуванні інклюзивного суспільства в Україні: правовий та світоглядний аспекти

Свобода совісті та віросповідання – фундаментальне право людини і наріжний камінь демократичного суспільства, що забезпечує духовну автономію особистості та формує умови для мирного співіснування різних світоглядних груп. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» 1991 р. став основою для нової моделі державно-церковних відносин, орієнтованої на європейські принципи світськості, релігійного плюралізму й толерантності [2, с. 172].

Попри декларовані принципи, реалізація положень закону на практиці стикається з серйозними викликами, як-от недосконалість нормативної бази та адміністративні бар'єри. Особливої гостроти ці проблеми набувають в умовах війни, що вимагає переосмислення ролі релігійних інституцій як важливих суб'єктів соціальної інтеграції та інклюзії.

Закон 1991 р. заклав ключові принципи, що є фундаментом для побудови інклюзивного суспільства: світськість держави (відокремлення Церкви від держави) [1, ст. 5], рівність усіх релігійних організацій перед законом та невтручання держави у їхню діяльність [1, ст. 4]. Ці норми стали правовою основою для реалізації права громадян на вільне віросповідання та заклали фундамент для розвитку багатоконфесійної ідентичності України, що є важливою передумовою соціального діалогу.

Завдяки цим засадам було визнано юридичний статус релігійних організацій, що дозволило їм створювати навчальні заклади, благодійні фонди та ЗМІ, а також сприяло поверненню культових споруд; дало потужний імпульс до розвитку духовного життя та активізації соціального служіння, перетворивши релігійні спільноти на важливих партнерів держави у вирішенні суспільних проблем [3, с. 34].

Проте на практиці реалізація цих принципів стикається з перешкодами. Бюрократизація реєстрації релігійних громад [4, с. 35], вибірковий підхід місцевої влади до певних конфесій та міжконфесійні конфлікти підривають засади рівності та толерантності [3, с. 35]. Такі явища гальмують інтеграційні процеси та створюють напругу в суспільстві, що є особливо небезпечним в умовах зовнішньої агресії.

Конкретним прикладом таких напружених дискусій став аналіз законопроекту № 4128 на засіданні Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій 25 жовтня 2016 р. Цей проєкт пропонував врегулювати процедуру зміни релігійними громадами своєї підлеглості. У ході обговорення представники майже всіх конфесій розкритикували законодавчу ініціативу як таку, що може посилити напругу в релігійному середовищі, і виступили проти її ухвалення, що ілюструє складність досягнення консенсусу навіть у чутливих законодавчих питаннях [8].

Важливо підкреслити, що українське законодавство створювалося з урахуванням ключових міжнародних документів,

зокрема Загальної декларації прав людини [6] та Європейської конвенції з прав людини [7]. Інтеграція цих стандартів у національне правове поле стала свідченням прагнення України долучитися до європейської спільноти та її ціннісних орієнтирів. Однак розрив між задекларованими намірами та їхньою практичною реалізацією залишається значним, що створює перешкоди для повноцінної соціальної інтеграції релігійних меншин та вимагає гармонізації не лише норм, а й правозастосовної практики.

Окремим викликом стала необхідність захисту національної безпеки, що призвело до законодавчих обмежень діяльності релігійних організацій, афілійованих із державою-агресором [1, ст. 51]. Це рішення, хоч і продиктоване потребами часу, викликало широкі суспільні та міжнародні дискусії щодо дотримання балансу між безпекою та фундаментальними правами людини, що є ключовим для збереження принципів інклюзивності [5].

Практика визначення «афілійованості» у таких випадках зазвичай спирається на сукупність ознак: документально зафіксовану ієрархічну підпорядкованість, входження до мережі релігійної організації ворожої держави, а також наявність фінансових чи адміністративних зв'язків, що вказують на реальний вплив зовнішнього центру. У поєднанні ці критерії мають забезпечити юридичну визначеність і мінімізувати довільність у правозастосуванні [1, ст. 51]. Водночас доведення такого зв'язку на практиці виявилось складним юридичним завданням. Релігійні організації, що потрапили під дію закону, часто змінювали свої статuti, формально розриваючи зв'язки із закордонними центрами, хоча фактичний вплив міг зберігатися.

На міжнародному рівні ці законодавчі ініціативи також отримали неоднозначну оцінку. З одного боку, партнери України визнавали її право захищати свій суверенітет в умовах агресії. З іншого боку, правозахисні організації та окремі міжнародні інституції висловлювали занепокоєння щодо ризиків колективної відповідальності та потенційного порушення статті 9 Європейської конвенції з прав людини, яка гарантує свободу віросповідання [7]. Критики вказували на небезпеку створення прецеденту, коли держава надмірно втручається у внутрішню автономію релігійних громад [5].

Додатковою проблемою є формальні та змістовні прогалини в чинному Законі. Нечітке визначення таких базових понять, як

«релігійна організація» чи «проповідування ворожнечі», створює простір для маніпуляцій та упередженого ставлення з боку державних органів [3, с. 34]. Відсутність ефективного механізму захисту прав вірян у випадку дискримінації та спеціалізованої інституції, як-от омбудсмен з питань свободи совісті, робить інклюзивні практики радше декларацією, аніж дієвим інструментом, оскільки громади залишаються незахищеними перед адміністративним свавіллям [3, с. 33].

Отже, Закон «Про свободу совісті та релігійні організації» відіграв історичну роль у становленні в Україні засад релігійного плюралізму, який є невід'ємною частиною соціальної інтеграції та інклюзії. Він заклав правові основи для перетворення релігійних організацій на активних учасників громадянського суспільства.

Однією з ключових умов належного функціонування Закону є також наявність кваліфікованих кадрів, здатних його тлумачити й застосовувати без упередження. Тому нагальною є потреба у підвищенні правової освіти як працівників органів державної влади, так і представників релігійних громад. Рекомендується включити до програм підвищення кваліфікації держслужбовців модулі з прав людини у сфері релігії та підтримувати ініціативи, що проводять юридичне консультування релігійних спільнот, аби зменшити кількість конфліктів, що виникають через незрозуміння правових норм.

Водночас, сучасні виклики, зокрема застарілість термінології та механізмів закону, а також проблеми, породжені війною, демонструють нагальну потребу в його оновленні. Модернізація законодавства має бути спрямована на спрощення процедур реєстрації, створення незалежних механізмів моніторингу релігійних свобод та підвищення правової грамотності представників влади й громад.

Формування довготривалої державної стратегії у сфері свободи совісті, що базуватиметься на принципах толерантності, нейтральності та партнерства, дозволить повною мірою реалізувати потенціал релігійних організацій як важливих інституцій у процесах соціальної інтеграції та розбудови згуртованого й інклюзивного українського суспільства.

Список використаних джерел

1. Про свободу совісті та релігійні організації : Закон України від 23 квітня 1991 р. № 987–ХІІ. *Відомості Верховної Ради УРСР*. 1991. № 25.
2. Бабій М. Інститут свободи совісті в Україні: проблемні питання функціонування. *Релігійна свобода*. 2008. № 13. С. 171–175.
3. Климов В. До питання про принципи демократії і забезпечення умов для свободи совісті в сучасній Україні. *Релігійна свобода*. 2010. № 15. С. 26–35.
4. Мищак І.М. Еволюція законодавчого забезпечення прав на свободу совісті та віросповідання в Україні у відповідності до міжнародних стандартів. *Практична філософія*. 2015. № 2. С. 135–140.
5. Human Rights Watch. Ukraine: New Law Raises Religious Freedom Concerns. 2024. – 30 жовтня. URL : <https://www.hrw.org/news/2024/10/30/ukraine-new-law-raises-religious-freedom-concerns>.
6. Міжнародний пакт про громадянські і політичні права, Пакт Організація Об'єднаних Націй (1973а). URL : https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_043#Text
7. Європейська конвенція про захист прав людини і основоположних свобод (з протоколами) : редакція від 1 серпня 2024 р. URL : https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_004#Text
8. Відбулося чергове засідання Секретаріату ВРЦіРО. URL : <https://vzcz.church.ua/2016/10/27/vidbulosya-chergove-zasidannya-sekretariatu-vrciro/>

Сергій Бусигін

Військова агресія Росії як чинник соціально-психологічної актуалізації релігії та релігійності серед українців

Комплексний аналіз зростання релігійності в українському суспільстві, що детермінований передусім військовою агресією Росії – важливий не лише з погляду об'єктивного теоретичного обґрунтування ключових чинників, що зумовили процес її соціально-психологічної актуалізації і зростання ролі релігійних інституцій (Церкви), а й тому, що релігійність та інтенсифікацію впливу Церкви на суспільно-політичне і духовно-культурне життя в

часи найважчих випробувань витлумачувати в контексті однієї лише соціології несправедливо. Тут актуалізується значно ширша палітра та потреба цілісної оцінки й релігієзнавчо-філософської об'єктивації причинно-наслідкових зв'язків військової агресії і соціально-психологічної актуалізації релігії, зростання запиту на релігійність та опіку Церкви.

Водночас поняття релігійності – доволі широке та багатоаспектне. З одного боку, релігійність є певною ознакою духовно-моральної й інтелектуально-духовної зрілості людини, що в свою чергу відкриває їй дорогу до ширшої залученості в релігію (церковне життя), а отже, готує базу (грунт) і самого вірянина для сумлінного сповідання віри, дотримання релігійних норм і орієнтирів, а з іншого – релігійність включає в себе низку практичних, обрядово-культових (літургічних), а також ідейно-ціннісних, світоглядно-доктринальних, морально-етичних, культуротрансляючих, націєтворчих аспектів.

Ці та інші фактори засвідчують важливість комплексного релігієзнавчо-філософського аналізу проблеми соціальної та психологічної актуалізації релігії, суспільної і державотворчої ролі Церкви. Наукове осмислення й експертна оцінка піднятої проблематики загострюється у зв'язку із наростання загроз та небезпек і, зокрема через жорстоку загарбницьку війну Росії проти України, яка не приховує своїх цілей щодо знищення Української державності та геноциду українського народу, активну участь в якому бере імперська російська церква на чолі з Кирилом Гундяєвим [5].

Разом із тим релігійність і релігійні норми, як ціннісна конструкція та морально-етична й соціально-правова матриця суспільних відносин, й по сьогодні не знайшли цілісного наукового опису і критичної оцінки. Збалансованої інтерпретації й переоцінки потребує також комплекс релігійності, що включає в себе релігійні норми, цінності, обряди тощо, які виступають не лише індикатором суспільних відносин, а й визначають зміст і форму сучасної моделі відносин між Церквою і державою.

Нам важко однозначно стверджувати, що вплинуло визначальною мірою на стрімке зростання релігійності серед українців, а тому дотримуємося тих висновків, яких дійшли українські вчені (теоретики та практики), аналізуючи соціологічні дослідження, проведені за останнє десятиріччя, які

засвідчують суттєве зростання рівня релігійності в українському суспільстві [1].

На нашу думку, на релігійність українського суспільства впливає також рівновіддаленість держави від будь-якої релігії і релігійної інституції. Навіть ухвалення Закону України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій», що через компетентні заголовки в ЗМІ став більше поширений в масах як «закон про заборону московського патріархату», жодним чином не обмежує свободи совісті, віросповідання та вільного буття релігії, права вірян на організацію зібрань, будівництво храмів, звершення релігійних практик і ритуальних обрядів [4]. Його головне завдання – захист національної та громадської безпеки, конституційного ладу в Україні, прав і свобод її громадян.

Але через те, що Росія здійснила проти України збройну агресію, а РПЦ її у всьому підтримує, то афілійована з нею структура, так звана Українська православна церква Московського патріархату потрапила під дію цього закону, а її духовенство, владики та спантеличені нею віряни, які пішли на співпрацю з окупантами, виправдовують агресію та окупацію, підпали ще й під статті Кримінального кодексу.

Загалом ситуація в Українському православ'ї – складна й неоднозначна. Прихильники московського патріархату залишаються в опозиції не лише до Православної церкви України, а й української держави. Віряни ПЦУ, об'єднані навколо Блаженнішого Епіфанія, посилено моляться за Україну, за звільнення рідної землі від нашествия чужинців, за справедливий мир і перемогу над кремлівським агресором, а прихильники антиукраїнського курсу митрополита Онуфрія Березовського – «за припинення збройного протистояння в Україні» [3].

На соціально-психологічну актуалізацію релігійності українців вплинула війна ще й тим, що збудила великий страх втратити не ту віру і не ті віросповідні принципи, які їм прищеплювали чи нав'язували з церковних амвонів, а ту рідну «праотцівську» віру, яка доволі часто не має нічого спільного з християнською догматикою, доктриною біблійного Бога, а здебільшого є звичайнісінькою залежність від суто зовнішніх чинників.

Цікавою нам видається ще одна тенденція, що також певною мірою визначає динаміку стану релігійності. Йдеться про те, що суспільство, яке перебуває багато років у психоемоційній напрузі, а держава – у стані війни, не можуть повноцінно займатися наукою, культурною політикою, просвітництвом.

І річ не в тому, що дехто вважає, що наука складніша за богослов'я, як і набуття фахового досвіду завжди важче, ніж релігійне вдосконалення. Проблема, скоріше за все, полягає в тому, що наука – надто складна й дороговартісна соціальна інституція. До того ж, на відміну від Церкви, вона – доволі крихка, а її наукові істини – нетривкі. Володимир Вернадський з цього приводу писав так: «часто доводиться чути, що те, що наукове – то вірне, правильне, служить вираженням чистої і незмінної істини. В дійсності це не так. Незмінна наукова істина складає той далекий ідеал, до якого прагне наука» [цит. за: 2, с. 84].

Останні роки проведено чимало різних соціологічних зрізів релігійності українців. Їхні результати підтверджують, що з початком повномасштабної російської агресії частка громадян, які визнають себе віруючими суттєво зросла: від 68% наприкінці 2021 р. до 74% в листопаді 2022 р., але вже через рік ця частка дещо знизилася і становила 70,5%[1]. Те, що суспільство за період війни стало релігійним засвідчує зростання рівня довіри до україноцентричних Церков, на відміну від державних органів влади, судів тощо.

Отже, узагальнюючи проблематику релігієзнавчого осмислення військової агресії Росії як домінуючого чинника соціально-психологічної актуалізації релігії та релігійності серед українців, ми доходимо висновку, що обов'язковість релігії зумовлена внутрішніми потребами людини, хоча має також і свої зовнішні детермінанти. Натомість вона найменшою мірою зобов'язана функціональній необхідності збереження соціальної системи.

Список використаних джерел

1. Війна і Церква. Церковно-релігійна ситуація в Україні 2022 р. URL : <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichnidoslidzhen%20nia/viina-i-tserkv>

2. Гасяк О. Шкрібляк М. Релігія як невід'ємна компонента гуманізації освіти і виховання інтелектуальної та духовно-зрілої особи. *Науковий вісник Чернівецького університету*. Вип. 389-390. Філософія. Чернівці: Рута, 2008. С. 83-86.

3. За що посилено моляться у церквах Московського патріархату в Україні (документ). URL : <https://glavcom.ua/country/society/za-shcho-posileno-molyatsya-u-cerkvah-moskovskogo-patriarhatu-v-ukrajini-dokument--831323.html>

4. Закон України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій». URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20#Text>

5. Казанова Х. (2023). Російська церква має визнати свою участь у геноцидній війні проти України. *Radio Свобода*. URL : <https://www.radiosvoboda.org/a/viyna-rosiyska-tserkva/32214329.html>

Святослав Васкул

Еволюція державно-церковного партнерства в Україні: компаративний аналіз етичної ролі Церков

В умовах повномасштабної війни та глибоких соціальних трансформацій українські Церкви пережили кардинальну зміну свого суспільного призначення. Вони перестали бути виключно центрами богослужінь, перетворившись на *потужні та активні соціальні інститути*. Ця еволюція означає, що офіційні декларації та програмні документи конфесій втілюються у конкретні ініціативи, які безпосередньо впливають на життя суспільства та зміцнення його стійкості. Війна стала ключовим каталізатором, змусивши Церкви переосмислити свою місію та прискорити їх інтеграцію в сфери, критично важливі для національної безпеки та внутрішньої стійкості.

Ключовим для розуміння українського досвіду є *компаративний аналіз* позицій християнських Церков в Україні та Російської православної церкви (РПЦ). Це зіставлення виявляє глибокий *світоглядний дисонанс*. На тлі універсальних християнських та гуманістичних принципів, що характеризують війну як «поразку миру» (як, наприклад, у «Компендіумі

соціальної доктрини Католицької церкви» [1], РПЦ не просто ігнорує ці засади, а *виправдовує та надає загарбницькій війні сакрального, «священного» статусу*. Активно просуваючи ідеологію «руського міра», патріарх Кирил використовує релігію як інструмент обґрунтування агресії проти «сатанинського» Заходу, перетворюючи її на інструмент геополітичних цілей Кремля. Цей контраст між богословською етикою миру, яку сповідують українські Церкви, та *політичною теологією війни*, яку освячує РПЦ, є вирішальним фактором, що пояснює, чому українські Церкви стали невід'ємною частиною національної стійкості та громадянського суспільства.

Українська держава, маючи негативний приклад Росії, де церква використовується як продовження ідеологічного апарату, обрала шлях створення такої форми співпраці, яка ґрунтується на принципах *партнерства, рівності та неінструменталізації*. Стратегічний зсув у державно-церковних відносинах полягає у відході від застарілої моделі «*відокремлення*» (*антагонізму*), успадкованої з радянських часів, до сучасної моделі «*партнерства*». Ключовим юридичним закріпленням цієї реальності стало прийняття Закону України «Про Службу військового капеланства» [2]. Цей закон не лише інституціоналізував соціальну місію церков в умовах війни, але й перетворив волонтерську діяльність на офіційну, гарантуючи капеланам статус офіцерів та визначаючи їхню роль у забезпеченні психологічної та духовної стійкості військовослужбовців. Таке законодавче визнання є свідченням того, що держава розглядає релігійні організації не як загрозу, а як *стратегічний ресурс* для національної безпеки та соціального відновлення.

Закон також є моделлю сучасних державно-церковних відносин, оскільки базується на принципах *міжконфесійної рівності та толерантності*. Механізми розподілу квот для різних конфесій та створення міжконфесійних рад при Міністерствах є зваженим підходом до забезпечення релігійних потреб військових без надання переваги жодній конфесії. Надзвичайно значущою є норма, що *забороняє діяльність капеланів від релігійних організацій, чий керівний центр знаходиться в країні-агресорі*, що остаточно розмежовує

українське військове капеланство від російського ідеологічного впливу.

Законодавство та діяльність церков свідчать про те, що душпастирство визнане на державному рівні не просто «гуманітарною місією», а *стратегічною функцією* на полі бою, що є «частиною нашої майбутньої перемоги» та «зміцненням українського духу». Церкви, такі як Православна церква України (ПЦУ) та Українська греко-католицька церква (УГКЦ), активно легітимізують своє служіння у публічній сфері.

УГКЦ стала одним із лідерів інституціоналізації, сформулювавши високий богословський та етичний стандарт. Ключовим є артикульований у Посланні Архиєрейського Синоду УГКЦ принцип *«подвійної природи»* капелана: він має нероздільно об'єднувати в собі *священнослужителя-душпастиря та військовослужбовця-офіцера*. Це богословське осмислення є критично важливим для уникнення перетворення капелана на звичайного військового функціонера, підтверджуючи його основну роль як духовного батька. Інституціоналізація медичного капеланства є важливим свідченням поглиблення соціального партнерства, що виходить за рамки військового контексту. Включення посади *«капелан в охороні здоров'я»* до Класифікатора професій та Переліку посад МОЗ засвідчує, що духовна опіка визнана *невід'ємною складовою* цілісного підходу в наданні медичної допомоги та психосоціальної стійкості пацієнтів та медичного персоналу. Ця трансформація вимагає встановлення конкретних *професійних стандартів*. Вимога мати вищу богословську освіту та пройти спеціалізацію «Клінічне душпастирство» до 2026 року прирівнює статус капелана до статусу психолога або лікаря в мультидисциплінарній команді.

Український католицький університет (УКУ) та Львівський національний медичний університет (ЛНМУ) стали ключовими освітніми хабами для цієї реформи. Програма УКУ «Капелан в охороні здоров'я» є міждисциплінарним синтезом теології, психології та медицини, орієнтованим на роботу з травмою та кризою. Започаткування програми «Клінічна душпастирська освіта» в медичному університеті (ЛНМУ) [3] є *прецедентом*, який підтверджує постсекулярні тенденції та глибоку інтеграцію церковних ініціатив у державні освітні структури. Капелан

вчиться діяти не тільки як проповідник, а як *кваліфікований фахівець*, що розуміє клінічну картину, правові обмеження та медичну етику, забезпечуючи фаховий «переклад» богословських знань у професійний медичний дискурс.

Церковні ініціативи демонструють довгострокове бачення та відповідальність не лише за духовне, але й за психологічне здоров'я нації. Прикладом є програма УГКЦ «Зцілення ран війни», що використовує триєдиний підхід: поєднання психічного здоров'я, душпастирства та богослов'я. Ця програма навчає священнослужителів кваліфіковано розпізнавати травми (наприклад, ПТСР) та надавати першу допомогу, що є переходом від сприйняття страждань виключно як «духовної» проблеми до *цілісного підходу до людини* – через єдність душі і тіла. Це свідчить про те, що віра не суперечить науці, а доповнює її у сфері фахової психологічної допомоги.

Висновки. Український досвід державно-церковного партнерства набуває історичної та модельної значущості. Він є фундаментальним актом *дерадянзації* та демонструє, як світська держава може бути партнером віри у служінні громадянам. Правове регулювання та вимога до клінічної підготовки стимулюють українські Церкви до виходу за рамки обрядової діяльності, вимагаючи від служителів *кваліфікованої, професійної допомоги*, що відповідає сучасним міжнародним стандартам. В цілому, війна каталізувала процес *націоналізації та соціалізації церков*, перетворивши їх на *невід'ємний елемент обороноздатності та стійкості держави* та забезпечивши гуманізацію суспільних процесів.

Список використаних джерел

1. Компендіум соціальної доктрини Церкви. (2008). *Папська Рада «Справедливість І Мир»* Київ. Кайрос. 549 с. (С. 304)
2. Закон України «Про Службу військового капеланства» URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>
3. У Львівському медичному університеті вперше навчатимуть медичних капеланів (2025). *Українська Греко-Католицька Церква*. URL : <https://ugcc.ua/data/u-lvivskomu-medychnomu-universyteti-vpershe-navchatymut-medychnyh-kapelaniv-6657/>

**Філософсько-релігієзнавча рефлексія
конструктивних проявів релігійних почуттів
у контексті постсекулярного дискурсу
соціально-правового статусу свободи совісті**

Виходячи з того, що почуття займають надважливе місце в структурі релігійної свідомості і є визначальними у релігійній практиці, актуалізується проблематика філософсько-релігієзнавчої об'єктивації їх конструктивних і деструктивних проявів.

У наших тезах йтиметься лише про конструктивне вираження релігійних почуттів сучасних вірян у контексті постсекулярного дискурсу соціально-правового статусу свободи совісті. Заявлена проблематика актуалізується, зокрема, тим, що спрямованість внутрішніх духовних почуттів постає важливим маркером релігійності. Це з одного боку, а з іншого – теперішні релігійні лідери зовсім не гребують різними спекулятивними методами і засобами залучення неофітів до очолюваних ними релігійних рухів і спільнот. Широко застосовуючи різноманітні психотехніки, вони маніпулюють релігійними почуттями й навіюють своїм adeptам необхідні «ціннісні» сенси, ідеї, норми поведінки, умови побуту тощо.

Як не прикро констатувати, але через прогалини в законодавстві або звичайне його ігнорування до психологічних маніпуляцій вдаються і в історичних Церквах східно-православної та західно-католицької традицій. Доволі часто можна почути від їх священників і єпископів такі фрази: «Де Ваше смирення», «Я – Ангел Церкви! Ви, що знехтуєте благословенням?», або «Кожен має нести свій хрест». Принагідно додамо, що й хрести різні за суттю й значенням: для священника й архієрея – із «золота та срібла», оздоблений дорогоцінним камінням, а для звичайного вірянина і жертводавця – із безлічі гріхів і «глибокого усвідомлення» власної провини.

Це явище руйнівне. На його шкоду звертають увагу правдиві душпастирі й світські моральні авторитети, не кажучи вже про академічних вчених у сфері релігії, юриспруденції, психології та ін. Річ у тім, що після відчуття на собі маніпуляції багато хто розчаровуються в Церкві й, залишившись у душі вірними Богові, не ідентифікують себе з жодною конфесією або юрисдикцією. Дехто

шукає своїх прав і свобод або, принаймні, реабілітації чи відновлення репутаційних втрат, організовує судові позови. Проте більшість все ж погоджуються з необхідністю постійно жертвувати своїми інтересами та відчувати нав'язуване їм лжепастирське почуття провини [5].

У цьому контексті варто звернути увагу на те, що кожна правдиво віруюча людина прагне стати собою, наче долаючи саму себе, або євангельською мовою, зрікаючись себе самої (Мт. 16: 24-26). У такому разі вона проживає, пропускає через власне єство духовно-культурні цінності та надбання рідного народу, своєї нації і, створюючи власні культурні смисли, примножує загальнокультурні блага, на сторожі яких стоять Церква та держава. Словом, якщо релігійність людини-громадянина не інтегрована в культурний контекст рідного народу, нації та Помісної автокефальної церкви, то її екзистенційність не лише грубо дисонує з культуротворчими процесами, а й стоїть до них в опозиції.

Прикладом цьому слугує духовенство та зазомбовані ним віряни Російської православної церкви, яка функціонує в Україні у формі юридичної структури під назвою «Українська православна церква» й пропагує ідеологію єресі «руського міра». Її головна ознака – крайній релігійний фанатизм, небезпека якого полягає в тому, що він повністю притуплює почуття особистісної відповідальності за злочини проти сумління іновірця.

Як зазначають дослідники, «членами релігійних фанатичних груп стають залежні особистості, нездатні брати на себе відповідальність за своє життя» [1, с.106]. І це – природно, адже людина, піддавшись маніпулятивним впливам, втрачає почуття власної ідентичності.

Що ж до позитивних чинників релігійності та конструктивних проявів релігійних почуттів, варто наголосити, що на їх формування впливає слухання, бо релігійна віра – від слухання (Рим. 10: 7). Людина, слухаючи Слово Боже, живить власну віру, утверджується в її пізнавальному та сотеріологічному потенціалі. Адже віра веде до осяяння розуму та є головною передумовою спасіння: «без віри Богу догодити не можна. І той, хто до Бога приходить, мусить вірувати, що Він є, а тим, хто шукає Його, Він дає нагороду» (Євр. 11:6).

Релігійні почуття викристалізуються й через засвоєння досвіду старших і наслідування у вірі та благочесті прославлених Богом святих і праведних людей. У світлі християнської

антропології релігійні почуття – це відгук людини на Божественне Об’явлення і науку Церкви. Тому богослови переконані, що вони (ці почуття) – вроджена в доброму сенсі слова вада людини. Вони є і живуть, бо так Бог сконструював людину, адже релігійні почуття – нерозривно пов’язані із сумлінням, сердечністю та духовністю. Їхнє джерело – Бог-Творець і людина, яка Йому співдіє.

Сучасна наука тлумачить релігійні почуття як емоційне ставлення вірянина до надприродного (Божественного, священного), його причетності до нього та взаємодії з ним, переживання відношення «людина – Абсолют» [4]. Релігійні почуття глибоко вкарбовані в систему ідейно-ціннісних орієнтирів, оскільки вони формуються передусім під впливом Слова Божого і вчення Церкви. Вони впливають не лише на самовизначення, а й поведінку та ставлення до ближнього і навколишнього світу загалом.

Між тим, релігійне почуття – завжди діалогічне. Це можна побачити із псалмів і літургічних текстів, укладених на їх основі, а також у різних молитвах. Тому щирі релігійні почуття постають як необхідний, характерний для внутрішнього переживання єдності з Богом психоемоційний стан, що є невід’ємною складовою загальної системи емоційно-чуттєвого світу.

Духовно-моральний і сотеріологічний потенціал релігійних почуттів найкраще відображається в праведності та благочесті, у святості життя людини. Відомий американський психолог і теоретик функціоналізму (специфічне філософсько-психологічне трактування свідомості, що базується на функціональному детермінізмі психічних станів у їх причинно-наслідкових зв’язках) Вільгельм Джемс (1842–1910) стверджував, що святою можна назвати лише ту людину, яка в своїх діях керується релігійним почуттям [1, с. 116].

Зазначимо, що, попри надзвичайно важливу роль і чільне місце релігійних почуттів у структурі релігійної свідомості та світогляді загалом, у Законі України «Про свободу совісті та релігійні організації» поняття «релігійні почуття» немає, а отже, воно не належить до юридичних дефініцій і категорій. Словосполучення «релігійні переконання» або поняття «переконання» зустрічаються, здається, всього три рази в 3-й статті закону, якою регламентується право на свободу совісті. В ній, зокрема, гарантується право на свободу совісті, що включає свободу мати, приймати і змінювати релігію або переконання, відкрито виражати та вільно поширювати власні релігійні або атеїстичні переконання. Прописано те, що

«ніхто не може встановлювати обов'язкових переконань і світогляду» [3].

Але, якщо релігійна діяльність або переконання становлять загрозу громадській безпеці, порядку, конституційному ладові, життю та здоров'ю громадян, моралі, а також правам і свободам інших громадян, то держава має і зобов'язана виступити на захист цих цінностей. Причому діяти в правовому полі, згідно із законами та взятими на себе міжнародними зобов'язаннями у сфері свободи совісті та свободи буття релігії.

Звідси випливає, що релігійні почуття складають основу релігійної свідомості, виражаючи емоційне ставлення людини до Бога. Завдяки релігійним почуттям можливою залишається передача та збереження віри, зразків релігійної культури, богослужбової практики та моральних норм. Ці почуття формуються на ґрунті релігійних поглядів і переконань, надаючи особливого емоційного забарвлення релігійному світогляду та духовній комунікації.

Філософсько-релігієзнавча рефлексія конструктивних проявів релігійних почуттів у контексті постсекулярного дискурсу соціально-правового статусу свободи совісті залишається ще й досі мало вивченою проблематикою. А відсутність юридичного визначення поняття релігійних почуттів ускладнює проведення релігієзнавчо-юридичної експертизи багатьох деструктивних явищ у сучасному релігійному житті.

Список використаних джерел

1. Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві: монографія / за ред. Вергелеса К. М., Предко О. І. Вінниця: Вид-во ФОП Кушнір Ю. В. 2021. 352 с.

2. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). Київ : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.

3. Закон України «Про свободу совісті та релігійні переконання». URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>

4. Предко Д. Релігійні почуття. *Велика українська енциклопедія*. URL : <https://vue.gov.ua/>

5. Скуратівська Н. Психологічні маніпуляції в Церкві – як розпізнати і що робити. URL : <https://christian-psychology.org.ua/4520-psiologchn-manpulyacyi-v-cerkv-yak-rozpznati-scho-robiti/>

Літургія як приклад християнської гостинності

Гостинність завжди була біблійною чеснотою. Тому істина, сердечна гостинність є характерною рисою послідовників Ісуса Христа. Апостол Яків навчав про те, що через гостинність виявляється віра: «Якщо брат або сестра нагі і не мають денного прожитку, а хто-небудь з вас скаже їм: «Йдіть із миром, грійтесь і їжте,» – але не дасть їм потрібного для тіла, яка користь? Так само й віра – коли не має діл, сама по собі мертва» (Як. 2:14-17).

Апостол Павло, навчаючи виявляти гостинність, вказує на благословення, які християни за це отримують: «Гостинности не забувайте, бо через неї деякі, не знаючи, гостинно прийняли ангелів.» (Єв. 13:2). Євангеліє містить не лише згадки про гостинність, котру проявляли до Ісуса Христа, але й винагороди, отримані від Нього. Матвій Левій став свідком того, як Ісус вміло відповідав на підступні запитання фарисеїв, а його друзі отримали нагоду почути благу вістку (Лк. 5:27-39). Так само й Закхей, за вияв гостинності до Спасителя, отримав благословення: «нині прийшло спасіння дому цьому» (Лк. 19:5-10).

Після свята П'ятидесятниці 33 р. н. е., коли Дух Святий зійшов на перших учнів Христа та їх першої проповіді, багато новонавернених залишилися в Єрусалимі, щоб краще пізнати благовістя. Єрусалимські християни виявили до них особливу гостинність: поселяли у себе, продавали своє майно та роздавали виручені кошти потребуючим (Діян. 2:42-46). Особливо дбали про потребуючих вдів-християнок (Діян. 6:1-6). Бо Сам Спаситель навчав: «Блаженніше давати, ніж приймати» (Діян 20:35).

Незважаючи на те що християни і самі постійно зазнавали переслідувань, апостол Павло і надалі навчав: «Гостинности не забувайте» (Єв.13:2), а Петро просив ні нащо не нарікати: «Будьте гостинні один до одного без нарікань» (1 Пет. 4:9). Павло закликав християн в першу чергу дбати про своїх співбратів: «Отже, доки є час, будемо робити добро всім, а найбільше ж своїм за вірою» (Гал. 6:10).

На виконання заповіді Христа про любов, християни почали збиратися на вечірні або нічні зібрання для молитви,

причастя та споживання їжі. Тому ці збори отримали назву Агапа (від дав.-гр. ἀγάπη «любов»), або вечері любові. На цих зібраннях християни звершували Євхаристію, котру за аналогією з Тайною вечерею, вони звершували ввечері. Після причастя відбувалась звичайна вечеря, тому її також називали «вечеря Господня» (дав.-гр. κυριακὸν δεῖπνον). Пізніше євхаристія була відокремлена від вечері, але традиція збиратися вечорами для братерського спілкування не перервалася, і назва «агапи» за цими загальними вечірніми трапезами збереглася [4].

Нині в східному християнському обряді євхаристія звершується на літургії (грец. Θεία Λειτουργία – спільна справа), котра відтворює моменти з життя та жертви Ісуса Христа. Православна літургія відрізняється як від католицької меси, так і від протестантського зібрання. Першопочатково цим словом позначався особливий тип податку в давньогрецьких містах, який стягувався з громадян, іноземців і звільнених рабів, які володіли майном вартістю 3 таланти або більше. Зібрані податки йшли на витрати на проведення театральних і музичних змагань, гімнастичних змагань, а також на відправлення на релігійні свята. Податок також спрямовувався на спорядження військових кораблів – трієр.

Після Таємної вечері Спаситель не залишив жодного тексту євхаристійної молитви, тому апостоли почали творити їх самі. У Древній Церкві було багато чинопоследувань літургії. Сьогодні у Православній церкві найчастіше звершується літургія св. Івана Золотустого, а в період великого посту звершується особлива Літургія раніше освячених Дарів і лише 10 разів на рік відправляється літургія, котру уклав св. Василь Великий [6].

Повна літургія (святителів Івана та Василя) складається з 3 частин: проскомидії, літургії оголошених та літургії вірних [7].

Проскомидія (грец. προσκομιδή – принесення, або від грец. προσκομιζω – піднесення) – перша частина у літургіях візантійського та західно-сирійського обряду. На ній шляхом особливих священнодій з хліба та вина готується речовина для євхаристії, при звершенні ж згаданих священнодій відбувається поминання всіх членів Церкви, – як живих, так і тих, які вже перебувають у вічності. Для звершення проскомидії використовується виключно квасний пшеничним хліб (просфора), який повинен бути свіжим і чистим, добре

промішаним і добре спеченим. Після церковної реформи патріарха Никона для проскомидії в РПЦ стали використовувати п'ять просфор (до реформи – сім) на згадку про євангельське чудо про насичення Христом п'ятьма хлібами п'яти тисяч чоловік. У церквах грецької традиції вживається одна просфора. На вигляд вони повинні бути округлими та двоскладовими в ознаменування двох природ Ісуса Христа. Для проскомидії також використовується натуральне виноградне вино без домішок. У Православних церквах зазвичай вживається червоне вино, хоча в Румунській церкві допускають літургічне використання білого вина (так само, як і в латинському обряді у римо-католиків). В Древній Церкві хлібом та вином щедро ділились більш заможні християни, звідки походить і назва цієї частини принесення.

Друга частина – літургія оголошених – символізує початковий період життя Христа. Складається вона з екتنей, антифонів та читання Святого Писання (апостольські послання та Євангелія). Завершується ця частина проповіддю [3]. На цю частину гостинно запрошуються всі бажаючі почути благовістя, тому після читання Святого Письма виголошується проповідь. Така традиція є дуже давньою, оскільки має на меті розтлумачити зміст почутого і підкріпити її віру. Після читання Святого Письма відбувся своєрідний поділ присутніх. Тих, хто не міг бути присутнім на Євхаристії (нехрещених або тих, хто знаходився під епітімією і каялися [4]), просили залишити зібрання. Християни завжди є відкритими для всіх, але в той же час вони мають усвідомлення того, що є священнодії, участь у котрих можуть брати лише ті, котрі мають право приступити до Причастя.

Третя частина – літургія вірних – sacramентальна частина, тому на неї не допускаються нехрещені, а також відлучені від причастя християни (поки не спокутують своїх гріхів). Вона символізує страждання, смерть і воскресіння Христа. Розпочинається ця частина молитвами за вірних, а під часу співу Херувимської пісні промовляється молитва жертви та звершується Великий вхід (звершується перенесення дарів з жертovníка на престіл). Після прохальної екتنії звершується поцілунок миру та відбувається сповідання віри. Анафора або євхаристійний канон складається з великої євхаристійної молитви, під час котрої здійснюється прикликання Святого Духа

та освячуються Святі Дари. Після молитви «Отче наш» відбувається благословення богомольців та читається головоприклонна молитва. По завершенні причастя духовенства та мирян Святі Дари знову переносяться на жертovníк. Літургія завершується заамвонною молитвою та відпустом, після котрого відбувається роздача антидоту.

Літургія раніше освячених Дарів (грец. Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων Δόρων) є одним із найдивовижніших богослужінь у всіх класичних християнських традиціях. Її початки сягають часів, коли євхаристійне богослужіння, центром якого є величне сповідання віри – Анафора, була зарезервована лише для неділь і великих свят. Нині звершується лише в середу та п'ятницю Великого посту, а також у святкові дні (день пам'яті віднайдення голови святого Івана Хрестителя, сорока мучеників Севастійських, Маріїного стояння). Під час цього богослужіння причастя звершується Святими Дарами, освяченими раніше – на попередній літургії Василя Великого або Івана Золотоустого [5].

