

Український державний університет імені Михайла Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Дресвяннікова Наталія Анатоліївна

УДК 111.32-021.341-021.254:159.954.2:342.7:[316.7+305+111.11](043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ
УЯВА ЯК ФЕНОМЕН ВІДКРИТОСТІ ІНШОМУ
В КОНТЕКСТІ ЗАХИСТУ ПРАВ ЛЮДИНИ:
СОЦІОКУЛЬТУРНІ, ГЕНДЕРНІ Й ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ВИМІРИ

03 Гуманітарні науки

033 Філософія

Подається на здобуття наукового ступеня
доктора філософії

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



Н.А. Дресвяннікова

Науковий керівник: **Заболоцький Віталій Петрович,**
доктор філософських наук, професор

Київ – 2026 р.

Зміст

ВСТУП.....	15
Розділ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ УЯВИ	
1.1. Проблема уяви в історії філософії	32
1.2. Осягнення прав людини у сучасному філософському дискурсі.....	53
1.3. Обґрунтування методології дослідження.....	63
Висновки до першого розділу.....	76
Розділ 2. УЯВА ТА ІНШИЙ: ВІД КОМПЕНСАЦІЇ Й МАНІПУЛЯЦІЇ ДО ВІДКРИТОСТІ	
2.1. Уява і проблема символу.....	82
2.2. Уява та відкритість Іншому в буденному, граничному й метаграничному бутті людини: становлення гуманістичної уяви.....	108
2.3. Феномен імагінативної аксіологеми як креативний імпульс до розвитку прав людини.....	137
Висновки до другого розділу.....	146
Розділ 3. ВПЛИВ ГУМАНІСТИЧНОЇ УЯВИ НА ЗАХИСТ ПРАВ ЛЮДИНИ	
3.1. Гуманістична уява в контексті забезпечення і захисту прав людини: соціокультурна, екзистенціальна і гендерна рівність.....	150
3.2. Роль уяви у практиках правозахисту та розбудові гуманістичного суспільства.....	170
3.3. Гуманістична уява як спосіб суспільної консолідації: системність забезпечення і захисту прав людини.....	177
Висновки до третього розділу.....	187
ВИСНОВКИ	192
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	201

АНОТАЦІЯ

Дресвяннікова Н.А. Уява як феномен відкритості іншому у контексті захисту прав людини: соціально-культурні, гендерні та екзистенціальні виміри. Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 Філософія. Український державний Університет імені Михайла Драгоманова. Київ, 2025.

Зміст анотації

Дисертація присвячена аналізу феномену уяви в її гуманістичній відкритості до Іншого як фактору реального забезпечення і захисту прав людини.

Актуальність дослідження полягає в тому, що розвиток цивілізації, науки, мистецтва й філософії в її різноманітних виявах в культурі базується на творчих процесах, які неможливі без уяви. Більше того, з розвитком штучного інтелекту ми все більше усвідомлюємо, що уява постає основою людського мислення й буття. Саме тому дослідження феномену уяви набувають дедалі більшої значущості. Творчі процеси складають основу мистецтва, де творець створює те, чого не існує, що має цінність для інших людей саме завдяки потенціалу уяви, у просторі якої народжується ідея. В науці всі методи і результати пізнання світу також значною мірою постають наслідком активності людської уяви, і, за великим рахунком, сама картина світу, яку ми будуємо, потребує насамперед розвинутої уяви. Відтак, уява – невід’ємна частина існування та самоусвідомлення людини. Саме вона дає можливість створювати основи матеріальної і духовної культури та виступає рушієм художньої й наукової творчості та процесу пізнання.

Необхідність вивчення уяви як дивовижної здатності людини до перетворення і створення наративів, міфів і символів за допомогою образного мислення відкриває додаткові аспекти буття людини в часи війни та її

спроможностей до сприйняття і перетворення реальності на гуманістичних засадах, що веде до справедливого миру, в якому права людини є органічними. Можливо, вже найближчим часом за допомогою уяви, спрямованої на співчуття і розуміння Іншого, відкриються додаткові можливості запобігання порушенню прав людини і спільнот.

Війна в Україні загострила проблеми існування й світосприйняття, спричинила переоцінку цінностей і створила необхідність реформування не тільки правової сфери як поля взаємодії особистості і суспільства, а й підняла питання філософського характеру: якими є умови можливості змін у ставленні особистості до Іншого і до суспільства.

Важливим результатом дослідження є осмислення відмінності понять забезпечення і захисту прав людини. Ці поняття є доволі близькими; принаймні їх виявлення у нашій свідомості показує, що феномени, які вони визначають, перетинаються. І все ж це нетотожні поняття. Забезпечення прав людини означає недопущення їх порушення самою логікою відносин між людьми у тій чи іншій спільноті. Тоді як захист прав людини припускає, що вони можуть бути порушеними чи вже порушені, людина ж, яка стала жертвою такого порушення, потребує підтримки й захисту – юридичного, морального й соціального, а людина, котра є суб'єктом, причиною порушення прав Іншого повинна бути покараною й одночасно має власне право на юридичний захист. При цьому концепт «реалізація прав людини» може об'єднувати поняття і забезпечення, і захисту прав людини. Важливо констатувати, що в багатьох контекстах терміни «правозахист» і «захист прав людини» можуть бути доволі близьким до інтегрального концепту – в силу постійних і системних порушень прав людини в сучасному світі.

В дослідженні пропонується концепт *гуманістичної уяви*. Гуманістична уява – це уява, яка веде до консолідації з Іншим, а не маніпуляції або конфлікту

з ним. Саме така уява здатна відкрити для нас життєвий світ іншої людини, це й дає можливість реально, а не формально забезпечити її права.