Ця літургія походить із древньої церковної традиції, коли християни хотіли причащатися якомога частіше, але в будні Великого посту, що мали покайний характер, не звершували повної Літургії.

У Літургії раніше освячених Дарів сучасної візантійської традиції напевно найпромовистішою є молитва перед причастям, авторство якої науковці приписують св. Василю Великому [6].

Найдавніші згадки про це богослужіння фіксують у постановах Трульського собору VI ст. (691–692 pp.) [2], в яких згадано про традицію причастя в будні дні Великого посту раніше освяченими Дарами. Деякі джерела пов'язують її походження з іменем святителя Григорія Двоєслова († 604), єпископа Риму, хоча існує думка, що ця практика виникла ще раніше, у східних монастирях, і її авторство приписують святителю Василю Великому.

Літургія Ранішосвячених Дарів – це вияв вірянами особливого постового благоговіння, оскільки поєднує в собі строгість Великого посту (оскільки вона позбавлена анафори (Євхаристійного канону)), можливість регулярного причастя, яке підтримує духовні сили християн; особливу покайну атмосферу богослужіння.

З давніх часів в церкві до гостей ставилися з особливою пошаною та уважністю, але і гості у свою чергу мали дотримуватися певних вимог та поводитись ввічливо. Гість зневажав би церковне зібрання, якби зайняв найкраще, або почесне, місце. Право розподіляти місця належало господарю (Лк. 14:7-11). Церковний етикет навчає не зловживати чисею гостинністю. Коли Христа запрошували в гості, він завжди залишався вдячним – підбадьорював господарів духовно (Лк 5:27-39; 19:1-8), до того ж заохочував своїх учнів. Апостолам належало залишатися в людей, які виявляли їм гостинність, і «не переходити з дому в дім». Вони не повинні були шукати кращого місця, де їм могли запропонувати зручніші умови (Лк. 10:1-7; Мк. 6:7-11). Тому й нині православні літургичні зібрання формуються за територіальним принципом, щоб кожний віруючий мав можливість долучатись до служіння в свої помісній громаді.

Як бачимо літургія, як спільна справа, – це потенція, яку Церква отримала від Бога, за допомогою котрого вшановує саму себе як Тіло Христове і свого божественного Главу – Христа.

Список використаних джерел

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / перекл. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ, 2004. 1416 с.;

2. Книга правил святих апостолів, вселенських і помісних соборів і святих отців / пер. з рос. С. М. Чокалюка. Київ, 2008. 367 с.

3. Лагодич М. прот. Гомілія як сакраментальний акт: практика виголошення під час літургії. Богословський вісник. Чернівці, 2019. № 19. С. 57-61;

4. Лагодич М. прот. Практичне поєднання сповіді та причастя: історична ретроспектива та сучасний стан. Український православний вісник Помісна Церква. Київ, 2020. № 11(15). С. 38-49;

5. Лагодич М. Сакральне в культурі: євхаристичне життя християнина у період Великого посту. Феномен культури у гуманітарному дискурсі: монографія. Чернівці, 2020. С. 292-309;

6. Нотатки Нікодіма. URL : <https://nykodym.blogspot.com/2023/03/presanctified.html>;

7. Служебник: у 2-х ч. Київ, 2023; Таїнство Літургії Передшеосвячених Дарів.

Прозелітичні форми діяльності Української греко-католицької церкви

Українська греко-католицька церква (УГКЦ) – чи не найвпливовіша релігійна інституція, яка справляє вагомий вплив не лише на релігійне і суспільно-політичне життя України. Ці можливості її забезпечує, передусім, те, що вона підпорядковується Римсько-католицькій церкві, а керується – канонами *«sui iuris»* (свого права).

З моменту повномасштабного агресії та загарбницької війни Росії її роль стрімко зросла. Довіра до УГКЦ залишається динамічною навіть тоді, коли Папа Франциск (2013–2025) не соромився виявляти лояльне ставлення до політики двох головних кремлівських вбивць і військових злочинців – Володимирів Гундяєва і Путіна, ставлення до неї суттєво похитнулося. Популярність цієї Церкви зростає так само інтенсивно, як і Православної церкви України, про що засвідчують результати соціологічних досліджень, проведені Центром Разумкова [9] за 2020-ті та їх широке обговорення та аналітичні узагальнення релігієзнавців, політологів, державних чиновників [4] і експертів [10].

На цьому тлі доволі цікавою залишається тенденція зміни ставлення українських громадян до спроб запровадити інститут державної Церкви. У 2020 році цю ідею підтримували лише 11%, а у 2023 році аж 37,5% (така ж кількість висловлювалася проти). Але, починаючи з середини 2024 р. цей показник спав до 31% [10]. Враховуючи ці настрої в суспільстві, Глава УГКЦ Святослав Шевчук під час відзначення 160-річниці з Дня народження митрополита Андрея Шептицького в с. Прилбичі, сказав: «Не думай про те, як Бога використати для власної потреби, а про те, як Його любити» [2]. Також Блаженніший Владика зауважив, що люди часто використовують Церкву як своєрідний соціальний ліфт – задля пізнаваності в суспільстві, власної вигоди, досягнення влади, статусу тощо. Отже, «якщо ми шукаємо в Церкві вигод, привілеїв, титулів, боремося за першість, місця довкола престолу; коли прагнемо бути

подібними до олігархів цього світу, хочемо жити у власне задоволення – це до нас сьогодні каже Христос: "Стережіться закваски фарисейської та Іродової"» [2].

І справді, Блаженніший Владика дуже влучно підмітив слабкості сучасного духовенства і ченців. Але він також додав: «Якщо Церкви, християни воюють за майно в Україні під час війни, якщо Церкви змагаються перед земною владою за привілеї й почесні, намагаючись стати державною Церквою, – це сьогодні до християн України звертається Христос: "Бережіться закваски фарисейської, садукейської та Іродової"» [2]. Цими, по суті безпідставними, звинуваченнями він, здається, кинув камінь у спину Православної церкви України, прес-служба якої відреагувала стислим, але вичерпним коментарем під заголовком: «Правдиве слово для всіх християн України: не ділимо, а лікуймо рани війни». Його опубліковано на *Telegram*-каналі ПЦУ, речник якої пояснив, що ці висловлювання належить сприймати не як критику, а як «євангельське застереження, яке має об'єднувати, а не розділяти» [7].

Насправді така реакція і позиція ПЦУ в умовах війни і суспільно-політичної та церковно-релігійної криз, які переживає український народ у надскладний період важких випробувань, гідні похвали і зусиль для втілення на практиці всіма, незалежно від церковно-релігійної ідентичності.

З огляду на ці та інші процеси в суспільно-релігійному житті України загострюється проблема релігієзнавчого витлумачення еклезіально-політичних стратегій УГКЦ у контексті сучасного католицького прозелітизму, який, на наш погляд, має й імпліцитний, і експліцитний характер.

Головною метою нашої розвідки є спроба концептуального підходу до аналізу проблеми католицького прозелітизму в Україні, оскільки ми прагнемо з'ясувати роль УГКЦ у його реалізації для визначення загроз і небезпек, які несе в собі це явище в контексті боротьби за національну духовну та політичну ідентичність, консолідацію українського суспільства перед страшною загрозою втрати державного суверенітету та незалежного статусу. Серед найважливіших завдань, які впливають із мети дослідження: виявлення і критичний аналіз провідних тенденцій католицького прозелітизму та увиразнення основних форм його реалізації в Україні.

Звісно, що багато хто не вважає, що функціонування УГКЦ – це особлива інституційна форма католицького прозелітизму в Україні. Проте, за нашими спостереженнями, це не зовсім так. Визнаючи за УГКЦ значні заслуги в царині просвітництва, збереженні української мови, культури, культивуванні національної ідеї державотворення, ми, однак, маємо всі підстави стверджувати, що вона все ж може виступати інструментом у руках Ватикану для поширення католицизму серед православних українців.

Ще Урбан VIII (1623–1644) втішався, що через навернення в католицизм українців Римсько-католицькій церкві вдасться досягнути Сходу. *«O mei Rutheni, per vos ego Orientem convertendum spero / О мої русини, я сподіваюся, що завдяки вам схід навернеться»* – проголошував Римський Папа [1, с.14].

Новий етап у прозелітичній діяльності Ватикану за посередництва УГКЦ припав на міжвоєнний період. Тоді польський уряд вирішив відродити унійний рух і став нав'язувати православним українцям неоунію. Цей курс було погоджено з Римом. 1926 р. Пій XI (1922–1939) призначив протопресвітера отця Миколу Чарнецького апостольським візитатором для українців Волині й Полісся, а 2 лютого 1931 р. для посилення авторитету і повноважень його висвятили в єпископи. Узагальнюючи досвід просвітницької діяльності на користь унійної еклезіології, Річард Горбань підкреслює, що його покоління сприймали її як з'єднання християн, які прагнули зберегти тяглість українського християнства та сформувати національно-релігійну ідентичність українців як фундаментальної основи державотворення [3, с. 32-38].

Черговий етап греко-католицького прозелітизму науковці пов'язують із боротьбою за повернення втраченого УГКЦ в катакомбний період [6, с. 850]. За тих умов упродовж 1989–1996 рр. спостерігалось вкрай вороже ставлення до українських православних церков – Української автокефальної православної церкви (УАПЦ) та Української православної церкви Київського Патріархату (УПЦ КП). Серед греко-католицького духовенства було створено спеціальні групи для вербування православних священників, яким за перехід лоно УГКЦ обіцяли і видавали грошові винагороди або виплачували постійні субвенції [6, с. 853].

Прикметно, що свої стратегічні цілі Католицька церква зуміла реалізувати мало не в усій Центрально-Східній Європі, країни і народи якої перебували в тенетах російського імперсько-казенного церковного ідеологічного диктату. Особливих успіхів на шляху до реалізації власних еклезіально-політичних стратегій прозелітизму Католицька церква змогла досягти завдяки підтримці діяльності унійних церков у республіках колишнього соціального табору та радянсько-імперського поневолення.

Прозелітична діяльність УГКЦ пішла на спад лише в період розвою УПЦ КП, але з постанням ПЦУ і непослідовною державною політикою в сфері релігії, а найголовніше через повномасштабне вторгнення Росії в Україну, УГКЦ відновила власну прозелітичну діяльність.

Для цього у липні 2024 р. Синод єпископів УГКЦ підніс Раді євангелізації до особливого статусу – Патріаршої комісії у справах євангелізації, щоби «бути благовісниками надії: євангелізація у контексті війни» [8]. Беручи до уваги окреслені шляхи, визначені засоби, інструментарій цієї місії – «втаємничену катехизу», а також «постійне виховання віри», – між цією євангелізацією і прозелітичною діяльністю можна ставити знак рівності, оскільки йшлося про активацію «старої закваски», до чого ще кілька років тому закликав Голова ради [5].

Звісно, стверджувати, що євангелізація – це прозелітизм не доводиться. Проте ті форми і методи, які обирає духовенство УГКЦ, свідчать самі за себе.

На наше переконання, ознаки прозелітизму має, наприклад, ситуативна мімікрія під православних, необхідна для маскування власної церковно-католицької ідентичності, а також рух за максимальне наближення греко-католицького богослужіння до православного, а також навмисний наголос у богословських дискусіях не на догматичних і канонічних відмінностях, а лише на «незначних» обрядових моментах.

До латентних форм католицького прозелітизму можна віднести поширення таких дефініцій, як от: «Київське християнство» та «Церква / церкви Володимирового хрещення», «Церква українського народу», «національна Церква», головною метою чого є нав'язування думки, що нібито УГКЦ нічим не

відрізняється від Православної церкви України і що УГКЦ – така ж Помісна церква, як ПЦУ й усі інші диптихціальні Церкви православного світу.

Узагальнюючи проблематику функціонування Української греко-католицької церкви як однієї з найдієвіших інституційних форм реалізації еклезіально-політичних стратегій католицького прозелітизму в Україні, можна зробити такі *висновки*:

- об'єктивно, з погляду євангельської настанови щодо єдності, функціонування УГКЦ в Україні, з її претензіями на загальнонаціональну разом із Православною церквою України, не сприяє консолідації українського суспільства;

- УГКЦ вдалося солідаризуватися з українським народом настільки, що в найближчому майбутньому вона випереджуватиме всі інші конфесії й займає вигідніші позиції за будь-яку тих, які функціонують в Україні;

- Римсько-католицька церква завжди розглядала УГКЦ як засіб просування на Схід, що підтверджує давність історичних коренів католицького прозелітизму на теренах України і сучасна доба – не виняток.

Список використаних джерел

1. Балюк Н. Папа Римський хоче «мирних переговорів» з дияволом. *Високий замок*. 2 травня 2023 р.

2. Глава УГКЦ у Прилбичах: «Праведний, святий митрополите Андрею, учителю чистої любові до Бога і до краю, моли Бога за нас». *Синод єпископів УГКЦ*. URL : <https://synod.ugcc.ua/data/glava-ugkts-u-prylbychah-pravednyy-svyatyy-mytropolite-andreyu-uchytelyu-chystoy-lyubovi-do-boga-i-do-krayu-moly-boga-za-nas-17658/>

3. Горбань Річард. Унійне служіння Миколая Чарнецького як практичне творення суверенної української держави (історико-філософські зауваги до ювілею). *Культурологічний альманах*. 2024. Вип. 4 (12). С. 30-40.

4. Довіра до церкви залишається стабільно високою: дослідження Центру Разумкова. <https://dess.gov.ua/dovira-do-tserkvy-zalyshaietsia-stabilno-vysokoju-doslidzhennia-tsentru-razumkova/>

5. Мідик Л. Активувати закваску. Нова євангелізація в УГКЦ. *Патріярхат*. URL : <https://www.patriyarkhat.org.ua/statti-zhurnalu/aktyvuvaty-zakvasku-nova-ievanelizatsiia-v-uhkts/>

6. Плохій С. «Між Москвою та Римом: боротьба за Греко-католицький патріархат в Україні». *Journal of Church and State*. 1995. №4. Р. 849–868.

7. ПЦУ відреагувала на звинувачення УГКЦ у спробах стати державною Церквою та захопленнях храмів. URL : <https://raskolamnet.info/ua/90337-pczu-vidreaguvala-na-zvynuvachennya-ugkcz-u-sprobah-staty-derzhavnoyu-czerkvoyu-ta-zahoplenniah-hramiv/>

8. Синод єпископів УГКЦ відбувся у Зарваниці. *CREDO*. URL : <https://credo.pro/2024/07/369147>

9. Українське суспільство, держава і церква під час війни. церковно-релігійна ситуація в Україні-2024 (інформаційні матеріали). URL : <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf>

10. Як змінилися релігійні погляди українців за роки повномасштабної війни? Християни для України. URL : <https://c4u.org.ua/media/news/2849>

Orinda Malltezi

Welcoming the Stranger: A Theology of Hospitality and the Church's Role in Integration and Social Inclusion – the Ukrainian Case

This article examines the theology of hospitality as a central Christian response to forced migration and social fragmentation, with particular attention to the ongoing displacement crisis caused by Russia's 2022 invasion of Ukraine. It argues that hospitality is not a peripheral expression of Christian benevolence but a core ecclesial identity and theological imperative grounded in Scripture, patristic tradition, and contemporary theological reflection. Within the context of Europe's largest displacement crisis since World War II, where more than six million Ukrainians have taken refuge abroad and millions more have been internally displaced, churches in Ukraine and across Europe have emerged as decisive actors in fostering welcome, psychosocial stability, and pathways toward integration. Through a multidisciplinary approach integrating biblical theology, migration studies, and qualitative analysis of ecclesial

practice, this article develops an applied theology of hospitality that emphasizes relational, communal, and transformative dimensions of Christian engagement with displaced persons.

Biblically, hospitality is framed as a divine mandate rather than an optional virtue: the command to “love the stranger” (Deut 10:19) and Christ’s self-identification with the stranger (Mt 25:35) shape the moral and eschatological horizon of Christian ethical life. The New Testament witness situates hospitality at the heart of Christian identity, expressed through table fellowship, mutual care, and an overturning of social hierarchies (Acts 2:42–47; Heb 13:2). Modern theological voices further deepen this scriptural grounding. Christine Pohl’s work on hospitality as resistance to exclusionary culture and Henri Nouwen’s spirituality of welcome frame hospitality not as paternalistic aid, but as reciprocal encounter and transformation. Recent scholarship has increasingly recognized hospitality as a locus theologicus – a space where God reveals Himself through vulnerability, reciprocal encounter, and social participation (Abuom 2024). Thus, hospitality becomes both spiritual discipline and socio-political witness.

Ukraine’s religious landscape – characterized by Orthodox, Greek Catholic, Protestant, Jewish, and Muslim presence – has shaped a distinctly plural response to displacement. Churches have been among the earliest and most effective responders, opening liturgical spaces as shelters, organizing humanitarian relief, providing trauma care, and advocating for the rights of displaced persons (Kalenychenko & Brylov 2022). Caritas Ukraine, the Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations, and local parish networks have supplemented and sometimes surpassed state capacity through agile, community-based intervention. Across Europe, the Catholic Church in Poland, Orthodox parishes in Romania and Slovakia, and Protestant communities in Germany provide paradigmatic examples of faith-based hospitality that integrates emergency relief with long-term support through language courses, employment assistance, and pastoral accompaniment.

This article demonstrates that Christian hospitality must move beyond short-term charity toward practices of participation and co-creation of community. Drawing on Benjamin Simon’s assertion that migrants are theological subjects rather than objects of care (Simon 2021), it argues that displaced persons are agents of ecclesial

formation, contributing to the renewal and mission of receiving communities. Such a framework resists assimilationist tendencies by affirming cultural and spiritual continuity. As Major Archbishop Sviatoslav Shevchuk notes, integration must not require the erasure of identity; rather, Ukrainians abroad are encouraged to belong without relinquishing cultural and religious heritage (RISU 2025). Churches thus serve as mediators between host societies and displaced persons, fostering trust, reciprocity, and communal belonging.

At the same time, hospitality carries a prophetic dimension. The Church not only meets immediate needs but also challenges unjust social structures and exclusionary migration policies. The Ukrainian case reveals a dual vocation: pastoral accompaniment and public witness for justice, dignity, and peace. By addressing trauma, advocating for legal protections, and engaging in ecumenical and interfaith cooperation, churches help counter xenophobia and “compassion fatigue,” while cultivating social cohesion in increasingly diverse societies. Faith communities provide safe communal spaces particularly for women and children – who constitute the majority of displaced Ukrainians – offering psychosocial support, child-centered programs, and cultural continuity that mitigate the psychological effects of war-induced separation and uncertainty.

A theological praxis of hospitality emerging from the Ukrainian context includes five essential features: it is holistic, addressing spiritual, emotional, and material needs; reciprocal, encouraging learning and mutual transformation; ecumenical, transcending denominational boundaries; publicly engaged, advocating for migrant rights and systemic justice; and sustainable, oriented toward long-term integration structures. Such hospitality reveals the Church not merely as a charitable institution but as a sacramental sign of God’s kingdom, where strangers become neighbors and fear gives way to communion. As Dudar and Kotsur argue, radical hospitality in wartime Ukraine becomes a crucible for ecclesial self-understanding and missional renewal (Dudar & Kotsur 2024).

Ultimately, this article contends that the theology of hospitality offers a compelling framework for reimagining the Church’s mission amid global displacement. It supports a shift from emergency relief to transformative solidarity in which spiritual care, community

belonging, and human dignity are inseparable. In welcoming the displaced, the Church participates in God's work of reconciliation and manifests the Gospel's eschatological promise: "I was a stranger, and you welcomed me." The Ukrainian case reveals that hospitality is not simply a social responsibility but a defining ecclesial vocation in a fractured world – a practice through which hope is enacted, communities are rebuilt, and strangers discover belonging without surrendering identity. As war continues, the Church's commitment to hospitality stands as both moral witness and theological confession, illuminating the path from displacement to restored community and reminding the world that hospitality, far from being an optional ministry, is a core sign of the kingdom of God.

References

1. Abuom, A. *Theology of Hospitality in the Age of Migration* (2024)
2. Dudar, D. & Kotsur, B. "Radical Hospitality...", *Pharos Journal of Theology* (2024)
3. Kalenychenko, A. & Brylov, M. *Ukrainian Religious Actors After the Russian Invasion* (2022)
4. Pohl, C. *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*
5. Simon, B. "Migration as a Theological Locus," in *Religion and Migration* (2021)
6. RISU coverage on UGCC, IDPs, and refugee integration (2025)

Михайло Мілешкін

Діалог і прийняття у проповіді: як змінюється мова Церкви у відповідь на суспільні виклики

Сучасне українське суспільство переживає глибокі трансформації, зумовлені повномасштабною війною, інформаційним перевантаженням, соціальною нестабільністю та моральною фрагментацією. У цих умовах одним з основних обов'язків Церкви є не лише проголошувати вічні істини, а й говорити живою мовою, котру зможе сприйняти сучасна людина. У наш час люди дедалі частіше чекають від Церкви відповідей на актуальні питання, а не лише односторонніх

настанов. Відтак проповідь, як головний засіб пастирського спілкування з вірними, стає простором діалогу прийняття та емпатії. Як слушно зазначив Вселенський патріарх Варфоломій: «Діалог – це не добровільний вибір; це євангельський обов'язок» [1].

Традиційно, церковна проповідь розглядалася як монологічний акт – звернення проповідника до спільноти. Однак, подібно до Христа, котрий спілкувався зі своїми учнями, сучасна гомілетика дедалі більше сприймає проповідь як діалогічний процес, у якому той, хто проповідує, не лише навчає, але й уважно слухає. В умовах війни, люди шукають не лише моральних повчань, але й слів підтримки, розради та спільності. Проповідь, перш за все, має враховувати жорстоку реальність: втрати, депресію, відчуття безпорадності. Війна впливає не лише на зміст, а й на форму проповіді, коли пастирський діалог стає все менш формальним та більш автентичним. Священники під час війни частіше використовують конкретні образи, приклади з реального життя, звертаючись до емоцій і травматичного досвіду слухачів. З'являється більша відкритість до форм цифрового проповідування, онлайн звернень, медійних форматів, щоб охопити тих, хто не може фізично перебувати у храмі (через переселення, бойові дії, тощо).

Водночас, церковні інституції, та зокрема їх проповідницька діяльність можуть бути використані під час війни не лише як консолідуючий фактор, але й як фактор розділення. Так, наприклад, проповідник УПЦ (МП) в Одеській області, згідно з розслідуванням СБУ, виправдовував війну Росії проти України, захоплення територій та закликав до ненависті на релігійному підґрунті [2]. Це очевидна ілюстрація проповідницької діяльності, що не несе пастирської підтримки, а містить винятково деструктивний характер, спрямований на розділення суспільства.

З огляду на це, проповідь у контексті війни вимагає не лише нової форми, але й чіткої критики тих випадків, коли авторитет Церкви використовується для підтримки насильства, виправдання агресії чи розповсюдження ненависті.

Отже, сучасна проповідь стала одним із головних індикаторів зрілості самої Церкви. Вона перестала бути

виключно богослужбовим елементом і перетворилася на форму суспільного діалогу. У воєнних умовах слово Церкви має особливу силу, воно лікує, або ранить, об'єднує, або розділяє. Від абстрактного богослов'я і моральних настанов вона рухається до конкретності, емпатії й емоційної чесності. Сучасний слухач очікує не догми, а присутності; не формального слова, а живого співчуття. Саме тому сьогодні контраст між конструктивною і деструктивною проповіддю стає очевидним. Проповідь, що будує діалог і прийняття, наближає людину і до Бога, і до ближнього. Проповідь, що маніпулює страхом або політичними міфами, віддаляє її від Євангелія. Таким чином, майбутнє церковної проповіді залежить від вибору між словом, що єднає, і словом, що руйнує.

Список використаних джерел

1. Ecumenical Patriarch: Dialogue is not optional – It is a Gospel obligation | Orthodox Times (en). Orthodox Times (en). URL : <https://orthodoxtimes.com/ecumenical-patriarch-dialogue-is-not-optional-it-is-a-gospel-obligation/>

Краєвська Т. Вихваляв путіна та героїзував окупантів: в Одесі викрито настоятеля одного із храмів УПЦ МП. Українські Національні Новини (УНН). URL : <https://unn.ua/news/vykhvaliav-putina-ta-heroizuvav-okupantiv-v-odesi-vykryto-nastoiatelia-odnoho-iz-khramiv-ups-mp>

Роман Тадра

Інклюзивність у Церкві: проблеми і рішення

Війна в Україні змінила українське суспільство. Справді, до початку повномасштабної війни людей з інвалідністю звикли й намагалися не помічати, а державні програми й ініціативи інклюзивності, що впроваджувалися за підтримкою європейських партнерів, реалізовувалися вкрай повільно. Зараз же, в часі війни, ми отримали багато молодих людей: поранених, покалічених, з інвалідністю, які попри все намагаються бути активними учасниками суспільного життя.

У соціальній державі соціальний захист – один з найважливіших видів діяльності самої держави. Рівень цивілізованості суспільства визначається ставленням до найменш захищених та найбільш вразливих його членів, які потребують соціального захисту, особливо це стосується людей з інвалідністю. «У соціальній державі соціальний захист є одним з найважливіших видів діяльності держави. Інклюзивність – це концепція та практика створення такого суспільства, де кожна людина, незалежно від індивідуальних особливостей (наприклад, інвалідність, вік, національність), має рівні можливості для активної участі в усіх сферах життя, отримує рівний доступ до ресурсів, послуг та відчуває себе цінною, а також має безпечне та комфортне середовище. Інклюзивність в Україні здебільшого орієнтована на людей з інвалідністю. Сучасна державна політика впровадження інклюзивності зосереджується на впровадженні в таких напрямках: безбар'єрного середовища соціальної інклюзивності, освітньої інклюзивності [1].

Зусилля державних інституцій, приватних структур і громадянського суспільства щодо безбар'єрності в Європі та світі нині здебільшого сфокусовані на таких основних сферах: 1) транспорт; 2) інформаційні комунікації; 3) міська інфраструктура; 4) освіта; 5) ринок праці та зайнятість.

Справді, сучасне суспільство дедалі більше усвідомлює важливість інклюзивності як форми дії та певного підходу: створення низки умов, за яких людина, незалежно від власних фізичних чи функціональних можливостей, віку, соціального статусу чи особливостей розвитку, може повноцінно й активно брати участь у суспільному житті. Схожі виклики постають нині й перед Церквою, яка покликана бути місцем відкритості, доступності, розуміння, прийняття та любові до всіх без жодних винятків та передумов.

Справді, засаднича ідея Християнства – єдність, яка за своєю природою покликана об'єднувати всіх у Христі: «Немаючого, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви один у Христі Ісусі!» (Гал. 3:28). Звісно, що поза цією церковною єдністю, активністю й комунікацією не може залишати людей з інвалідністю чи інших соціально вразливих груп чи осіб з особливими потребами.

Якщо на окреслену проблему поглянути ширше, то помітимо, що у богословській перспективі інклюзивність – це не лише певний, разовий соціальний проєкт чи акція, але, передусім, – це вираження еклезіологічної істини про Тіло Христове, де «око не може сказати руці: Ти мені непотрібна; або голова знов ногам: Ви мені непотрібні» (1 Кор12:21). Крім того, як слушно зазначав соціолог релігії Р. Старк, «... Церква покликана Господом служити всім, а не лише самій Церкві».

Особи з інвалідністю є невід'ємною частиною нашого суспільства, але рівень розвитку сформованого громадянського суспільства можна оцінювати лише з того, які принципи у ставляться до людей з особливими потребами наявні в ньому. Варто зазначити, що до прикладу в радянському союзі таких людей намагалися не зауважувати, відсунути на маргінеси суспільного свідомості та ставилися трохи навіть зневажливо. На превеликий жаль, пострадянська дійсність сучасної України призвела до часткового успадкування такого погляду.

Актуальність: інклюзивність мирян і священників не є новою ідеєю чи богословським викликом. Вони глибоко вкорінені в Євангелії та в прикладі самого Христа, який ніколи не відштовхував тих, кого суспільство вважало «нечистими» або «негідними» і, як наслідок, в різний спосіб ізолювало. Зараз, в умовах війни, збільшилась кількість людей з втраченими кінцівками та іншими пошкодженими частинами тіла і кількість таких людей дедалі зростає. Саме тому ця проблема набуває нової гостроти й актуальності. Відтак, завдання Церкви у цьому питанні, набуло нового виміру: стати максимально доступною для таких людей. Спробуємо виділити основні проблеми та їх ймовірні вирішення на шляху до церковної інклюзивності.

Основні проблеми інклюзивності в сучасній Церкві

1. *Архітектурна недоступність:* історично так склалося, що переважна більшість храмів будувались без урахування потреб людей з інвалідністю. У документах Всесвітньої ради Церков (WCC) наголошується, що архітектурні бар'єри є формою «невидимої дискримінації».[4] Важливим моментом, про який можна тут варто згадати це питання особистої гігієни для осіб з особливими потребами, тобто наявність біля храму вбиральні, або можливість доступу до неї, для людей які користуються кріслом колісним, адже буде

прикро коли людина, яка виділила свій час для перебування в храмі витратить його на пошуки туалету.

Ймовірні рішення: встановлення пандусів та спеціально обладнаних місць, а також системна робота з врахування норм інклюзивності під час проектування й будівництва нових храмів.

2. *Культурні та богословські стереотипи:* у деяких громадах інвалідність досі сприймається як форма «покарання за гріхи», «кари Божої» чи наслідком гріхів батьків. Це призводить до низки вкрай негативних моментів:

- внутрішній біль й напруга у родинах, які і так переживають складнощі й перебувають у вкрай важкому емоційному стані;

- формування відчуття провини та відчуження у людей з особливими потребами;

- небажання деяких сімей говорити про свої труднощі.

Ймовірні рішення: системна освітня робота в громадах з соціальним активом та на парафіях і з духовенством щодо висвітлення й актуалізації питань інклюзивності, з акцентом на біблійний принцип «немає ні елліна ні юдея... усі ми одне в Христі Ісусі» (Гал 3:28). Власне системна просвітницька робота допоможе подолати упередженість та сформувати як у церковному середовищі, так і в суспільстві загалом культуру сприйняття людей з особливими потребами. Паралельно з цим, вельми ефективною видається нам тематична катехизація парафіян про цінність кожної людини, як образу Божого з поширенням серед вірян біблійно-богословського розуміння страждання й терпіння не як форми покарання, а як особливого шляху людини до спасіння.

3. *Мовні (комунікативні) бар'єри:* люди з вадами слуху чи зору часто залишаються без доступу до повноцінної участі в богослужіннях через брак фахових сурдоперекладачів, спеціальних видань релігійних текстів шрифтом Брайля чи інших сучасних технологій. На превеликий жаль, станом на зараз, у православних та католицьких парафіях рідко застосовується сурдопереклад для людей з вадами слуху чи тексти Святого Письма шрифтом Брайля для осіб з вадами зору.

Ймовірні рішення: використання сучасних технологій: онлайн трансляції, субтитри, мобільні застосунки, аудіокниги та

літургійні книги шрифтом Брайля або друк молитов чи тексту богослужіння на окремих аркушах великим шрифтом можуть стати дієвим й функціональним інструментом для інклюзивності.

4. *Недостатня увага до психологічної інклюзії.* Очевидно, що інклюзивність церковного середовища – це не лише про фізичні бар'єри й перепони, адже важливо людину не лише фізично допустити до храму але і дати їй відчуття, що вона є тут бажаною і цінною. Часто саме атмосфера байдужості чи надмірної опіки створює вкрай неприємне відчуття особистої відчуженості. Така психо-емоція «ізоляція» призводить до страждань осіб з особливими потребами і, зрештою, до їхнього небажання (внаслідок набутого негативного досвіду), будь-якої іншої форми соціальної активності. Саме розвиваючи таку думку, патріарх Варфоломій у своїй промові (2016р.) вказував, що люди з інвалідністю часто страждають не від фізичних обмежень а від «духовного відчуження»

Ймовірні рішення: найбільш ефективним способом вирішення цієї проблеми, як на нашу думку, – формування цілісної культури сприйняття спільною вірян людей з особливими потребами. Для цього необхідним слугуватиме проведення на постійній основі круглий столів, дискусивних панелей, семінарів та курсів для як для духовенства, так і для мирян.

5. *Недостатня підготовка священників та церковних працівників.* Справді, потрібно визнати, що рівень фахової підготовки священно- і церковнослужителів у питанні душпастирської діяльності залишається на низькому рівні. Багато священників не мають спеціальної підготовки і відповідних навиків для ективного пастирського служіння людям з інвалідністю чи особливими потребами. Це призводить до:

- невпевненості у спілкуванні з такими людьми чи членами їх сімей;
- формального підходу до таїнств чи священнодій (наприклад, причастя людей які не можуть чітко висловитись).[5]

- Негативних випадків коли сім'ї (іноді, внаслідок негативного досвіду спілкування) взагалі не звертаються до храму / духовенства бо не знають чи їх зрозуміють.

Ймовірні рішення: освітня робота в релігійній громаді, а для цього – введення спеціальних курсів (або, принаймні, певних дисциплін) в духовних освітніх закладах та закладах освіти, що здійснюють підготовку за спеціальністю В8 «Богослов'я». Організація й проведення на постійній основі спеціальних курсів для духовенства та вірян. Назагал, духовенству варто приділяти більше уваги питанню інклюзивності, підкреслюючи вже згаданий нами біблійний принцип «немає ні єліна ні юдея... усі ми одне в Христі Ісусі» (Гал 3:28). Це допоможе подолати, або принаймні, значно зменшити упередженість щодо осіб з інвалідністю та сформувати культуру їх сприйняття соціумом.[3]

5. *Недостатнє фінансування:* далеко не кожна парафія має фінансову спроможність для реалізації інклюзивних ініціатив та програм.

Ймовірні рішення: справді, фінансовий бік будь-якого питання – вельми чутливий і складний. Проте для його вирішення варто використовувати можливості меценатів чи гранові кошти

Євангельські основи інклюзивності

У служінні Ісуса Христа ми бачимо справжній ідеал інклюзивного служіння. Він спілкувався з юдями, корті представляли різні соціальні групи: грішники, митники, прокаженні, самаряни та навіть язичники – тими, кого суспільна й релігійна еліта того часу вважала недостойними для будь-якого виду суспільної комунікації.

Прикладами такої комунікації у Священному Писанні можуть бути:

- розмова з самарянкою (Ін. 4:7-26). Христос руйнує культурні, соціальні та релігійні бар'єри звертаючись до жінки-самарянки;

- зцілення прокажених (Лк. 17:11-19). Господь торкається до «нечистих», тих кого всі уникали і від кого всі відмовилися, показуючи що кожна людина має власну гідність та цінність.

- притча про загублену вівцю (Лк 15:4-7). Символічне осмислення того, що навіть одна людина, яка «загубилася» у важких життєвих обставинах – важлива для Бога.

- У притчі про весільний бенкет Господар закликав на святкове прийняття «кульгавих, сліпих і вбогих», вказавши, що й вони гідні цього (Лк. 14:21) [6].

Священник з інвалідністю

Окрім залучення людей з інвалідністю до активного життя у спільноті, громаді, Церкві варто виділити ще одну проблему, котра також набуває актуальності – церковне служіння священника з інвалідністю. Очевидно, що старість, хвороби та немічність – це невід’ємні складові людського життя. Очевидно, ніхто не знає як, коли, чи за яких обставин, втратить своє здоров’я, будучи священником. Вже станом на зараз, у нашій Церкві є священники, які втратили кінцівки і пересуваються на протезах, однак, не зважаючи ні на що, продовжують, в міру власних сил і спроможностей, звершувати своє служіння. На превеликий жаль, ми можемо переконливо стверджувати, що священники, які втратили своє здоров’я, в переважній більшості з об’єктивних причин, припиняють своє служіння (у будь-якому вигляді) і доживають свої дні вдома, поза спільнотою Церкви, усіма забуті й нікому не потрібні. Це, звісно, більш песимістичний приклад, проте є й такі священнослужителі, які намагаються боротися зі своєю хворобою і становищем й надалі намагаються активно перебувати в Церкві.

Звичайно, тут можна й варто підняти питання про те, чи може священник з інвалідністю й надалі священнодіяти. Якщо розглянути основні канонічні перепони до прийняття священства, то побачимо, що більшість з них стосуються морально-етичного характеру кандидата, який має намір прийняти священничий сан. Звісно, згадуються й фізичні перешкоди, що здебільшого стосуються віку кандидата в священство чи єпископство але й і фізичних вад: 77 апостольське правило говорить: «Якщо хтось втратив око або пошкодив ноги, але достойний бути єпископом, – нехай буде» [10]. У пропонованому правилі знаходимо пряму вказівку: наявність певної фізичної вади у особи не стоїть на заваді до прийняття священства. Звичайно, що фізично здоровий священник буде продуктивніший, ефективніший і функціональніший у своєму пастирському служінні. Проте, коли священник, внаслідок тих чи інших обставин, втратив здоров’я, однак бажає і продовжує служіння (маючи, очевидно,

певний багаж знань, умінь і досвіду) повинен, за можливості, священидіяти. У пропонованому контексті, вчений каноніст А. Павлов вважає що «за змістом загального правила повинні вирішуватись питання безруких, безногих та з іншими хворобами».[10] Адже очевидний факт: коли людина, яка все життя служила біля престолу, вмить втрачає цю можливість, – вона починає поволі морально «гаснути». Священнику життєво необхідно бути біля престолу, причащатися і бути активно залученим до церковного життя. Звичайно, в такому випадку варто згадати і фінансовий бік цього непростого питання: адже священник, не маючи змоги звершувати парафіяльні треби (що доволі часто є основним та єдиним джерелом фінансових надходжень) опиняється без засобів до існування. Саме тому Церкві варто розробити дієвий, функціональний і ефективний метод фінансової підтримки священників, які втратили працездатність. Для психологічної або душевної підтримки хворого священника слід при можливості залучати до богослужінь. Якщо він не має фізичної можливості, через стан здоров'я, співслужити стоячи біля престолу то можна спробувати сповідати вірян сидячи, чи знайти інший, прийнятний вид діяльності в храмі.

Особистий досвід служіння священника з інвалідністю.

У пропонованій частині автор вважає за потрібне поділитися власним досвідом служіння священника з обмеженими фізичними можливостями та особливими потребами. Справді, у церковному середовищі ця тема часто не озвучується і священник, який повністю чи частково втратив дієздатність, у переважній більшості випадків, доживає свій вік вдома, поза церковним спілкуванням.