Відкрита до Іншого гуманістична уява постає як місце перетину трьох векторів людського буття – смислу, свободи і співтворчості. Уява в цьому контексті постає не просто як функція свідомості, а як спосіб існування в світі, де кожна дія, думка й образ спрямовані на утвердження людяності.

За допомогою компаративістського й герменевтичного методологічних підходів, ми можемо коректно проаналізувати досягнення уяви в її відкритості до Іншого, а також філософські концепції прав людини в історії філософії й сучасній філософії. Для дослідження впливу уяви на забезпечення прав людини були корисними методологічні здобутки гуманістичного психоаналізу – через осмислення біофільної орієнтації людини, що долає відчуження, і некрофільної, що його підсилює. При використанні методологічних стратегій метаантропології й соціальної метаантропології вдалося усвідомити метаморфози уяви у різних екзистенціальних вимірах буття людини, вийти на розуміння гуманістичної уяви. На цій основі ми можемо зрозуміти практичне застосування уяви у соціальному бутті людини, коли вона стає умовою можливості захисту прав людини.

При поєднанні підходів метаантропології й гуманістичного психоаналізу було показано визрівання гуманістичної уяви в різних екзистенціальних вимірах буття людини – буденному граничному й метаграничному.

В буденному вимірі буття, який породжується волею до самозбереження й продовження роду, людина не здатна системно використовувати уяву як спосіб ненасильницької взаємодії, уява направлена переважно на себе, виступаючи компенсацією невдоволеності умовами життя. Це зумовлює відчуження людей і нездатність реального захисту власних прав і прав Іншого.

В граничному бутті людини уява використовується як спосіб маніпуляції Іншим, а тому може слугувати й способом розвитку насильства. Воля до влади й до пізнання і творчості як ключові волі граничного буття формують уяву людини

в площині змагання, конкуренції і намагання переконати в правильності своєї позиції Іншого або навіть примусити його до цього. В просторі граничного буття людини маємо постійне порушення прав людини і боротьбу за права людини, але відсутня їх гармонійна реалізація.

В метаграничному бутті людини, простір якого формується волею до любові й співтворчості, уява не направлена лише на себе чи бути інструментом маніпуляцій. Тому вона здатна ставати реальним способом ненасильницької взаємодії, що звільняє від репресивності й саморепресивності. Уява постає каталізатором емпатії, постає як свідомий вибір позиції толерантності, поваги, партнерства, просторі яких і відбувається справжня реалізація прав людини.

В метаграничному бутті людина здатна використовувати уяву не лише у якості способу ненасильницької взаємодії, а і як основу розуміння/прийняття прав інших і розбудови суспільства, в якому немає потреби ставати на захист прав людини – прийняття світу Іншого в свою уяву й емпатичне співчуття йому робить права людини природними. Метаграничне буття відкриває нам те філософське мислення і філософський світогляд, в якому уява направлена на пізнання і прийняття Іншого, що стає способом дійсного гарантування прав людини.

Поставлене питання про такі теоретичні напрями як *метаантропология уяви*, що досліджує трансформації уяви в різних екзистенціальних вимірах, а також *метаантропология гуманістичної уяви*, яка вивчає умови можливості таких форм уяви, які забезпечують відкритість до Іншого і природне забезпечення його прав у міжособистісній комунікації в суспільстві.

Результатом дослідження є усвідомлення ролі гуманістичної уяви у забезпеченні рівності в дотриманні прав людини. Очевидно, що сьогодні мова йде передусім про соціокультурну й екзистенціальну рівність – рівність незалежно від походження, статку, громадянства, ідентичності, духовного розвитку, яка базується на визнанні безумовної цінності будь-якої людини та її

прав. Однак слід ставити питання не лише про соціокультурну й екзистенціальну, а й про гендерну рівність у дотриманні прав людини, враховуючи низку проблем сучасного світу, зокрема домашнє насильство й обмеження свободи самореалізації. Показано, що дотримання рівноваги цих трьох вимірів рівності забезпечення прав людини є великою проблемою.

Моральне й етичне іманентно присутнє в змісті концепту «гуманістична уява»; разом із тим, цей концепт включає в себе й естетичне, художнє, аксіологічне. Це робить поняття «гуманістична уява» найбільш інтегральним і адекватним у визначенні тої уяви, яка не лише здатна відкрити нам життєвий світ Іншого, а відкритися йому і в діалозі забезпечити наші спільні з ним права людини.

Ключові слова: уява, права людини, правозахист, гуманізм, гуманістична уява, новий гуманізм, відкритість, Інший, метаантропология, метаантропология уяви, особистість, світогляд, соціокультурні виміри, екзистенціальні виміри, гендерні виміри, філософія права.

ABSTRACT

Dresviannikova N.A. Imagination as a phenomenon of openness to others in the context of human rights protection: social cultural, gender and existential dimensions.
– Qualification scientific work in the form of a manuscript.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 033 Philosophy. Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University. Kyiv, 2025.

Abstract content

The dissertation is devoted to the analysis of the phenomenon of imagination in its humanistic openness to the Other as a factor in the real provision and protection of human rights.

The relevance of the research lies in the fact that the development of civilization, science, art, and philosophy in various manifestations in culture is based on creative processes that are impossible without imagination. Moreover, with the development of artificial intelligence, we are increasingly aware that imagination is the basis of human thought and existence. That is why research into the phenomenon of imagination is becoming increasingly important. Creative processes form the basis of art, where the creator creates something that does not exist, something that has value for other people precisely because of the potential of imagination, in the space of which the idea is born. In science, all methods and results of cognition of the world are also largely the result of the activity of human imagination, and, by and large, the very picture of the world that we construct requires, first and foremost, a developed imagination. Therefore, imagination is an integral part of human existence and self-awareness. It is imagination that makes it possible to create the foundations of material and spiritual culture and acts as a driving force for artistic and scientific creativity and the process of cognition.

The need to study imagination as a remarkable human ability to transform and create narratives, myths, and symbols through figurative thinking reveals additional aspects of human existence in times of war and its ability to perceive and transform

reality on humanistic grounds, leading to a just world in which human rights are organic. Perhaps in the near future, with the help of imagination directed towards compassion and understanding of the Other, additional opportunities will open up to prevent the violation of human and community rights.

The war in Ukraine has exacerbated the problems of existence and world perception, caused a reevaluation of values, and created the need to reform not only the legal sphere as a field of interaction between the individual and society, but also raised philosophical questions: what are the conditions for change in the individual's attitude towards the Other and towards society?

An important result of the study is the understanding of the difference between the concepts of ensuring and protecting human rights. These concepts are quite similar; at least, their manifestation in our consciousness shows that the phenomena they define overlap. And yet, they are not identical concepts. Ensuring human rights means preventing their violation by the very logic of relations between people in a particular community. Whereas the protection of human rights assumes that they may be violated or have already been violated, and that a person who has been the victim of such a violation needs support and protection – legal, moral, and social – while the person who is the subject, the cause of the violation of the rights of the Other, must be punished and at the same time has their own right to legal protection. At the same time, the concept of «realization of human rights» can combine the concepts of both ensuring and protecting human rights. It is important to note that in many contexts, the terms «human rights protection» and «human rights defense» can be quite close to the integral concept, due to the constant and systematic violations of human rights in the modern world.

The study proposes the concept of humanistic imagination. Humanistic imagination is imagination that leads to consolidation with the Other, rather than manipulation or conflict with them. It is this kind of imagination that can open up the

life world of another person to us, enabling us to ensure their rights in a real, rather than formal, way.

Humanistic imagination, open to the Other, appears as the intersection of three vectors of human existence: meaning, freedom, and co-creation. In this context, imagination appears not simply as a function of consciousness, but as a way of existing in a world where every action, thought, and image is directed toward the affirmation of humanity.

Using comparative and hermeneutic methodological approaches, we can correctly analyze the comprehension of imagination in its openness to the Other, as well as philosophical concepts of human rights in the history of philosophy and contemporary philosophy. The methodological achievements of humanistic psychoanalysis were useful for studying the influence of imagination on the protection of human rights, through the understanding of the biophilic orientation of a person, which overcomes alienation, and the necrophilic orientation, which reinforces it. Using the methodological strategies of metaanthropology and social metaanthropology, we were able to understand the metamorphosis of imagination in various existential dimensions of human existence and arrive at an understanding of humanistic imagination. On this basis, we can understand the practical application of imagination in human social existence, when it becomes a condition for the possibility of protecting human rights.

By combining the approaches of meta-anthropology and humanistic psychoanalysis, we have shown the maturation of humanistic imagination in various existential dimensions of human existence – everyday, marginal, and metamarginal.

In the everyday dimension of existence, which is generated by the will to self-preservation and procreation, humans are unable to systematically use imagination as a means of nonviolent interaction; imagination is directed primarily at oneself, acting as compensation for dissatisfaction with living conditions. This leads to the alienation of people and the inability to truly protect one's own rights and the rights of the Other.

In the marginal existence of a person, imagination is used as a means of manipulating the Other and, therefore, can also serve as a means of developing violence. The will to power, knowledge, and creativity as key desires of marginal existence shape a person's imagination in the realm of competition and attempts to convince the Other of the correctness of one's position or even to force them to accept it. In the space of the limit of human existence, we have constant violations of human rights and the struggle for human rights, but there is no harmonious realization of them.

In the metagranular existence of a person, whose space is shaped by the will to love and co-create, imagination is not directed solely at oneself or as a tool of manipulation. Therefore, it can become a real means of non-violent interaction, freeing one from repression and self-repression. Imagination acts as a catalyst for empathy, as a conscious choice of tolerance, respect, and partnership, within which the true realization of human rights takes place.

In metagranular existence, a person is capable of using imagination not only as a means of nonviolent interaction, but also as a basis for understanding/accepting the rights of others and building a society in which there is no need to defend human rights—accepting the world of the Other into one's imagination and empathizing with them makes human rights natural. Metagranular existence opens up to us a philosophical way of thinking and a philosophical worldview in which imagination is directed toward knowing and accepting the Other, which becomes a way of truly guaranteeing human rights.

The question is raised about such theoretical directions as the meta-anthropology of imagination, which studies the transformations of imagination in various existential dimensions, as well as the meta-anthropology of humanistic imagination, which studies the conditions for the possibility of such forms of imagination that ensure openness to the Other and the natural provision of their rights in interpersonal communication in society.

The result of the study is an awareness of the role of humanistic imagination in ensuring equality in the observance of human rights. Obviously, today we are talking primarily about sociocultural and existential equality—equality regardless of origin, wealth, citizenship, identity, or spiritual development, based on the recognition of the unconditional value of every human being and their rights. However, we should ask questions not only about sociocultural and existential equality, but also about gender equality in the observance of human rights, given a number of problems in the modern world, in particular domestic violence and restrictions on freedom of self-realization. It has been shown that maintaining a balance between these three dimensions of equality in ensuring human rights is a major problem.

Morality and ethics are inherent in the concept of «humanistic imagination»; at the same time, this concept also includes aesthetics, art, and axiology. This makes the concept of «humanistic imagination» the most integral and adequate in defining the imagination that is not only capable of opening up the living world of the Other to us, but also of opening up to it and ensuring our common human rights in dialogue with it.