На 4 рік священничого служіння у автора цих рядків стався інсульт, у наслідок чого було пошкоджено функціонування лівих кінцівок. Звичайно, про священниче служіння (у будь-якому вигляді) довелося забути на довгих два роки, оскільки в такому стані звершувати повноцінно богослужіння неможливо. Упродовж тривалого лікування автору вдалося досягнути можливості пересування за допомогою ціпка; поступово намагався повертатися до священнослужіння, але звісно про повноцінне служіння на парафії мови не могло бути. Єдиною можливістю участі у церковній спільноті залишалося причастя

на Літургії біля престолу при співслужінні з іншим священником, адже багато літургійних моментів для мене були просто не доступні.

З якими ж головними викликами зіткнувся автор?

Бар'єрність. Перша перешкода у храмі – це численні сходинки й підвищення: при вході в храм, підвищення амвону. Справді, важливо коли престол стоїть без будь-яких підвищень і сходинок, адже – це додаткова перешкода. У випадку, який описуємо ми, не було сходинок біля престолу, що дозволяло стояти впритул до нього, а це своєю чергою, полегшувало причастя. Згодом, зміцнівши, автор намагався звершувати літургію самотужки. Звісно, такі спроби робилися за допомогою паламаря, в межах його компетенції й можливостей.

Приготування до літургії. Без сторонньої допомоги одягнути церковне облачення, для священника з інвалідністю, практично неможливо, адже з однією функціональною рукою це доволі проблематично, і це потребує значно більше часу.

Проскомидія. Враховуючи неможливість перенесення чаші з дискосом із жертovníка на престіол під час великого входу, було прийнято рішення звершувати проскомидію одразу на престолі, посилаючись на практику священнослужителів, які служать у дуже маленьких капличках де все звершується на одному престолі. Якщо добре при звичаїться то вирізати Агнець та витягти частинки з просфор цілком можливо. Важливим практичним моментом є те, щоб копіє було достатньо гострим.

Великий вхід в звичайному розумінні з перенесенням дарів не відбувається. Беручи чашу здоровою рукою та обертаючись до вірян, стоячи неподалік престолу виголошую відповідні виголоси.

Для священника, який втратив можливість звершувати богослужіння необхідно залучатися до їх звершення, якщо він може стояти біля престолу й матиме змогу причаститись і бути причетним до Таїнства; в іншому випадку він може допомагати іншому священнику, наприклад, сповідаючи людей. Такий підхід сприятиме соціалізації священнослужителя з інвалідністю і він відчуватиме свою затребуваність і корисність.

Звісно, у такому випадку й сам священник переосмислює власне покликання й служіння: враховуючи неможливість звершення таїнств чи треб відбувається його максимальна

концентрація на літургії в котрій домінують два елементи: євхаристія та проповідь.

Висновок. Інклюзивність у Церкві – це не просто данина моди чи разовий соціальний проект. Насправді – це глибоке, сутнісно-ідейне втілення заповіді Христа «Прийдіть до мене всі» (Мф. 11:28). Проблеми, котрі існують сьогодні у питаннях інклюзії й інлюзивності – це виклик для кожного з нас. Адже завдання Церкви полягає не лише в тому, щоб відкрити двері храму перед усіма бажаючими увійти до нього, але й відкрити серця, зробити церковну громаду місцем, де кожен відчуває себе улюбленою й бажаною дитиною Божою.

Інклюзивність у священничому служінні – це не просто ввічливість, тактовність чи дипломатія. Це, де факто, активна соціальна позиція, яка проявляється не лише на словах, але й у діях. Кожна людина має бути почутою та прийнятою в Церкві. Священник, який практикує інклюзивність у своїй церковній спільноті, стає справжнім пастирем – тим хто веде не лише словом, але й прикладом безумовної любові. Саме така відкритість допоможе залишатися Церкві живою спільнотою, в котрій відображається бачення й розуміння присутності образу Божого в кожному з нас. Саме тому, надзвичайно важливою є пастирська присутність у лікарнях, будинках престарілих, дитячих будинках – там, де люди особливо потребують душпастирської підтримки.

Справді, усебічне соціальне служіння – допомога бідним хворим, сім'ям військових, переселенцям, впровадження інклюзивності в церковне життя – значний виклик, адже кожен священник, котрий намагається розвинути такі соціальні ініціативи, стикається не лише зі спротивом з боку парафіян, але і з численними власними внутрішніми сумнівами.

Список використаних джерел

1. Козяр М (2021). Інклюзія в суспільстві та релігійних інституціях: соціально-педагогічний аспект. Тернопіль : ТНПУ.
2. Гордієнко, І. (2019) Соціальна інклюзія як форма служіння досвід українських релігійних громад. Наукові записки УКУ № 12.
3. Українська Греко-Католицька Церква. (2022). Інклюзія у парафії: поради для душпастирів і спільнот. URL : <http://ugcc.ua>

4. Всесвітня рада церков (2016) The Church of All for All: A Statement on Disability WCC Publication.

5. Бабій Л. (2020) Інклюзивність як цінність сучасного християнства. Київ : Дух і Літера.

6. Костюк О. (2018) Соціальне служіння Церкви: богословський і практичний аспекти інклюзивності. Львів : Український католицький університет.

7. Богданов Сергій, Мойса Богдан. Пропозиції до політики щодо працевлаштування осіб з інвалідністю. Лабораторія законодавчих ініціатив.

8. Освіта протягом життя як чинник людського розвитку : аналіт. записка / НІСД. URL : <https://niss.gov.ua/doslidzhennya/gumanitarniy-rozvitok/osvita-protyagom-zhittya-yak-chinnik-lyudskogo-rozvitku>

9. Пономарьов, В.(2019). Церква і люди з інвалідністю: шляхи подолання бар'єрів у християнських спільнотах. Харків : Видавництво ХНУ.

10. Ципін В. О. Курс церковного права. 2004. 700 с.

Василь Чорний

Місія Церкви у формуванні простору інклюзивності під час російсько-української війни

Інклюзивність у сучасному українському контексті – це не лише доступ до ресурсів, а й рівність участі в суспільному житті, особливо для тих, хто постраждав від війни. Війна 2022 року спричинила глибокі соціальні зміни, зокрема зростання кількості осіб з інвалідністю, внутрішньо переміщених осіб, ветеранів та дітей з особливими освітніми потребами. Це створює нові соціальні виклики та нові групи вразливості. За даними Міністерства соціальної політики, кількість внутрішньо переміщених осіб перевищила 5 мільйонів, серед яких значна частина має особливі потреби. Війна спричинила зростання кількості осіб з інвалідністю – як фізичною, так і психологічною – внаслідок поранень, ампутацій, травм. Масове переміщення, втрата житла, соціальних зв'язків та доступу до базових послуг створюють нові бар'єри для інклюзії [5]. Це активізувало й українські Церкви: «З 2022 року, у зв'язку з повномасштабним вторгненням, рівень гуманітарної діяльності значно зріс. Було

створено численні гуманітарні штаби при церквах, які працювали над евакуацією людей із зони бойових дій, пошуком тимчасового житла та реабілітацією постраждалих» [7]. Роль Церкви як інституції, що поєднує духовну опіку з практичною соціальною підтримкою, постає у цьому процесі особливо вагомою. Її участь у формуванні морального клімату, просуванні ідеї гідності та милосердя, а також у реабілітації постраждалих є невід’ємною складовою інклюзивної трансформації суспільства.

У цих умовах особливо актуальною для нашого суспільства постає богослов’я гостинності, яке постає у ракурсі богослов’я прийняття та інклюзивності у світі насильства. Виникає потреба віднаходити новий баланс у суспільстві. Адже, як зазначав відомий авторитет у цій сфері М. Вольф: важливою є «воля віддати себе іншим і «прийняти» їх, підлаштовуючи свою ідентичність, щоб звільнити для них місце, передусь будь-якому судженню про них, крім визнання їхньої людяності [9, р. 29]. І мова зараз йде насамперед про готовність відкриватися іншому, трансформувати соціальні практики відповідно до нових реалій.

Як зазначає О. Гордійчук, релігійні організації відіграли важливу роль у підтримці суспільства під час Революції Гідності та з розгортанням війни – через здійснення духовної діяльності для забезпечення духовно-релігійних потреб. Вони нині надають соціальну й гуманітарну допомогу, взаємодіють й співпрацюють з державними структурами, привертають увагу до важливих суспільних питань, беруть участь у міжконфесійних діалогах з метою консолідації релігійних спільнот для підтримки миру та ін. [1]. Більшість церков в Україні активно надають допомогу жертвам війни: це надання допомоги родинам, чий домівок зруйновано, й будівництво тимчасового житла, й організація різноманітних благодійних заходів та загалом сприяння збереженню духовного здоров’я та соціалізації знедолених. При цьому активно підтримують жертв російської агресії та всіляко їм допомагають Православна церква України (ПЦУ) та Греко-католицька церква України (УГКЦ), в той час, коли Українська Православна церква Московського патріархату (УПЦ МП) не відзначаються тут особливою ініціативністю, зокрема через колабораціоністську позицію її ієрархів, в першу чергу на окупованих територіях.

Намагаються допомогти постраждалим і такі католицькі організації, як Карітас, Єзуїтська служба біженців, Суверенний Мальтійський Орден, Об'єднання єпископатів Європи католицькі організації, що займаються гуманітарною допомогою, разом із об'єднаннями єпископатів Європи [3]. Варто також відзначити, що роблять добру справу благодійництва й такі інославні деномінації, як, наприклад, протестантська та юдейська громади [4].

Патріотично налаштовані українські Церкви відіграють найважливішу роль як *простіру духовної реабілітації*. Духовна реабілітація у контексті війни набуває особливого значення. Психологічні травми, втрати, відчуття ізоляції та екзистенціальної кризи вимагають не лише медичної, а й духовної підтримки. Священники та капелани опікуються військовими, переселенцями, людьми з інвалідністю, допомагаючи їм подолати втрату близьких, страх і розгубленість. Парафіяльні громади організовують молитовні зустрічі, групи підтримки, духовні бесіди, а також надають психологічну підтримку у співпраці з фахівцями, допомагаючи військовим і цивільним подолати психологічні наслідки війни. Так, згідно з повідомленням Православної церкви України, її капелани активно діють як на фронті, так і в тилу, надаючи духовну підтримку та допомогу силі людей. Церква як інституція, що історично виконує роль морального орієнтира, активно долучається до процесу зцілення. Парафіяльні громади організовують гуманітарну допомогу, групи підтримки, молитовні зустрічі, що сприяє соціальній інтеграції [6]. Такі ініціативи сприяють соціальній інтеграції, відновленню довіри до суспільства та формуванню спільнот, де кожен має право на гідне життя. Церква не лише реагує на потреби, а й формує нову культуру солідарності, милосердя та прийняття. Її діяльність у сфері духовної реабілітації є важливим чинником стійкості українського суспільства.

В умовах війни стикається з низкою проблем також *інклюзивна освіта*: це нестача фахівців, втрата індивідуальних програм розвитку, недоступність укриттів у школах, обмежений доступ до адаптованих онлайн-ресурсів. Часто залишаються без тьюторської підтримки діти з особливими освітніми потребами (жестової мови, субтитрів чи спеціалізованих платформ). Й тут

Церква знову-таки виступає як партнер. Багато релігійних громад реалізують освітні ініціативи — це недільні школи, інтеграційні табори, онлайн-курси з моральним наповненням. Наприклад, Українська греко-католицька церква активно організовує соціальне служіння, спрямоване на підтримку дітей, сімей та освітніх проєктів у кризових умовах [8]. Ці програми не лише компенсують освітні втрати, а й формують етичні засади інклюзивності, сприяючи духовному розвитку дітей та молоді.

Водночас, як це не парадоксально, війна, зруйнувавши тисячі об'єктів — від житлових будинків до медичних закладів і шкіл, — суттєво вплинула на стан інфраструктури в Україні. Адже виникла й унікальна можливість для *переосмислення принципів відбудови — з акцентом на безбар'єрність та інклюзивність*. Національна стратегія із створення безбар'єрного простору в Україні до 2030 року, ініційована Офісом Президента, передбачає реалізацію понад 470 проєктів у шести напрямках: фізична, інформаційна, цифрова, громадянська, економічна та освітня безбар'єрність [2]. У 2023–2024 роках реалізовано низку проєктів, зокрема реконструкцію медичних закладів, адаптацію транспорту та цифрових сервісів. І Церква активно долучається до цих процесів. Багато храмів адаптуються для людей з порушеннями опорно-рухового апарату, створюються інклюзивні простори для молитви, спілкування та реабілітації. Релігійні громади співпрацюють з громадськими організаціями, беруть участь у благодійних акціях, підтримують ініціативи цифрової доступності.

Таким чином, інклюзивність в умовах війни — це не лише гуманітарна потреба, а й стратегічна передумова для стійкості української держави. Війна виявила системні проблеми, але водночас дала поштовх до переосмислення соціальної політики, зокрема в контексті інклюзії. Церква як носій духовних цінностей здатна надати цим процесам глибину, моральну основу та людське обличчя. Її участь у підтримці вразливих груп, просуванні ідеї гідності, милосердя та рівності — це вагомий внесок у формування європейської України, де кожен має право на гідне життя. Співпраця між державою, громадянським суспільством і релігійними інституціями є ключовою умовою для побудови інклюзивного, солідарного і стійкого суспільства.

Список використаних джерел

1. Гордійчук О. Процеси розбудови громадянського суспільства в Україні під час війни: роль релігійних організацій. *Society and Security*. 2025. № 1(7). С. 26-32.
2. Громадська організація «Безбар'єрність». План заходів на 2023–2024 роки з реалізації Стратегії безбар'єрності. URL : bbu.org.ua.
3. Допомога Католицької Церкви постраждалим від війни в Україні. URL : <https://surl.li/tucnze>
4. Мартинчук І. Соціально-гуманітарна діяльність церков та релігійних організацій в умовах російсько-української війни. *Донецький історичний часопис*. 2024. № 1 (1). С. 91-102.
5. Міністерство культури та інформаційної політики України. Україна рухається до безбар'єрності: результати плану заходів на 2023–2024 роки. URL : mcsc.gov.ua.
6. Православна Церква України. Діяльність капеланів ПЦУ на фронті та в тилу. URL : pomisna.info.
7. Руденко М. Гуманітарна діяльність релігійних організацій Бердичева під час російсько-української війни. URL : <https://surl.lt/ydpxau>
8. Українська греко-католицька церква. Соціальне служіння УГКЦ в умовах війни. URL : ugcc.ua.
9. Volf M. Exclusion and embrace: A theological exploration of identity, otherness, and reconciliation. Abingdon Press, 1996. 336 p.

Ольга Бешлей

Лінгвостилістичні аспекти наративу інклюзивності і підтримки (на матеріалі промов Джо Байдена про війну в Україні)

У сучасному світі політична комунікація набуває статусу провідного механізму впливу на громадську свідомість. Публічний дискурс політичних лідерів формує не лише оцінки та інтерпретації подій, а й створює спільні цінності, світоглядні константи та образи соціальної ідентичності. Особливо виразно ці процеси виявляються у промовах світових лідерів, коли мова

використовується не тільки як засіб переконування, а й як інструмент згуртування в цінностях. В умовах повномасштабної війни Росії проти України саме мовні акти солідарності стали ґрунтом міжнародної підтримки. Виступи президента США Джо Байдена, адресовані світовій спільноті, виконують функцію морального орієнтира, адже поєднують політичну аргументацію з емоційно-когнітивним зверненням до цінностей свободи, демократії та людяності.

Політична комунікація Байдена цікава тим, що поєднує *інклюзивну риторичу* (через категорії «ми», «разом», «усі вільні нації») з *мовою емпатії*, що сприяє формуванню рамки (“frame”) солідарності. У такий спосіб політичний виступ стає інструментом когнітивної інтеграції, тобто створення спільного простору ідентичності через мову. Проблематика інклюзивності у політичному дискурсі тісно пов’язана з когнітивною лінгвістикою, яка розглядає мову як механізм концептуалізації соціального досвіду [3]. Мовні засоби не лише описують реальність, а й задають способи її сприйняття. У межах когнітивно-дискурсивної парадигми [4] дискурс розглядається як форма соціальної дії, що відтворює владні, моральні та етичні відносини. Політична промова не просто інформує, вона впорядковує колективну пам’ять, моделює «образи друзів і ворогів», створює символічні межі між «нами» та «іншими».

Теорія *фреймінгу* [1] дозволяє описати, як за допомогою мови задаються рамки інтерпретації подій. Фрейм визначає, що саме сприймається як проблема, хто є її винуватцем, а хто героєм. У випадку з Україною Байден формує фрейм «спільної боротьби» та «моральної відповідальності світу». Крім того, у контексті теорії *критичного дискурс-аналізу* [2] інклюзивна мова виступає засобом демократизації комунікації, адже вона зменшує ієрархічну дистанцію між владою та суспільством, створюючи ефект довіри й співучасті.

Матеріалом дослідження стали публічні виступи Джо Байдена, виголошені у 2022–2024 роках, доступні на офіційному сайті *WhiteHouse.gov*. Методи: когнітивно-дискурсивний аналіз (для виявлення концептуальних фреймів); прагматичний аналіз (для визначення інтенцій мовця); лінгвістичний аналіз інклюзивності (для опису засобів, що реалізують принципи рівності та солідарності). Дослідження спирається на концепти

solidarity, freedom, unity, hope. Це ключові sentimenti, які визначають риторику Байдена щодо України.

Для ілюстрації зазначених теоретичних положень проаналізовано корпус публічних виступів президента США Джо Байдена, у яких виявляються ключові лінгвістичні стратегії інклюзивності та мовної солідарності. Застосування когнітивно-дискурсивного підходу дозволяє простежити, як фрейми підтримки, єдності та гуманізму реалізуються через конкретні мовні засоби й риторичні прийоми.

1. *Інклюзивна риторика як засіб солідаризації*. Байден систематично використовує інклюзивні займенники (*we, our, all of us*), формуючи уявлення про глобальну спільноту, об'єднану спільною метою. У вислові "*The American people are prepared to stand up for freedom*" [6] *freedom* постає універсальною цінністю, а не лише національною ідеєю. Такі конструкції створюють *фрейм спільної боротьби*, у якому Україна стає частиною «нашого» колективного «ми». Байден вживає формули "*we stand with you*", "*our shared future*", які мають не лише емоційний, а й політичний ефект, адже інтегрують Україну у семантичне поле демократичного світу.

2. *Політкоректна емоційність та людяність*. Особливістю мовлення Байдена є баланс між формальною політкоректністю і розмовною довірчістю. Зокрема, звертаючись до журналіста під час пресконференції з В. Зеленським, він зазначає: "*Let me be straight forward with you here*". Така формула наближає промовця до аудиторії, створює ефект «широї розмови». В іншому прикладі: "*This guy, (points to President Zelensky), has in his very soul who he says he is*" [6], слово *guy*, хоча й належить до розмовного шару, у цьому контексті набуває інклюзивного сенсу: воно підкреслює рівність і довіру між двома лідерами. Емоційна нейтральність політкоректного мовлення трансформується у виразну емпатію: Байден демонструє здатність «говорити людською мовою», що підсилює сприйняття його виступів як щирих і морально вмотивованих.

3. *Метафорика і фразеологічна трансформація*. Промови Байдена позначені активним використанням трансформованих фразеологізмів, що наближають політичний дискурс до народного мовлення. Наприклад, у "*It doesn't mean we've ever taken our eyes off the ball*" [6] метафора з американського спорту,

зрозуміла широкій аудиторії. Вона символізує постійну увагу до проблеми України. Фразеологізм *stand up to bullies* (букв. «дати відсіч хуліганам») поєднує буденну лексику з моральною категорією, викликаючи емпатію і водночас політичне схвалення. Таким чином, Байден трансформує політичний дискурс у *простір етичної солідарності*. З погляду когнітивної лінгвістики, ці метафори слугують «когнітивними мостами» [3], адже переводять складні політичні реалії в мову повсякденних цінностей.

У сучасній міждисциплінарній перспективі мову Джо Байдена можна розглядати як прояв когнітивної інклюзивності, де мовна поведінка політика формує етичну рамку міжнародного діалогу. З огляду на теорію емоційної комунікації [5], такі мовні стратегії активізують колективні емоції співпереживання і довіри. Отже, мова Байдена стає прикладом того, як лідер формує не лише політичний порядок денний, а й *мовну етику взаємодтримки*, що відтворює взірць сучасної *інклюзивної політичної риторики*, у якій когнітивні фрейми солідарності поєднуються з емпатією, етикою діалогу та людяністю.

Список використаних джерел

1. Entman R. M. Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm // *Journal of Communication*. 1993. Vol. 43. No. 4. P. 51–58. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x>
2. Fairclough N. *Language and Power*. London: Routledge, 2001. 259 p.
3. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 2003. 242 p.
4. van Dijk T. A. *Discourse and Power*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008. 308 p.
5. Wierzbicka A. *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 368 p.
6. The White House. Remarks by President Biden in Press Conference with President Zelenskyy. Washington, D.C., 2022. URL : <https://www.whitehouse.gov>

Color as the Language of the Unconscious: Art between Visual Thinking and the Linguistic Structure of Experience

Art has accompanied humanity since ancient times. Through works of art, testimonies have been preserved not only about different civilizations but also about the personalities of the authors who inscribed information into their works that endures regardless of the flow of time. Defining art is not an easy task; philosophers have long grappled with the question “What is art?” while searching for what is common to all artworks. In this paper, an artwork is treated as a human-made object into which meaning is inscribed and which can be analyzed – much like words [7].

From a linguistic perspective, analyzing meaning concerns expressions of ordinary language with the goal of describing the meaning of a given form. We assume that the reference of the expression under analysis is determined by criteria implicitly known in the language; by revealing synonymy between the analyzed and the analyzing expressions, those criteria become explicit. Such analysis should also observe basic logical and epistemic principles: avoid circularity, ensure the analyzing expressions are not less intelligible than the analyzed, and avoid presupposing knowledge of the analyzed in order to understand the analyzing [7].

As in linguistics, where a sign consists of a signifier and a signified, similar components can be recognized in artworks, including elemental features such as color. The signifier corresponds to the perceptible form and the signified to what the sign relates to. In art, a specific color may function as the signifier of a meaning – the signified – conveyed not by a word but by a symbol [6]. This view aligns with a triadic conception of the sign distinguishing icons, indices, and symbols, where most linguistic signs – and many color meanings – are symbolic [2], [6].

The hypothesis of linguistic relativity articulates the relationship between language and cognition: language is shaped by society yet also shapes the ways society construes reality. According to stronger readings, observers with different linguistic equipment may not form

the same picture of reality, and world-images depend on linguistic background [2], [7].

Seen through this lens, the interpretation of colors is also molded by socially constituted conditions. This helps explain why colors are not perceived identically across languages – for instance, distinctions among shades of blue or red that are conventional in some languages but not in others – revealing the interconnection of language, the labeling of hues, and subsequent perception [2].

On color interpretation rests the therapeutic method known as art therapy. It is a clinical approach that uses artistic expression as a central means of understanding and influencing the psyche and interpersonal relations [1].

The principles of therapy through art draw on the analytical psychology of C. G. Jung, who explored deeper layers of the psyche and introduced the concept of the collective unconscious composed of archetypes – universally shared patterns that take image-laden form and exert dynamic influence on experience [4], [5]. Jung regarded colors as psychological symbols with emotional and archetypal resonance; for instance, red as vital energy, blue as spirituality, black as the unconscious, green as renewal, and purple as transformation [3], [8].

Interpreting colors entails their transformation into verbal meaning. From a therapeutic perspective, drawing analysis constitutes a translation of color and image into verbal form, enabling the reconstruction of emotions. From a linguistic perspective, drawing and subsequent verbalization are two cooperating codes in the construction of meaning; color and drawing therefore complement language and expand consciousness. Aesthetically and spiritually, drawing becomes a dialogue with oneself that helps restore inner balance [7], [9].

References

1. American Art Therapy Association. About art therapy [Електронний ресурс]. URL : <https://arttherapy.org/about-art-therapy/> (дата звернення: 23.11.2025).
2. Eriksen T. H. Sociální a kulturní antropologie. – Portál, 2008.
3. Laughlin K. Q. The spectrum of consciousness: Color symbolism in the typology of C. G. Jung. *Personality Type in Depth* [Електронний

ресурс], 07.10.2015. URL : <https://typeindepth.org/the-spectrum-of-consciousness/> (дата звернення: 23.11.2025).

4.Nakonečný M. Archetyp [Електронний ресурс] *Sociologická encyklopedie*. Sociologický ústav AV ČR. URL : <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Archetyp> (дата звернення: 23.11.2025).

5.Nakonečný M. Nevědomí kolektivní [Електронний ресурс]. *Sociologická encyklopedie*. Sociologický ústav AV ČR. URL : https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Nev%C4%9Bdom%C3%AD_kolektivn%C3%AD (дата звернення: 23.11.2025).

6.Nekula M. Znak. CzechEncy. Nový encyklopedický slovník češtiny. [Електронний ресурс]. URL : <https://www.czechency.org/slovník/ZNAK> (дата звернення: 23.11.2025).

7.Peregrin J. Filozofie pro normální lidi. Dokořán, 2008.

8.Plháková A. Učebnice obecné psychologie. Academia, 2003.

9.Zahrádka P. Estetika na přelomu milénia. Barrister & Principal, 2010.

Олександр Бродецький

Консервація травми: ідеологічні важелі «руського міра» в естетиці практик УПЦ МП під час війни

Коли травма є тривалим досвідом, особи й спільноти, вражені нею, особливо тяжіють до її символічної компенсації – шукають подоби ментального ладу, котрий розраджував би бодай частково. А втім, ще з часу Еріха Фромма знаємо: розрада всупереч усвідомленості – це трамплін втечі від свободи, чинник загрузання в ціннісній і соціальній «трясовині». Мислитель застерігав: «Якщо не помічаємо несвідомого страждання, типового для автоматизованої особи, це означає, що ми сліпі до небезпеки, яка загрожує нашій культурі в її психологічних основах: готовності погодитися на будь-яку ідеологію та будь-якого провідника, який обіцяє розважити і пропонує політичну структуру й символіку, що нібито мають внести лад і значущість у життя особи. Відчай людського автомата є сприятливим ґрунтом для політичних цілей фашизму» [21, s. 239].

Й естетичний досвід, і релігія як світоглядні та емоційно релевантні смислові форми – амбівалентні в ціннісному векторі. У багатьох своїх виявах вони підтримують траєкторію ясності. Але нерідко на естетичному й релігійному теренах люди стикаються з ілюзією «вирішеності» та «вивершеності». Хоч це «наркотизоване» уявлення, а насправді вони вписані в легітимізацію деструкції.

У який спосіб служить другій тенденції релігійно-естетичне, коли його специфічно організовують? Це із надлишком демонструє «культура» так званої Української православної церкви (УПЦ), очолюваної митрополитом Онуфрієм Березовським.

Саме тут і мова, і сакралізована персоналізація віх історії через іконічність, і виразність церковно-дипломатичних жестів є тими естетичними поршнями, за допомогою яких ін'єктується у свідомість і практику вірян залежність від саморуйнівних компульсій єдності з мета-руйнівником. Таким мета-руйнівником у цій війні (як і в ширшому контексті історії) є для України Росія, її влада та її юрба.

Окреслимо сказане аналізом кількох кейсів.

«Естетика» кейсу 1. Візуально: дідусь у білому куколі приймає в розкішному палаці дітей. Він аплодує їхнім пісням та танцям (прорепетирувати котрі їх перед тим наполегливо спонукали дорослі куратори). П'є з ними чай, каже, який радий і втішений.

Контекст: три аналогічні між собою події [14]; [15]; [12] – в листопаді 2015, 2018 і 2019 рр. Діти – з України, яка, як відомо, від 2014 р. зазнає агресії з боку Росії. «Хлібосольна» особа в куколі – це патріарх московський Кирил Гундяєв. Він – цілковито лояльний, ба більше, заохочувальний до політики Путіна. Саме він – головний ідеолог доктрини «русского мира». Ось відома його фраза з виступу перед Путіним ще в лютому 2012 р.: «Величезну роль у виправленні кривизни нашої історії відіграли особисто Ви, Володимір Володимірович. Я хотів би Вам подякувати. Ви колись сказали, що працюєте, як раб на галері – з тією лише різницею, що раб не мав такої віддачі, а у Вас вона дуже висока» [5]. У тому самому виступі головний «православний» Росії героїзував російську мілітарність (яка вже проявила на той час себе злочинами не лише в Чечні, а й у Грузії

під час загарбницької війни Росії проти неї 2008 р.). Гундяєв з пієтетом висловлювався на тій зустрічі і щодо радянських пропагандистських фільмів про спецслужбістів тоталітарного режиму, закликаючи суспільство повертатися до такого ідеологізму. Звісно, накачування російського соціуму такою риторикою було системним і готувало ґрунт для подій 2014 р. в українських Криму та на Донбасі.

І ось уже під час кривавих подій російської агресії щодо України, коли цивілізований світ констатував і засуджував міжнародно-злочинний характер дій Росії, встановлював проти неї перші цілком законні санкції, – українських дітей на «паломництво» в палати московського патріарха тричі возила ігумена Серафима Шевчик – очільника Синодального відділу УПЦ «Церква і культура». Прикметно: ця впливова ігумена й нині, коли збігає четвертий рік повномасштабної війни Росії проти України, залишається керівницею цього відомства в УПЦ [16]. (За умовною світською аналогією вона є «міністеркою» культури в цій Церкві). Серафима Шевчик навіть у 2025 р. бере участь у спільних служіннях в Україні із ієрархами РПЦ, котрі в наші дні засвідчують цілковиту лояльність Гундяєву, демонстративно тримаючи на стіні його портрети. Зокрема, йдеться про архієрея Петру Мустає з Молдови, який є членом однієї з комісій Синоду РПЦ, регулярно бере участь у її засіданнях [1]. Найновіші із численних відвідин ним України (Одеси) і дружні зустрічі там з митрополитом Онуфрієм й іншими функціонерами УПЦ відбулися в листопаді 2025 р., про що, зокрема, сама Серафима сповістила на своїй офіційній сторінці у соцмережі Facebook [20].

«Естетика» кейсу 2. На офіційних сайтах українських і молдовських церковних структур бачимо зовні зворушливий образ щирого єднання вірян та єпископа із сусідньої країни. Архієрея з Молдови Патрокла Поромбока запросили на свято церковні функціонери в Україні, і віряни вистелили для його зустрічі килимок із квітів, про що свідчать світлини з ФБ-сторінки «Вірні Чернівецько-Буковинської єпархії УПЦ» [6]. Усмішки, вручення букетів, радість. Та й офіційний портал УПЦ сповіщав: «Наприкінці богослужіння єпископ Патрокл привітав настоятеля та вірян з визначною подією в житті парафії і виголосив проповідь» [19]. Отже, був навіть не просто візит, а

цілеспрямовані виховні й настановчі слова, звернені до громадян України. Естетика «єднання й солідарності». Естетика «богоугодності». Але що відомо про діяльність єпископа Патрокла, візит якого саме так було оздоблено?

Цей візит мав місце в липні 2024 р. в селищі Красноїльську Чернівецької області. І красу гостинності буковинські віряни дарували особі, котра того ж таки 2024 р., тільки трьома місяцями раніше, в Москві отримувала від патріарха Кирила Гундяєва кар'єрне підвищення й промовляла, стоячи віч-на-віч із ним, такі слова: «Ваша Святосте! Святіший Владико й Отче!.. З сердечним смиренням та трепетом у душі нині постаю перед Вами, я – грішний і негідний... Ви, Ваша Святосте, завжди будете для мене живим і дієвим взірцем. Приймаючи колись на себе апостольський тягар, Ви завжди жили й живете Церквою, богослужінням і увагою до всіх нас...» [17].

А ось власне наратив того «взірцевого» носія «апостольського тягаря» (Кирила Гундяєва), висловлений у квітні 2022 р. публічно, у головному армійському храмі Росії: «У воєнний час служба у Збройних Силах – це справжній подвиг, а саме такий час ми зараз переживаємо... Нині особлива наша молитва – за Збройні Сили, за наших воїнів... Сьогодні я саме тут, у цьому храмі, звершував Божественну літургію, щоб зустрітися передусім із представниками наших Збройних Сил, звернутися до них, а через них – до всієї нашої армії, до флоту, до всіх захисників Вітчизни, аби вони усвідомлювали історичну важливість поточного моменту» [18]. А ще раніше, на самому початку повномасштабного вторгнення, у березні 2022 р. Кирил Гундяєв використав естетику пієтету вірян перед іконою Божої Матері з немовлям Ісусом для сприйняття їхньою свідомістю блюзнірського акту, спрямованого на сакралізацію загарбницьких воєнних дій. Він заявив, що «зараховує» найсакральніший для християн образ у ряди військової структури. Звертаючись до генерала, керівника цієї структури, він сказав: «Я хотів би, щоб цей образ був у лавах Росгвардії РФ» [13, хв. 2, сек. 53-58]. Патетичні, зодягнуті в сакралізовану оболонку слова героїзації зля як натиск чергової пускової кнопки масових, багатотисячних убивств.

«Естетика» кейсу 3. Місто Чернівці, 13 квітня 2025 р. Свято Входу Господнього в Єрусалим. Введенський жіночий

монастир. На полиці храмової крамниці серед інших релігійних книжок і брошур – два ідентичні за змістом молитвослови, із зазначенням на звороті ціни, за яку громадянин / громадянка України їх може купити для задоволення релігійних потреб (290 грн.) Ось посилання на інформацію на порталі РІСУ, де автор як свідок ситуації висвітлював ці факти і їхній контекст [2]. Обидва молитовники видані в Україні вже через багато років після здобуття Незалежності. У цих книжках серед іншого бачимо такі два розділи (спеціально цитуємо мовою оригіналу): «Молитвы за Отечество» [11, с. 512], «Молитвы за воинов» [11, с. 523]. Заголовок першої з молитов згаданого розділу розвіює сумніви щодо того, яку саме країну іменують тут «Батьківщиною»: «Молитва о спасении державы Российской и утолении в ней раздоров и нестроений» [11, с. 512]. У цьому молитвослові, виданому 2009 р. в Краматорську, зазначається, що його видання офіційно благословляв той архієрей УПЦ (Филип Осадченко), котрий і в наші дні посідає [див. 16], і 2009 р. посідав відповідальну посаду у церковній владній вертикалі – голови Синодального відділу релігійної освіти, катехізації та місіонерства [див. 11, титул]

Ми детально оглянули лише ці три кейси естетики потурання війні, хоч їх є набагато більше. Зокрема, й такі:

– Дбайливо запалені у 2025 р. у храмах України лампадки [див. 3] біля ікон політично канонізованих «святих», наприклад, Ніколая II Романова, котрий є символом ідеології «єдиної і неподільної Російської імперії» та спирався на шовіністичні сили на кшталт «Союзу російського народу», відомого своєю войовничою ксенофобією.

- Жести приязні і підкресленої дружності до тих релігійних діячів світу, котрі прямо вихваляють діяльність Путіна, тим самим «вибілюючи» зло рашизму в очах мільйонів людей. Серед таких діячів, наприклад, Сербський патріарх Порфирій і Єрусалимський патріарх Феофіл III, про чию підтримку УПЦ й митрополита Онуфрія регулярно сповіщає її офіційний сайт [див. 9]; [див. 10]. Цинізм патріарха Сербського Порфирія такий масштабний, що він у Кремлі, як інформував офіційний ресурс його Церкви, «висловивши на прийомі подяку президентові Путіну..., наголосив на незмірній значущості діяльності президента Путіна із захисту, зміцнення й просування

християнських цінностей» [8]. Іншими словами, цей жорстокий міжнародний військовий злочинець для головного православного Сербії є нібито «зберігачем» цінностей релігії любові й милосердя. Міру втіленого гротеску важко навіть уявити.

- Участь під час повномасштабної війни ієрархів УПЦ (як-от впливового митрополита Луки Коваленка) в ідеологічних заходах на міжнародній арені, організованих явними лобістами інтересів путінської Росії, як-от «Центр російських студій» в університеті Белграда в Сербії [див. 7], [див. 4].

Тож підсумовуючи, наголосимо: такі особливості діяльності верхівки УПЦ є системними, регулярно відтворюваними, закономірно зумовленими суттю цієї організації. Функціонери УПЦ закликають до толерантності щодо своєї структури, тим часом самі заохочують крайню нетолерантність. Законні ініціативи української держави і громадянського суспільства, спрямовані на усунення прямого впливу ідеології держави-агресора на свідомість українських громадян, вони проголошують «гоніннями на Церкву» і нібито згортанням свободи совісті в Україні. Масовано імпортують за кордон риторичку про, мовляв, ушкодження в Україні інклюзії в релігійній сфері. Така діяльність і її системність – один із виявів чинника постправди, котра, попри свою зовні «постмодерну» суть, служить платформою сприяння силам, що мають інтенцію відродження тоталітарних систем, подібних до нацистської Німеччини та СРСР.

Це вимагає – незалежно від того, якою є міра інтенсивності дій держави в усуненні такого стану – активних зусиль науковців, передусім релігієзнавців, філософів, соціологів, здатних аналізувати семантико-символічну дієвість у суспільстві відповідних ідейних наративів, естетичних патернів і комунікативних практик та цілеспрямовано експлікувати способи запобігання безпековим загрозам.

Список використаних джерел

1. Архиепископ Унгенский и Ниспоренский Петр принял участие в заседании Синодальной Комиссии 26 мая 2025 г. Episcopia de Ungheni si Nisporeni [Електронний ресурс]. URL : <https://surl.li/ielshg> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

2.Бродецький О. Жах смислового дисонансу: руський мир як система в житті «У»ПЦ. *Релігійно-інформаційна служба України*, 15 квітня 2025 р. [Електронний ресурс]. URL : <https://surli.cc/klpvek> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

3.Бродецький О. Тавро «російського світу». І на землі, і над землею, і під землею? *Релігійно-інформаційна служба України*, 15 квітня 2025 р. [Електронний ресурс]. URL : <https://surli.li/yskpns> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

4. Бродецький О. Високопреосвященний архицинізм. *Релігійно-інформаційна служба України*, 15 квітня 2025 р. [Електронний ресурс]. URL : <https://surli.li/ijfjmkj> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

5.Выступление Патриарха Кирилла 8 февраля 2012 г. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП* [Електронний ресурс]. URL : <https://surli.li/wvgsei> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

6.Красноїльськ 15 липня 2024 р. Допис у соцмережі Facebook на сторінці «Вірні Чернівецько-Буковинської єпархії» [Електронний ресурс]. URL : <https://surli.li/zwkqqu> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

7. Одржана научна конференція «Утицај Цариградске патријаршије на судбину православља у Украјини». *Универзитет Београду* [Електронний ресурс]. URL : <https://surli.li/hlmwue> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

8.Патријарх Порфирије разговарао са председником Руске Федерације Владимиром Путином. *Српска Православна Црква*. [Електронний ресурс]. URL : <https://surli.lu/vwpizu> (Дата звернення 1 листопада 2025 р.)