Keywords: *imagination, human rights, human rights protection, humanism, humanistic imagination, new humanism, openness, the Other, metaanthropology, metaanthropology of imagination, personality, worldview, sociocultural dimensions, existential dimensions, gender dimensions, philosophy of law.*

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ
Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1) статті у наукових фахових виданнях України:

1. Дресвяннікова Н. Феномен уяви та її роль у практиці правозахисту. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2023. (45) С. 30-35. URL: <http://apfs.nuoua.od.ua/45-2023>
2. Дресвяннікова Н. Уява як спосіб суспільної консолідації і захисту прав людини. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 2024. (50) С.38-43. URL: http://apfs.nuoua.od.ua/archive/50_2024/9.pdf
3. Дресвяннікова Н. Методологічні засади дослідження впливу уяви на право захист. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 2025. (54) С.27-33. URL: http://apfs.nuoua.od.ua/archive/54_2025/6.pdf
4. Дресвяннікова Н. Роль уяви в гуманізації людського буття під час війни: методологічні координати метаантропології. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 2025. (51). С. 151-162. URL: <https://filos.dspu.in.ua/index.php/main/issue/view/18/14>
5. Дресвяннікова Н. Уява як здатність до створення морального й ціннісного простору буття в правозахисній практиці. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, 2025. (62). С. 116-122. URL: http://www.fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/62_2025/14.pdf

2) статті в іноземних виданнях:

**Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації,
матеріали конференцій:**

1. Дресвяннікова Н. Роль уяви в процесі розбудови гуманістичного суспільства. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції *«Проблема гуманізму в умовах війни і миру: методології осмислення і практики людяності» 29-30 червня 2023 року*. 2023. 208 с. С. 162-169.
2. Дресвяннікова Н. Моральна уява в контексті вирішення соціальних проблем. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції *«Науковий вимір соціально-педагогічних проблем сьогодення», 25 травня 2023 р.* 2023. 321 с. С. 23-26.

ВСТУП

Актуальність теми. Уява є не лише способом занурення вглиб себе, вона може ставати основою для розуміння Іншого, для сприйняття досвіду Іншого як свого, а тому здатна сприяти прийняттю його прав, їх захисту. В такому значенні уява ініціює можливість діалогу з Іншим замість сукупності монологів, обмін якими зазвичай ставить на меті змінити позицію Іншого на власну, що спричинене волею до влади і навіть волею до істини в її монологічному розумінні. Таким чином, на протиположні підходи, які роблять акцент на егоцентричності уяви, остання може стати ефективним методом досягнення толерантності та відкритості, важливими для розбудови суспільства з меншим рівнем агресії, зокрема гендерної. Отже, мова йде про суспільство, в якому немає потреби ставати на захист прав людини, адже саме воно формується та функціонує так, що порушити права та гідність Іншого стає спробою ускладненою, не прийнятною, та в максимі – неможливою.

Тема роботи є актуальною в контексті особистого досвіду дисертанта як людини, що займається проблемою аналізу й подолання гуманітарних криз у суспільстві (передусім, це робота в сфері протидії гендерному насильству), особливо під час війни. Будь-які мисленнєві експерименти і філософські пошуки, практичні інструменти і способи, що стають на захист основоположних і природних прав людини або розвивають, підсилюють діяльність у сфері захисту права, сьогодні вкрай необхідні суспільству, бо всі ми спостерігаємо щоденно порушення прав людини, особливо у ситуаціях, пов'язаних зі масовим насильством та війною.

Таке дослідження спроможне відкрити нові підходи до утвердження гуманістичних цінностей у сучасному суспільстві, до створення ефективних способів запобігання порушенню прав, в тому числі шляхом розвитку та популяризації нової філософії уяви. Така філософія, яка здатна осмислити уяву як спосіб відкритості не лише собі, а й Іншому, є надзвичайно актуальною,

оскільки ми всі є свідками неспроможності міжнародної системи права захистити мирних людей від злочинів проти людяності під час війни

Ступінь розробленості проблеми. Уява в історії філософії була об'єктом дослідження багатьох мислителів. В Античності і Середньовіччі уява трактувалась як нижча функція душі, але вже у рамках німецької класичної філософії ця здатність стала, навпаки, розумітися як вища і об'єднуюча чуттєві та раціональні сторони пізнання в цілісному процесі. Іммануїл Кант вказав, що знання виникає в процесі синтезу досвідних і апріорних форм чуттєвості (простір і час) і форм розуму (кількість, якість та ін.), який здійснюється за допомогою продуктивної уяви, що розташовує чуттєві дані в трансцендентальні пізнавальні форми.

У давньогрецькій класичній філософії уява (*φαντασία*) розумілася передусім як опосередкування між *відчуттям* (*αἴσθησις*) та *мисленням* (*νόησις*). Платон трактував уяву як проміжний, нестійкий рівень пізнання: вона нижча за істинне знання (*epistēmē*) і навіть за думку (*doxa*). Натомість Аристотель запропонував два типи уяви: «чуттєва уява» – пов'язана зі сприйняттям і органами чуття – і «свідома уява», яка пов'язана з пізнанням і розумінням законів та правил соціуму [3].

В епоху Середньовіччя Августин вносить нове в розуміння феномену уяви, розглядаючи три вияви уяви: емпіричну, математичну і метафізичну [70]. Фома Аквінський розрізняє *imaginatio* як збереження образів, *phantasia* як їх формування й активне комбінування і, зрештою, *vis cogitativa* – «внутрішній сенс», здатність інтерпретувати образи.

У філософії Ренесансу М. Фічіно й Піко делла Мірандола усвідомлюють уяву творчою і навіть магічною силою, а для Д. Бруно уява – це сила, яка здатна відкривати нові світи.

Д. Г'юм констатує образність думки і її сутнісний зв'язок з уявою [14]. Р. Декарт пояснює феномен уяви як наступний рівень чуттєвого пізнання: спочатку

– почуття, а вже слідом за ними – уява [17]. Д. Віко стверджував, що уява пов'язана з утворенням сенсів та виробництвом культурних артефактів [170].

В філософії І. Канта уява буває або продуктивною (творчою), або репродуктивною (відтворювальною) [28, 29]. Слідом за І. Кантом уяву як творчу властивість досліджують інші представники німецької класичної філософії – Й.Г. Фіхте і Ф.В.Й. Шеллінг [78, 164].

В феноменології Е. Гуссерля уява є вирішальним ключем до відповіді на фундаментальні питання, що стосуються свідомості [131]. М. Шелер розглядав цінності як дані емоційного інтуїтивного досвіду, уява тут не просто конструює, а виявляє нову структуру ціннісного порядку [97].

В координатах психоаналізу З. Фрейда уява є вияв не свідомості, а позасвідомого [80]. К.Г. Юнг пов'язує уяву з силою індивідуального позасвідомого, яка відкриває нам архетипи колективного позасвідомого [98]. В контексті психоаналізу Д. Хілмана образи пам'яті – це ті, до яких приєднується відчуття часу, тоді як уява не прив'язана ані до часу, ані до фактів з нашого буття [94].

Для Ж.-П. Сартра саме через уяву суб'єкт виявляє свободу як основу морального вибору та відповідальності, бо уявлення про інше (інакше) або Іншого дозволяє оцінити поточну ситуацію як морально прийнятну чи неприйнятну [69].

У П. Рікера уява постає як моральна сила, що об'єднує символічну мову, наративне розуміння та відповідальну дію. Таким чином, уява постає не лише антропологічною здатністю, а центральною умовою етичної суб'єктивності. Крім того, П. Рікер пов'язує уяву з ключовими поняттями роботи: ідеологією та утопією, де ідеологія постає своєрідною функцією уяви, що допомагає утримувати ідентичність завдяки традиціям і символам, а щодо утопії – уява постає інструментом відображення альтернативних світів, що створює простір для критики реальності. З іншої сторони і ідеологія і утопія у П. Рікера постає

«двома протилежними сторонами або доповнюючими функціями, що характеризують те, що можна назвати соціальною та культурною уявою», тобто і утопія, і ідеологія підкреслює, акцентує власну невідповідність реальним уявленням дійсності в одному випадку через консервування дійсності завдяки уяві (ідеологія), в іншому – дистанціювання від дійсності з метою пошуку альтернатив (утопія) [63].

Дослідник української історії Т. Снайдер наполягає на важливості історії як частини загальнолюдської культури, що може збільшити нашу уяву [71].

Український дослідник П. Йолон в контексті гносеології зазначає, що уява – одна з пізнавальних здатностей, що полягає у вільній переробці пізнавального образу об'єкта або утворенні нових наочних або абстрактних конструкцій свідомості [27]. Український філософ В. Малахов трактує уяву як умову можливості асоціативного пізнання, а вітчизняна вчена Г.В. Ільїна визначає уяву як динамічний процес, активне сприйняття, а не пасивну компіляцію елементів [29].

Аналізуючи ступінь розробленості проблематики прав людини передусім слід згадати праці Дж. Локка про природність і невід'ємність прав людини [45] і Ж.-Ж. Руссо, який вбачав спосіб збереження свобод та принцип рівності через формування влади, що ґрунтується на загальній волі народу [66]. Ш.Л. Монтеск'є, в свою чергу, розвинув ідеї справедливості влади, запропонувавши принцип поділу влади для захисту від узурпації влади (тиранії) і захисту індивідуальних прав індивідів [147].

Ю. Габермас визначає пріоритет людської гідності і називає її «порталом», через який універсальні моральні цінності включаються в позитивне право і політичний порядок, що базується на правах людини [126].

Український дослідник філософії права Б. Кістяківський розробляв критичну теорію права, яка має фундаментальне значення для осмислення прав

людини. Є. Спекторській підкреслював, що юриспруденція, яка заперечує природні права людини, призводить до її руйнування.

Сучасні українські дослідники у царині філософії прав людини зазвичай використовують міждисциплінарний підхід, поєднуючи досягнення та методологію як філософії, так і юридичних наук (В. Бачинін, М. Братасюк, Т. Буніна, К. Жоль, С. Максимов, П. Рабинович, О. Хома та ін.).

Для продуктивного аналізу уяви в контексті прав людини в бутті нашого співвітчизника евристично плідними є роботи дослідників, які аналізують гуманістичну спрямованість суб'єктності України, вивчають цінності свободи і гідності в духовному світі й світогляді людини, людиноцентризм українського суспільства, вітчизняної науки, освіти, культури, зокрема, правової культури (В. Андрущенко, Т. Андрущенко, М. Бойченко, К. Ващенко, В. Воронкова, К. Гончаренко, П. Горінов, В. Заблоцький, І. Єршова-Бабенко, О. Ківлюк, В. Кремень, С. Крилова, Т. Матусевич, Л. Панченко, С. Пирожков, С. Терепещий, Н. Хамітов, А. Ярошенко та ін.).

Можна зробити висновок, що проблематика уяви й проблематика прав людини достатньо досліджені в класичній і сучасній філософії, однак в перетині і поєднання цих проблематик в контексті відкритості уяви до Іншого ще не знайшло свого висвітлення в сучасній філософії. Це й актуалізує необхідність даного дисертаційного дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження здійснене відповідно до тематичного плану науково-дослідної роботи кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики Соціально-гуманітарного факультету Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.