9.Патріарх Порфирій привітав Митрополита Онуфрія з річницею інтронізації. *Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ* [Електронний ресурс]. Режим доступу <https://surli.cc/smetsu> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

10.Патріарх Сербський Порфирій привітав Митрополита Онуфрія з днем тезоіменитства. *Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ* [Електронний ресурс]. URL : <https://surli.li/upkomd> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

11.Полный православный молитвослов на всякую потребу. Краматорск: Тираж-51. 2009. 656 с.

12.Предстоятель Русской Церкви встретился с юными паломниками с Украины. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП* [Электронный ресурс]. URL : <https://surl.lu/wqosab> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

13.РПЦ благословила иконой Богородицы на войну в Украине. *You Tube* [Электронный ресурс]. URL : <https://surli.cc/btixyk> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

14.Святейший Патриарх Кирилл встретился с юными паломниками с Украины. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП* [Электронный ресурс]. URL : <https://surl.li/oegaxl> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

15.Святейший Патриарх Кирилл: каждый день я молюсь за Украину. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП* [Электронный ресурс]. URL : <https://surl.lu/jbzcqm> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

16.Синодальні відділи. *Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ* [Электронный ресурс]. URL : <https://surl.lt/oghllwg> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

17.Слово архимандрита Патрокла (Поромбака) при наречении во епископа Дондюшенского 16 апреля 2024 г. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП* [Электронный ресурс]. URL : <https://surl.lt/gqidpa> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

18.Слово Патриарха Кирилла в главном храме Вооруженных сил РФ 3 апреля 2022 г. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП* [Электронный ресурс]. URL : <https://surl.li/zrxrew> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

19.У селищі Красноїльськ на Буковині освячено ще один храм. *Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ* [Электронный ресурс]. <https://surl.lu/srnvwv> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

20.Шевчик Серафима. *Допис у соцмережі Facebook 16 листопада 2025 р.* [Электронный ресурс]. URL : <https://surl.lu/gdqbis> (Дата звернення: 1 листопада 2025 р.)

21.Fromm E. *Ucieczka od wolności*. Warszawa: Czytelnik, 1978. 275 s.

Мистецтво як простір відновлення: російсько-українська війна очима зарубіжних художників

Російсько-українська війна спричинила найбільшу після Другої світової війни міжнародну кризу, а саме: відкидання принципів світового співіснування, і поставила під загрозу величезний пласт всієї європейської культурної спадщини.

З перших днів війни Україну підтримали зарубіжні митці. Так, художниця з Литви Беата Куркуль почала творити ще у 2014 році в жанрі комп'ютерної графіки. Героями її робіт стали воїни ЗСУ та прикордонники – реальні українські військовослужбовці. Одне з найвідоміших зображень її авторства – українські такмедики з жовто-блакитними крилами, що надають допомогу пораненому українському бійцеві. Нещодавно Беата почала створювати картини за допомогою нейромереж, долучившись до популярного нині порталу MidJourney. Чи не найбільш сильна робота цих днів, створена за допомогою комп'ютерної графіки, – присвячена захисникам Маріуполя, зокрема «Азовсталі. Центральним образом тут стала Праматір-захисниця, яку художниця в такий спосіб просила про підтримку для українських воїнів [2].

Художниця Фанні Лешевальє із Франції робить цифрові колажі – поєднує героїв і сюжети відомих картин та українські фотографії нинішнього воєнного часу. У її роботах – світлина реальних українських військових, поранених під час обстрілів українців та їхніх зруйнованих домівок і світові шедеври – картини Яна Вермера, Едварда Мане, Едварда Гоппера, Вільяма Маргетсона та інших. Наприклад, сюжет з містечка Бахмут, що перебуває на лінії фронту: на знімку військові, що прийшли купити пиріжки у кіоску, який працює попри все, поєднаний з картиною «Бар у Фолі-Бержер» художника Едварда Мане, або: хрест Розп'яття Ісуса Сальвадора Далі стоїть на березі моря в Одесі (рис. 1) [6].

В японському сегменті мережі Twitter з'явилося кілька десятків зображень українських військових та силовиків, які беруть участь у відбитті російської агресії, створених у графічному жанрі Манга (типова японська форма сучасного образотворчого мистецтва, відома й популярна в усьому світі). Усе це роботи молододі японської

художниці Нацуме, натхненні модою та цікавістю тамтешньої молоді до боротьби українців проти російського агресора [7].

Словацький художник Радо Явор є автором серії картин «Пори року в Україні», на яких зображено російсько-українську війну на Донбасі. Одна з найвідоміших – танковий таран у соняховому полі. На створення цієї картини Радо Явора надихнула реальна сцена тарану, здійсненого молодим українським командиром танка Артемом Абрамовичем. 12 серпня 2014 року під селом Степанівка на Донеччині його екіпаж прикривав відступ ЗСУ і, щоб зупинити наступ супротивника, пішов на таран російського Т-72. Обидва танки були знищені, Артем Абрамович і члени екіпажу загинули [5].

Долучилися до висвітлення трагедії в Україні й художники-муралісти. Так у травні 2022 року паризький вуличний художник С215 (Крістіан Гюемі) розписав зруйновані будівлі в Бучі, Гостомелі, а також у Києві (рис. 2). Найвідоміша «Свобода, яка веде народ» зображена у кольорах України. Ця робота символічно відзначає повернення Франції та її дипломатичного корпусу до столиці України. Картина та образ Свободи створений Делакруа став культовим і посів чільне місце у французькій та інших культурах. На одній з адміністративних будівель Верховної Ради з'явився мурал із написом «Слава Україні! Героям Слава». С215, присвятив його пам'яті всіх загиблих під час війни. На муралі зображений Герой України Олександр Мацієвський, якого росіяни розстріляли після вимовлених ним слів: «Слава Україні».

Згодом художник приїжджав до Львова, де зробив копію паризького муралу «Дівчина у вінку».

Кілька робіт Крістіана Гюемі у Києві дають поштовх для переосмислення всього, що відбувається у ці дні. Стійкість – уособлена в портретах простих людей, які виявляють мужність і силу на протипагу смертельній зброї росіян. Митець на муралі «Прийде час, коли життя запанує... У Києві, Україна» зобразив у вишиванці біля зруйнованого російською ракетою будинку свого сина Габіна.

Деякі роботи художник залишив по собі у Гостомелі та Бучі, що стали символами стійкості на протипагу жорстокості. Це відзнака людяності, яка зрозуміла незалежно від країни проживання [4]. Однією з відомих робіт є стінопис «Я буду чекати» у Краматорську, на якому художник зобразив прощання прикордонника з коханою як послання любові та надії, адресоване

усім закоханим, розлученим війною, натхненне французькою піснюю з іншої епохи, іншої війни: «Я буду чекати, я буду чекати день і ніч, я завжди чекатиму твого повернення...».

У листопаді 2022 року Україну ймовірно відвідав анонімний англійський андеграундний художник Бенксі. Митець вже багато років творить під псевдонімом, і ніхто не знає його справжнього імені та вигляду. Митець підтвердив автентичність своїх творів у Києві, Бородянці, Гостомелі, Горенці та Ірпені, які найбільше постраждали від російських бомбардувань на початку російського вторгнення в Україну.

У Києві на бетонних блоках біля Майдану Незалежності він намалював двох дітей, що гойдаються на протитанковому їжаку, як на гойдалках, а також використав зображення пеніса, який хтось менш талановитий залишив на стіні та домалював до нього броньовану вантажівку з російською Z й солдатами збройних сил РФ. (рис. 3).

Бенксі виклав в Інстаграмі фото картини, на якій гімнастка робить стійку на руках серед уламків, і поставив геотег Бородянки. Припускають що, це може бути відсилання до 11-річної гімнастки Катерини Дяченко (Маріуполь), що загинула під завалами будинку, обстріляного росіянами (рис. 4). Тут же, на стіні зруйнованого будинку, він намалював хлопчика, що прийомом дзюдо кидає на мат чоловіка в кімоно з чорним паском (можливо Путіна). Третій витвір мистецтва, який, ймовірно, намалював Бенксі, показує гімнастку у шийному бандажі, що виступає зі стрічкою над дірою на стіні будівлі в Ірпеню.

Є мурали Бенксі в Гостомелі, Горенці, на стіні зруйнованого будинку, на малюнку зображений чоловік з бородою, що приймає ванну [1].

Героїчне протистояння українців московитській агресії сколихнув світову спільноту. На знак підтримки стікаючої кров'ю України, у світових столицях та містах на стінах будинків появились мурали в стилі стріт-арту. На них зображені жажливі будні безжальної війни та віри в обов'язкову перемогу світла над тьмою. Цим самим світові митці постулюють всім, що це не лише війна українців, а глобальна проблема, яку потрібно вирішувати всім гуртом.

У Берліні з'явився мурал «Відсутній» (Absent) (рис. 5). Його створили вуличні художники Innerfields на честь українців, що

постраждали внаслідок війни, розв'язаної Росією проти України. Це ті ж художники, що в 2016 році в Києві, намалювали мурал «Присутній» й присвяти його анексії Криму [8].

24 березня у самому центрі Парижа біля центру сучасного мистецтва Помпідю з'явився мурал на честь України та завзятої боротьби українців за власну свободу й незалежність з написом «Vive la résistance ukrainienne!». Автор муралу – український художник Микита Кравцов, мешканець Парижу. В основі – відома картина Ежена Делакруа «Свобода, що веде народ». На муралі замість французького триколора «Свобода» тримає прапор України. Цей малюнок з'явився символічно саме 24 березня – через місяць після початку повномасштабної війни.

Також у Парижі митець Жульєн Маллан (Seth) створив стінопис під назвою «Україна в дії» (L'Ukraine en marche). Митець Україну зобразив дівчиною у віночку, яка ступає по ворожих танках. Це зображення, покликане символізувати мужність українців.

Один із найпромовистіших і найбільш метафоричних муралів на підтримку України й засудження агресії країни-окупанта створили у французькому Ліоні. На стінописі – закривавлений Путін, який відіріз голову голубу миру.

У чеській Празі у березні 2022 року відкрили символічний мурал, авторства чеського стритарт-митця Chemis. На ньому – українська дівчинка намагається зберегти світ, представлений у вигляді героїв мультфільмів. Автор заклав символічний зміст в іграшки. Серед них: Мікі Маус (США); Кріт (Чехія); Мумі-троль (Фінляндія); Обелікс (Франція); Болек і Лолек (Польща); пес Бітцер (Великобританія); бджілка Мая (Німеччина). У такий спосіб художник наче каже: «Україна сьогодні захищає від російської орди весь цивілізований світ».

Зворушливий мурал прикрасив стіну будинку литовського Вільнюса. На підтримку України художник зобразив воїна ЗСУ, який ніжно цілує дівчину. Зображення розмите, крізь нього проступають обриси українського Тризуба.

У польському місті Гданськ художник Пьотр Яворський (Tuse) у своїй роботі помістив Володимира Путіна поміж диктаторами Гітлером і Сталіним. Мурал Тусе є частиною більшого проекту «Солідарність з Україною».

У Познані в образі лорда Волдеморта (уособлення зла з саги про Гаррі Поттера) зобразив рашистського керманіча Kawuart. На графіті додано гештег #nowar – «ні війни».

Митець Азіз Аль-Асмар намалював мурал на руїнах будинку, зруйнованого російськими бомбардуваннями в Сирії, на знак солідарності з українським народом. Він переконаний, що звідки б хто з нас не був, усі люди заслуговують жити в безпеці та без війни (рис. 6).

Мурал «Дитина війни» вуличного художника, відомого як Ніїаск, у Лос-Анджелесі (Каліфорнія, США). Коли дорослі ведуть війну, страждають діти. Ця війна в Європі спричинила кризу біженців. Майже 10 мільйонів людей вимушені тікати від бомб Путіна.

Художники Джуліано Тріндаде та Копі Метті з Valence Projects з Лос-Анджелеса створили стінопис «Україні з любов'ю», де зображено символ надії, коли голуби забирають владу Путіна. На цій фресці є QR-код, який відправляє до створеного Національним банком України фонду підтримки української армії.

У Барселоні художник TVBOY створив мурал, на якому зображена дівчинка, що домальовує у букві О слова HOPE (з англ. надія) символ, відомий як «Знак миру». У Софії (Болгарія) є зображення президента Росії Володимира Путіна із власним трупом на руках. Це робота Станіслава Біловського. В Бухаресті (Румунія) біля посольства Росії розташований досить цікавий мурал із зображенням Путіна.

До підтримки українців у боротьбі проти москвитів долучилися й інші відомі художники: Harry Greb (Рим, Італія), John D'oh (Клівдон, Великобританія), itsmahyar (Канада), Ciarán Dunlevy з Ірландії, WOSKerski (Лондон, Великобританія), MyDogSighs (Кардіффі, столиця Уельсу), GoodHombre (Санта-Моніка, США), Bandit (Лос-Анджелес, США) [3].

Отже, як бачимо, образотворче мистецтво – це один із видів духовної зброї. Зброї для психологічного захисту. Своєю творчістю мистці не лише знайомлять світ із здобутками сучасного українського мистецтва, а й в умовах кровопролитної агресії Росії проти України привертають увагу світової спільноти до нашої країни та її проблем, чим наближають нашу перемогу над зловісним ворогом.



Рис. 1. Картини зарубіжних художників про війну в Україні
 1–2 – Беата Куркуль. Без назви; 3–4 – Фанні Лешевальс; 5 – Нацуме.
 6 – Радо Явор. «Танковий таран на соняховому полі»



Рис. 2. Мурали французького вуличного художника Крістіана Гюемі (C215)
 1 – «Слава Україні! Героям Слава» (Київ); 2 – «Свобода, яка веде народ» (Київ); 3 – «Дівчина у вінку» (Львів); 4 – «Прийде час, коли життя запанує... У Києві, Україна» (Київ); 5 – «Я буду чекати...» (Львів)



**Рис. 3. Мурали англійського художника Бенксі в Києві
1 – «Діти війни»; 2 – Вантажівка Російської федерації**



**Рис. 4. Мурали англійського художника Бенксі на Київщині
1 – «Гімнастка» (Бородянка); 2 – «Хлопчик перемагає Путіна»
(Бородянка); 3 – «Гімнастка» (Ірпінь); 4 – «Протигаз» (Гостомель);
5 – «Прийом ванни» (Горенка)**



Рис. 5. Мурали на тему війни в Україні в різних містах світу
 1 – «Відсутній» (Берлін, Німеччина); 2 – «Vive la résistance ukrainienne!» (Париж, Франція); 3 – «Україна в дії» (Париж, Франція); 4 – «Путін» (Ліон, Франція); 5 – Без імені (Прага, Чехія); 6 – Без назви (Вільнюс, Литва); 7 – проєкт «Солідарність з Україною» (Гданськ, Польща); 8 – «Лорд Волдеморт» (Познань, Польща)



Рис. 6. Мурали на тему війни в Україні в різних містах світу
1 – Без назви (Сирія); 2 – «Дитина війни» (Лос-Анжелес, США);
3 – «Україні із любов'ю» (Лос-Анжелес, США); 4 – без імені (Барселона,
Іспанія); 5 – «Путін» (Софія, Болгарія); 6 – «Путін» (Бухарест, Румунія);
7 – без назви (Клівдон, Великобританія); 8 – без назви (Рим, Італія)

Список використаних джерел

1. Курильчик М. У Боролянці, Гостомелі та Ірпені. 7 графіті, які приписують Бенкслі. *Вікенд*. URL : <https://weekend.today/kolonki/benksi-na-kyivshhyni.htm> [дата звернення 13.10.2025].
2. Медведенко Л. Ілюстрації війни за допомогою штучного інтелекту створює художниця з Литви. *АРМІЯІNFORM*. URL : [https://armyinform.com.ua/2022/08/11/ilyustracziyi-vijny-za-dopomogoyu-shtuchnogo-inte lektu-stvoryuye-hudozhnyczya-z-lytvvy/](https://armyinform.com.ua/2022/08/11/ilyustracziyi-vijny-za-dopomogoyu-shtuchnogo-inte-lektu-stvoryuye-hudozhnyczya-z-lytvvy/) [дата звернення 12.10.2025]
3. Мистецтво проти війни: вуличні художники з усього світу висловлюють підтримку Україні (фотогалерея). *Радіо Свобода*. URL : <https://www.radiosvoboda.org/a/foto-antivoyenni-graffiti/31852746.html> [дата звернення 15.10.2025].
4. Скотнікова О. Легендарний вуличний художник з Франції C215 створив мурали у столиці та під Києвом. *Вечірній Київ*. URL : <https://web.archive.org/web/20230110081818/https://vechirniy.kyiv.ua/news/77015/> [дата звернення 16.10. 2025].
5. Трегуб Г. Шрам на шкірі. Український тиждень. URL : <https://tyzhden.ua/shram-na-shkiri/> [дата звернення 11.10.2025].
6. Французька художниця створює незвичайні картини про війну в Україні. *АРМІЯІNFORM*. URL : [https://armyinform.com.ua/2022/07/04/fran czuzka-hudozhnyczya-stvoryuye-nezvyhajni-kartyny-pro-vijnu-v-ukrayini/](https://armyinform.com.ua/2022/07/04/fran-czuzka-hudozhnyczya-stvoryuye-nezvyhajni-kartyny-pro-vijnu-v-ukrayini/) [дата звернення 12.18.2025].
7. Щокань Г. Японська художниця малює українських військових. *Gazeta.ua*. URL : <https://gazeta.ua/articles/culture-newspaper/aponska-hudozhnicya-malyuye-ukrayinskih-vijskovih/799563> [дата звернення 12.10.2025].
8. У Берліні створили мурал про українців, які втрачають коханих на війні. *Galinfo*. URL : <https://galinfo.com.ua/news/u-berlini-stvoryly-mural-pro-ukraintsiv-yaki-vtrachayut-kohanyh-na-viyini-393037.html> [дата звернення 13.10. 2025].

Релігія як простір духовної терапії: феноменологічний і герменевтичний підходи

У контексті війни, коли суспільство переживає масштабну травму, питання духовної стійкості й відновлення набуває особливої ваги. О. Руднева – керівниця клініки психологічної допомоги, протезування, реконструктивної хірургії та реабілітації для людей, постраждалих від війни Superhumans Center, наголошує: «У кожного з нас є травма. У всіх вона різна: у когось це травма війни, втрати або моральна. Її мають навіть ті, хто виїхав з країни. Проте одного дня ми все ж таки переможемо й попри такий травматичний досвід маємо навчитися безпечно взаємодіяти один з одним» [2]. А тому як у громадянському суспільстві загалом, так і серед фахівців – психологів, соціальних працівників тощо, часто артикулюється думка, що у справі ментального здоров'я в нашій країні мають працювати всі можливі засоби та потенційно ефективні підходи. Як у час війни, так і в повоєнній перспективі.

Відповідно, поряд із психологічними, соціальними й культурними практиками допомоги актуалізується терапевтичний потенціал релігії. Але його не слід редукувати до релігійних догматів чи заповідей. Ідеться про релігійну систему координат переживання, осмислення та інтеграції болю, а отже, віднайдення сил до відродження.

Зв'язок досвіду переживання травми з релігією не є однозначним і може мати *діаметрально протилежні наслідки*. Соціологічні розвідки засвідчують, що ставлення до релігії в умовах війни та насильства не піддається універсальним закономірностям. Так, у масштабному порівняльному аналізі «Збройний конфлікт та релігійна належність у різних країнах» [3] показано, що *збройні конфлікти можуть спричиняти зростання релігійності, особливо в країнах, де конфлікти тривають довго*. Але рівень та інтенсивність цього зростання залежить від культурного контексту, масштабів насильства та інституційної ролі релігії в суспільстві. А от в роботі «*Talking About God with Trauma Survivors*» [7] наголошується, що *посттравматичний релігійний досвід може мати як*

конструктивні, так і деструктивні форми. Попри те, що одні люди в кризі шукають у релігії джерело підтримки та смислу, інші – переживають *екзистенційну втрату віри*, вважаючи, що Бог не втрутився в події, які спричинили їхнє страждання.

Ми усвідомлюємо, що *обидва ці вектори релігійної реакції на травму є предметом важливого наукового осмислення*. Втрата віри, розчарування у священному, духовна порожнеча після катастрофи – усе це вимагає окремої богословсько-психологічної розвідки. Проте в межах цієї роботи ми зосереджуємося саме на *терапевтичному потенціалі релігії*, тобто на її здатності ставати площиною духовного зцілення й перетворення досвіду страждання.

Вихідним припущенням є те, що релігія завдяки своїй символічній, ритуальній і спільнотній природі може сприяти переживанню *посттравматичного зростання (post-traumatic growth)*, тобто не лише поверненню до попереднього стану рівноваги, а досягненню *нової якості духовного життя*. Концепція посттравматичного зростання, розроблена Р. Тедеші та Л. Калгуном [Див.: 8; 9], описує процес, у якому глибокі потрясіння відкривають можливість переосмислити себе, цінності, стосунок до трансцендентного. Очевидно, що тут за ідейну основу могла бути взята концепція межових ситуацій К. Ясперса [4], який стверджував, що у стресових, радикально критичних життєвих перипетіях людина здатна усвідомити себе як екзистенцію і здійснити «вихід» до Трансцендентного, а на цьому тлі й набути справжнього розуміння себе. Серед ознак посттравматичного зростання – поглиблення міжособистісних зв'язків, відчуття особистої сили, відкриття нових життєвих можливостей і духовне оновлення. Екзистенційно-цілющий простір поєднання віри, молитви, ритуалу, спільнотності, бесіди, мистецького зворушення має чимало важелів для такого оновлення. Страждання, звісно, не усувається, але набуває трансформованої якості: вірянин бачить у пережитому смисл. Такий підхід особливо важливий у час війни, коли людина потребує не лише психологічної компенсації втрати, а й духовної надії, здатності знову довіряти життю через віру в цілісність після досвіду зруйнованості. Війна, горе, втрата, провина, страх – усе це розриває цю цілісність, породжуючи екзистенційну розірваність. Саме тому релігія володіє

особливою *терапевтичною логікою*: вона не лише пояснює страждання, а *вписує його у смислову структуру буття*. Це «вписування» не є раціональним поясненням болю, а глибинною подією духовного осмислення, яка відбувається в синергії двох вимірів релігійного досвіду – феноменологічного та герменевтичного.

Феноменологічний вимір виявляється тут як безпосереднє переживання священного: людина торкається трансцендентного не через теоретичне судження, а через подію досвіду. У традиції феноменології релігії акцент робиться на відкритості до «самих речей» – до того, як священне проявляє себе в молитві, мовчанні, сльозах, ритуалі, у внутрішньому тремтінні чи довірі. У момент межового випробування – війни, втрати, травми – ця безпосередність стає способом зберегти контакт із буттям. Релігійне переживання тут виконує функцію *первинного упорядкування хаосу*, надаючи болю форми й напрямку. Людина, ще не усвідомлюючи смислу, вже «перебуває у присутності» і тим самим вкорінюється в глибший онтологічний порядок.

Герменевтичний вимір є продовженням цього досвіду – його тлумаченням, осмисленням і вписуванням у спільну символічну мову. Якщо феноменологічно людина *переживає* священне, то герменевтично вона *розповідає* про нього, надає йому форми слова, образу, тексту, благання. У цій площині релігійна терапія постає як *терапія смислу*. Людина, яка пережила втрату, потребує не лише втіхи, а можливості наративно впорядкувати свій досвід – вписати його в більший контекст традиції, спільної пам'яті, руху спільноти до спасіння. Таке тлумачення перетворює страждання на частину історії, а не на беззмістовний розрив. У термінах П. Рікера [Див.: 5; 6], це процес формування «наративної ідентичності», коли суб'єкт знову знаходить себе через історію, яку здатен розповісти.

У синергії цих двох вимірів утворюється цілісна структура релігійного досвіду зцілення. Феноменологічний рівень забезпечує *досвід присутності* – екзистенційне переживання священного як джерела миру, довіри, співбуття. Герменевтичний рівень забезпечує *досвід смислу* – інтерпретацію цього переживання як частини більшого порядку, який виходить за межі індивідуального існування. У точці їх

поєднання народжується те, що можна назвати *духовною подією одужання*: страждання не усувається, але стає «прочитаним» у перспективі віри. Згадаймо одну з версій етимології слова «релігія»: «relegete» – «перечитувати».

Отже, релігія в її духовно-терапевтичній дієвості постає не лише як компенсаторна система вірувань, а як *живий процес взаємодії досвіду і смислу*, де людина долає екзистенційний розрив між болем і надією. Важливо, що цей процес відновлення не обмежується лише внутрішнім переживанням. Він шукає втілення – у слові, експресії, пісні, творенні. Розуміння цього й надихнуло нас на початок роботи над проєктом [1] щодо розбудови інклюзивного суспільства засобами актуалізації терапевтичного потенціалу синергії мистецтва та релігії в умовах війни.

Список використаних джерел

1. Горохолінська І. В., Тичініна А. Р. та ін. *На шляху до інклюзивного суспільства: терапевтично-компенсаторна функція мистецтва та релігії у контексті воєнного часу / Toward an Inclusive Society: The Therapeutic and Compensatory Function of Art and Religion in the Context of Wartime*. Реєстраційна картка дослідно-розробної роботи № 0125U000929. Чернівці: Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, 2025. URL : <https://dir.ukrintei.ua/view/rk/f755f5dd6f2fdd997d631c6ae66a0464>
2. Стебловська А. «У кожного з нас є травма»: як війна впливає на стан українців. *Rubryka*. 24 травня 2024 р. URL : <https://rubryka.com/article/reabilitatsiya-u-superhumans-center/> (дата звернення: 01 листопада 2025 р.)
3. Echeverría Vicente N. J., Hemmerechts K., Kavadias D. Armed Conflict and Religious Adherence Across Countries: A Time Series Analysis. *Sociology of Religion*. 2022. Vol. 83, Issue 3. P. 371-401. DOI: <https://doi.org/10.1093/socrel/srab055>
4. Jaspers K. *Philosophy. Vol. 1: The General Orientation of Philosophy*. Trans. by E. B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press, 1969. URL : <https://www.scribd.com/document/685943217/Philosophy-Vol-1>
5. Ricoeur P. *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 374 p.
6. Ricoeur P. *Time and Narrative. Volume 3*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 1988. 362 p.

6. Ross C. A. Talking about God with Trauma Survivors. *American Journal of Psychotherapy*. 2016. Vol. 70, No. 4. P. 429–437. DOI: <https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.2016.70.4.429>

7. Tedeschi R. G., Calhoun L. G. *Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence*. *Psychological Inquiry*. 2004. Vol. 15, No. 1, Pp. 1–18. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01

8. Tedeschi R. G., Calhoun L. G. *The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma*. *Journal of Traumatic Stress*. 1996. Vol. 9, No. 4, Pp. 455–471. URL : <https://sites.charlotte.edu/ptgi/wp-content/uploads/sites/9/2015/01/The-Posttraumatic-Growth-Inventory-Measuring-the-positive-legacy-of-trauma.pdf>

Катерина Калинич

**Терапевтична функція літератури
в контексті воєнної травми:
від німецькомовних письменників Буковини
до сучасного студентського досвіду**

Буковина як історико-культурний регіон посідає унікальне місце в європейському культурному просторі, репрезентуючи модель мультикультурного співіснування, де перехрещувалася німецька, українська, єврейська, румунська, польська та інші культурні традиції. У ХХ ст. цей край став транслятором зламу культурних парадигм, бо ж війна, тоталітарні режими й етнічні чистки зумовили масштабні процеси дезінтеграції культурного середовища [5]. Ці події безпосередньо вплинули на формування відповідної художньої свідомості в буковинських авторів, твори яких апелюють до рефлексій щодо феномена втрати, вигнання та пошуку ідентичності, оскільки «Буковина міжвоєнного часу була чим завгодно, тільки не комфортно розташованим в історичному континуумі краєм» [4, с. 54]. У цьому контексті прикметні такі німецькомовні письменники Буковини, як Альфред Маргул-Шпербер (1898–1967), Пауль Целан (1920–1970), Роза Ауслендер (1901–1988), чий життєві та творчі траєкторії виразно марковано досвідом вигнання та екзистенційної травми.

Поетичний доробок цих авторів окреслює Чернівці в контексті мнемонічного топосу (простір пам'яті), і в такий спосіб вони

зберігають зв'язок зі втраченою домівкою. Приміром, як зауважує П. Рихло, для Рози Ауслендер «притаманна рефлексивність особистих спогадів і переживань як афірмативного (щасливе дитинство на Буковині), так і негативного плану (жахи гетто і страх депортацій» [5, с. 23]. Тому для авторки поняття «батьківщина» сприймалося радше як внутрішня категорія, що відсилає не стільки до географічної реальності, скільки до стану духовної спорідненості з місцем її походження. Вона формувала власну «віртуальну, паралельну дійсність і духовно оселялися в ній» [2, с. 229]. Однак емоційна картографія Чернівців у поезії Р. Ауслендер постає подекуди простором болісної пам'яті та ностальгії.

Схожі мотиви перегукуються із творчістю Пауля Целана. Буковинський письменник, переживши Голокост і втрату батьків у концтаборі, у власних текстах більше артикулює досвід історичної катастрофи. Письменник «завжди повертався у тематиці й метафорах до своєї буковинської вітчизни» [4, с. 75], однак Чернівці в поезії Целана часто постають символом туги, локусом втраченої минувшини, зруйнованої внаслідок історичних перепитів.

Аналогічно й у поезії Альфреда Маргула-Шпербера топонім рідного краю (Буковина) виявляється і місцем духовного притулку, і джерелом душевного болю. Уродженець Сторожинця звик сприймати батьківщину у формі міжкультурного палімпсесту (переплетіння німецьких, єврейських, українських і румунських культурних пластів). Однак після вимушеного виїзду з Буковини в його поетичних текстах простежується тема екзистенційної втрати дому, пов'язана зі спустошенням усталеного ще з дитинства культурного простору внаслідок Другої світової війни та трагічної долі єврейського народу. У такий спосіб у віршах поета (зокрема, «Як близько звідси Ваймер гомонів») минуле втрачає колишню цілісність, а кожен спомин стає носієм болю. Таке документування пережитого досвіду кожного зі згаданих буковинських німецькомовних письменників виконує своєрідну терапевтичну функцію відновлення внутрішньої цілісності завдяки поетичному слову задля утримання зв'язку з утраченим концептом власного звичного мікрокосму.

У сучасному суспільно-культурному контексті такий досвід набуває нової актуальності. Війна в Україні змусила молоде покоління стикнутися з подібними екзистенційними викликами – втратами, вимушеним переміщенням, дезорієнтацією у просторі

модифікованої реальності. Саме тому творчість німецькомовних письменників Буковини виявилася значущою у рамках проєкту «[Не]травматичні спогади» в межах школи «Культурного менеджменту» за підтримки «Українсько-німецько культурного товариства м. Чернівці» при Центрі Gedankendach та Goethe-Institut в Україні. Учасниками цього проєкту стали студенти – вимушено переміщені особи, які, осмислюючи поетичні тексти німецькомовних авторів(-ок), актуалізували власний досвід війни крізь призму такого ж травматичного переживання.

Рефлексії над поезією А. Маргула-Шпербера, Р. Ауслендер, П. Целана стали для студентів певною формою культурної терапії, де екстраполяція історичного досвіду вигнання на теперішню дійсність завдяки поетичному слову слугує медіатором між минулим і теперішнім, індивідуальним болем і колективною пам'яттю. Досвід цих письменників демонструє як мистецтво долає історичну травму, перетворюючи її на ресурс творчого і духовного оновлення внаслідок внутрішнього діалогу з болем. Саме така взаємодія – «митець / читач» – створює універсальні умови ототожнення реципієнта й автора, де обидва стають співучасниками процесу відновлення, прагнучи осмислити втрату, зберегти пам'ять і знайти опору у слові.

Тому важливим практичним етапом проєкту стало створення власних поетичних текстів за методом блекаут-поезії (blackout poetry). Цей жанр репрезентує експериментальну «сутність прийому «стирання»», що «полягає в приховуванні частини тексту, який належить відомому поетичному попереднику» [1, с. 32]. Технологічно такий процес полягає в тому, що читач отримує друкований фрагмент оригінального твору, де шляхом замальовування чи закреслення окремих слів залишаються лише ті, що утворюють новий поетичний витвір. За свідченням О. Волковинського та С. Гнатенко, така процедура «з прецедентного тексту утворює іншу архітектонічно-знакову структуру» [там само], де читач перетворюється на співавтора, а сам акт творення набуває інтерпретаційного характеру.

У теоретичній перспективі блекаут-поезія корелює з положеннями рецептивної естетики (Г. Р. Яусс, В. Ізер), відповідно до яких читачка діяльність перетворюється на взаємозамінний акт генерування нового смислотворення. У цьому контексті доречним постає і концепт «смерті автора» (за Р. Бартом) – зміщення центру

творчої діяльності з творця на інтерпретатора, де текст постає відкритою структурою з великою кількістю різноманітних значень.

У межах проєкту «[Не]травматичні спогади» студенти працювали з поезіями Маргул-Пербера, Целана, Ауслендер та інших німецькомовних письменників Буковини, створюючи на їхній основі власні блекаут-тексти, у яких водночас переплелися різночасові травматичні досвіди – історичний (війна, вигнання, Голокост, еміграція) та сучасний (воєнна дестабілізація та вимушене переселення). Внаслідок цього художній новотвір вдало детермінує минуле й сучасне і формує спільний простір для суміжного переживання екзистенційної кризи. Така форма психолінгвістичної реконструкції реалізує терапевтичну функцію літератури: реципієнт емоційно дистанціюється від травматичного минулого та відновлює власне «Я» внаслідок деконструкції чужого болю (поетичного тексту).

Отже, реалізація проєкту «[Не]травматичні спогади» підтверджує, що література (зокрема, творчість німецькомовних письменників Буковини) має діяльний потенціал психоемоційного відновлення сучасної молоді, що переживає складні реалії війни. Поезія, переосмислена через практику блекауту, засвідчила терапевтичну функцію поетичного слова: прочитані крізь призму реципієнта травматичні коди оригінального тексту реконструюються в нову семантичну конфігурацію, де власний деструктивний воєнний досвід переплітається із досвідом минулого і продукує новий текст, здатний подолати існуючу травму.

Список використаних джерел

1. Волковинський О. С., Гнатенко С. О. Використання прийому «стирання» в молодій американській поезії початку ХХІ ст.: архітектонічно-структурна трансформація сонетного канону. *Питання літературознавства*. 2023. Вип. 107. С. 30–42.

2. Кравчук О. «Ландшафт, що створив мене»: формування ідентичності Рози Ауслендер під впливом культурно-історичного простору Буковини. *Питання літературознавства*. 2014. Вип. 90. С. 227–236.

3. Рихло П. Історія і людська доля в німецькомовній ліриці Буковини. *Питання літературознавства*. 2009. Вип. 77. С. 176–189.

4. Рихло П. Пауль Целан. Референції. Наукові студії, статті, есеї. Київ: Дух і літера, 2020. 464 с.

5. Рихло П. Шібболет. Пошуки єврейської ідентичності в німецькомовній поезії Буковини : наукова монографія. Чернівці : Книги – ХХІ, 2008. 304 с.

*Олександр Марчук,
Анатолій Марчук*

Біблійна терапія як інструмент духовної підтримки в медичному капеланстві

Сучасна система охорони здоров'я невідмінно розвивається, сьогодення ставить нові виклики та завдання, де на першому місці стоїть ментальне та фізичне здоров'я людини як цілісної системи. Тому зараз як ніколи актуальним є визначення поняття «здоров'я» – стану повного фізичного, душевного та соціального благополуччя, а не тільки відсутності хвороб та фізичних дефектів [2].

Отже сучасні підходи до лікування мають на меті охопити не лише фізичні, але й психологічні та духовні аспекти лікування. Особливо це стосується важких захворювань з обмеженим прогнозом життя, зокрема – паліативних пацієнтів, фізичних та психологічних травм в умовах військового стану. Як реакція на ці виклики – розвиток медичного капеланства, яке зможе вдало поєднати духовну, психологічну опіку пацієнта та членів його родини шляхом використання Біблійної терапії як інструменту лікування.

Згідно Концепції оновлення медичного капеланства Православної церкви України на період 2024-2030 р.р. «Місія полягає у впровадженні і підтримці системи медичного капеланства, яка забезпечує духовну опіку, психологічну підтримку та соціальну адаптацію пацієнтів, їхніх родин і медичного персоналу. Через розвиток інституту «Консультативний Центр «*illiotropion*» у кожній єпархії, медичне капеланство має стати доступним, систематизованим та ефективним інструментом духовної підтримки в охороні здоров'я, сприяючи гармонійному розвитку особистості в умовах випробувань хворобою» [4]. Капелан має не тільки богословську освіту, а й розуміння психологічних процесів, принципів комунікації та етики. Професійний стандарт «Капелан в охороні здоров'я» підкреслює, що однією з ключових компетенцій фахівця зазначеної спеціальності є опанування біблійних основ служіння, тобто використання Священного Писання у терапевтичному ключі, спрямоване на підтримку, відряду, полегшення страждань і uzдоровлення [5].

Біблійна терапія (біблійне консультування) передбачає біблійне (на основі Святого Письма) розуміння природи внутрішніх змін людини і має на меті допомогти людині змінити своє внутрішнє життя під дією Святого Духа [3]. І це працює. Одним з наукових підтверджень впливу духовної підтримки було дослідження, проведене японським вченими під керівництвом Таніюки. Експеримент полягав в тому, що протягом певного періоду пацієнти брали участь у зустрічах із капеланом, використовуючи практики молитви, розмов. У результаті у клінічному дослідженні крові відбулися зміни в лімфоцитах (імунних клітинах), що може свідчити про фізіологічну реакцію на духовну терапію. Отже, такі духовні практики як віра, молитва, біблійні практики не лише покращують психологічний стан, але й впливають на соматичне здоров'я [1].

У 2019 році в рамках магістерської програми О.Феліксом було проведено дослідження «Fostering Hope: The Christian Healthcare Chaplain in a Caring Relationship» [6]. Основною метою стало вивчення розвитку біблійного втручання у осіб з суїцидальними думками на основі опитування 35 християнських медичних капеланів. Результати показали важливість елементу «надії» як Божественного духовного супроводу для зцілення цих пацієнтів. Таким чином Біблійна терапія сприяє відновленню та навіть – зціленню.