Тема дисертації затверджена Вченою радою Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, протокол № 4 від 30.03.2023 р., спеціальність 033 Філософія.

Мета дослідження – концептуалізація соціокультурних, гендерних й екзистенціальних вимірів уяви в її відкритості Іншому як фактора захисту прав людини.

Досягнення поставленої мети здійснюється через вирішення таких **завдань**:

- проаналізувати проблему уяви й прав людини в історії філософії та сучасних філософських дослідженнях;
- обґрунтувати методологію дослідження;
- здійснити аналіз уяви в контексті проблеми символу;
- дослідити становлення гуманістичної уяви як відкритої Іншому;
- вивчити феномен імаґинативної аксіологеми як креативний імпульс до розвитку прав людини;
- осягнути соціокультурну, екзистенціальну і гендерну рівність як виміри гуманістичної уяви в контексті забезпечення і захисту прав людини;
- виявити роль уяви у практиках правозахисту та розбудові гуманістичного суспільства;
- дослідити гуманістичну уяву як спосіб суспільної консолідації в контексті системності забезпечення і захисту прав людини

Об'єкт дослідження – буття людини.

Предмет дослідження – уява як відкритість Іншому в контексті захисту прав людини.

Мета полягає в дослідженні феномену уяви в її відкритості до Іншого та її впливу на реальне забезпечення і захисту прав людини.

Теоретико-методологічна основа дослідження. За допомогою компаративістського й герменевтичного методологічних підходів, ми можемо коректно проаналізувати осягнення уяви в її відкритості до Іншого, а також філософські концепції прав людини в історії філософії й сучасній філософії.

Евристично продуктивним для дослідження уяви в контексті правозахисту постає підхід до уяви І. Канта, для якого вона є водночас чуттєвою і розумовою

реальністю. Мислитель розуміє уяву як здатність людської душі, яка лежить в основі всіх апріорних знань і вважає, що без уяви ми не мали б жодного синтезу в процесі і результаті пізнання, хоча ми рідко усвідомлюємо це. Синтез як результат можна трактувати і як комунікацію з Іншим, в цьому контексті ми можемо використати підходи І. Канта.

Виходячи з того, що уява породжує не лише образи, а й символи, для нашого дослідження методологічно важливою є філософія символічних форм Е. Кассіра, який вважає, що людина живе не тільки у емпіричному матеріальному світі, а й у символічному світі культури. Людина не просто споглядає і пізнає світ, а наповнює його створеними нею символами, це й зумовлює її життя разом з іншими.

Евристично плідною для осмислення уяви у взаємодії з Іншим в контексті утвердження прав людини є й герменевтика П. Рікера, яка проясняє взаємодію між образом і поняттям, уявою і розумом. В дослідженні уяви в її здатності відкрити життєвий світ Іншого евристично цінною є методологія лінгвістичного й структурного психоаналізу Ж. Лакана. У Ж. Лакана уява в контексті особистісного й соціального буття людини структурується в тріаді «уявне – символічне – реальне».

Дослідження впливу уяви на правозахист та суспільні відносини в цілому потребує звернення до підходів дослідників міфу, в якому уява досягає дивовижної сили й свободи, а також до психоаналітиків, а також філософів права, які аналізували вплив людської уяви на фундаментальні суспільні зміни, в тому числі і на правозахист і творення реальності.

Для дослідження впливу уяви на забезпечення прав людини можуть бути корисними методологічні здобутки гуманістичного психоаналізу Е. Фромма – через осмислення біофільної орієнтації людини, що долає відчуження, і некрофільної, що його підсилює.

Використання методологічних стратегій метаантропології Н. Хамітова, соціальної метаантропології С. Крилової дозволяє усвідомити метаморфози уяви у різних екзистенціальних вимірах буття людини, вийти на розуміння гуманістичної уяви. На цій основі ми можемо зрозуміти практичне застосування уяви у соціальному бутті людини, коли вона стає умовою можливості захисту прав людини.

Для дослідження уяви в контексті відкритості до Іншого і реального забезпечення прав людини продуктивними є підходи українських дослідників у галузях філософії права і соціальної філософії С. Сливки і Н. Манойло. Зокрема вони розвивають й конкретизують метаантропологічний підхід стосовно проблеми утвердження прав людини.

Наукова новизна полягає у створенні концепції уяви в її гуманістичній відкритості до Іншого як фактору реального забезпечення і захисту прав людини.

Вперше:

- запропоновано концепт *гуманістичної уяви*. Гуманістична уява – це уява, яка веде до відкритості й консолідації з Іншим, а не маніпуляції або конфлікту з ним. Саме така уява здатна відкрити для нас життєвий світ іншої людини, це й дає можливість реально, а не формально забезпечити її права. Гуманістична уява – це уява співчуття, вона не лише психологічна емпатія, а форма духовного і душевного осягнення, що поєднує розум, почуття і дію. Вона передбачає відмову від домінування і перехід до співбуття, у якому смисли народжуються не внаслідок примусу, а через взаємне визнання;
- визначено, що гуманістична уява постає як місце перетину трьох векторів людського буття – *смислу, свободи і співтворчості*. Уява в цьому контексті постає не просто як функція свідомості, а як спосіб існування в світі, де кожна дія, думка й образ спрямовані на утвердження людяності;
- доведено, що гуманістична уява виступає не просто як стихійна здатність, а й як спосіб формування і переживання моральних цінностей, під якими

розуміємо загальнолюдські, гуманістичні цінності, які актуалізують суб'єктність як особистості, так і спільноти, зумовлюють їх права;

- показано, що в гуманістичній уяві моральний вимір є іманентним, тому моральна уява є однією з іпостасей гуманістичної уяви. Маємо суперечність: з одного боку, гуманістична уява є ширшим поняттям, ніж моральна уява; з іншого боку, моральна уява не завжди буває гуманістичною. Цілком очевидно, що представники тоталітарних режимів мають свою моральну уяву і мораль загалом, а отже – моральна уява постає ширшим поняттям ніж гуманістична. Ця суперечність розв'язується наступним чином: в дослідженні мова йде про гуманістичну мораль – мораль гідності і свободи людини. В результаті гуманістична уява органічно містить в собі моральне як прийняття свободи, любові, гідності й співтворчості в якості абсолютного, а не відносного добра;

- визначено, що використовуючи поняття «гуманістична уява», ми розуміємо, що моральне й етичне іманентно присутнє в ній; разом із тим, в ній присутнє й естетичне, художнє, аксіологічне. Це робить поняття «гуманістична уява» найбільш інтегральним і адекватним у враженні тої уяви, яка не лише здатна відкрити нам життєвий світ Іншого, а відкритися йому і в діалозі забезпечити наші спільні з ним права людини;

- виявлено, що морально-ціннісна зарядженість вищих гуманістичних проявів уяви потребує для її осмислення нових концептів й методологічних підходів. В нашому дослідженні доцільно запропонувати й розвивати такі підходи як «імагінативна етика» і «імагінативна аксіологія». На основі цих двох підходів висунуто концепт «імагінативна аксіологема»;

- імагінативна аксіологема постає як інтуїція або уявне конструювання, що не зводиться до наявного досвіду, а є цілісною образно-сисловою структурою, що втілює ціннісний зміст за допомогою непередбачуваних і захопливих форм людської уяви. При цьому важливо усвідомлювати, що імагінативна аксіологема може мати як гуманістичний, так позагуманний і відверто антигуманний

характер. В нашому дослідженні ми маємо на увазі саме *гуманістичну імагінативну аксіологему*, яка актуалізує усвідомлення цінності людини і реальне забезпечення її прав.

- доведено, що гуманістична уява є особливо важливою для правозахисної практики в умовах криз, війни та катаклізмів, де звичайний етичний консенсус зруйнований. І уява про краще життя може стати ресурсом, мотивацією для консолідації та мобілізації.

Удосконалено та уточнено такі положення:

- доведено, що концептуальне розуміння феномену уяви на певному етапі розгортання із внутрішньою необхідністю приводить дослідника до проблематики символу. Сама природа уяви як здатності, що трансцендує за межі даного чуттєвого досвіду, за своєю іманентною логікою активує момент символотворчості тією мірою, якою уява не лише відтворює образи, а й вибудовує нові смислові відповідності між видимим і невидимим, між даним і можливим. У цьому відношенні феномен уяви не може бути зведений лише до психічної функції або інструменту естетичної творчості: якщо скористатися когнітивною метафорою, уяву радше можна назвати мостом, завдяки якому здійснюється опосередкування між досвідом і смислом, між тілесним і духовним. Саме тому, аналізуючи уяву, ми звертаємося до поняття символу як її структурного елемента, як кванту вияву її активності та інтерсуб'єктивної екстеорізації.

- розвиток гуманістичної уяви в сучасному світі позначає перехід від антропоцентричного до метаантропологічного бачення людини. На відміну від гуманізму доби Ренесансу, який наголошував на автономії людини, гуманістична уява виходить із досвіду межі, з усвідомлення крихкості людського буття. Вона не заперечує межу, а перетворює її на джерело духовного й душевного визрівання. У цьому контексті гуманістична уява

постає не як окрема здібність, а як цілісний спосіб людського існування, що поєднує пізнання, етику та творчість.

- гуманістична уява, що відкрита до Іншого, наповнена таким співчуттям, яке не робить його носія жертвою й об'єктом маніпуляцій, тому вона має універсальний характер в усіх спільнотах. І разом із тим, гуманістична уява не є чистою, абстрактною есенцією, сутністю, яка відчужена від екзистенціальної неповторності Іншого. В гуманістичній уяві є екзистенціальна гнучкість, яка не деперсоналізує людину, не зводить її до сукупності «вірних» моральних, правових й соціальних алгоритмів.

- поняття «забезпечення прав людини» і «захист прав людини» є доволі близькими і все ж це нетотожні поняття. Забезпечення прав людини означає недопущення їх порушення самою логікою відносин між людьми у тій чи іншій спільноті. Тоді як захист прав людини припускає, що вони можуть бути порушеними чи вже порушені, людина ж, яка стала жертвою такого порушення, потребує підтримки й захисту – юридичного, морального й соціального, а людина, котра є суб'єктом, причиною порушення прав Іншого повинна бути покараною й одночасно *має власне право на юридичний захист*. Показано, що концепт «реалізація прав людини» може об'єднувати поняття і забезпечення, і захисту прав людини. Констатовано, що в багатьох контекстах терміни «правозахист» і «захист прав людини» можуть бути доволі близьким до інтегрального концепту – в силу постійних і системних порушень прав людини в сучасному світі.

- практичне використання гуманістичної уяви в сучасному світі для захисту прав людини включає візуальну протидію насильству, особливо масовому та створення справді глобального правозахисного руху, орієнтованого на людину.