Водночас, попри очевидну користь Біблійної терапії як самостійного напрямку для відновлення духовного здоров'я існують певні виклики перед суспільством: недостатня кількість дипломованих медичних капеланів, відсутність ступеневого навчання, а також скепсис частини медичної спільноти закладів охорони здоров'я щодо духовних методів як рівноправної частини мультидисциплінарного підходу до подолання навіть важких недуг. Біблійна терапія допомагає людині у період страждань віднайти сенс, сили боротися, вірити, прийняти хворобу не як покарання, а спосіб очищення та лікування й відчутти присутність Божої любові.

Важливим напрямком розвитку є інтеграція основних засад Біблійної терапії в освітні програми підготовки медичних капеланів, створення методичних матеріалів для практичного застосування, де в основі найцінніше – життя пацієнта.

Список використаних джерел

1. Таніока Т., Локсін Р. С., Шьонгофер С. О. та ін. Healing through faith: Meeting a chaplain coupled with biblical readings could produce lymphocyte changes. *F1000Research*. 2021. Vol. 10. Article 1295. URL : <https://f1000research.com/articles/10-1295>.
2. Всесвітня організація охорони здоров'я. Статут Всесвітньої організації охорони здоров'я (ВООЗ). Женева : ВООЗ, 1946. 20 с. URL : https://www.who.int/governance/eb/who_constitution_uk.pdf.
3. Y. Campbell-Lane & G.A. Lotter, "Biblical counselling regarding inner change", *Koers – Bulletin for Christian Scholarship*, Vol. 70, No. 1 2005.
4. Православна Церква України. Концепція оновлення медичного капеланства в Україні (2024–2030 рр.). Київ : Відділ соціального служіння та благодійності, 2024. 16 с. URL : https://library.dmed.org.ua/uploads/files/2025-01/1737455003_koncepcija-onovlennia-medychnogo-kapelanstva-pdf.pdf
5. Міністерство охорони здоров'я України. Професійний стандарт «Капелан в охороні здоров'я». Київ : МОЗ України, 2023. 28 с. URL : https://example.com/capelan_standard.pdf.
6. Отурім'я Ф. О. Fostering Hope: The Christian Healthcare Chaplain in a Caring Relationship / Ф. О. Отурім'я. 2019. 28 с. URL : <https://digitalcommons.liberty.edu/masters/555/>

Костянтин Покотило

Терапевтичне значення суфійської музичної традиції

Суфійська музика – то невід'ємний складник ісламської духовної культури та практики. Її медитативний ритмічний характер спрямований на трансформацію свідомості, гармонізацію внутрішнього стану людини та відновлення психоемоційного балансу.

У її основі лежать різні напрями та форми: *зікр* (ритмічне повторення священних формул, часто у супроводі музики й співу), *сама* (ризуал слухання музики та поезії, що має на меті містичне занурення), а також духовні інструментальні імпровізації (зокрема, на флейті *ней*, ударних і струнних інструментах). Для традиції сами в Туреччині та на індійському субконтиненті характерне поєднання музики з ритуальним танцем (найвідомішим прикладом є дервіші

тарикату (ордену) Мевлеві («дервіші, що крутяться»), чия танцювальна обрядова практика стала символом суфійської культури.

Важливим є й генетичний зв'язок між зікрами та самою: обидві практики походять із єдиного духовного джерела – повторення та слухання сакральних формул – і відрізняються переважно способами втілення: від колективної декламації до музично-танцювальних ритуалів.

У сучасному світі, де набувають поширення інклюзивні та терапевтичні практики, звернення до суфійської музичної традиції відкриває нові перспективи для філософсько-культурного осмислення. Окреслимо деякі з них.

1. Циклічність ритмів сприяє синхронізації біологічних процесів, стабілізації серцевого ритму та зниженню рівня стресу. Задіюючи природну тілесну ритміку (дихання, кроки, серцебиття), суфійська музика постає як засіб відновлення психофізичної рівноваги.

2. Суфійські співи (зікр, сама) та інструментальні імпровізації створюють простір для глибокої концентрації та внутрішньої тиші. Мелодійні повтори, модальні структури та характерна ритміка занурюють слухача у стан, подібний до медитативного трансу.

3. Поетичні тексти (особливо вірші Джалал ад-Діна Румі та інших містиків) є невід'ємною частиною музичних практик. Вони формують емоційно-символічний контекст, який відкриває нові обрії переживання: любові, смирення, духовної єдності.

4. У формах сами, а надто у традиції Мевлеві та на індійському субконтиненті, ритуальний танець поєднується з музикою і поезією. Обертальні рухи дервішів не лише мають сакральний зміст, а й виконують психофізіологічну функцію: вивільняють напруження, стимулюють відчуття внутрішнього балансу й гармонії.

5. Мелодійні імпровізації пробуджують у слухачів почуття єдності, співчуття та можуть мотивувати думку про любов як щось не лише емпіричне, а безумовне, трансцендентне. Це сприяє формуванню стійкості до емоційних криз та доланню психотравм.

6. Колективне виконання музики, співів і танців є важелем згуртування у спільноті, відчуття духовної спільності та зниження відчуження.

Маємо, отже, синергію трьох шаблів: тілесного (ритм, дихання, танець), емоційного (музика, поезія), та соціального (інтеграція, спільнота).

Ці обставини відкривають поле потенційних студій на міждисциплінарному перетині різних наук. Окреслимо деякі з таких можливостей.

Психотерапевтичний вимір: системне дослідження впливу суфійських ритмів і мелодій та рухових елементів на зниження рівня стресу, тривожності й депресивних станів. Це може стати підґрунтям для створення програм арт-терапії, котрі інтегрують елементи суфійських практик у клінічну психологію.

Нейронаукові дослідження: аналіз впливу суфійської музики на мозкову активність, серцево-судинну систему та біологічні ритми організму. Застосування сучасних методів нейровізуалізації може показати, які ділянки мозку активуються під час музичних практик сами та зікрів.

Соціокультурна перспектива: вивчення ролі суфійської музики як чинника інтеграції різних соціальних і релігійних груп. Це відкриває нові траєкторії для діалогу носіїв різних культур, формування інклюзивних середовищ і подолання міжрелігійних бар'єрів.

Поезія в духовній терапії: аналіз суфійських поетичних текстів у поєднанні з музикою дає підстави розглядати їх як засіб формування емоційної стійкості та духовного зростання. У поезії, інтегрованій у ритуали сами, можна вбачати терапевтичний вплив через інтегративність метафорики й символізму.

Компаративний аспект: співставлення суфійської музичної традиції з духовно-музичними практиками інших релігій для виявлення універсальних механізмів впливу музики, поезії та танцю на свідомість.

Освітньо-культурний вимір: моніторинг можливостей долучення суфійської музики, поезії та танцю як предмета вивчення в освітніх програмах із музикознавства, культурології та релігієзнавства, що сприятиме розширенню міжкультурної компетентності студентів.

Список використаних джерел

1. Ernst C.W. The Shambhala Guide to Sufism. Boston: Shambhala. 1997.
2. During J. The Art of Persian Music. Washington: Mage Publishers. 2002.
3. Lewisohn L. The Sacred Music of Islam: Sama in the Persian Sufi Tradition. *British Journal of Ethnomusicology*, 1997, №6, pp. 1–33.

**Мистецтво як простір катарсису:
терапевтично-компенсаторний потенціал
у контексті епістемі воєнного часу**

У періоди радикальних епістемологічних зрушень, спричинених раптовими катаклізмами, історичними подіями, революціями чи війнами, людина прагне знайти дієві способи пропрацювання травм і відновлення емоційного балансу. Одним із таких компенсаторних ресурсів стає мистецтво, зокрема література, яка не лише чутливо реагує на окреслені зміни, але й нерідко передбачає і моделює їх, пропонуючи нові способи осмислення дійсності. У такому разі може змінюватись не лише проблематика, ідейно-тематичне спрямування, жанрова палітра текстів, їхні значущі аспекти форми та змісту, а й обрії читачьких очікувань. Аналізуючи художній потенціал текстів П. Вишебаби, С. Жадана, В. Запеки, Я. Гуцула, М. Кривцова, Д. Лазуткіна, І. Мітрова, О. Михеда, О. Терена, А. Чапая, А. Чеха, Я. Черногуз та ін., бачимо, що художній образ, поряд із естетичною, виховною, комунікативною та рецептивною функціями, спроможний виконувати й терапевтично-катарсичну місію.

Уведений Арістотелем у філолого-естетичній праці «Поетика» термін катарсис (κάθαρσις) був визначений у генологічній площині трагедії як жанровизначальний чинник: мислитель ідентифікує цей драматичний жанр як «важливу і закінчену дію», що наратується «прикрашеною мовою» і через посередництво «співчуття і страху сприяє очищенню подібних почувань» [1, с.56]. Отже, рецептивно-катарсичний ресурс художнього образу осмислювався з часів виникнення поетики в контексті питань досвіду естетичного сприймання, а не як окремий вектор. Вже в середині ХХ ст. філософи й літературознавці концептуалізували проблему на перетині методологічних площин герменевтики та рецептивної поетики.

Польський філософ Р. Інгарден у знаковій для літературознавства праці «Літературно-художній твір» (1931), пропонуючи «анатомію сутності літературного твору» [4, с.32], окреслює цикл «життя» тексту в процесі «конкретизацій» його

читачем. Вчений звертає увагу і на те, що, за наявності відповідного рецептивного запиту, текст може виконувати терапевтичну мету, постаючи «засобом збудити переживання та викликати психічні стани, значущі для читача» [4, с.53]. У своїх роздумах феноменолог акцентує, що замість глибокого естетичного занурення в художній твір, читач нерідко використовує його як інструмент для виклику певних емоцій: «Замість того, щоб увійти в живий духовний контакт з художнім твором <...>, віддатися йому в безпосередньому спогляданні <...>, насолоджуватися ним у характерному самозабутті, і просто, не об'єктивуючи цінностей, оцінити його в цій насолоді, читач часто використовує літературно-художній твір як зовнішній поштовх, що збуджує в ньому почуття й інші важливі для нього психічні стани, і допускає художній твір у поле свого зору лише настільки, наскільки це потрібно, щоб він виконав для нього цю послугу» [4, с.53].

У «Походженні твору мистецтва» (1950) М.Гайдеггер трактує мистецтво як форму відкриття буття, яка здатна забезпечити людині екзистенційне відновлення через досягнення істини. Ставлячи питання про сутнісне походження художнього твору, філософ розмірковує про взаємозв'язок автора і його твору: «Митець є джерелом твору» [7, р.1]. Осмислює він і спроможність тексту впливати на читача.

Фундатор методології рецептивної естетики Г.Р.Яусс розгортає містку концепцію впливу літературного тексту на читача, який взаємодіє зі словом, маючи власний «горизонт сподівань» – систему очікувань, сформовану попереднім досвідом реципієнта, наявними знаннями та культурним контекстом. У річищі рецептивного розуміння катарсису важливо, що Яусс у праці «Досвід естетичного сприймання і літературна герменевтика» (1977) пропонує модель ідентифікації реципієнта з персонифікацією тексту, яка містить п'ять форм: асоціативність, захоплення, симпатію, катарсис та іронію. Відтак дослідник окреслює складники естетичного досвіду: поезис (творчий вектор), естезис (сприймальний аспект) і катарсис (комунікативний потенціал). Інтерпретуючи категорію катарсису, науковець акцентує його роль «комунікативної здатності естетичного досвіду, насолоди від емоцій, розбурханих промовою чи поезією, яка може як

вплинути на переконання слухача та глядача, так і спричинитися до вивільнення його душі» [6, с.119]. На думку Яусса, естетичний катарсис здатний активізувати широкий спектр екзистенціалів забарвлених переживань – від здивування та захоплення до страху, співчуття, розчулення, плачу, сміху й відчуження.

З-поміж іншого, Г. Р. Яусс у своїй методології звертає увагу на «сакральні» фабули в інтерпретації *теологів і релігійних філософів (Блаженний Августин, Фома Аквінський)*, які виробили нові способи репрезентації естетичного, поетичного й катарсичного, оскільки прагнули залучити комунікативну здатність сприймання «у горизонт віри християнської аудиторії» [6, с. 123]. До прикладу, обмірковуючи середньовічні уявлення про катарсичний ефект, дослідник виокремлює феномен «духовного піднесення». На його думку, нині ця категор ще збереглася в окремих жанрових матрицях, переважно в тривіальній, політичній, кулінарній, релігійній літературі, бульварному читиві та бойовиках [див.: 6, с. 123–124]. Маємо підстави додати до цього переліку й твори воєнної тематики: сьогодні в українській культурі сакральні сюжети, мотиви й символи, імпліковані в художній текст, здатні викликати катарсичну реакцію, щоправда, за умови наявності в реципієнта відповідного аперцепційного досвіду.

Рецептивна поетика, за Яуссом, скеровує розуміння катарсису не як фінального акту очищення, а як *комунікативної функції естетичного досвіду*, що викликає «втіху», активізовану моральним, емоційним (афективним) і пізнавальним співпереживанням. Апелюючи до августинівської концепції катарсичної «розради від болю», дослідник пов'язує її з категорією співчуття (*compassio*). Воно генетично пов'язане із середньовічними п'єсами про страждання Ісуса Христа і вважається однією з ранніх форм «християнської трагедії» [6, с.125]. Тлумачачи *compassio* як «містичну багатоетапну схему» та «процес «віддзеркалення себе в іншому» [6, с.127], Яусс порушує питання про метареференційні параметри рецепції. За його словами, «метафора дзеркала замінила метафору очищення»: Муки Господні постають для глядача специфічною конфокальною призмою – «дзеркалом, де він може усвідомити вічну велич Христа і побачити не лише власні страждання, а й

себе самого в стражданнях іншого» [6, с.127]. У такий спосіб металогія дзеркала в інтерпретативній версії Яусса витісняє архаїчний образ очищення і набуває свого визначального значення для сучасного осмислення катарсису: саме через зустріч з Іншим в естетичному досвіді людина відкриває можливість самопізнання, подолання екзистенційної замкненості та формування оновлених етичних орієнтирів. У цьому контексті катарсис постає не лише механізмом емоційного «вивільнення», а й важелем моральної саморефлексії і внутрішнього самопізнання. Естетична дистанція та можливість уявної ідентифікації з Іншим забезпечують перехід реципієнта від пасивного споглядання до активної участі, від емоційного зворушення – до інтерпретації, від співчуття – до глибшого пізнавального досвіду.

Ще один знаковий представник рецептивної методології – В. Ізер – наголошував на активній ролі читача, який заповнює «місця невизначеності» («ділянки невизначеності», «порожні місця») в тексті, співтворячи смисли. У розвідці «Процес читання: феноменологічне наближення» (1976) йдеться про те, що текстові лакуни (прогалини) слугують своєрідним рушієм динамічної рецепції. Цей процес залучає емоційні та когнітивні ресурси читача, сприяючи його саморефлексії і самопізнанню: «Коли процес читання переривається і нас покинуто у невизначеності, то з'являється можливість задіяти наші власні здібності для встановлення зв'язків, що дозволяють заповнити лакуни, які залишив сам текст» [3, с.266]. Такий естетичний досвід через взаємодію з текстом сприяє виходу за межі власного «я», може допомогти людині в подоланні життєвих труднощів та гармонізації внутрішнього стану: «Без елементів невизначеності та наявності лакун у тексті ми не здатні використати нашу уяву» [3, с.268]. Отже, теоретики рецептивної школи підкреслювали здатність мистецтва бути засобом трансценденції, впливати на читача, що постає основою терапевтичного впливу літератури й інших видів мистецтва.

В поетології У. Еко, зокрема праці «Роль читача» (1979) рецептивна невизначеність постає важливим показником «відкритого твору» і оприявнює новий тип реципієнта-співавтора. Італійський семіотик мистецтв обґрунтовує діалектику між відкритими і закритими текстами й окреслює

«модальності текстуальної інтерпретації» [2]. Виходячи з концепції відкритого твору література постає простором інтерпретації, а текст, відповідно, є багатозначним і дозволяє читачам взаємодіяти з ним по-різному залежно від їхнього «аперцепційного фону». Ця взаємодія стимулює уяву та розвиває емпатію сприймача, тобто виступає специфічною формою інтелектуальної терапії.

У методологічній площині рецептивного підходу катарсис постає в новому вимірі. Він не зводиться до однобічного впливу художнього твору, а перетворюється на діалогічну взаємодію, де емоційне співпереживання персонажів активізує процеси внутрішньої рефлексії сприймача. Рецептивне трактування катарсису [див.: 5] зосереджує увагу не стільки на самому смислі тексту (бо це є фокусом герменевтики), скільки на аперцепційному ґрунті реципієнта – його індивідуальному досвіді, схильності до емпатійного залучення, морального оцінювання та когнітивних змін. У такому ракурсі катарсис оприявнює екзистенційний і виховний потенціал мистецтва, яке здатне не лише викликати емоційний відгук, а й трансформувати того, хто сприймає, тобто чинити перлокуційний ефект. У такий спосіб катарсис постає механізмом особистісного розвитку, що реалізується завдяки уяві, наративу та горизонту сподівань.

Окрім того, аналіз сучасних зразків літературної рецепції засвідчує, що для досягнення катарсису визначальною є, з одного боку, емоційна й контекстуальна залученість митця у воєнний досвід, а з іншого – мотиваційна співучасть читача, коли їхні інтенції очікування та етичні орієнтири резонують між собою. Отже, катарсис у воєнному літературному наративі виникає за умови вибудови між автором, читачем і прототипами персонажів спільного простору емпатії, коли особистісний досвід учасників війни через митця дістає емоційний відгук у рецептивній свідомості читача.

Список використаних джерел

1. Арістотель. Поетика. Пер. Б. Тена. Харків : Фоліо, 2018. 154 с.
2. Еко У. Роль читача. Дослідження з семіотики текстів. Пер. з англ. М.Гірняк. Львів: Літопис, 2004. 384 с.

3.Ізер В. Процес читання: феноменологічне наближення. Пер. з англ. М.Зубрицької. В: Зубрицька, М. (ред.). *Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки*. Львів : Літопис, 1996. С.263–277.

4.Інгарден Р. Літературно-художній твір / пер. з нім. Л. Цибенко. Львів : Літопис, 2024. 484 с.

5.Тичініна А. Типологія катарсису: історико-філософські витоки й сучасні моделі рецепції. *Закарпатські філологічні студії*. Ужгород : Державний вищий навчальний заклад «Ужгородський національний університет», Видавничий дім «Гельветика». №41, Т.2, 2025. С.302-310. <https://doi.org/10.32782/tps2663-4880/2025.41.2.48>

6.Яус Г.Р. Досвід естетичного сприйняття і літературна герменевтика. Пер. Р. Свято і П.Тарашука. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2011. 624 с.

7.Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes. 2012, Frankfurt am Main: Klostermann, 118 S. <https://doi.org/10.5771/9783465141631>

Валентина Чолкан

Терапевтичний потенціал мистецтва Марії Приймаченко

Марія Оксентіївна Примаченко (Приймаченко) – відома українська народна художниця, що працювала в жанрі «наївного мистецтва», лауреатка Національної премії України імені Т.Г.Шевченка, мисткиня, чії твори з кожним роком набувають все більшої популярності. Її ім'я внесено до Всесвітньої енциклопедії мистецтва.

Загальновизнаним фактом залишається інформація про те, що в дитячому віці, на дев'ятому році життя, дівчинка захворіла на поліомієліт, через що досить швидко почала дуже серйозно сприймати довколишній світ, тонко реагуючи на все, що оточувало її в рідному селі Болотня на Київщині. У третій книзі так званої «сімейної саги» журналістка, мистецтвознавиця, громадська діячка Людмила Лисенко, яка до 115 річниці з дня народження мисткині у київському видавництві “Ярославів Вал” видала ошатне тритомове видання “Світотворення від Марії” (“Переддень”, “Введення”, “Об’явлення”), пропонує родинну версію хвороби художниці: «Приймаченки вважали, що у дочки не було ніякого “поліо”, ніякого

гострого вірусного захворювання, яке їй передалося через забруднені руки чи зіпсовану їжу і вразило нервову систему. Ні і ще раз ні! Дитина перелякалася крику батьків, які, через ніч, повертаючись із весілля, побачили на воротах білу шматину, замашену чимось червоним, їм здалося – кров'ю... Шматина була схожа на... весільну “калину”, яку зазвичай чіпляли на паркан після першої шлюбної ночі... Що могли думати тато із мамою?!” [1, с. 35]. У результаті величезного психологічного стресу, який пережила малолітня Марія, її ліва нога внаслідок паралічу та атрофії м'язів перестала рости. Важкий фізичний біль майбутня художниця тамувала творчістю. Спочатку вона розмальовувала глиною сільські хати, а вже пізніше – у 1936 р. – була запрошена на курси навчання в Центральні експериментальні майстерні при Київському музеї українського мистецтва.

Звірі, птахи та квіти – ось мотиви творів Марії Приймаченко, що об'єднуються в серію «Болотнянські звірі» (1936 – 1941). Деякі дослідники вважають, що в її творчості несподівано відродилася найдревніша пам'ять віків – язичницький культ тварин і рослин, звіриний орнамент доісторичних часів, традиція народного живопису найтісніше поєдналася з переданнями, легендами, повір'ями, які назавжди відійшли у вічність.

Твори «звіриної» тематики нерідко супроводжують безпосередні розлогі коментарі-пояснення художниці, як-от: “Галасує, рот не закриває і з цього нічого не має” (1981) [4, с. 150]; “У цього звіра зуби більші, а хвіст малий – нема чим мухи одганять” (1983) [4, с. 240]; “Цей звір страшний, да не чує – вуха малі” (1983) [4, с. 241]; “Цей звір позіхає і дружби ні з ким не має” [3, с. 120]; “Людина п'є, да доп'ється, да стає звіром: очі вирячає, сім'ю не понімає і знуцається” (1985) [4, с. 192]; “Цей звір сильно рота роззявляє, да зубів не має, да комар за носа кусає” (1987) [4, с. 182]; “Цей звір забіг у горох, а в горосі нема його й досі” (1989) [4, с. 228]; “Звірок у квітках весело шагає по Вкраїні” (1994) [4, с. 258]. Це дає можливість глядачеві краще зрозуміти той глибинний підтекст, який заклала мисткиня у свої роботи. Аби легше розрізнити своїх звірів, авторка «позначає колір» – «Рожевий звір», «Помаранчевий звір», «Синій звір», «Зелений звір», «Жовтогарячий звір», «Фіолетовий звір», «Коричневий звір», «Чорний звір».

Улюблений прийом Марії Приймаченко – «олюднення»: «бо ж на її малюнках звірі – це ті ж люди, а люди – ті ж звірі» [5, с. 91]. У

Києві під час екскурсії, оглядаючи будинок із химерами архітектора Владислава Городецького, художниця мала можливість познайомитися із звіриним стилем майстра. Власне, роботи мисткині часто називають “звіриним епосом”.

Усі ці дивні тварини (звірі та птахи) сповна заповняють пізніше картини з подекуди незрозумілими назвами-новотворами: «Хвостов’яз» [4, с. 23, 46–47]; «Хвостов’язка» [4, с. 60–61]; «Бовкун» [4, с. 98]; «Чуліндра на Вкраїну завітала і хлібом поздоровляє з Новим роком усіх людей» [4, с. 103]; «Пудболіст» [4, с. 107]; «Леваха по полю ходить і діла не робить, дивиться, щоб де поживиться» [4, с. 137]; «Чуліндра у саду гуляє, пісню співає, пташок розвеселяє» [4, с. 140]; «Чаплун пасеться» [4, с. 174]; «Лекаха любить по полю ходить, комахи збирать, людям помагать» [4, с. 179]; «Рибна птиця» [11, с. 189]; «Горохове чучело» [4, с. 197, 246]; «Носороб» [4, с. 265]; «Зубатий прус везе орла з орлицею» [4, с. 270]; «Малий чапайонок катається на коні...» [4, с. 282] тощо. На нашу думку назви “чаплун”, “чапайонок” (із демінутивними суфіксами) походять від інфінітива “чапати”, що означає – повільно ступати, іти не поспішаючи.

Сьогодні у приватній колекції Ольги Левченко є «Рибна птиця» [3, с. 189], написана гуашшю у 1989 р. Ця робота нагадує постчорнобильський апокаліпсис (у червоних крилах птиці зображено дві рибини, а над її головою пролітають двоє чорних птахів). Раніше, у 1981 р., М. Приймаченко написала картину (приватна колекція Олега Пінчука), до якої запропонувала власний коментар: *«Лебідь і бусел, щука і жаба, і рак узялися хазяйнувать, кожному хліба по хурі взять – нічого не получилось у їх»* [4, с. 227].

Олександр Найден – український митець, доктор мистецтвознавства, збирач і дослідник витворів народної культури – поділяє твори Марії Приймаченко на: «панно-вазони, панно-картини, панно-килимки, панно-мальовки, панно-плакати, панно-портрети» [2, с. 243], водночас зазначаючи, що її роботи «тематично і сюжетно пов’язані з пісенно-поетичним фольклором, прислів’ями, приказками, загадками, віршованими висловами самої художниці» [2, с. 242].

Ніна Велігоцька зазначає, що «Приймаченко – це стиль» [3, с. 7], який містить «риси конструктивності (30-ті роки), гармонійності (60 – 70-ті роки) та декоративності (80-ті роки)» [3, с. 125].

Отже, перед нами постає образ самобутньої художниці, великої патріотки України, яка в надскладні часи ХХ ст., не зважаючи на фізичні труднощі, душевні переживання, змогла створити у своїх картинах власний Всесвіт, прославивши рідну землю з її предковічними звичаями, традиціями, обрядами. Її творчість є самобутнім явищем української культури, ідентифікаційним кодом, символом боротьби за утвердження свого, рідного, автентичного, духовною зброєю в руках нашого народу.

Саме картини Марії Приймаченко можна використовувати для проведення занять арт-терапії. Адже таке інтуїтивне малювання сприяє самовираженню особистості. Воно допомагає боротися зі стресом та тривожністю – тими станами, якими сьогодні переповнені душа та серце кожного українця. Під час такого тренінгу можна слухати українські народні пісні в записах відомих співаків і художніх колективів. Це створюватиме затишну атмосферу, а яскраві тони та кольори, які використовувала художниця, підніматимуть настрій, додаючи віри в перемогу та надії на краще майбутнє. Бо ж ця самобутня мисткиня об'єднала у своїй творчості витоки українського живописного й поетичного фольклору, що походить з давніх-давен. Її картини сповнені радістю буття, невичерпною вірою в перемогу добра над злом, любов'ю до всього прекрасного на Землі.

Список використаних джерел

1. Лисенко Л. Світотворення від Марії. Роман у трьох книгах. Книга третя: Об'явлення. Київ: Ярославів Вал, 2023. 526 с.
2. Найдено О. С. Міф. Фольклор. Форма. Образ. Київ: Видавець Олег Філюк, 2016. 317 с.
3. Приймаченко М. А. Марія Приймаченко: Альбом. Авт.-упоряд. Н. Велигоцька. Київ: Мистецтво, 1994. 132 с.
4. Марія Приймаченко. Мистецький альбом з приватних колекцій. Упорядник: Ольга Левченко. Автори статей: Микола Жулинський, Ольга Левченко. Вст. слово: Олена Олійник. Київ: Оранта, 2007. 344 с.
5. Рубан М. Марія Примаченко. Київ: Агенція "ІРІО", 2020. 128 с.

Виклики і можливості інтеграції академічного капеланства у структуру закладів вищої освіти України

В умовах повномасштабної війни в Україні, коли суспільство переживає глибокі моральні, психологічні та духовні потрясіння, академічне капеланство постає як надзвичайно актуальний феномен духовно-освітнього життя. Сучасні заклади вищої освіти (ЗВО) дедалі більше перетворюються не лише на осередки передачі знань і формування професійних компетентностей, а й на простори духовного пошуку, відновлення надії, соціальної єдності, зміцнення людяності та взаємної підтримки.

Академічні капелани уособлюють концепцію реляційної присутності (англ. «Relational presence»), соціальної агентності, оскільки їхня діяльність ґрунтується як на наданні духовно-душпастирської допомоги, так і на емпатійному слуханні, супроводі та побудові довірливих взаємин у спільноті. Сучасні дослідження засвідчують, що академічне капеланство є частиною системи благополуччя ЗВО, а не периферійним явищем [1–3]. Така форма служіння створює простір прийняття та безпеки, де кожен учасник освітнього процесу може віднайти підтримку, сенс, духовне відродження і відновлення, що є особливо важливим у контексті соціальних криз, війни та моральної втоми суспільства.

Інтеграція принципу реляційної присутності в освітній простір ЗВО України може стати новим виміром духовно-етичної культури вищої освіти, орієнтованої на людину як на цілісну особистість. У межах діяльності академічного капеланства цей принцип реалізується через особистісно зорієнтовану комунікацію, підтримку в кризових ситуаціях, фасилітацію діалогу та медіацію між різними групами академічної спільноти. Таке служіння сприяє поглибленню соціального капіталу закладу освіти, підвищує рівень довіри й взаєморозуміння між студентами, викладачами та адміністрацією, а також зміцнює ціннісну основу освітнього середовища. У результаті академічне капеланство постає не лише як форма духовної опіки, а як модель реляційного лідерства, що поєднує духовність, емпатію та професійну відповідальність у процесі формування стійкої освітньої спільноти.

Академічне капеланство доцільно розглядати як інституціоналізовану систему духовної (душпастирської) опіки у сфері вищої освіти, спрямовану на задоволення духовно-релігійних потреб та забезпечення цілісної духовно-моральної підтримки всіх учасників освітнього процесу – здобувачів вищої освіти, педагогічних, науково-педагогічних і наукових працівників, а також батьків або законних представників студентів. Його діяльність покликана сприяти формуванню культури довіри, емпатії, діалогу та медіації, а також розвитку резилієнтності, психологічної рівноваги й особистісної цілісності членів академічної спільноти.

Такий підхід поєднує духовний (душпастирський) вимір служіння з виховними, просвітницькими та психо-профілактичними завданнями, орієнтованими на поглиблення релігійної та духовної ідентичності, профілактику емоційного виснаження і розвиток внутрішнього духовного потенціалу учасників освітнього процесу. У цьому контексті гуманістичні цінності, збагачені християнським розумінням людської гідності, свободи та служіння ближньому, постають як ключові чинники сталого розвитку особистості й зміцнення духовного клімату освітнього середовища.

Питання інтеграції академічного капеланства у структуру закладів вищої освіти України має стратегічне значення для формування цілісного освітнього простору, у якому поєднуються академічна свобода, духовна зрілість, моральна відповідальність і служіння спільному благу.

Попри зростання інтересу до цього питання, процес інтеграції академічного капеланства у структуру ЗВО України стикається з низкою системних труднощів, що мають нормативно-правовий, культурно-соціальний і організаційний характер.

1. *Нормативно-правові бар'єри.* В Україні досі відсутні державні стандарти, які б регулювали діяльність академічних капеланів. Така ситуація ускладнює інституціоналізацію академічного капеланства в освітньому середовищі. Водночас прийняття Закону України «Про Службу військового капеланства» [4] створює нормативно-правовий прецедент, який може стати підґрунтям для розроблення подібного регламенту у сфері вищої освіти, що визначатиме правовий статус, функції та професійний стандарт «Академічний капелан».

2. *Стереотипи секуляризованого середовища.* Вітчизняні ЗВО з пострадянським минулим часто сприймають духовну підтримку як

суто приватну справу, що не пов'язана з формуванням цілісної особистості. Такий підхід знижує потенціал академічного капеланства як інструменту розвитку духовної зрілості та моральної культури учасників освітнього процесу. Показовим у цьому контексті є соціально-психологічний роман Івана Нечуя-Левицького «Хмари», де в діалогах українських студентів і професорів порушуються питання моралі, віри, національної ідентичності та суспільного оновлення [5]. Автор наголошує, що віра не є лише приватною справою, а становить моральну основу духовного відродження нації, що перегукується з ідеєю сучасного академічного капеланства як духовно-культурного чинника розвитку академічного середовища.

3. *Дефіцит підготовлених кадрів.* Професійна підготовка академічних капеланів в Україні залишається недостатньо розвиненою та нормативно неврегульованою. Відчутна нестача фахівців, які поєднують богословську освіту з практичними компетентностями у сфері психології, педагогіки, медіації та кризового консультування. Відсутність чіткого правового регулювання процесу підготовки академічних капеланів у ЗВО ускладнює формування єдиних стандартів професійної кваліфікації. Це вимагає розроблення спеціалізованої міждисциплінарної освітньої програми «Академічний капелан», узгодженої з Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій [6], яка б забезпечила цілісний і практично орієнтований підхід до формування духовно-професійної компетентності академічних капеланів у сучасному освітньому середовищі.

4. *Виклики воєнного часу.* Повномасштабна війна в Україні загострила потребу у кризовому супроводі студентів і викладачів, які пережили втрати чи травматичний досвід [7; 8]. У таких умовах академічне капеланство стає як духовною опорою, так і елементом психологічної стійкості освітньої спільноти.

Попри існуючі виклики, сучасний контекст розвитку вищої освіти в Україні відкриває реальні можливості для інституційної інтеграції академічного капеланства. Вони охоплюють як правові, так і організаційні, освітні та партнерські напрями, що вже успішно апробовані в міжнародній практиці.

1. *Інституційна інтеграція.* Ефективним механізмом реалізації академічного капеланства може стати включення посади академічного капелана до структури центрів духовного розвитку,

служб студентської підтримки, відділів з виховної та соціально-психологічної роботи ЗВО. Така інтеграція забезпечить системність, підзвітність і міждисциплінарну взаємодію академічних капеланів із адміністрацією, психологами, викладачами та студентськими спільнотами, сприяючи формуванню цілісного освітнього простору, орієнтованого на духовне, моральне й емоційне благополуччя учасників освітнього процесу.

2. *Партнерство з Всеукраїнською радою церков та релігійних організацій.* Важливою можливістю для розвитку академічного капеланства є укладання меморандумів про співпрацю між ЗВО та Всеукраїнською радою церков та релігійних організацій [6], що забезпечує міжконфесійний діалог і взаємну підтримку. Подібні форми партнерства успішно функціонують у Польщі, Німеччині, Канаді, США, Великій Британії, Нідерландах, Швеції, Фінляндії, Данії, Австралії та Новій Зеландії, де співпраця університетів із Церквами та релігійними спільнотами сприяє гуманізації освітнього простору, формуванню культури взаємоповаги та підвищенню соціальної згуртованості академічних спільнот.

3. *Міжнародний досвід.* Практична реалізація академічного капеланства може включати індивідуальні зустрічі зі студентами та викладачами, дні молитви, духовні ретрити, тематичні семінари та програми підтримки родин працівників та ін. Такі ініціативи сприяють зміцненню довіри, формуванню культури взаємопідтримки й розвитку духовного потенціалу академічної спільноти. Сучасна практика академічного капеланства свідчить, що академічний капелан може бути не лише духовним наставником, а й медіатором у сфері академічних взаємин, поєднуючи елементи психологічного консультування, кризової підтримки та формування культури діалогу й довіри в освітньому середовищі. Україна має потенціал адаптувати найкращі міжнародні моделі для створення власної нормативно-правової та організаційної системи академічного капеланства, що відповідатиме освітнім, духовним і соціальним потребам вітчизняних ЗВО.

4. *Інтеграція у формальну та неформальну освіту.* Ще одним перспективним напрямом є участь академічних капеланів у реалізації освітніх і просвітницьких програм, зокрема, курсів з етики, лідерства, психологічної безпеки та духовного розвитку. Такий підхід успішно застосовується у Великій Британії, Канаді та Австралії, де академічні капелани виконують роль фасилітаторів

навчання, поєднуючи академічну рефлексію з духовними практиками та сприяючи формуванню цілісного бачення особистісного й професійного зростання [1-3; 9].

Інституційне впровадження академічного капеланства в ЗВО України передбачає комплексний вплив на духовно-моральний, соціально-психологічний та культурний розвиток університетської спільноти. Очікувані результати його реалізації охоплюють кілька взаємопов'язаних напрямів.

По-перше, це підвищення рівня духовно-моральної культури студентів і викладачів, що сприятиме формуванню етичних орієнтирів і гуманістичних цінностей у повсякденній академічній взаємодії [1].

По-друге, формування атмосфери довіри, взаємопідтримки та служіння, що сприяє зміцненню соціальної згуртованості, розвитку культури взаємоповаги й співпраці в освітньому просторі, де кожен учасник освітнього процесу відчуває себе почутим, прийнятим і цінним членом академічної спільноти [2; 3].

По-третє, очікується зниження рівня емоційного вигорання та профілактика суїцидальної поведінки серед учасників освітнього простору завдяки наданню академічними капеланами кризової, психологічної та духовної підтримки. Така діяльність відповідає міжнародним практикам академічного капеланства, де духовні наставники активно залучені до системи психоемоційного благополуччя студентів і викладачів, забезпечуючи раннє виявлення кризових станів і сприяючи відновленню внутрішніх ресурсів [2; 9].

І, нарешті, поширення позитивного іміджу вітчизняних ЗВО як відкритих до гуманістичних і духовних цінностей, здатних гармонійно поєднувати академічну свободу з вихованням морально зрілої, відповідальної та суспільно активної особистості.

Отже, інтеграція академічного капеланства у структуру ЗВО України є не лише важливою духовно-гуманітарною ініціативою, а й інноваційним напрямом розвитку освітнього менеджменту, що відповідає сучасним викликам війни, моральної втоми та соціальної фрагментації. Міжнародний досвід переконливо засвідчує, що академічний капелан може стати ключовою фігурою діалогу між вірою, наукою та суспільством, сприяючи зміцненню духовної стійкості академічних спільнот і формуванню культури взаємної підтримки.

Таким чином, академічне капеланство має потенціал стати невід'ємною складовою стратегії розвитку вищої освіти України, сприяючи формуванню її духовної сталості, етичної зрілості та соціальної відповідальності у часи глибоких суспільних трансформацій.

Список використаних джерел

1. Aune K., Peacock L., Guest M., Law J. University chaplaincy as relational presence: navigating understandings of good and effective chaplaincy in UK universities. *Journal of College and Character*. 2023. 24(3). P. 197-216. DOI: <https://doi.org/10.1080/2194587X.2023.2224573>
2. Stephens CWB, Miller S. Assessing impact amongst chaplains in a university setting: Phase One of an Action Research Project. *Journal of Pastoral Care & Counseling*. 2024. 78(1-2). P. 24-34. DOI: 10.1177/15423050241228302. URL : <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC11168014/>
3. Kelly C. Know your place: university chaplaincy in a large, secular university. *International Journal for the Study of the Christian Church*. 2024. 24(1). P. 81-96. DOI: <https://doi.org/10.1080/1474225X.2024.2326320>
4. Закон України «Про Службу військового капеланства» від 30.11.2021 р. № 1915-IX. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>
5. Нечуй-Левицький І. Хмари : повість. К. : Знання, 2016. 367 с.
6. Всеукраїнська рада церков та релігійних організацій. URL : <https://vrciro.org.ua/ua>
7. Polyvianaia M., Yachnik Y., Fegert J.M. et al. Mental health of university students twenty months after the beginning of the full-scale Russian-Ukrainian war. *BMC Psychiatry*. 2025. 236 p. DOI : <https://doi.org/10.1186/s12888-025-06654-1>
8. Nadyukova I., Frenzel A.C. Ukrainian teachers' stress and coping during the war: Results from a mixed methods study. *Teaching and teacher education*. 2025. 157 p. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tate.2025.104941>.
9. Saliba S.M. The contributions of university chaplains to suicide prevention: results from international multimethod research. *Religions*. 2025. 16(2). 225 p. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel16020225>

**"Людина цифрова" та втрата автентичності:
богословське осмислення феномену самотності
та вигорання в ІТ-сфері**

Тривала робота з кодом, системами та чіткими інструкціями може призводити до надмірної раціоналізації в особистому житті, спроб застосовувати алгоритмічний підхід до вирішення нелогічних, емоційних або міжособистісних проблем. Високе навантаження та жорсткі часові рамки (дедлайни) є причиною високого ризику емоційного вигорання (що може бути передумовою професійної деформації). Вигорання проявляється у виснаженні, цинізмі, зниженні професійної ефективності та психологічній відстороненості від роботи. Цифрова епоха, яка покращує всі сторони життя людей, разом з тим містить у собі великі ризики. Чи не головним з яких є суттєва деформація свідомості, що спричиняє не тільки падіння з вищих щаблів культури у варварство й надмірну дієвість, але й загальну знелюдність, втрату розуміння цінності життя загалом аж до тотального його знищення і самознищення людини [1].

З'ясовано, що синдром професійного вигорання в ІТ-працівників має чисельні фізіологічні, емоційні, інтелектуальні, поведінкові та соціальні прояви [2]. Проведений аналіз літератури щодо факторів розвитку професійного вигорання ІТ-спеціалістів, вказав на умови високого очікування [3] та стресогенні чинники постійного характеру: необхідність у високій розумовій концентрації, роботі в умовах дедлайнів, виконанні рутинних завдань, високий рівень невизначеності, недостатність нематеріальних винагород результатів праці, високий ризик півотів [2]. Більше половини фахівців працюють понад 40 годин на тиждень та сплять менше, ніж 8 годин на добу, найбільше трудогодіків серед топ-менеджерів і дизайнерів [5]. Додатковим фактором ризику вірогідності розвитку професійного вигорання є нестійка самооцінка [6]. Крім того, в умовах воєнного стану розвиток професійних якостей додатково сповільнюється під впливом стресу та страху перед наслідками військового вторгнення. Тож, об'єктивні та суб'єктивні фактори, які загострилися в умовах війни, провокують потужне емоційне

напруження та стрес, викликають накопичення втоми й виснаження [7].

Проведено аналіз психологічних пропозицій щодо підтримки ІТ-спеціалістів у кризових ситуаціях. Досвід іноземних і національних компаній у впровадженні програм підтримки працівників, містить такі пропозиції: психологічне консультування, тренінги з управління стресом, соціальні ініціативи, гнучкі умови праці, комплексну й індивідуальну підтримку (відкрите спілкування, професійний розвиток і заходи щодо зміцнення фізичного та психічного здоров'я) [4], використання комбінацій методологій для забезпечення гнучкості управління ризиками та підтримки морального духу учасників проєктів [2], впровадження психологічних засобів для оцінки та профілактики професійного стресу [6] і здійснення регулярного моніторингу стану працівників. А для подолання стресових факторів в умовах воєнного стану в країні – впровадження ефективних методів адаптації, підтримка здоров'я працівників, запобігання психологічним травмам та збереження професійного потенціалу [4]. Синдром вигорання, який розглядається в контексті професійної діяльності, може виникати на самому початку професійного шляху. І завдяки своєму емоційному компоненту постійно нагадувати особистості про стан незадоволеності результатами праці. На більш пізніх етапах професійного становлення проявляються професійні деформації, які не завжди усвідомлюються суб'єктом. За Зеєром, професійна деформація визначається як зміна властивостей людини (характеру, поведінки, стилю спілкування, стереотипів сприймання, ціннісних орієнтацій), які є наслідком тривалої професійної діяльності (8). Але проблеми вигорання та самотності виходять за межі суто робочого стресу. І потрібно розглядати їх глибокі світоглядні та антропологічні причини.

Поняття "людина цифрова" позначає індивіда, чия ідентичність, свідомість і комунікація переважно формуються та відбуваються у віртуальному середовищі. Це призводить до втрати автентичності – відриву від цілісності (тіло, душа, дух) та неавтентичного буття [9].

Тож розглянемо професійну деформацію в ІТ-сфері як питання духовного стану людини (прив'язка ідентичності до роботи, ідолізація контролю, відсутність спокою).

Втрата автентичності проявляється у: віртуалізації стосунків (заміні глибокої емпатії на функціональну комунікацію), відриві від тілесності (ігноруванні фізичних потреб, що є прямою передумовою вигорання) та абстрагуванні (надмірному зануренні в абстрактні алгоритми та структури, що призводить до відчуження від конкретної людської реальності).

Завищені амбіції та очікування від себе вступають у конфлікт із часовою та фізичною кінцевістю людського буття – обмеженості людської істоти. Прагнення абсолютного контролю над часом та ресурсами для досягнення особистих цілей суб'єкта наштовхуються на нездоланні межі (зовнішні некеровані чинники). Це призводить до первинної фрустрації та вигорання. З богословської точки зору, це спроба самообожнення (творити власну волю) без визнання трансцендентного джерела призначення. Навіть у випадку досягнення амбітних цілей виникає таке явище як "парадокс насичення", яке викликає ефект тимчасового задоволення або онтологічної ненаситності. Це не унікальне явище, а притаманний спотворений гріхопадінням людській природі, стан розчарування. Успіх приносить лише тимчасове задоволення, оскільки екзистенційна порожнеча не може бути заповнена матеріальними чи професійними досягненнями. Тому богословсько-антропологічний аналіз стає ключем до проблеми обмеженості людських можливостей, неможливості здійснення амбіцій і конфлікту волі (людської та Божої).

Згідно з богословською антропологією (концепція *Imago Dei* – Образ Божий), цілісність особистості корениться у стосунках із Творцем та тілесному бутті у спільноті. Біблійне розуміння людської природи характеризується наявністю в її основі образу й подоби Божої (Буття 1:26). Апостол Павло наголошує, що наше покликання – не в автономному самоутвердженні, а у співпраці з Богом: «Бо ми – Його творіння, створені в Христі Ісусі на добрі діла, які Бог наперед приготував, щоб ми їх чинили» (Ефесянам 2:10). Утім після гріхопадіння людина втратила первісну досконалість, зумовлену її прямим зв'язком з Богом-Творцем. Як зазначав святий

Лука, первісно дух людини посідав провідне місце, керуючи душею та тілом. Після гріхопадіння ця ієрархія була порушена: дух утратив свою керівну силу, душа почала служити тілесним пристрастям, а тіло – з його інстинктами та хтивістю – почало домінувати. Зміна в структурі внутрішньої мотивації є наслідком цього зсуву [10].

Крім того, богослов'я пропонує альтернативний погляд на працю як на покликання (а не лише як засіб виробництва), що дозволяє відновити ціннісно-сміслові орієнтири. Тож, феномен професійного вигорання варто осмислити як нездатність знайти сенс у постійному, нескінченному цифровому виробництві і втечу від порожнечі.

Про "порожнечу у формі Бога", яку не можна заповнити нічим іншим, писав Аврелій Августин [11]. Він ілюстрував цю ідею фразою: "Ти створив нас для Себе, і неспокійне наше серце, доки не заспокоїться в Тобі." Внутрішня порожнеча є наслідком богословського відриву (гріхопадіння) і може бути заповнена лише відновленням стосунків із Творцем (концепція *Imago Dei* та спілкування). Самотність "людини цифрової", з богословської точки зору, є екзистенційною кризою, спричиненою порушенням комуніо (спілкування), до якої людина покликана як істота, створена за образом триєдиного Бога. Професійна деформація в ІТ-сфері поглиблює цю кризу, замінюючи міжособистісний зв'язок на функціональну взаємодію. Та бажання звільнення від духовної порожнечі, штовхає людину до пошуку відповідей на екзистенційні питання. У розвинених країнах люди все частіше звертаються до Інтернету з питаннями, пов'язаними безпосередньо з Богом та духовними питаннями. Але і в цій хоча і близькій до знаходження істини, позиції, людина, ще не досягла звільнення, бо спілкування в кіберпросторі є справді не тілесним, і це ще може створювати перешкоду для пізнання та втрати автентичності [12].

Та на переконання українського барокового екзегета Г. Сковороди, за умови перебування в серці Духа Божого, людина бачить те, чого від народження не бачила. Це світло завдяки силі слова Його і слави завжди вічного Його Духа [13]. Що це за сила слова? Згідно з Євангелієм від Івана 1:1,3, першоджерелом всього буття є Слово, з якого все почало бути. Та від подальшого пізнання сенсу цього Слова, відбувається

наповнення людської духовної порожнечі. Розглянемо Ів. 1:1, 3, в яких дається опис Слова та його значення.

Таблиця 1

Біблійний аналіз Євангелія від Івана 1:1,3

Біблійний текст – НПУ	BIB'20+	Екзегетичне пояснення [14]
Ів.1:1а:"На початку було Слово..."	Ἐν ἰν ἀρχῇ [the]beginning ἦν was ó the Λόγος Word	Перша книга Біблії – Буття про сотворіння, на івриті має назву «На початку». На початку «Слово вже було там». Дієслово «ἦν» (було) розуміється як вічне існування Слова: «Слово постійно було».
Ів.1:1б:"...і Слово було з Богом..."	καὶ and ó the Λόγος Word ἦν was πρὸς with τὸν – Θεόν God,	Слово і Бог не є тотожними, але вони єдині та перебувають у живому спілкуванні, і таке спілкування передбачає окремі особистості. Прийменник «πρὸς» використовується для вираження присутності однієї особи з іншою і каже не просто про існування поруч, а про особистий зв'язок. Мається на увазі «розмова віч-на-віч».
Ів.1:1в:"...і Слово було Бог."	Θεὸς God. ἦν was ó the Λόγος Word	Це самоповідомлення Бога. Іван не просто каже, що в Ісусі є щось божественне. Він стверджує, що Він є Богом. Чим був Бог, тим було Слово.
Ів.1:3:"Усе через Нього було створено, і нічого не було створено без Нього."	πάντα all things δι' Through αὐτοῦ Him	Світ існує завдяки Самому Богу, який діє через Своє Слово. І цей світ – це Божий світ. Отець творив, але Він зробив це «δι'» (через) Слово. Те, що ми бачимо навколо нас, не виникло окремо від Слова, так само як і те, що з'явилося в перший день творіння.

З Таблиці 1 видно, що Слово і є Сам Бог – Ісус – Христос. Таким чином, проблема "цифрової людини" – втрата цілісності може бути подолана лише тоді, коли людина відновлює спілкування з цим Першоджерелом за прикладом «розмови віч-на-віч» через молитву та дослідження Слова – Біблії. Біблія є джерелом з усіх питань християнського життя. Біблія є

центральною частиною турботливої душпастирської практики (душеопіки) і представляє нормативний та авторитетний підхід до публічної пастирської турботи. Пастирська турбота походить від Бога, який відкрив Себе людству в біблійній історії, кульмінацією якої стало Втілення Ісуса (Євр. 1:1–2). Він явив Себе людству перш за все в любові та піклуванні про Своє творіння, як це було продемонстровано тим, що Він послав Свого Сина померти за людство (Ів. 3:16) [15]. А про роль Святого Духа як «Утішителя» наголошував не тільки Г. Сковорода, а й один з перших лікарняних капеланів в часи реформації – Генріх Буллінгер. Тому він був і є взірцем капеланства: жива картина євангельського цілителя душ [16].

На основі християнської антропології та етики, для подолання "цифрової деформації" та відновлення цілісності пропонуються такі шляхи:

- Біблійна душпастирська опіка. Духовне оновлення не відбувається автоматично після завантаження Євангелії на особистий комп'ютер – для цього потрібна робота Духа над особистістю людини. Це здійснюється між особистостями, а не між користувачами (в ньому беруть участь Трисидний Бог, служитель-посередник і людина-одержувач), і мається на увазі розвиток взаємин.

- Акцент на літургійній та спільнотній практиці, яка інтегрує тіло, розум і дух, протидіючи абстракції. У Церкві люди – це особи, а не накопичувачі інформації, і вони потребують стосунків і причетності. Але саме завдяки духовному виміру ці відносини набувають піднесеного змісту і допомагають людині наближатися до Бога, через Ісуса Христа [17].

Оскільки людина з ІТ-деформацією схильна до логіки, перфекціонізму та ізоляції, душеопікун має втілювати якості, які є противагою цим тенденціям. Для ефективної душеопіки таких людей необхідно поєднати глибоке розуміння біблійних істин із чутливістю до їхнього унікального професійного образу мислення. Крім того, до окреслених факторів, що обтяжують вигорання в ІТ-сфері можна додати ще – здобуття освіти, коли паралельно з роботою, ІТ-спеціалісти ще навчаються. Але саме в цих закладах і варто було б здійснювати душеопікунську допомогу через впроваджене академічне капеланство.

Надмірна раціоналізація, високе навантаження та стрес в ІТ-сфері призводять до професійного вигорання і деформації особистості, які, з богословської точки зору, є проявами втрати автентичності та духовної порожнечі, що може бути подолане лише шляхом богословського переосмислення. Дослідження інтегрує комп'ютерні науки та біблійну душеопіку, а перспективи подальшої роботи полягають в емпіричному вивченні ефективності біблійної душеопіки у відновленні цілісності «людини цифрової».

Список використаних джерел

1. Shapoval, V. (2023). Person in a digital society: triumph and tragedy. *Philosophical Horizons*, (46), 50–59. URL : <https://doi.org/10.33989/2075-1443.2023.46.271527>
2. Найчук, В. В., Лесніченко, Н. П., & Кожухаренко, М. О. (2022). Причини та специфіка прояву синдрому професійного вигорання в працівників іт-сфери. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія Психологія*. (1), 18–22. URL : <https://doi.org/10.32782/psy-visnyk/2022.1.3>.
3. Фонар, Л. С., & Лотіс, О. С. (2024). Аналіз технологій управління ІТ-проектами в умовах негативного впливу вигорання. *Інфокомунікаційні та комп'ютерні технології*, 1(7), 21–24. URL : <https://doi.org/10.36994/2788-5518-2024-01-07-02>.
4. Настояща, А. (2024). Теоретичний аналіз проблеми соціально-психологічної адаптації працівників інформатичних технологій в умовах невизначеності. *Особистість та екологічні проблеми*, 3(2), 17–23. URL : [https://doi.org/10.31652/2786-6033-2024-3\(2\)-17-23](https://doi.org/10.31652/2786-6033-2024-3(2)-17-23).
5. Філоненко, Д. В. (2017). Особистісний портрет представника ІТ-сфери. *Науковий вісник ХДУ. Серія Психологічні науки*, 1(4), 102–107. URL : <https://pj.journal.kspu.edu/index.php/pj/article/view/920>
6. Вовк, О. (2021). Особливості синдрому професійного вигорання в працівників сфери інформаційних технологій. *Сучасна медицина, фармація та психологічне здоров'я*, 1(2), 3–26. URL : <https://journals.maup.com.ua/index.php/psych-health/article/view/32>
7. Миколук, С. (2023). Професійне вигорання соціальних працівників в умовах війни. *Humanitas*, (6), 31–36. URL : <https://doi.org/10.32782/humanitas/2022.6.5>
8. Поліщук, О., & Колтунович, Т. (2019). Features of emotional expression mentors of preschool teachers with different levels of

professional deformation. *Psychological Journal*, 22(2), 99–119. URL : <https://doi.org/10.31108/1.2019.2.22.7>

9. Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*: 1. Hälfte. Vittorio Klostermann.

10. Рубан, М. Ю. (2025). Образ божий і техносфера: християнське бачення формування моральної особистості в stem-освіті. *Вісник Луганського національного університету*, (2), 197–210. URL : <https://doi.org/10.12958/3083-6514-2025-2-197-210>

11. Августин, А. (2021). Сповідь (Ю. Мушак, Пер.). *Свічадо*.

12. Le Duc, A. (2015). Cyber/Digital Theology: Rethinking About Our Relationship with God and Neighbor in the Digital Environment. *Religion and Social Communication*, 13(2), 132–158.

13. Жулинський, М. Г. (2024). Григорій Сковорода: дух, душа, слово в контексті духовних вітражів автора. *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету Сковороди. Літературознавство*, 2(104), 29–50. URL : <https://doi.org/10.34142/2312-1076.2024.2.104.02>

14. Morris, L. (1971). *The gospel according to John: The English text with introduction, exposition and notes*. William B. Eerdmans.

15. Magezi, V., & Manzanga, P. (2024). A biblical foundation for public pastoral care practice: A biblical reflection. *In die Skriflig/In Luce Verbi*, 58(1), 1–8. URL : <https://doi.org/10.4102/ids.v58i1.3087>

16. Stagg, R. (2008) *Jewish Chaplaincy: Prescription for Change* : [магістер. теза]. Athabasca University.

17. Spadari, A. Hackers, (2012). *Ethic and Christian Vision*. Chapter IV. *Cybertheology*.

Андрій Корнійчук

Академічний капелан в Україні: очікування та можливості

Радянська система накинула нам тенденцію і світогляд, у яких релігія і віра не сумісні з наукою. Однак при заглибленні в літописи та першоджерела, класичні твори стає очевидним, що в історії України з часів Київської Русі духовні та інтелектуальні еліти на цих територіях понад тисячоліття працювали разом.

Так, в Острозькій академії, яка вважається першим вищим навчальним закладом у Східній Європі, з шістнадцятого століття

духовні й інтелектуальні кола завжди були тісно пов'язані. Засновники Острозької академії і система освіти, яку вони формували, не розмежовували віру й науку окремо. Християнська релігія покликана була формувати цілісну особистість, для якої розуміння світогляду, заснованого на ідеях Святого Письма і Божої волі, було частиною пізнання світу. Богослови, філософи, священнослужителі не протиставляли віру й розум, але вони вчили гармонійно їх поєднувати.

Багато вчених-скептиків, які сьогодні стали досить медійними, вибивають фундамент віри зі свідомості молоді. В результаті, ми як священнослужителі України часто спілкуємося з молоддю і бачимо битву в їх серці та розумі щодо віри й науки. Сумніватися – це нормально, жодна віра не може бути цілісною, поки вона не пройшла пустелю сумнівів.

Мостом для віри та науки може стати академічне капеланство.

В Україні за останні 30 років незалежності відбувалася інституціоналізація капеланства, насамперед на рівні Збройних сил України. У підсумку, вже понад 370 капеланів ЗСУ призначено на посади в штат, але понад 460 вакансій для всіх конфесій досі вільні.

У 1996 році була створена Рада душпастирської опіки при Міністерстві оборони України, щоб координувати роботу священників і ЗСУ. Перший етап інституціоналізації капеланства в ЗСУ склався так, що капелани діяли як волонтери і не мали статусу військовослужбовця. Але на сьогоднішній день вони вже отримали статус військовослужбовців і офіцерів. 12 релігійних організацій наразі представлені у ЗСУ як капелани: найбільше представництво має ПЦУ, УГКЦ, євангельські протестантські громади.

Реалії війни, робота перед лицем смерті змушують жити нас з ефектом невідкладності. Нам потрібно спішити жити і впроваджувати зміни щодо позбавлення тоталітарного атеїстичного минулого й до осмислення християнської історії нашого народу в сім'ї європейських народів. Зараз виборюється, й водночас відновлюється, європейський цивілізаційний вибір нашої країни.

Ми маємо скинути з себе зашморг «совітської ментальності». На жаль, вона проникла в ДНК нашого суспільства. «Дерадянiзація» лише зараз змінює нашу армію. Як

«дерадянiзацiя» змiнює унiверситет? Викладачi свiдчать, що часом не витримують, бо не мають часу готуватися до лекцiй за всiма звiтами, писаниною паперiв. Можливо, зараз теж слiд переглянути змiни в українському унiверситетi.

Академічне капеланство цiлком суголосьне цивiлізацiйному виборовi України. Капеланства нiколи не було в росiї, i напевно ще довго не буде, бо там – «стукачi». Там не можна довiрливо говорити з капеланом. Петро Перший скасував патрiархат у 1700 році, а керувати Церквою призначив оберпрокурора Священного синоду. I лише в 1945 р. Сталiн вiдновив патрiархат, бо побачив, що так можна легше проникнути в Церкву.

Рудименти цiєї реальностi мають померти в нас в Україні, i вже помирають, бо Україна – iнша. Ми довели у першi днi вiйни, що ми – iншi. Росiяни думали, що за два тижнi пiсля вторгнення в 2022 році пройдуть переможною ходою Хрещатиком, але цього не сталося. Бо ми – iншi.

Капелан – хто вiн? Це духовний служитель. Вiн дiє на основi вiри, на основi Святого Письма, християнської етики, але, даруйте, не психологічних методiв. В нього iнше покликання. Головне завдання – пiдтримати людину духовно, допомогти вiдновити сенс, надiю, цiлiснiсть розщепленої особистостi й вiдновити зв'язок людини з Богом.

Капелан не замiнює психолога, але може працювати поряд iз ним. Наприклад, у ЗСУ Україна скинула з себе iдею замполiтiв, на вiдмiну вiд росiї. В нас є Служба психологічної пiдтримки персоналу ЗСУ i є Служба вiйськового капеланства, що працюють поруч. Наразi, зокрема в ЗСУ, адаптацiю вiйськових проводять iсторики, психологи i капелани.

Капелан може забезпечити певну духовну пiдтримку навіть для терапiї. Капелан зобов'язаний направити людину до фахiвця, якщо проблема, з якою вiн зустрiвся має хронiчний або травматичний характер. Вiн спiвпрацює у командах у вiйськових, медичних i академічних середовищах. Тому вiра й наука мають бути поєднанi разом у цих сферах.

Капелан вбачає сенсом власного життя допомагати iншим людям знаходити сенси iхнього життя. Якщо в нього iнший сенс життя, то вiн не буде ефективним капеланом, а лише функцiонером.

В академічному просторі капеланство – це щось нове, у зародковому стані. Воно більш розвинуте у війську, лікарні, пенітенціарній сфері.

Ісус сказав в Євангелії від Івана: «Ніхто не має більшої любові над ту, коли хто поклав би душу свою за друзів своїх». Капелан – це той, хто витрачає себе на носіїв образу Божого. Людина, єдина з усього творіння, – носій образу Божого.

Яке завдання капелана? Привести особистість до гармонії. Я хочу запропонувати 3 складові цієї гармонії:

1. *Екзистенційна гармонія* – мир з Богом у серці. Сучасним людям у вищій школі необхідно знати релігієзнавство і світоглядні тренди в усіх країнах глобалізованого світу. Однак християнство сяє яскраво на фоні всіх інших релігій, бо найбільша кількість людей на Землі обрала християнство й найбільша частка українців теж обрала саме його. Христос не сказав: будуйте конфесії, Він сказав: «робіть учнями всі народності, етноси».

2. *Гармонія особистісна* – мир із собою. Внутрішній стрес, дисбаланс, дисонанс, дисгармонія не дають продуктивно працювати. Людина, яка добре себе почуває, дає добрі результати. Задача капелана – допомогти людині знайти особистісну гармонію.

3. *Гармонія соціальна* – мир із ближнім. Іноді постає питання в колективах: «Чому люди злі?». Як кажуть в народі: «Чому він кусається? – Бо життя в нього собаче». Людина може показати фасад яким завгодно, але те, що в середині все одно проявиться. «Шукайте Бога не в храмі, а в храмі свого серця», – сказав Г. Сковорода.

У істини проста мова. Задача академічного капелана – говорити тією мовою, якою говорять в університеті.

Хто може зцілити нашу націю після ран війни? Тільки Христос. «Прийдіть до мене, всі втомлені та обтяжені, і Я вас заспокою. Візьміть на себе ярмо Моє і навчіться від Мене, бо Я лагідний і покірливий серцем і знайдете спокій душам Вашим», – сказав Ісус в Євангелії від Матвія [1].

Хіба це не є мета капеланства – знайти спокій і радість душам? Душпастирська практика свідчить, що коли немає спокою в серці – немає спокою в шлюбі, немає в шлюбі – немає спокою в дітях, немає в дітях – немає спокою в школах, а потім і в університетах.

Відсутність багатьох батьків через війну призведе до ран суспільства. Коли ми торкнемося аналітики: понад 90% засуджених у США не мали батька у своєму житті. Маємо заохочувати фізичних і духовних батьків робити щось руками разом із хлопчиками – з нашого досвіду, це дає терапевтичний ефект.

Академічне капеланство може змінити якість життя. У Святому Письмі наголошується: «Споконвіку було Слово і слово було у Бога, і Бог було слово і все через Нього повстало і ніщо, що повстало, не повстало без Нього. І життя було в Нім, а життя було світлом людей» [2]. У Гарвардському університеті, у ключовому університеті світу, девіз – «Господь – моє світло!».

«Життя» – з грецької не «біос», а повнота життя, божественне життя, вічне життя. І людина може жити в форматі «біос», але не мати духовної повноти. «Життя» є, але «життя» не має. Люди починають про це говорити, співати... Чому? Тому що людина у всьому всесвіті відчуває себе самотньою без Божого Духа в серці. «Хіба ви не знаєте, що ваше тіло то храм Духа Святого, що живе Він у вас, якого від Бога ви маєте, і ви не свої? Бо дорого куплені ви. Отож прославляйте Бога в тілі своєму та в душі своєму, що Божі вони!» [3].

«Дух же породжує любов, радість, мир, терпіння, доброту, великодушність, вірність, лагідність і самовладання. Проти цього немає Закону» [4].

Це може стати ефектом академічного капеланства – любов і радість від пізнавальної діяльності разом в стінах університету!

Я глибоко переконаний, що нам це вдасться!

Список використаних джерел

1. Додаток Біблія. Bible.com. URL : <https://www.bible.com/uk/bible/186/MAT.11.28-29.UBIO>
2. Додаток Біблія. Bible.com. URL : <https://www.bible.com/uk/bible/186/JHN.1.1-5.UBIO>
3. Додаток Біблія. Bible.com. URL : <https://www.bible.com/uk/bible/186/1CO.6.19-20.UBIO>
4. Додаток Біблія. Bible.com. URL : <https://www.bible.com/uk/bible/compare/GAL.5.22-23>

Складові ефективності академічного капеланства

У рамках Форуму науки q освіти «Ukrainian week» 4 лютого 2025 року у Вашингтоні, що відбувався у трьох напрямках: українознавчі студії, СТЕМ та ментальне здоров'я, міністр науки і освіти Оксен Лісовий заявив, що академічне капеланство як засіб проти тривожності та душевних травм в українських університетах є важливим та потребує концептуальної розробки. Він опирався на власний досвід виходу із поля бою, коли хтось духовно-сильний має підтримати бійця, коли його тілесні, душевні та духовні сили вичерпалися в результаті оборони країни. Науковці та топ-менеджмент університетів України, ЄС та США констатували, що це проблема, над якою цікаво попрацювати разом.

Українські вчені мають визначитися, який тип академічного капеланства вони вважають для себе дієвим. Світовий досвід свідчить, що найбільше зростання капеланства в університетах у країнах християнської цивілізації відбулося після Другої Світової війни з поверненням сотні військових капеланів у власні міста та родини. На перших етапах капеланство в кампусах було в переважній більшості християнським, розвивалося та підтримувалося в рамках конфесій. Капелани на кампусах, як правило, делегувалися та оплачувалися з членів місцевих церков.

Пізніше університети в США та ЄС почали спеціалізовану підготовку університетських капеланів з урахуванням специфічних духовних та релігійних потреб усіх учасників процесу діяльності університету:

- студенти,
- професори,
- топ-менеджмент університету,
- люди в університеті, що пережили війну.

Академічне капеланство – це служіння, спрямоване на духовну, емоційну та моральну підтримку студентів, викладачів і науковців у вищих навчальних закладах. Воно допомагає створювати атмосферу довіри, підтримки та розвитку, сприяючи гармонійному поєднанню академічної діяльності та духовного зростання.

Чому академічне капеланство важливе? Цей вид служіння:

- підвищує емоційну стійкість та підтримку психічного здоров'я;
- створює безпечні простори для особистісного та духовного зростання;
- зміцнює відносини та спільноту серед науковців, викладачів та студентів.

Вплив капеланства на різні групи:

- *науковці*

- заохочує до етичних досліджень та інноваційної діяльності;
- сприяє інтеграції духовних аспектів у наукову роботу;

- *викладачі*

- допомагає знизити рівень професійного вигорання;
- допомагає викладачам знайти сенс і покликання у своїй

роботі;

студенти

- покращує академічні результати через комплексний підхід до освіти;

• забезпечує підтримку під час кризових ситуацій та труднощів у навчанні.

Як капеланство трансформує університети? Академічне капеланство:

- формує культуру відкритого діалогу між різними духовними та культурними традиціями;

- забезпечує кризову та травмоорієнтовану підтримку, особливо у поствоєнному відновленні;

- інтегрує духовну опіку як ключову складову академічної досконалості.

Швидка та ефективна підготовка капеланів в Україні може бути здійснена через нові програми. Навчальні програми мають бути розроблені для безпосереднього застосування в українських університетах з урахуванням рідного богослів'я, історії, літератури, мистецтва. Основні напрямки підготовки капеланів мають включати знання зі здоров'я, наставництва та адвокації. Програми для капеланів мають бути розроблені для української університетської спільноти, які мають бути добре сприйняті у високостресових умовах серед студентів і викладачів.

Основні освітні можливості для капеланів:

- отримати сертифікат підвищення кваліфікації викладача у сфері академічного капеланства;

- розширити кар'єрні перспективи завдяки магістерським і докторським програмам з капеланства.

Співпраця українських університетів та перспективи розвитку академічного капеланства можуть ціннісно посилити країну завдяки:

- співпраці між університетами для впровадження капеланських програм, що сприятиме науковим дослідженням та обміну досвідом;

- можливостям стипендій і гнучких моделей навчання, а також розширенню практики в українських університетах;

- розробці ресурсів, адаптованих до унікальних академічних і культурних потреб України

Ефективність академічного капеланства визначається його здатністю сприяти цілісному розвитку (духовному, моральному, психологічному) студентів та викладачів і бути інтегрованим у життя закладу вищої освіти (ЗВО).

Складові ефективності можна розділити на три ключові групи: змістові (Що робити?), операційні (Як робити?) та результативні (Який ефект?).

Змістові складові поділяються у такий спосіб.

- *Духовна підтримка та формування цінностей*: здатність капелана сприяти пошуку сенсу життя, розвивати етичні та моральні орієнтири, а також допомагати у формуванні світогляду, що ґрунтується на пошані до Бога та людей.

- *Душевна та емоційна підтримка*: ефективність у наданні первинної консультативної допомоги, кризовому втручанні та допомозі в подоланні стресу, академічного вигорання та адаптації до життя у ЗВО.

- *Діалог віри та науки*: здатність капелана створювати середовище, де осмислюється наука та віра.

Операційні складові (Інтеграція та Ресурси):

- *Інтеграція в освітній процес*: наскільки капеланські програми (наприклад, християнські етичні курси, семінари з історії християнства в Україні, «Біблія в культурі Європи») доповнюють навчальний план та неформальну освіту ЗВО.

- *Довіра та доступність*: капелан повинен бути легко доступним для студентів та викладачів, а його діяльність має бути прозорою та конфіденційною. Студенти мають знати, де і коли вони можуть звернутися за допомогою.

- *Наявність чіткої підтримки АК від керівництва ЗВО.*

- *Професійна компетентність:* капелан повинен мати не лише духовну освіту й освіту у сфері душепіклування, а й додаткові знання у сфері християнської історії України, Європи, розуміння української та європейської класики, цінностей міст України.

Результативні складові (вимірювані показники).

Ефективність може вимірюватися конкретними результатами, які капеланство приносить спільноті ЗВО:

- *зниження рівня стресу та вигорання:* зменшення кількості звернень до психологічної служби ЗВО з проблемами, які можна вирішити духовною чи моральною підтримкою;

- *покращення морально-психологічного клімату:* зростання рівня довіри, взаємоповаги та співпраці між усіма учасниками освітнього процесу;

- *формування лідерських та громадянських якостей:* успішність випускників у соціальному та професійному житті, що демонструють високі етичні стандарти та активну громадянську позицію;

- *кількість та якість звернень:* стабільна кількість студентів, які добровільно беруть участь у капеланських заходах та консультаціях, що свідчить про затребуваність процесу.

Ефективне академічне капеланство – це не просто надання релігійних послуг, а комплексна інтегрована служба, що працює над духовним і моральним здоров'ям та стійкістю університетської спільноти.

Академічне капеланство сприяє стійкості, єдності та гармонійному розвитку університетських спільнот. На даному етапі цивілізаційного вибору України університети мають можливість розробляти різноманітні шляхи підготовки академічних капеланів та впроваджувати цей інститут в практичне життя. Академічне капеланство може трансформувати українські університети з пострадянських структур до цивілізованого підходу завдяки комплексному духовному супроводу.

*Ольга Рунташ,
Михайло Рахмістрюк*

Рівень обізнаності академічної спільноти про освітнє капеланство

Мета. Опитування спрямоване на визначення рівня обізнаності, розуміння функцій та наявності запиту на діяльність освітніх капеланів у Чернівецькому національному університеті.

Методологія. Опитування проводилося з 18 до 28 жовтня 2025 року за допомогою гугл форми. Учасникам було поставлено 9 запитань, 4 з яких безпосередньо стосувалися розуміння змісту поняття капеланства академічною спільнотою, визначення його функцій та необхідності впровадження у Чернівецькому національному університеті імені Юрія Федьковича. Кожен викладач університету отримав електронний лист із запрошенням взяти участь. Студенти отримали запрошення через викладачів навчальної дисципліни «Філософія».

Цільова група. Представники академічної спільноти ЧНУ ім. Ю. Федьковича (науково-педагогічні працівники, студенти, представники адміністрації), які виявили бажання взяти участь в онлайн опитуванні.

В опитуванні взяли участь 236 осіб.

Із них: 163 науково-педагогічні працівники (69,1%), 50 студентів (21,2%), 12 представників адміністрації (5,1%), 11 інших представників університетської спільноти (аспіранти, навчально-допоміжний персонал, бібліотекар, методист, фахівець, лаборант);

94 учасники працюють у галузі гуманітарних наук (історія, філологія, філософія, культурологія тощо); 43 – соціальних наук (економіка, політологія, соціологія, психологія тощо); 36 – природничих наук (фізика, хімія, біологія тощо); 27 – педагогічних наук та освіти; 21 – інженерії та технічних наук; 18 – математики та інформатики; 10 – права та юридичних наук; 7 – медичних та біологічних наук; 4 – мистецтвознавства та архітектури; 4 – міждисциплінарних досліджень; 4 – фізичного виховання, спорту та реабілітації; 3 – сільськогосподарських наук; по 1 представнику спеціальностей: поліграфія, географія, туризм і сфера гостинності, військові науки.

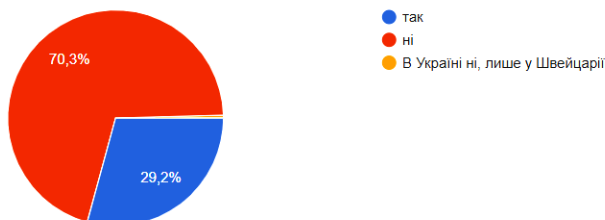
Серед опитаних – 147 жінок, 85 чоловіків, 4 виявили бажання не зазначати статі. За віком учасники розподілені на такі категорії:

18-24 років – 52; 25-34 – 23; 35-44 – 64; 45-54 – 62; 55-64 – 24; понад 65 – 11 опитаних.

Результати дослідження. Рівень обізнаності є неоднорідним. 166 (70,3%) опитаних повідомили, що НЕ чули раніше про діяльність освітніх капеланів, 70 (29,6%) – виявилися більш обізнаними.

Чи чули Ви раніше про діяльність освітніх капеланів?

236 відповідей



На запитання: «Яке з наведених визначень, на Вашу думку, найповніше розкриває зміст поняття «капеланство»?», 126 опитаних дали відповідь: «Діяльність священнослужителів, спрямована на духовну та психологічну підтримку людей у стресових ситуаціях», яку організатори дослідження вважають вірною; 51 відповіли: «Здійснення священником богослужінь або релігійних практик для осіб, які потребують духовної підтримки»; 33 вважають, що капеланство – це будь-яка допомога, яку віруюча людина надає іншим у стресових чи незвичних умовах; 26 зауважили, що капеланство – це форма соціальної та психологічної підтримки осіб у кризових обставинах.

Яке з наведених визначень, на Вашу думку, найповніше розкриває зміст поняття «капеланство»:

236 відповідей

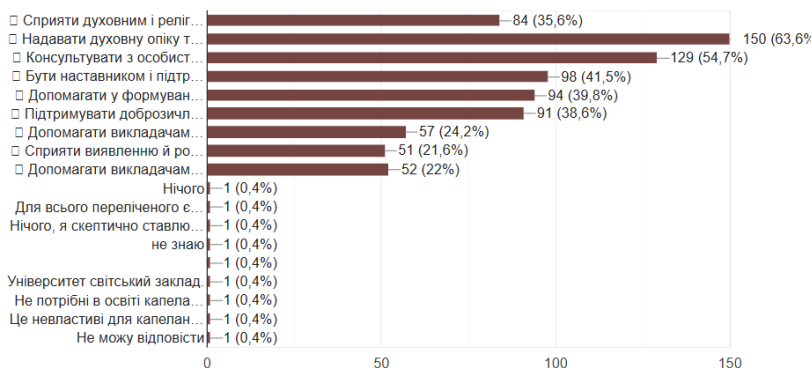


Традиційне розуміння сутності капеланства як здійснення священником богослужінь (обрядова діяльність) засвідчила незначна частина опитаних. Водночас більше половини респондентів поділяють широке (неконфесійне) тлумачення капеланства: як діяльність, спрямована на духовну та психологічну підтримку у стресових ситуаціях. Отже, спільнота демонструє схильність до ширшого, міжконфесійного (або позаконфесійного) розуміння капеланства як духовно-психологічної підтримки, а не лише релігійного служіння.

З метою ознайомлення учасників опитування з потенційними функціями освітнього капелана організаторами було запропоновано перелік дій, які освітній капелан може робити для студентів, викладачів та співробітників університету (можна було вибрати декілька варіантів):

- Сприяти духовним і релігійним практикам.
- Надавати духовну опіку та підтримку.
- Консультувати з особистих і моральних питань.
- Бути наставником і підтримувати розвиток студентів.
- Підтримувати доброзичливе, інклюзивне середовище.
- Допомогати у формуванні політик, що сприяють духовному й психологічному благополуччю університетської спільноти.
- Допомогати викладачам бути більш чутливими до проблем колег і студентів.
- Сприяти виявленню й розв’язанню актуальних проблем університетської спільноти.
- Допомогати викладачам і студентам у пошуках сенсу життя [1, с. 323–325].
- Інше (що саме?).

Відповіді розподілилися у такий спосіб:



Найвищі пріоритети: надання духовної опіки та підтримки; консультування з особистих і моральних питань; бути наставником і підтримувати розвиток студентів.

Додаткові функції: підтримка інклюзивного середовища; допомога у формуванні політик добробуту; сприяння пошуку сенсу життя викладачами та студентами.

Висновок: очікувані функції широкі та практичні, зосереджені на духовному, психосоціальному та моральному розвитку спільноти, а не лише на релігійних обрядах.

І зрештою, учасникам опитування було поставлено ключове питання: «Чи є, на Вашу думку, потреба в діяльності освітнього капелана в ЧНУ?»

33,9% опитаних відповіли: «Так», 21,6% – «Ні», 44,5% – «Не знаю». Велика кількість відповідей "Не знаю" прямо корелює з низьким рівнем обізнаності про діяльність освітнього капелана (див. пит. 1). Це свідчить про не до кінця сформоване ставлення і необхідність додаткового інформування.

Отримані дані свідчать про те, що освітнє капеланство сприймається як потенційний інструмент духовної, психологічної та моральної підтримки, водночас його інституціоналізація вимагає попередньої «просвітницької» роботи, широкого ознайомлення (у різних формах) академічної спільноти про такий вид діяльності та узгодження цілей, завдань і функцій освітнього капелана, щоб подолати упередження та сумніви. Спільнота очікує від капелана широкого функціоналу, орієнтованого на добробут та інклюзію, а не лише на релігійні обряди.

Рекомендації: 1) проведення кампаній для підвищення обізнаності та роз'яснення сутності неконфесійного капеланства; 2) чітке визначення та закріплення ролі капелана відповідно до очікувань спільноти (наставництво, консультування, підтримка); 3) використання отриманих даних для формування політик, що сприяють духовному та психологічному добробуту в університеті.

Список використаних джерел

1. Ленгстон М. В. Освітнє капеланство. *Капеланство: ґрунтовне введення* / Джампер М. Е., Кіт С. Е., Ленгстон М. В. Київ, 2025. С. 319–335.

**Духовно-виховні потенціали образотворчого
мистецтва в академічному капеланстві у контексті
російсько-української війни**

Агресивна та жорстока російсько-українська війна продовжує змінювати життя людей. Чимало українців потребують особливої допомоги – як фізичного захисту, так і допомоги психологічної, духовної. Одночасно війна висуває нові вимоги як щодо духовної підтримки учасників освітнього процесу, так і щодо підтримки військовослужбовців. Вагомим фактором такої підтримки постають різні мистецтва, образотворче в тому числі. Володіючи беззаперечно вагомим аргументом – створенням художнього образу й образності, мистецтво володіє засобами активного впливу на свідомість людини, на її здатність до прийняття важливих рішень, активізує діяльність у відповідності до професійних спрямувань.

Отже, заняття мистецтвом у широкому значенні передбачає як створення власних художніх композицій образотворчого чи декоративного спрямування, так і споглядання й аналітичне сприйняття завершених творів мистецтва. При цьому важливо розуміти наступне. Будь яке художнє зображення стає новою матеріальною реальністю, яка актуалізується у відповідності до значимості, наявності художньої цінності, прочитання художнього образу, зрештою, розмірів, художньої техніки, матеріалів і т. п. Окрім цього, якщо зображення виконане згідно з композиційними закономірностями, з чітким і конкретно вираженим художнім образом як особливою формою відтворення реального світу, то таке зображення обов'язково стає і духовною реальністю, із притаманними йому проявами духовного змісту. Зображення набуває значення картини, скульптури, ілюстрації тощо з певною художньою цінністю, що й має визначальне значення при аналітичному сприйнятті даного зображення [2, с. 12-14].

Під час споглядання та сприйняття художнього образу в закінченому мистецькому продукті у реципієнта (глядача) виникає внутрішнє духовне піднесення, актуалізуються внутрішні потреби, інтереси й моральні помисли. В результаті

активізуються процеси внутрішнього очищення, звільнення від оманливих думок про переваги матеріальних поглядів, досягнень і надбань. Натомість свідомість перебудовується на інші важливі чинники, як от: нових значень набуває духовно-культурологічне спрямування, розуміння духовних стимулів життя, уміння ділитися почуттями, довіряти потаємне й невідоме. Безпосереднє заняття «живим» мистецтвом – творення графічного зображення з допомогою ліній чи зображення на основі живописних і декоративних засобів – акумулює та помножує бажання брати участь у спільних діяльних проєктах, спрямованих на позитив, на прогрес, на майбутнє. Такий процес художнього формотворення завжди поєднується з радісними та приємними відчуттями, адже виявляються власні духовні потенціали і можливості, які ще не були впізнані та не використовувались. Одночасно, відтворюючи довколишню реальність, автор перетворює і збагачує себе, свою особистість, торкаючись і аспектів особистісної творчої креативності [1, с. 324-327].

В акті творчості через художній образ новостворена художня форма виражає духовну індивідуальність людини. Автор за допомогою форми виражає свою художню ідею, захovanу в художньому образі.

Так відбувається хоч і своєрідне, втім діяльне перебування в мистецтві, яке органічно поєднується з конкретною і безпосередньою участю у процесах творення, і відзначається цільністю загальних законів сприйняття, переживання і творчого вираження. Правда, такий результат, по-перше, можливий лише за умови виникнення потреби до занять мистецтвом; художній розвиток врешті може бути досягнутий за безпосередньої участі особистості у процесах творення. По-друге, особистість потрібно спонукати пройти через поліфонічну палітру можливостей, тобто технічне засвоєння з допомогою художньо орієнтованих тренінгів, повторення, розрахунків, освоєння образності через творчу індивідуальність, неповторність, креативність, виразність тощо. При цьому образне освоєння, або ж творчий аспект (прояви духовної реальності), визначає матеріально-технічні аспекти.

Отже, заняття мистецтвом не просто сприяє процесам нагромадження мистецтвознавчих знань і практичних навичок в образотворчості. Воно може бути могутнім інструментом в духовній підтримці тих, хто цього потребує, адже мистецтво

володіє особливою формою естетичного освоєння світу, зберігаючи його предметно-чуттєвий характер, його цілісність. Неодноразово автор цієї статті на власному досвіді переконувався у правильності таких висновків на зустрічах з пораненими українським солдатами, пропонуючи їм виконати невеликі й композиційно нескладні художні твори. Подібні заняття доводилося проводити й з жінками, які втратили своїх синів на війні. Процес творення художнього зображення в спокійній творчій атмосфері не лише заспокоює, а й стимулює до відкриття захованих потенціалів, збагачує в духовному та естетичному аспектах, відкриває горизонти нової реальності через створений художній образ.

Вважаємо, що в академічному капеланстві, як і в духовній підтримці військовослужбовців, варто активно використовувати означені засоби. Духовно-виховні потенціали мистецтва, поряд з іншими засобами впливу на особистість, можуть стати вагомим психологічним «знаряддям» всебічної допомоги та позитивних змін у суспільстві.

Список використаних джерел

1. Гомбріх Е.Г. Оповідь про мистецтво: Монографія. ArtHuss, 2024. 664 с.
2. Колір і світло: Від майстрів мистецтва (Artists' Master Series: Color). Пікард. Ч., Кнопф Д., Фоукс Н. Пер. з англ. Н. Купрійчук. Відп. ред. О. Плаксий. ArtHuss, 2024. 384 с.

Ігор Балук

Судово-експертна діяльність як чинник сталості правосуддя в умовах суспільних трансформацій

Сучасна система правосуддя в Україні переживає період глибоких перетворень, пов'язаних не лише з реформуванням інституцій, а й із масштабними суспільними та безпековими викликами. В умовах війни та післявоєнного відновлення ключовим завданням стає збереження стабільності правосуддя – його здатності забезпечувати справедливість, довіру та законність навіть у кризових обставинах. Саме судово-експертна діяльність, як ланка між фактом і судовим рішенням, набуває значення чинника сталості правосуддя.

Загалом на меті цих тез – осмислення основних тенденцій розвитку експертного забезпечення правосуддя в Україні, висвітлених у статті І. Перезової, М. Сочки та О. Морозової «Експертне забезпечення правосуддя в Україні: стан, динаміка та перспективи» [1], крізь призму практичного досвіду Експертної служби МВС.

Сталості правосуддя сприяють передусім ті елементи системи, які забезпечують об'єктивність доказування, професійну неперервність і технологічну готовність. Судово-експертна діяльність виконує не лише доказову, а й стабілізуючу функцію – вона формує доказову базу, що витримує суспільні, інформаційні та політичні навантаження.

Як слушно зазначають авторки дослідження, «судово-експертна діяльність є невід'ємною складовою національної правової системи, забезпечуючи об'єктивне дослідження фактів у кримінальних, цивільних, адміністративних та господарських провадженнях» [там само, с. 30].

У період воєнного стану обсяг і складність судових експертиз в Україні істотно зросли. Як зазначають авторки дослідження, з посиланням на дані Міністерства юстиції України, лише у першому кварталі 2025 року науково-дослідними установами системи Мін'юсту було проведено понад тринадцять тисяч експертиз [там само, с. 32]. За уточненими офіційними повідомленнями відомства, у першому півріччі 2025 року цей показник перевищив двадцять сім тисяч, що на двадцять вісім відсотків більше, ніж за аналогічний період попереднього року [2].

Що стосується Експертної служби МВС України, то за даними внутрішньої звітності (станом на 22 жовтня 2025 року) її установами загалом виконано понад двісті шістьдесят тисяч експертиз, із яких понад вісімдесят відсотків припадають на кримінальні провадження. Така динаміка свідчить про високу інтенсивність роботи експертних підрозділів, які продовжують забезпечувати потреби правосуддя навіть в умовах воєнного часу. Показовим є приклад Чернівецького НДЕКЦ МВС, який за дев'ять місяців 2025 року провів шість тисяч сто сімдесят сім експертиз, що демонструє стабільність і зростання навантаження на регіональному рівні (власні дані Чернівецького НДЕКЦ).

Водночас, як і зазначають дослідниці, спостерігається розширення спектра експертних спеціальностей. У 2025 році в

Чернівецькому НДЕКЦ МВС упроваджено нові напрями досліджень, серед яких – експертизи відео- та звукозапису (7.1 «Технічне дослідження матеріалів та засобів відео-, звукозапису» і 7.2 «Дослідження диктора за фізичними параметрами усного мовлення, акустичних сигналів та середовищ») та мистецтвознавчі експертизи¹ (15.1 «Мистецтвознавчі дослідження» і 15.2 «Дослідження у сфері захисту суспільної моралі»).

Загалом, експертна система МВС України охоплює тридцять два види експертиз за вісімдесятьма експертними спеціальностями, тоді як у Чернівецькому НДЕКЦ МВС опановано двадцять сім видів експертиз за п'ятдесятьма однією експертною спеціальністю (власні дані). Така структурна багатoproфільність підтверджує висновки І. Перезової, М. Сочки та О. Морозової про розширення функціональних можливостей експертної діяльності та підвищення її ролі у забезпеченні сталості правосуддя [1, с. 36].

Стаття вирізняється системністю підходу – у ній розглянуто як нормативно-організаційні засади експертної діяльності, так і емпіричні показники розвитку. Авторки визначають сім головних напрямів модернізації судово-експертної системи: цифровізація процесів, підготовка кадрів, модернізація технічної бази, інтеграція міжнародних стандартів, підтримка незалежних експертів, уніфікація статистичного обліку та комплексне фінансування реформ [там само, с. 37].

З цими висновками варто погодитися. Дійсно, подальша ефективність експертного забезпечення правосуддя залежить від системної цифрової трансформації. Запровадження єдиної електронної бази експертиз, інтеграція з платформою «Електронний суд», оперативний доступ до зареєстрованих методик – усе це не лише підвищує оперативність, а й створює механізм контролю якості: «цифровізація процесів експертного забезпечення, створення єдиної електронної бази обліку експертиз і запровадження електронного документообігу дозволять оптимізувати роботу судових експертів» [там само, с. 37].

Не менш актуальним є питання кадрового потенціалу. Як і зазначено у статті, професійна підготовка експертів, розвиток міждисциплінарних програм і співпраця з університетами прямо впливають на якість висновків. У Чернівецькому НДЕКЦ МВС

¹ Допуск запланований на грудень 2025 року.

системна робота з підвищення кваліфікації фахівців здійснюється через щорічне внутрішнє навчання, участь у семінарах та методичних об'єднаннях. Практичні знання поєднуються з науковими розробками, що забезпечує сталість компетентності навіть у кризових умовах.

Підтримуючи більшість позицій дослідження, варто водночас критично осмислити окремі пропозиції, зокрема – щодо розширення участі приватних експертів у судово-експертній діяльності. Авторки наголошують, що «незалежні експерти сприяють забезпеченню об'єктивності, неупередженості та повноти дослідження» [там само, с. 35].

Це твердження має безперечну логіку, адже участь альтернативних фахівців дійсно підсилює змагальність процесу. Проте в публічному та професійному дискурсі залишається низка застережень, що не втратили актуальності: По-перше, питання контролю якості та відповідальності. На відміну від державних установ, приватні експерти не завжди мають належну матеріально-технічну базу та стандартизовані методики, що ускладнює верифікацію результатів; По-друге, ризики конфлікту інтересів, особливо у випадках, коли експерт фінансується стороною процесу; По-третє, потреба уніфікації стандартів – лише спільна база методик і державна система атестації можуть забезпечити єдиний рівень довіри до висновків.

Як показує практика, оптимальна модель полягає не в простому «розширенні» приватного сектору, а у формуванні збалансованої системи співпраці, де незалежні фахівці діють у межах єдиних стандартів, узгоджених із державними інституціями. Це дозволить зберегти єдність підходів, не втрачаючи професійного плюралізму.

Одним із ключових напрямів, на яких наголошують авторки, є інтеграція міжнародного досвіду – передусім адаптація до вимог ENFSI (Європейської мережі судових наукових інститутів) і гармонізація законодавства з нормами ЄС.

У цьому аспекті наша позиція цілком співзвучна думці авторського колективу: інтеграція не має бути формальною, а передбачати обмін методиками, участь у спільних дослідженнях, впровадження стандартів ISO/IEC 17025 для експертних лабораторій. Саме це забезпечує не лише якість, а й міжнародне визнання експертних висновків України.

Водночас авторки абсолютно слушно відзначають, що «впровадження уніфікованих методик статистичного обліку сприятиме прозорості, покращенню планування кадрового забезпечення та оптимізації роботи судово-експертної служби» [там само, с. 33].

Цифровізація статистики – це не лише управлінський інструмент, а й елемент державної підзвітності, що зміцнює довіру до судово-експертної системи з боку громадської спільноти.

У висновках зазначимо, що експертна діяльність є не просто допоміжним компонентом судочинства, а системоутворюючим чинником його стійкості. Вона забезпечує доказову надійність, технологічну модернізацію та безперервність правосуддя навіть у найскладніші періоди суспільних трансформацій.

Дослідження І. Перезової, М. Сочки та О. Морозової є важливим кроком до осмислення місця судово-експертної системи у сучасній Україні. Воно підтверджує, що розвиток галузі має відбуватися у трьох взаємопов'язаних площинах: а) цифровізація процесів і єдині методичні стандарти; б) інвестиції в людський капітал і професійну освіту; в) узгоджене поєднання державного та незалежного експертного сегментів.

Для забезпечення сталості правосуддя необхідно зберігати системний баланс між інноваційністю та відповідальністю, між відкритістю і надійним державним контролем.

У цьому контексті діяльність Експертної служби МВС України, а також її регіональних підрозділів, зокрема Чернівецького НДЕКЦ, виступає важливою гарантією стабільності, безперервності та професійної довіри в системі правосуддя.

Список використаних джерел

1. Перезова І., Сочка М., Морозова О. Експертне забезпечення правосуддя в Україні: стан, динаміка та перспективи. *Актуальні проблеми сталого розвитку*. 2025. №2 (3). С. 29-40.
2. Реєстр атестованих судових експертів [Електронний ресурс]. URL : <https://rase.minjust.gov.ua/> (дата звернення: 11.10.2025).
3. Електронне забезпечення правосуддя. Міністерства Юстиції України : веб-сайт. [Електронний ресурс]. URL : https://minjust.gov.ua/zvitnist/expert_support_of_justice (дата звернення: 22.10.2025).

Соціальне значення молекулярно-генетичних досліджень в умовах війни в Україні

В умовах повномасштабної збройної агресії проти України проблема пошуку безвісно зниклих осіб набула особливої актуальності. За офіційними даними, тисячі людей залишаються зниклими, що вимагає застосування сучасних методів ідентифікації, зокрема молекулярно-генетичних. Однак проведення таких досліджень має не лише науково-експертне, а й виразне соціальне значення. Як зазначає Т. В. Крук [1], соціальні наслідки збройного конфлікту охоплюють не лише матеріальні втрати, а й масштабну гуманітарну кризу, в якій відновлення особистої та історичної ідентичності стає ключовим чинником колективного відновлення [там само].

Висока точність, надійність і здатність працювати із пошкодженими біологічними зразками роблять ДНК-ідентифікацію загиблих «золотим стандартом» у сучасній криміналістиці. Проте значення таких досліджень виходить далеко за межі технічних аспектів – вони мають глибокий психологічний, соціальний і правовий зміст [2].

У соціологічній науці феномен зниклих осіб розглядається через призму невизначеної втрати (*ambiguous loss*) – ситуації, коли відсутня достовірна інформація про життя чи загибель близької людини. Якщо родина не має офіційного підтвердження, вона змушена жити у стані між живими й мертвими, що посилює соціальну невидимість і психологічне навантаження. Такий стан породжує психологічну напругу, соціальну ізоляцію та хронічне відчуття тривоги в родині. Як результат – родини безвісти зниклих опиняються у стані соціальної невидимості: вони часто позбавлені правового статусу, стикаються зі складнощами оформлення спадщини, отримання соціальної допомоги, а також із недовірою суспільства [4].

В Україні питання пошуку та ідентифікації осіб, зниклих безвісти, координується низкою державних і міжвідомчих структур – зокрема Національною поліцією, Уповноваженим з

питань осіб, зниклих за особливих обставин, військовими та цивільними координаційними штабами. Важливу роль відіграє ДНК-банк зразків, який формується для зіставлення профілів родичів і невпізнаних останків. Такий інституційний підхід перетворює процес ідентифікації на державну програму з відновлення соціальної довіри й гуманітарної справедливості. Співпраця з Міжнародним комітетом Червоного Хреста, іншими міжнародними організаціями забезпечує не лише технічну підтримку, а й дотримання високих етичних стандартів і прозорості процедур.

У цьому контексті молекулярно-генетичні дослідження стають інструментом не лише наукової, а й соціальної справедливості, що повертає людині ім'я, а сім'ї – можливість отримати достовірну інформацію про долю близьких, дозволяє завершити процес скорботи, повернути внутрішній спокій і відновити відчуття справедливості. Ідентифікація кожної особи – це не лише наукове досягнення, а акт гуманності, який повертає людську гідність загиблому та приносить полегшення родині. Таким чином, ДНК-ідентифікація стає каталізатором перестановки символічних меж: вона дає чіткість, ім'я, факт.

ДНК-ідентифікація несе в собі подвійний тягар: з одного боку – дає надію, з іншого – ризик додаткової травматизації. Дослідження свідчать, що сам процес здачі біологічних зразків чи особистих речей зниклих безвісти осіб може бути емоційно складним: родини очікують результатів, сподіваються на повернення близької людини, але водночас стикаються із тривожністю та ризиком розчарування. Дослідження показують, що зникнення рідної людини створює не лише індивідуальну травму, а й структурну проблему для родини й громади. Як зазначає ICRC, родини осіб, які зникли безвісти, нерідко опиняються у стані соціальної вразливості. Тривала невизначеність щодо долі зниклого призводить до втрати або ускладнення реалізації правового статусу, формує ризики соціальної маргіналізації та посилює стигматизаційний тиск з боку суспільства [3].

Ідентифікація загиблих має не лише особистісне, а й суспільне значення. Як підкреслює Крук [1], процес ідентифікації жертв

збройного конфлікту є частиною суспільної роботи з пам'яттю, важливої для подолання травматичного досвіду та утвердження національної ідентичності. Таким чином, кожна встановлена особа стає елементом колективної пам'яті, сприяє формуванню культури відповідальності. Завдяки ДНК-ідентифікації суспільство отримує можливість зберігати правду про воєнні події, попереджати маніпуляції та заперечення воєнних злочинів [1].

Проблема ідентифікації має не лише юридичне, а й філософське значення. Вона торкається меж життя і смерті, пам'яті й забуття, межі, де людська присутність переходить у символічний простір культури. Коли людині повертають ім'я, суспільство визнає її існування як частину власної історії. Це акт онтологічного відновлення – повернення особи до колективної пам'яті, що протистоїть насильницькому забуттю. У цьому сенсі молекулярно-генетичне дослідження є не лише процедурою, а формою моральної дії, що засвідчує триумф людяності над хаосом війни.

Поряд із соціальними аспектами, молекулярно-генетичні експертизи мають вагомe правове значення. Їхні висновки визнаються судовими органами, надають юридичну силу фактам смерті, дозволяють родинам оформлювати відповідну документацію, спадкові права та соціальні виплати. Крім того, результати судово-медичних досліджень відіграють ключову роль у документуванні воєнних злочинів, оскільки забезпечують точну ідентифікацію жертв, фіксують обставини загибелі та використовуються як докази у кримінальних і міжнародних судових процесах [4].

Таким чином, молекулярно-генетична ідентифікація безвісти зниклих осіб виступає не лише інструментом криміналістики, а й потужним соціально-гуманітарним механізмом. Вона сприяє відновленню гідності жертв, підтримці родин, зміцненню суспільної довіри та формуванню історичної правди. У сучасних умовах війни ці процеси набувають символічного значення – як прояв людяності, пам'яті та солідарності українського суспільства.

Робота судових експертів у цій сфері є прикладом служіння суспільству, де наукова точність поєднується з етикою співчуття. Кожне встановлене ДНК-співпадіння – це результат не лише технічного аналізу, а й морального вибору: зберігати правду, навіть

коли вона болісна. Саме тому діяльність експертів НДЕКЦ у період війни набуває рис громадянського подвигу – тихого, але безцінного для відновлення справедливості та пам'яті.

З погляду держави й інституцій, процеси ідентифікації виступають як знак відповідальності, прозорості та довіри – важливого елементу післявоєнного відновлення.

Список використаних джерел

1. Крук Т.В. Соціальні наслідки збройного конфлікту: проблеми ідентифікації безвісно зниклих. *Соціологія і право*. 2023. № 4. С. 60–65..
2. Рибак О.І., Шевченко А. П. Молекулярно-генетичні методи у судово-експертній практиці. К.: Наук. думка, 2022.
3. International Committee of the Red Cross (ICRC). Guidelines for the Management of Missing Persons and Their Families. Geneva : ICRC, 2021. URL : <https://www.icrc.org/en/publication/4537-guidelines-management-missing-persons-and-their-families> (дата звернення: 22.10.2025).
4. Robins S. The Politics of Ambiguous Loss: Missing Persons and Social Ecologies after Armed Conflict Open Access. *Journal of Human Rights Practice*. 2024. №16 (2). С. 273-288. DOI: <https://doi.org/10.1093/jhuman/huae020>.

Інна Дударенко

Тенденції розвитку дактилоскопічного обліку України для ідентифікації осіб

Дактилоскопія – це один із найдавніших, найнадійніших та найдешевших методів ідентифікації особистості, заснований на унікальності візерунків папілярних ліній на пальцях та долонях рук людини наприкінці XIX століття британським науковцем Френсісом Гальтоном.

Процес автоматизації ідентифікації за відбитками пальців почався наприкінці 1960-х років із появою обчислювальної техніки. Важливий внесок було зроблено Федеральним бюро розслідувань (ФБР) у 1969 році, коли воно уклало контракт з Національним бюро стандартів (нині NIST) на вивчення автоматизації класифікації відбитків пальців. Основні завдання включали сканування відбитків пальців, виділення ознак і пошук збігів серед великих масивів дактилоскопічних карт. У результаті були розроблені перші алгоритми автоматичного узгодження, які

згодом стали основою для глобального впровадження систем AFIS (Automated Fingerprint Identification System) у багатьох країнах, включаючи Канаду, ЄС, Великобританію та інші. Проте серйозною перешкодою виявилась проблема обміну інформацією між різними системами: дактилоскопічні карти та слідова інформація, що зберігаються в одній системі, неможливо було порівняти з іншими базами даних [1]. Це спонукало до розвитку в системі міжнародних стандартів. Європейський Союз, зокрема, ухвалив законодавство, яке передбачає відкриття національних AFIS для транскордонного обміну інформацією з метою запобігання злочинам, контролю міграції та боротьби з тероризмом. Одним із важливих кроків у цьому напрямку стало створення бази даних EURODAC, яка з 2003 року об'єднує дактилоскопічні записи держав-членів ЄС. У 2021 році до бази внесено понад 855 тисяч наборів відбитків пальців, що на 30% більше порівняно з попереднім роком [2].

Хоча революційних інновацій за останні роки не було, але поступове вдосконалення сканування (зокрема, безконтактних сканерів і тривимірне 3D-сканування) [3], алгоритмів розпізнавання із залученням штучного інтелекту (ШІ) [4] значно покращило роботу дактилоскопічних систем. Удосконалення процесу інтеграції з міжнародними системами, такими як система EURODAC в ЄС або AFIS Інтерполу, впровадження хмарних систем зберігання дактилоскопічної інформації та багаторівневих біометричних систем, які дозволяють поєднувати дактилоскопічні дані з іншими методами ідентифікації, значно прискорює процеси обміну даними та підвищує загальну ефективність і точність ідентифікації систем.

Країни колишнього СНД почали розробляти та впроваджувати власні автоматизовані системи пошуку за відбитками пальців (ADIS) наприкінці 1980-х років. Однак між ними існують відмінності в методах фіксації та обробки дактилоскопічної інформації, що ускладнює інтеграцію цих систем між собою, а також з міжнародними системами. Використання високоякісних відбитків пальців і долонь є необхідною умовою для ADIS, але це обмежує їх сумісність. В Україні вже давно використовується кілька систем, таких як «Дермалог», «Папілон», «Сонда», «Сонда Лайт», «Сонда+», «Дакто-2000» та інші [5].

В Україні правове регулювання дактилоскопічного обліку базується на законодавчих та нормативно-правових актах, які

визначають порядок збирання, зберігання та використання біометричних даних для забезпечення правопорядку та безпеки. Відповідно до чинного законодавства дактилоскопія використовується для ідентифікації злочинців, розслідування правопорушень, встановлення невпізнаних трупів, як цивільних так і загиблих військовослужбовців, також у рамках міжнародного співробітництва по боротьбі з тероризмом і транскордонною злочинністю. Існуючі норми суттєво оновлюються з урахуванням збройної агресії російської федерації проти України, де вказане розширення професій осіб які підлягають дактилоскопіюванню.

Для пришвидшення роботи та для покращення результативності необхідно створити українську систему дактилоскопічного обліку, яка б забезпечувала систематизацію, аналіз та пошук даних, а також сприяла міжнародній співпраці у правоохоронній діяльності. Така система повинна мати чітку організацію, бути функціональною, швидкою та інтегрованою з іншими системами. Актуальним є питання гармонізації національної нормативно-правової бази із законодавством Європейського Союзу, яке регулює процедури обміну дактилоскопічними базами та біометричними даними між державами-членами ЄС. Розробка чітких стандартів і вимог до роботи системи дактилоскопічного обліку є важливим кроком для підвищення її ефективності в Україні та інтеграції з міжнародними базами. Також необхідно забезпечити захист персональних даних та конфіденційність інформації, дотримуючись вимог закону про захист прав і свобод людини.

Створення чіткої та сучасної законодавчої бази дозволить оптимізувати функціонування національної системи дактилоскопічного обліку та сприятиме її ефективному використанню в правоохоронній діяльності. Таким чином модернізація дактилоскопічного обліку в Україні передбачає інтеграцію новітніх технологій для підвищення точності та ефективності систем.

Важливими напрямками є вдосконалення алгоритмів розпізнавання, що включає використання штучного інтелекту (ШІ) для аналізу відбитків пальців, впровадження безконтактних сканерів і технологій тривимірного сканування. Це покращить якість обробки та ідентифікації слідів, скоротить час пошуку збігів, а також полегшить роботу експертів. Одним із важливих аспектів є перехід на хмарні рішення для зберігання дактилоскопічних даних, що сприятиме швидшому обміну інформацією між

правоохоронними органами, а також між міжнародними базами даних. Однією з ключових перспектив є інтеграція дактилоскопічних записів у багаторівневі біометричні системи. Вони дозволяють поєднувати різні методи ідентифікації (наприклад, відбитки пальців, розпізнавання обличчя або голосу) для підвищення точності ідентифікації. Це особливо важливо для прикордонного контролю та підвищення рівня безпеки в контексті міжнародного співробітництва.

Окрім технічних новинок, модернізація дактилоскопічних систем потребує змін у законодавстві України. Необхідно оновити законодавчу базу для ефективного функціонування таких систем та забезпечити їх відповідність міжнародним стандартам, зокрема в рамках співпраці з країнами ЄС, Інтерполом та іншими міжнародними організаціями. Очікується, що ці зміни також сприятимуть підвищенню ефективності боротьби зі злочинністю, зокрема в частині транскордонного співробітництва та протидії тероризму.

Список використаних джерел

1. Why Fingerprint Identification? *Onin.com* : веб-сайт. URL : <https://onin.com/fp/fphistory.html> (дата звернення: 12.10.2025).
2. Eurodac 2021 Statistics : manuscript-catalogue. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2022. 28 p. URL : <https://www.eulisa.europa.eu/Publications/Reports/Eurodac%202021%20Statistics%20-%20Report.pdf> (дата звернення: 13.10.2025).
3. Zhang, D., Lu, G. 3D Biometrics Technologies and Systems. *3D Biometrics*. New York : Springer, 2013. С. 19-33. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4614-7400-5_2
4. Why Artificial Intelligence is so crucial to modern identity and security technologies? *Idemia.com* : веб-сайт. URL : <https://www.idemia.com/insights/why-artificial-intelligence-so-crucial-modern-identity-and-security-technologies> (дата звернення: 10.10.2025).
5. Темник І.М., Колісник Н.І. Взаємодія дактилоскопічного обліку експертної служби МВС України з правоохоронною системою зарубіжних країн. *Теоретичні питання юриспруденції і проблеми правозастосування: виклики XXI століття* : тези доп. учасників III Всеукр. наук.-практ. конф. (м. Харків, 19 черв. 2020 р.) / Наук.-дослід. ін-т публ. політики і соц. наук. Харків: НДІ ППСН, 2020. С. 215-220.

Особливості інституційних ідей в експертному середовищі правоохоронної діяльності

Сучасна правоохоронна система України переживає процес глибокого перетворення, що вимагає осмислення її організаційних засад крізь призму інституційного підходу. Мета даного повідомлення – окреслити можливості адаптації теорії інституційної організації до експертного середовища правоохоронної діяльності та визначити основні принципи, які забезпечують стабільність і легітимність експертної практики.

Інституційна теорія дозволяє аналізувати соціальні системи не лише як механізми виконання функцій, а як структури, що ґрунтуються на ідеях, цінностях і правилах поведінки. Як зазначають М. Шнайберг і Е. Клеменс, дослідження інституцій передбачає вивчення «типових засобів», за допомогою яких соціальні актори конструюють організаційну реальність [1]. Подібний підхід у вітчизняній науці розвиває Г. Л. Монастирський, який розглядає теорію організації як інструмент формування системного та комплексного мислення, необхідного для вирішення прикладних завдань [2, с. 8].

Для української державної практики традиційним залишається бюрократичний тип управління, описаний М. Вебером, де провідну роль відіграє державна ієрархія, а ефективність оцінюється за формальними показниками. Навіть процеси цифровізації, які декларуються як засіб спрощення процедур, часто призводять до дублювання бюрократичних функцій – виникає своєрідна «паперова і цифрова бюрократія». Це створює інституційну напругу, коли формальні норми не узгоджуються з реальними суспільними очікуваннями.

У правоохоронній сфері основною інституційною ідеєю є *відновлення порушених прав людини*. Вона конкретизується через систему правових принципів: верховенство права, рівність перед законом, законність, демократизм, гуманізм тощо. Ці принципи виконують роль ціннісних орієнтирів для експертних структур, які забезпечують реалізацію правосуддя на практиці.

Особливе значення інституційні ідеї мають у сфері судово-експертної діяльності, де від ефективності організаційної взаємодії

залежить не лише якість експертизи, а й довіра суспільства до системи правосуддя. Прикладом успішної інституційної ініціативи можна вважати створення у Чернівцях міжгалузевої ідентифікаційної групи, що об'єднала фахівців поліції, Експертної служби МВС та бюро судово-медичної експертизи. Її метою стало впровадження комплексного підходу до ідентифікації тіл загиблих унаслідок агресії РФ проти України.

Діяльність групи засвідчила практичну цінність поєднання різних інституційних компетенцій. У роботу вперше системно інтегровано дактилоскопічний аналіз, який доповнив геномні дослідження (ДНК-ідентифікацію) та став важливим інструментом відновлення права на ім'я – одного з фундаментальних особистих прав, гарантованих ст. 294 Цивільного кодексу України [3]. Такий підхід забезпечив значне прискорення процесів ідентифікації, особливо у випадках, коли відсутні біологічні зразки родичів загиблих.

Завдяки ініціативі фахівців Чернівецького НДЕКЦ МВС і взаємодії з органами слідства було відпрацьовано алгоритм, який став основою для нормативного закріплення. У 2025 році уряд ухвалив постанову № 1214 «Про реалізацію експериментального проєкту з ідентифікації тіл (останків) осіб, загиблих (померлих) внаслідок збройної агресії Російської Федерації проти України, за біометричними даними» [5]. Документ уперше на рівні держави визначив МВС координатором відповідних дій і передбачив участь експертів криміналістичних підрозділів у дактилоскопіюванні та фотографуванні загиблих.

Разом із тим, сам статус цього проєкту як «експериментального» засвідчує незавершеність інституційного процесу. Науково-практичний досвід доводить, що системність реалізації інституційних ідей потребує не лише нормативного закріплення, а й формування спільної професійної культури, заснованої на цінностях довіри, компетентності та етичної відповідальності.

Таким чином, інституційна перспектива відкриває нові можливості для аналізу експертного середовища у правоохоронній діяльності. Вона дозволяє побачити за формальними процедурами – ідеї, що забезпечують сталість системи правосуддя та її орієнтацію на захист людської гідності.

Список використаних джерел

1. Schneiberg M., Clemens E. S. The Typical Tools for the Job: Research Strategies in Institutional Analysis. Sociological Theory. 2006. Vol. 24, № 3. P. 195–227. journals.sagepub.com : веб-сайт. URL : <https://journals.sagepub.com/doi/10.1111/j.1467-9558.2006.00250.x> (дата звернення: 18.10.2025).

2. Монастирський Г. Л. Теорія організації : підручник. 2-ге вид., допов. і переробл. Тернопіль : ЗУНУ, 2020. 329 с.

3. Цивільний кодекс України : Закон України від 16 січ. 2003 р. № 435-IV. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/435-15#n1608> (дата звернення: 18.10.2025).

4. Кримінальний процесуальний кодекс України : Закон України від 13 квіт. 2012 р. № 4651-VI. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/4651-17#n958> (дата звернення: 18.10.2025).

5. Про реалізацію експериментального проєкту з ідентифікації тіл (останків) осіб, загиблих (померлих) внаслідок збройної агресії Російської Федерації проти України, за біометричними даними : постанова Кабінету Міністрів України від 25 верес. 2025 р. № 1214. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1214-2025-%D0%BF#Text> (дата звернення: 18.10.2025).

Олександр Мартиненко

Межі експертності в епоху постправди: етична рефлексія

Нещодавно мені довелося познайомитися з роботою, яка в силу моєї професійної залученості до судово-експертної сфери викликала в мене жвавий інтерес – це стаття Т. Кармадонової «Експертна оцінка та конфлікт інтересів в епоху постправди» [1].

В цьому матеріалі порушено одну з найчутливіших на мій погляд проблем сучасної науки – питання довіри, об'єктивності та відповідальності в експертному середовищі. Авторка переконливо показує, що феномен постправди змінює не лише медійну комунікацію, а й саму природу експертного знання. Те, що колись вважалося нейтральним судженням спеціаліста, тепер нерідко сприймається як позиція, зумовлена інтересами, симпатіями або лояльностями. Власне, саме ця зміна когнітивного клімату – коли

істина перестає бути універсальною нормою та стає елементом боротьби інтерпретацій – створює нову ситуацію для науки, права, журналістики, а також і для судово-експертної практики.

Дослідник Дж. Гарсін зазначає [3], що феномен постправди слід розуміти як певний історичний симптом – специфічну суспільну тривогу щодо природи істини, довіри та легітимності того, хто претендує на статус «носія правди». При цьому поняття є неоднозначним, оскільки стосується одразу двох рівнів істини – морального (чесність) та епістемічного (фактичність і знання як виправдане переконання). Як і інші великі періодизаційні концепти – модерність, постмодерність тощо, – воно породжує методологічні труднощі тлумачення і нерідко сприймається помилково як позначення епохи, у якій істина втратила чинність. Насправді ж йдеться не про «кінець істини», а про зміну владних відносин і стратегій у сфері комунікації, що й робить феномен постправди особливо плідним для критичного аналізу.

Постправда, за визначенням, яке наводить Т. Кармадонова [1, с. 35, 37], – це стан, коли об'єктивні факти мають менший вплив на формування суспільної думки, ніж емоційні заклики та особисті переконання. В етичному вимірі це означає, що істина перестає бути спільним благом і дедалі частіше перетворюється на інструмент символічної влади. За таких умов експерт уже не є «третейським суддею» між фактами та інтерпретаціями, а стає учасником складної комунікаційної гри, у якій від нього очікують не лише професійної компетенції, а й певної лояльності.

У цьому контексті поняття «конфлікт інтересів» у трактуванні Т. Кармадонової [там само, с. 36, 38, 39] означає ситуацію, коли на судження, висновки чи дії науковця або експерта впливають суперечливі, протилежні за змістом інтереси. Йдеться не лише про фінансову чи політичну зацікавленість, а й про будь-яке зіткнення особистих, професійних або інституційних мотивів, здатне порушити неупередженість оцінки. Конфлікт інтересів, наголошує дослідниця, не є провинною якою, а радше етичною ситуацією, яка потребує визнання, прозорості та належного врегулювання, адже саме від цього залежить рівень довіри до науки й експертного середовища. Особливо небезпечними є приховані когнітивні або статусні упередження, що, на думку Т. Кармадонової, дедалі частіше стають джерелом конфлікту інтересів і підривають авторитет експертних суджень.

Сьогодні, коли соціальні мережі перетворили кожного користувача на потенційного «медіа-актора», а інформаційний простір став радше полем емоцій, ніж фактів, експертність опинилася під подвійним тиском – із боку популістичного «*я-знаю-сам*» і з боку корпоративно-інституційного «*ми-замовляємо-істину*». Саме тому теза Т.Кармадонової про відновлення авторитету експертної думки як питання колективної безпеки видається не лише теоретичною, а глибоко практичною. Адже втрата авторитету експерта неминуче веде до фрагментації самої реальності, у якій кожен інтерпретує події відповідно до власних переконань.

У цьому контексті ключовим є поняття довіри – тієї невидимої категорії, без якої неможливі ні наука, ні право. Довіра є водночас соціальною енергією й моральним обов'язком. Вона не може бути нав'язана «згори»; її можна лише заслужити послідовною етичною поведінкою, прозорістю та визнанням відповідальності за власні судження. Т. Кармадонова наголошує, що конфлікт інтересів – це не провина, а ситуація [там само, с. 39]: вона не свідчить про злочин, але потребує чесного визнання. Ця думка особливо важлива для сучасного експерта, який мусить балансувати між автономією і підзвітністю, між науковою доброчесністю і тиском замовника.

Проаналізуємо тези дослідниці в гіпотетичному ключі – як деяку ситуацію, що цілком можлива у стосунках між рядовим експертом і керівництвом, що верифікує його наукову діяльність.

Наприклад, у межах офіційного завдання експерт проводить об'ємну дослідницьку роботу. Результати цієї роботи використовуються третіми сторонами – частково, без посилання на автора, а згодом і без визнання науково-методичної цінності проведеного аналізу. Формально це не порушення, але по суті – підміна суб'єкта знання, коли компетентність експерта розчиняється у риториці «спільного результату». Такий сценарій став би не лише етично проблемним, а й симптоматичним для епохи постправди, у якій знання дедалі частіше розглядається як ресурс, а не як істина. Кому належить експертний продукт – автору, інституції чи тим, хто його використовує? Це питання сьогодні є не лише професійним, а й онтологічним.

Т. Кармадонова слушно звертає увагу на необхідність процедур незалежного експертного оцінювання, що передбачає виключення із комунікації експертних «низів» та «верхів» будь-яких особистих чи

фінансових зв'язків. Її посилення на «Угоду про реформування оцінювання наукових досліджень» задає важливий міжнародний контекст, у якому Україна поступово формує власні стандарти відкритої науки. Однак, поруч із технічними аспектами контролю, залишається невирішеним питання культури етичної відповідальності – здатності визнати межі власних компетенцій і право іншого на авторство. Тут доречно згадати слова О. Поповича та В. Кліменкової про необхідність «очищення дослідницьких колективів від порушників норм наукової етики» [2, с. 4, 9], але у практичному вимірі це очищення неможливе без комунікативної культури взаємоповаги. Інакше будь-яка етична норма ризикує перетворитися на інструмент адміністративного впливу.

Складність ситуації полягає у тому, що експерт у суспільстві постправди водночас втрачає і монополію на істину, і захист від зовнішнього тиску. Його статус дедалі більше залежить від репутації, а не лише від компетенції. Звідси – особлива вразливість експертної позиції, коли будь-яка оцінка може бути сприйнята як вияв заангажованості. У цій парадоксальній ситуації експерт мусить не стільки доводити істинність, скільки демонструвати доброчесність – відкритість аргументації, прозорість джерел, готовність до діалогу. Можливо, саме в цій здатності до відкритого комунікативного обґрунтування й полягає нове визначення експертності.

У філософському сенсі конфлікт інтересів постає не лише як моральна дилема, а як прояв більш загальної кризи раціональності, у якій суб'єкт знання більше не гарантує істини, а лише її комунікативну можливість. Тут думки Т. Кармадонової перегукується з ідеями Ю. Габермаса: істина втрачає свій онтологічний статус і переходить у сферу міжсуб'єктивної конвенції. Але чи можлива така згода, коли сама довіра девальвована? Відповідь, мабуть, полягає у відновленні морального виміру експертності – поверненні до розуміння знання як служіння, а не як інструменту впливу.

Т. Кармадонова окреслює технологічні перспективи подолання упередженості – від алгоритмів машинного навчання до відкритих систем онлайн-рецензування. Ці пропозиції безумовно важливі, проте жоден алгоритм не може компенсувати втрату людської совісті. Автоматизовані перевірки здатні виявити співавторів, але не визначити, де закінчується етика і починається зручність. У цьому сенсі головний виклик постправди полягає не у фейках і не в

дезінформації як таких, а в поступовому стиранні межі між знанням і маніпуляцією, між істинністю й доцільністю.

Підтримуючи загальний пафос роботи Т. Кармадонової, можна водночас додати, що етична рефлексія має йти не лише «згори» – через кодекси, угоди чи інституційні рамки, – а й «знизу» – через внутрішню культуру самоповаги експерта. Адже саме з цього рівня починається те, що можна назвати громадянською доброчесністю знання – *готовністю відстоювати істину навіть тоді, коли вона не має замовника*. Це не означає героїзму чи опозиційності, а радше вірність професійному покликанню, яка й робить експерта експертом.

У підсумку зауважимо, що феномен постправди виявив крихкість експертної спільноти, але водночас показав її потенціал для морального оновлення. Як зазначає Т. Кармадонова, «відновлення авторитету експертної думки стає питанням колективної безпеки». І справді – у світі, де знання легко підмінюється переконанням, саме етична гідність спеціаліста може повернути довіру до інституцій і до самої ідеї істини.

Постправда не скасовує істину – вона лише змушує нас щоразу наново її виборювати. І, можливо, головним завданням експерта сьогодні є не стільки оцінювати, скільки свідчити – про межі, які не можна переступати, і про цінності, що зберігають людський сенс науки.

Список використаних джерел

1. Кармадонова Т.М. Експертна оцінка та конфлікт інтересів в епоху постправди. *Дослідження з історії і філософії науки і техніки*. 2023. №32 (1). С. 34-42. DOI <https://doi.org/10.15421/272304>
2. Попович О. С., Кліменкова В. І. Наукова етика і проблеми цілеспрямованого формування здорового дослідницького середовища. *Наука та наукознавство*. 2022. № 2. С. 3-11. DOI: <https://doi.org/10.15407/sofs2022.02.003>.
3. Harsin J. Post-Truth and Critical Communication Studies. *Oxford Research Encyclopedia of Communication* [Електронний ресурс]. Published online: 20 December 2018. URL : <https://oxfordre.com/communication/display/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-757> (дата звернення: 10.10.2025); DOI: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.757>.

Теорія, форми та соціальне значення криміналістичної ідентифікації

Криміналістична ідентифікація є одним із базових інститутів криміналістики, що забезпечує встановлення тотожності об'єктів, подій і осіб на основі їх індивідуальних ознак. Її методологічне значення полягає у поєднанні філософських, природничо-наукових і правових засад, а соціальне – у гарантуванні достовірності доказування та зміцненні довіри до інститутів правосуддя.

Основи теорії криміналістичної ідентифікації сформульовані ще у 1940 р. С.М. Потаповим, який заклав основи її понятійно-категоріального апарату. У подальшому ідеї Потапова були розвинені у працях Е.В. Приводної, А.І. Вінберга, З.Г. Самонишиної та інших дослідників.

У розвитку теорії традиційно виділяють три етапи: Перший (1940-1950-ті рр.) – характеризується становленням основних принципів і вихідних положень ідентифікаційного процесу; Другий (1950-1960-ті рр.) – позначений формуванням окремих «об'єктних» теорій – судово-грасологічної, судово-графічної, судово-балістичної та інших; Третій етап триває дотепер і характеризується уточненням понять, розширенням кола ідентифікаційних об'єктів і методів, у тому числі за рахунок новітніх технологій (ДНК-аналіз, біометрія, цифрова ідентифікація тощо).

Філософське підґрунтя криміналістичної ідентифікації становлять положення діалектичної теорії пізнання – передусім теорія відображення та поняття тотожності: матеріальні об'єкти, взаємодіючи, залишають у світі стійкі «сліди» своїх властивостей, що можуть бути пізнані та відтворені у процесі доказування. У криміналістиці ця ідея конкретизується через принцип взаємообміну слідами (принцип Локара): будь-який контакт між об'єктами спричиняє взаємний перенос мікрочастинок/слідів, які за належної фіксації та аналізу дозволяють відновлювати зв'язок між подією, місцем, інструментом та особою. Саме ця «онтологія сліду» робить можливим перехід від філософської тези про відображення до операційних процедур ототожнення в експертній практиці.

Природно-наукову базу ідентифікації формують досягнення фізики, хімії, біології та інженерії, які забезпечують валідні методи

дослідження та вищу роздільну здатність порівнянь. Класичні приклади – це ДНК-ідентифікація (мультилокусні «відбитки» ДНК та подальше впровадження у криміналістичну практику з 1985 р.), трасологія, балістика, аналітична хімія мікрочастинок. Розвиток біометрії, цифрової криміналістики та алгоритмів розпізнавання зображень/звуку розширив коло об'єктів ідентифікації та підвищив чутливість методів, але водночас поставив вимоги до верифікації, метрологічної простежуваності та оцінки невизначеності результатів. У світовій практиці рівень довіри до лабораторних висновків підтримується відповідністю стандарту ISO/IEC 17025, який установлює вимоги до компетентності, неупередженості та стабільності результатів випробувальних і калібрувальних лабораторій.

Правова основа ідентифікації визначається нормами кримінального процесу та спеціальним законодавством – в Україні процесуальними джерелами доказів є, зокрема, висновок експерта, який набуває доказового статусу за умов дотримання вимог до призначення, проведення та оформлення експертизи. Це закріплено у Кримінальному процесуальному кодексі України (регламентація доказів та процесуальних джерел) і Законі України «Про судову експертизу» [4], що встановлює правові, організаційні та фінансові засади судово-експертної діяльності, а також принципи незалежності, кваліфікованості та об'єктивності експерта. Дотримання цих вимог – необхідна передумова допустимості та належності експертного висновку у судовому доказуванні.

Термін «ідентифікація» в науковий обіг уперше ввів Альфонс Бертільон, який у 1881 р. запропонував антропометричну систему вимірів для впізнання осіб. Хоча цей метод нині має лише історичне значення, саме він започаткував системний підхід до встановлення індивідуальної totoжності людини [5].

Сутність криміналістичної ідентифікації полягає у встановленні подібності або відмінності між об'єктами, що мають значення для з'ясування істини у судочинстві. За формою проведення розрізняють процесуальну та непроцесуальну ідентифікацію.

Процесуальна форма здійснюється відповідно до вимог кримінально-процесуального закону і включає судово-слідчу та експертну діяльність (висновок судового експерта, протокол пред'явлення для впізнання, обшук, огляд тощо).

Непроцесуальна ідентифікація поділяється на оперативну – коли ототожнення проводиться поза межами судового процесу, здебільшого у правоохоронній діяльності, та прикладну, що реалізується у межах наукових, технічних або культурних досліджень.

Особливе місце посідає експертна форма, адже саме висновок експерта є ключовим результатом криміналістичної ідентифікації. Він фіксує результати спеціального дослідження матеріальних слідів і доказів, а тому виступає повноцінним джерелом доказів у суді. При цьому недотримання процесуальних вимог до проведення експертизи може стати підставою для визнання її висновку недопустимим [3].

У сучасних умовах стрімкого технологічного розвитку спектр ідентифікаційних досліджень постійно розширюється. Серед нових напрямів – використання алгоритмів штучного інтелекту для розпізнавання зображень і звуку, автоматизовані системи порівняльного аналізу, бази біометричних даних. Це ставить перед криміналістикою нові завдання – забезпечити баланс між ефективністю технічних засобів і дотриманням прав людини тощо.

Соціальне значення криміналістичної ідентифікації полягає не лише у встановленні фактичних обставин злочину, а й у зміцненні принципу верховенства права, забезпеченні законності, правової визначеності та відновленні порушених прав. Ідентифікаційна діяльність у сфері криміналістики має виразний гуманістичний вимір: вона спрямована на захист людської гідності, недопущення помилкових рішень і забезпечення справедливості судового процесу. Через механізми криміналістичної ідентифікації суспільство отримує впевненість у тому, що жоден злочин не залишиться безкарним, а особа – без належного захисту.

Значення криміналістичної ідентифікації особливо зростає в умовах воєнного стану та збройної агресії проти України. У цей період експертні підрозділи системи МВС, зокрема Чернівецький НДЕКЦ, здійснюють масштабну роботу, пов'язану з фіксацією, дослідженням і збереженням доказової бази воєнних злочинів. До арсеналу сучасних методів, які використовуються експертами, належать: ДНК-ідентифікація останків загиблих, трасологічні та вибухотехнічні експертизи, відновлення пошкоджених електронних носіїв інформації, цифрова фото- і відеофіксація місць подій, геолокаційна аналітика. Результати таких досліджень стають

основою для встановлення обставин злочинів, ідентифікації потерпілих і злочинців, а також формування доказів для подальших судових процесів.

Поряд із доказовим виміром, криміналістична ідентифікація виконує профілактичну функцію: усвідомлення суспільством неминучості викриття злочину за допомогою сучасних наукових методів формує ефект стримування, знижуючи правопорушення. У цьому контексті вона виступає як інструмент правової просвіти й соціального контролю, що підтримує загальний рівень довіри до правоохоронної системи та судової влади.

Отже, криміналістична ідентифікація – це не лише технічний або процесуальний інструмент доказування, а комплексний соціально-правовий феномен. Вона поєднує пізнавальний, моральний, правовий і гуманітарний виміри, забезпечуючи не лише ефективність розслідувань, а й формування культури справедливості, законності й поваги до людської гідності у суспільстві. Що і визначає рівень її соціального значення.

Список використаних джерел

1. Біленчук П., Лисиченко В., Клименко Н. Криміналістика : підручник. Київ : Атіка, 2001. 543 с.
2. Криміналістика [текст] : підручник. / В. В. Пясковський, Ю. М. Черноус, А. В. Іщенко, О. О. Алексєєв та ін. Київ : «Центр учбової літератури», 2015. 544 с.
3. Кримінальний процесуальний кодекс України: Кодекс України від 13.04.2012 № 4651-VI. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/go/4651-17>
4. Про судову експертизу: Закон України від 25.02.1994 № 4038-XII. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/go/4038-12>
5. Коваль В. О. Новітні тенденції розвитку криміналістичної ідентифікації в умовах цифровізації. *Вісник криміналістики*. 2022. № 2. С. 45-53.
6. Henry Taylor F. R. Alphonse Bertillon, Father of Scientific Detection. Abelard-Schuman, 1956. 238 p.

Соціальне значення судової експертизи

Правові, організаційні і фінансові основи судово-експертної діяльності, з метою забезпечення правосуддя України незалежною, кваліфікованою і об'єктивною експертизою, орієнтованою на максимальне використання досягнень науки і техніки, визначає Закон України «Про судову експертизу».

Згідно статті 1 цього Закону судова експертиза – це дослідження на основі спеціальних знань у галузі науки, техніки, мистецтва, ремесла тощо об'єктів, явищ і процесів з метою надання висновку з питань, що є або будуть предметом судового розгляду. [1].

Необхідність у залученні судових експертів, як осіб, які володіють спеціальними знаннями, у тій чи іншій галузі, широко застосовується при вирішенні кримінальних, цивільних, адміністративних та господарських справах.

Порядок та підстави залучення експерта до справи визначається Законом України «Про судову експертизу» та процесуальним законодавством, яке дещо різниться, враховуючи специфіку кожного процесу.

Згідно статті 10 Закону України «Про судову експертизу» судовими експертами державних спеціалізованих установ можуть бути фахівці, які мають відповідну вищу освіту, освітньо-кваліфікаційний рівень не нижче спеціаліста, пройшли відповідну підготовку та отримали кваліфікацію судового експерта з певної спеціальності.

Сторони по справі мають рівні права на залучення експерта до справи, та надання висновку експерта як доказу який, на їх думку, підтверджує ті обставини, на які вони посилаються у справі.

З кожним роком в Україні збільшуються категорії справ, у яких висновок експерта відіграє ключову роль при винесенні кінцевого рішення по справі, так як саме судова експертиза вирішує складні питання, вирішення яких потребує спеціальних знань. Зокрема, найбільше категорій справ, які в основі свого кінцевого рішення мають висновок експерта є кримінальне провадження.

Експертиза значно підвищує надійність і доказову силу зібраних у справі матеріалів, а висновки експертів як джерело доказів забезпечують встановлення об'єктивної істини [4, с. 344].

У кримінальному провадженні експертиза відіграє ключову роль, так як експертизою є дослідження, наданих судом чи іншими учасниками кримінального процесу об'єктів, яке проводиться експертами на основі спеціальних знань та на науковому підґрунті з метою вивчення відомостей про факти, що мають істотне значення для правильного вирішення справи, яке відбувається у процесуальному порядку з дотриманням встановлених чинним законодавством правил. [3, с. 88]. Жодний інший доказ по справі не зможе надати такої інформативності як висновок експерта.

Згідно статті 69 КПК України, експертом у кримінальному провадженні є особа, яка володіє науковими, технічними або іншими спеціальними знаннями, має право, відповідно до Закону України «Про судову експертизу», на проведення експертизи і якій доручено провести дослідження об'єктів, явищ і процесів, що містять відомості про обставини вчинення кримінального правопорушення, та дати висновок з питань, які виникають під час кримінального провадження і стосуються сфери її знань [2].

Результатом проведення судової експертизи є висновок експерта, який є самостійним джерелом доказів, що містить висновки та обґрунтування, які підлягають оцінці судом.

Висновок експерта це – докладний опис проведених експертом досліджень та зроблені за їх результатами висновки, обґрунтовані відповіді на запитання, поставлені особою, яка залучила експерта, або слідчим суддею чи судом, що доручив проведення експертизи [2].

Судова експертиза є одним із процесуальних елементів доказування, що полягає у проведенні експертного дослідження особою, яка володіє спеціальними знаннями, необхідними для встановлення фактів, що мають важливе значення для розгляду справи.

У процесі розгляду справи та прийняття остаточного рішення, суди досліджують докази, оцінюючи їх допустимість, належність, достовірність та повноту. Згідно принципу свободи оцінки доказів суд оцінює докази за своїм внутрішнім переконанням, яке базується на всебічному, повному, об'єктивному та безпосередньому дослідженні всіх наявних у справі доказів.

Що ж стосується висновку експерта, варто додатково зазначити, що наданий судовим експертом висновок експерта не має наперед встановленої сили чи переваги над іншими доказами по справі. Висновок експерта досліджується та піддається оцінці на рівні усіх наявних у справі доказів. Проте, незгода з висновком експерта повинна бути вмотивована відповідним рішенням суду. Тобто, якщо сторона по справі, або суд не погоджується з висновками, наданими експертом, то потрібно додатково вмотивовувати, з яких саме підстав такий доказ як висновок експерта не береться судом до уваги, а не просто відхилити його.

Довіра суспільства до такого процесуального елементу доказування, як судова експертиза формується на основі об'єктивності, професіоналізму та дотримання законних процедур. Щоб довіряти висновку, важливо, щоб експерт був неупередженим, а процес призначення та проведення експертизи відповідав вимогам закону. Також, на довіру впливає чітке формулювання завдань, обґрунтованість висновків та можливість експерта роз'яснити свої результати.

Підводячи підсумки варто зазначити, що судова експертиза є одним із ключових важелів, який впливає на об'єктивність та справедливість правосуддя, шляхом надання суду та слідству незалежної оцінки на основі спеціальних знань. Вона допомагає встановити фактичні дані, які є предметом судового розгляду, тим самим сприяючи правильному вирішенню справ, захисту прав громадян та утвердженню верховенства права.

Судова експертиза це найкваліфікованіша форма використання спеціальних знань кваліфікованих спеціалістів для встановлення об'єктивної істини під час вирішення спору у судових справах, оскільки висновок експерта надає суду та слідству доказову інформацію, отриману з використанням спеціальних знань, якими ані суд, ані слідство не володіє. Саме судова експертиза надає можливість дослідити матеріальні об'єкти, явища та процеси, які містять інформацію про обставини справи та надати обґрунтовані висновки з питань, що становлять інтерес для учасників справи та суду. Судова експертиза постійно розвивається створюючи нові і вдосконалюючи наявні методики дослідження і як результат знаходить все більш широке застосування в судовій практиці.

Список використаних джерел

1. Про судову експертизу: Закон України від 25.02.1994 № 4038-XII. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/4038-12#Text>.
2. Кримінальний процесуальний кодекс України від 13.04.2012 № 4651-VI. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/4651-17#Text>.
3. Паладійчук О. Ю. Значення судової експертизи у вирішенні завдань кримінального провадження. *Наук. вісн. Ужгородського нац. ун-ту. Серія Право*. 2015. Вип. 34. Т. 3. С. 87–89.
4. Криміналістика. Академічний курс : підручник / Т.В. Варфоломеева, В.Г. Гончаренко, В.І. Бояров, С.В. Гончаренко, В.О. Попелюшко. Київ : Юрінком Інтер, 2011. С. 504.

АВТОРИ

Edvaldo Begotaraj – PhD, Lecturer at the General Psychology Department, Albanian University, Tirana, Albania.

Tereza Bojanovska – аспірантка кафедри славістики Університету Масарика, Брно (Чехія).

Sonja Brahaj – Dr., Department of Nursing and Physiotherapy, Albanian University, Tirana, Albania,

Gilberta Hadaj – Assoc. Prof. Dr., Department of Education and English Language, Albanian University, Tirana, Albania.

Agim Koçiraj – Dr., Department of Nursing and Physiotherapy, Albanian University, Tirana, Albania,

Dhurata Lamçja – PhD, Department of Education and English Language, Albanian University, Tirana, Albania.

Valbona Loshi – Assoc. Prof., Department of Education and English Language, Albanian University, Tirana, Albania.

Orinda Malltezi – Dr., a full-time lecturer at the Department of Legal and Political – Administrative Sciences, Albanian University, Tirana, Albania.

Juventina Ngjela – Dr., Department of Nursing and Physiotherapy, Albanian University, Tirana, Albania.

Erda Qorri – Assoc. Prof., Dean, of Faculty of Medical Sciences, Albanian University, Tirana, Albania.

Albana Tahiri – Dr., Assoc. Prof., Department of Education and English Language, Albanian University, Tirana, Albania.

Бабій Богдан Андрійович – магістрант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Балук Ігор Григорович – директор Чернівецького науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України.

Балух Василь Олексійович – доктор історичних наук, член-кореспондент Національної академії педагогічних наук України, професор кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Баранюк Євгеній Володимирович – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Бердник Ілля Васильович – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Бешлей Ольга Василівна – кандидатка філологічних наук, доцентка кафедри англійської мови Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Білик Наталія Михайлівна – кандидат педагогічних наук, асистент кафедри педагогіки та соціальної роботи Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Бродецький Олександр Євгенович – доктор філософських наук, заступник декана філологічного факультету з цифровізації, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Буздуга Інна Миколаївна – кандидат біологічних наук, головний судовий експерт сектору молекулярно-генетичних досліджень відділу біологічних досліджень та обліку Чернівецького науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України.

Бусигін Сергій Леонідович – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Василик Любов Євгенівна – докторка наук із соціальних комунікацій, доцентка, завідувачка кафедри журналістики Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Васкул Святослав Васильович – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Вищак Юліанна Сергіївна – асистентка кафедри журналістики Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Возний Ігор Петрович – доктор історичних наук, професор кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Галушко Олександр Сергійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.

Гнатчук Оксана Степанівна – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Горохолінська Ірина Володимирівна – докторка філософських наук, заступниця декана філологічного факультету з наукової роботи, доцентка кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Горячківська Дарія Максимівна – магістрантка кафедри педагогіки та соціальної роботи Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Григорків-Коротчук Ірина Романівна – кандидатка філософських наук, асистентка кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Дударенко Інна Василівна – завідувач сектору дактилоскопічного обліку відділу криміналістичних видів досліджень Чернівецького науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України.

Єнакаке Юліян Адамович – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Калинич Катерина Федорівна – кандидатка філологічних наук, асистентка кафедри зарубіжної літератури та теорії літератури Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Калінін Андрій Миколайович – кандидат педагогічних наук, доцент, завідувач кафедри економіки та управління персоналом Центральноукраїнського інституту ПрАТ «ВНЗ «Міжрегіональна Академія управління персоналом».

Кармалюк Сергій Павлович – кандидат історичних наук, доцент кафедри педагогіки та соціальної роботи Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Клеванна Ганна Олексіївна – доктор філософії в галузі комп'ютерних наук, викладач релігійної організації «Вищий духовний заклад «Таврійський християнський інститут».

Клоновський Юрій Ярославович – аспірант кафедри педагогіки та соціальної роботи Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Ковальчук Олена Сергіївна – доктор педагогічних наук, професор кафедри ділової іноземної мови та міжнародної комунікації Національного університету харчових технологій (м. Київ), українська наукова діаспора у Франції.

Кожакарь Іван Юрійович – завідувач відділу криміналістичних видів досліджень, асистент кафедри кримінального права Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Корнійчук Андрій Данілович – магістр релігієзнавства, магістр філософії, керівник релігійної громади Церкви євангельських християн-баптистів "Благодать" (м. Рівне), капелан.

Кучумова Наталія Іванівна – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри педагогіки та соціальної роботи Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Лагодич Микола Миколайович – кандидат наук з богослов'я, кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Лакуста Максим Васильович – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Лакуша Наталія Михайлівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.

Мартиненко Олександр Петрович – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Марчук Анатолій Танасійович – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Марчук Олександр Танасійович – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Мацковський Василь Григорович – аспірант кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.

Медіна Тетяна Вячеславна – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича,

Мельничук Юлія Георгіївна – кандидат наук із соціальних комунікацій, асистент кафедри журналістики Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Мілешкін Михайло Володимирович – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Настюк Денис Васильович – судовий експерт сектору балістичного обліку відділу криміналістичних видів досліджень Чернівецького науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України.

Ончуленко Михайло Іванович – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Пазюк Роман Володимирович – кандидат філологічних наук, асистент кафедри журналістики Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Покотило Костянтин Миколайович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.

Попаденко Антон Ігорович – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Починок Ірина Борисівна – кандидатка філософських наук, доцентка кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Равлюк Тетяна Анатоліївна – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри педагогіки та соціальної роботи Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Радзиняк Тетяна Іванівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Рахмістрюк Михайло Васильович – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Романенко Ольга Анатоліївна – кандидат економічних наук, керівник Україно-американського Форуму науки і освіти «Ukrainian week», доцент кафедри фінансового аналізу і контролю Державного торговельно-економічного університету (м. Київ).

- Рошculeць Роман Георгійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Рупташ Ольга Василівна** – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Руснак Ігор Геннадійович** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Савчук Оксана Миколаївна** – кандидат наук із соціальних комунікацій, доцентка кафедри журналістики Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Скицько Олександр Анатолійович** – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Сташук Олександр Андрійович** – кандидат педагогічних наук, професор, завідувач кафедри образотворчого та декоративно-прикладного мистецтва Рівненського державного гуманітарного університету.
- Тадра Роман Богданович** – бакалавр філософії, магістр релігієзнавства, священнослужитель.
- Тичініна Альона Романівна** – кандидат філологічних наук, доцент кафедри зарубіжної літератури та теорії літератури.
- Філянович Ольга Іванівна** – завідувач сектору юридичного забезпечення Чернівецького науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України.
- Хлапоніна Анастасія Юрївна** – аспірант кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.
- Чолкан Валентина Андріївна** – кандидатка філологічних наук, доцентка кафедри української літератури.
- Чорниш Василь Федорович** – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Чорноморденко Іван Васильович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.

Шестакова Катерина Юрївна – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Шкрібляк Микола Васильович – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Шманько Олег Володимирович – кандидат історичних наук, доцент кафедри педагогіки та соціальної роботи Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Щербань Микола Володимирович – кандидат богословських наук, кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

ЗМІСТ

Григорків-Коротчук І.

До 150-річчя Чернівецького університету:
Антон Марті 3

Рупташ О., Бердник І.

Філософські принципи ідеї
інклюзивного суспільства 8

Радзіняк Т.

Принципи конвівіальності як етична основа
для ефективної соціальної інтеграції та інклюзії ... 11

Щербань М.

Інклюзія в Церкві і церковна інклюзивність:
принципи, концепти, візії 16

Шкрібляк М.

Соціально-церковна інклюзія:
деконструкція християнства,
чи нова спроба універсалізації Євангелія 23

Ончуленко М.

Інклюзія як постсекулярна стратегія
соціальної інтеграції у філософських
концепціях Ю. Габермаса та Ч. Тейлора 28

Попаденко А.

Ентузіастичний вимір Вагнерового
«Gesamtkunstwerk»: від естетичного синтезу
до онтологічної цілісності особистості 32

Починок І.

Г.-Г. Гадамер про людинотворчий
потенціал досвіду мистецтва 36

Рошкулець Р.	
Метафізичні підвалини пізнання плинного суспільства за З. Бауманом	40
Руснак І.	
Інклюзія як засіб ексклюзії: контроль і примус в авторитарних режимах	42
Скицько О.	
Етика взаєморозуміння: міжкультурна комунікація як основа соціальної інтеграції у глобальному світі	46
Gilberta Hadaj, Dhurata Lamçja, Valbona Loshi	
Philosophical Precepts of Social Integration: From Theory to Practice in Post-Conflict Areas – Reflections from the “RESILIENCE” project “Research Infrastructure in Religion”.....	50
Хлапоніна А.	
Цінність діалогу як засобу комунікації	56
Василик Л.	
Роль медій у зміні соціальної парадигми: від висвітлення «інвалідності» до формування «безбар’єрного суспільства».....	60
Віщак Ю.	
Інклюзивний дизайн в сучасному українському книговиданні	64
Пазюк Р.	
Інклюзивний дизайн в онлайн-ЗМІ та видавничій сфері: нові підходи, бар’єри доступності й виклики впровадження	70
Савчук О.	
Інклюзія ветеранів / ветеранок у локальних медіа: від висвітлення до взаємодії	74

Albana Tahiri, Dhurata Lamçja The Role of Media and Technology in Promoting Inclusion and Ethical Education in the Educational System	78
Мацковський В., Чорноморденко І. Інклюзія в медіа як інструмент соціальних змін і необхідна компонента світогляду	83
Мельничук Ю. Інклюзія як цінність: вплив медіапростору на формування суспільної свідомості	87
Білик Н. Принцип емпатії та недискримінації у практиці соціального консультування: ключові аспекти та виклики	90
Sonja Brahaj, Juventina Ngjela Stigma and Psychological Wellbeing: Toward Inclusive Practices for Older People	94
Edvaldo Begotaraj Resilience and Social Inclusion among Ukrainian Refugees in Europe from a Cross-Cultural Perspective	100
Гнатчук О. Волонтерський туризм в Україні як важлива складова соціального розвитку	102
Кармалюк С., Горячківська Д. Практики соціального підприємництва в Україні: стан та перспективи	107
Клоновський Ю. Ідеї гуманізму та соціальної відповідальності у педагогічній спадщині Теодора Цеклера: ціннісний потенціал для сучасної освіти	114

Кучумова Н.	
Основні завдання соціальної роботи з сім'ями, які виховують дітей з інвалідністю	120
Лакуша Н., Галушко О.	
Цифрова інклюзія і ментальне здоров'я в епоху трансформацій	125
Медіна Т., Ковальчук О.	
Інтеграція через освіту: соціальні аспекти адаптації українських учнів-біженців у школах Франції, Німеччини та Польщі	128
Juventina Ngjela, Agim Koçiraj, Erda Qorri	
Interaction of Social Work Professionals with the Health and Education Sectors: Challenges and Perspectives for Sustainable Social Development	133
Равлюк Т.	
Гейміфікація як інноваційний інструмент формування професійних компетентностей майбутніх фахівців із соціальної роботи	139
Шестакова К.	
Суб'єкт як ключова фігура практик соціальної реклами	143
Шманько О.	
Інноваційні та інтеграційні практики підтримки і консультування ветеранів / ветеранок російсько-української війни	148
Бабій Б.	
Богословське осмислення святості в Біблійній традиції: від Старого до Нового Завіту	153

Балух В.	
Благодійницька діяльність Церкви в Україні (XVIII – перша половина XIX ст.)	156
Баранюк Є.	
Роль релігійних організацій у формуванні інклюзивного суспільства в Україні: правовий та світоглядний аспекти	159
Бусигін С.	
Військова агресія Росії як чинник соціально-психологічної актуалізації релігії та релігійності серед українців	163
Васкул С.	
Еволюція державно-церковного партнерства в Україні: компаративний аналіз етичної ролі Церков	167
Єнакає Ю.	
Філософсько-релігієзнавча рефлексія конструктивних проявів релігійних почуттів у контексті постсекулярного дискурсу соціально-правового статусу свободи совісті	171
Лагодич М.	
Літургія як приклад християнської гостинності ...	179
Лакуста М.	
Прозелітичні форми діяльності Української греко-католицької церкви	180
Orinda Malltezi	
Welcoming the Stranger: A Theology of Hospitality and the Church's Role in Integration and Social Inclusion – The Ukrainian Case	185

Мілешкін М.	
Діалог і прийняття у проповіді: як змінюється мова Церкви у відповідь на суспільні виклики	188
Тадра Р.	
Інклюзивність у Церкві: проблеми і рішення.....	190
Чорниш В.	
Місія Церкви у формуванні простору інклюзивності під час російсько-української війни.....	200
Бешлей О.	
Лінгвостилістичні аспекти наративу інклюзивності і підтримки (на матеріалі промов Джо Байдена про війну в Україні).....	204
Tereza Bojanovská	
Color as the Language of the Unconscious: Art between Visual Thinking and the Linguistic Structure of Experience	208
Бродецький О.	
Консервація травми: ідеологічні важелі «руського міра» в естетиці практик УПЦ МП під час війни	210
Возний І.	
Мистецтво як простір відновлення: російсько-українська війна очима зарубіжних художників	218
Горохолінська І.	
Релігія як простір духовної терапії: феноменологічний і герменевтичний підходи	228

Калинич К.	
Терапевтична функція літератури в контексті воєнної травми: від німецькомовних письменників Буковини до сучасного студентського досвіду	232
Марчук О., Марчук А.	
Біблійна терапія як інструмент духовної підтримки в медичному капеланстві	236
Покотило К.	
Терапевтичне значення суфійської музичної традиції	238
Тичініна А.	
Мистецтво як простір катарсису: терапевтично-компенсаторний потенціал у контексті епістемі воєнного часу	241
Чолкан В.	
Терапевтичний потенціал мистецтва Марії Приймаченко	246
Калінін А.	
Виклики і можливості інтеграції академічного капеланства у структуру закладів вищої освіти України	250
Клєванна Г.	
"Людина цифрова" та втрата автентичності: богословське осмислення феномену самотності та вигорання в ІТ-сфері	256
Корнійчук А.	
Академічний капелан в Україні: очікування та можливості.....	263

Романенко О.	
Складові ефективності академічного капеланства	268
Рупташ О., Рахмістрюк М.	
Рівень обізнаності академічної спільноти про освітнє капеланство.....	272
Сташук О.	
Духовно-виховні потенціали образотворчого мистецтва в академічному капеланстві у контексті російсько-української війни	276
Балук І.	
Судово-експертна діяльність як чинник сталості правосуддя в умовах суспільних трансформацій	278
Буздуга І.	
Соціальне значення молекулярно-генетичних досліджень в умовах війни в Україні	283
Дударенко І.	
Тенденції розвитку дактилоскопічного обліку України для ідентифікації осіб	286
Кожакар І.	
Особливості інституційних ідей в експертному середовищі правоохоронної діяльності	290
Мартиненко О.	
Межі експертності в епоху постправди: етична рефлексія	292
Настюк Д.	
Теорія, форми та соціальне значення криміналістичної ідентифікації	297

Філянович О.	
Соціальне значення судової експертизи	301
АВТОРИ.....	305

Наукове видання

**СВІТОГЛЯДНО-ЦІННІСНІ ЗАСАДИ
СОЦІАЛЬНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ
Й ІНКЛЮЗИВНІ ПРАКТИКИ В УКРАЇНІ**

Матеріали
міжнародної науково-практичної конференції
30-31 жовтня 2025 р.
м. Чернівці

Відповідальна за випуск ***Рупташ О.В.***
Літературний редактор ***Лукул О.В.***
Технічний редактор ***Кудрінська О.М.***

Електронне видання
Підписано до друку 29.11.2023.
Умов.-друк. арк. 14,1. Обл.-вид. арк. 13,1.
Зам. 3-025.
Видавництво Чернівецького національного університету
імені Юрія Федьковича,
58002, Чернівці, вул. Коцюбинського, 2.
e-mail: ruta@chnu.edu.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 891 від 08.04.2002.



Кафедра філософії та культурології
Філологічний факультет
Чернівецький національний
університет ім. Юрія Федьковича
вул. Коцюбинського 2,
Чернівці, 58012
+38(0372)584878
philosophy@chnu.edu.ua