- ставиться питання про роль гуманістичної уяви у забезпеченні рівності в дотриманні прав людини. В сучасному світі мова йде передусім про соціокультурну й екзистенціальну рівність – рівність незалежно від походження,

статку, громадянства, ідентичності, духовного розвитку, яка базується на визнанні безумовної цінності будь-якої людини та її прав. Однак в сучасному світі залишається актуальним питання гендерної рівності у дотриманні прав людини, враховуючи, зокрема, домашнє насильство й обмеження свободи самореалізації. Дотримання рівноваги цих трьох вимірів рівності забезпечення прав людини є великою проблемою. Зазначено, що у XXI столітті є достатньо країн, в яких права чоловіка та жінки є рівними, але є також багато країн, де вони суттєво відрізняються, при цьому права жінки не забезпечені і не захищені більшою мірою.

- гуманістична уява сьогодні значною мірою розкривається у здатності чоловіка уявити суб'єктність жінки з її неповторними особливостями і потребами заради партнерства й співтворчості, так само гуманістична уява відкриває для жінки суб'єктність чоловіка. Тільки в результаті цього стає можливою не лише соціокультурна, екзистенціальна, а й гендерна рівність у забезпеченні прав людини, більше того, гендерне партнерство. Усвідомлення способів реалізації такої рівності і партнерства потребує окремого поглибленого дослідження.

- відкрита до Іншого гуманістична уява створює внутрішнє зусилля, що дозволяє прийняти як свого не лише того, хто є знайомим, а й незнайомих людей і об'єднатися з ними. Таке зусилля здатне породжувати суспільну трансформацію, яка актуалізує співтворчість і спонукає людей консолідуватись навколо конструктивної мети і місії, а не лише солідаризуватись проти чужого. Гуманістична уява формує простір суспільства нового гуманізму, в якому ми не просто співчуваємо постраждалому від порушення прав людини, підтримуємо і захищаємо його, а попереджаємо такі порушення – адже ми налаштовані на світоглядний діалог з Іншим, на якого не ставимо тавро чужого. В такому суспільстві права людини є органічними. Немає необхідності постійного контролю і попередження порушення прав, що дає можливість скерувати сили

протипага й контролю в сили вільного творчого розвитку, в якому панує повага й партнерство. Це актуалізує консолідацію в суспільстві і реалізує права людини системно.

- українська суспільна система має виражені проблеми з дотриманням прав людини, що посилюється екзистенціальною війною. Водночас маємо потенцію до змін, враховуючи українську ментальність, яка включає такі архетипові риси як персоналізм і кордоцентризм. Використання методологічних стратегій метаантропології й метаантропологічного потенціалізму відкриває можливість побудувати ідеальну модель реалізації прав людини для України, образ справедливого суспільства – в тому числі й за допомогою гуманістичної уяви – на основі даних архетипових рис.

Набули подальшого розвитку такі ідеї та положення:

- феномен уяви постає одним із найпарадоксальніших викликів для філософії. Уява є силою, що творить світ, і водночас вона здатна його спотворювати – виступаючи перекрученою формою свідомості. Уява дарує людині можливість виходити за межі безпосередньо даного, проектувати невидиме, мислити можливе; але, з іншого боку, вона може замикати людину у соліпсичному колі власних ілюзій, де світ постає лише відбиттям її непромислених страхів, реактивних бажань і ресентименту. Тому питання уяви є невіддільним від проблематики Іншого;

- наша здатність уявляти проявляється в можливості викликати в уяві образи, ідеї, враження, наміри. Простір охоплення уяви є надзвичайно широким: від реального до неіснуючого, можливого та неможливого. Уява робить можливими всі наші роздуми про те, що є, що було, і, можливо, найголовніше, що може бути. Уява створює реальність, яку ззовні ще не підтвердили. Уява – це ключ до розшифровки символів і культурних кодів;

- в методологічних координатах метаантропології й гуманістичного психоаналізу показано, що уява, яка в буденному бутті була джерелом ілюзій, а

в граничному – полем боротьби за свободу, у метаграничному вимірі стає силою діалогічної співтворчості, через яку людське існування відкриває свою повноту. У метаграничному бутті уява завершує свій шлях від компенсації до співтворчості. Вона перетворює досвід самотності на можливість любові, досвід роз'єднаності – на співпричетність; партикулярність, розпорошеність – на досвід соціокультурної консолідації, глибший за соціальну солідарність. І саме в цьому, зрештою, полягає гуманістичний сенс уяви: вона є шляхом людини до людяності і простором, у якому свобода стає співбуттям, а співбуття – творчістю;

- у буденному бутті, яке в метаантропології визначається як рівень відносної гармонії, що приховує внутрішню самотність, уява виконує передусім компенсаторну функцію. Людина буденності прагне зберегти ілюзію цілісності та впорядкованості, відновлюючи через уяву втрачений сенс власного існування. Однак ця компенсація здебільшого має характер проекції: уява не відкриває реальність, а підміняє її символічними сурогатами.

- у граничному бутті, яке означає заперечення гармонії буденності, уява змінює свій статус. Вона перестає бути лише компенсаторною функцією і стає полем зустрічі зі свободою – як власною, так і свободою Іншого. Людина граничного буття виходить за межі соціальних і моральних схем, у яких була схована, і вперше усвідомлює себе як можливість. Цей досвід, проте, болісний: свобода виявляється не просто даром, а викликом, адже вона неминуче пов'язана з відповідальністю, стражданням та самотністю.

- метаграничне буття постає як найвищий вимір людського досвіду – простір, у якому долається розрив між свободою й любов'ю, розумом і чуттєвістю, людиною й Іншим. Якщо буденне буття фіксує людину у звичному, а граничне – кидає її у прірву екзистенціального випробування, то метаграничне є актом оновлення, де людське відкриває себе як співбуття з Іншим. Саме це і зумовлює потенцію уяви виводити людину до відкритості у співтворчості і любові.

- поставлене питання про *метаантропологию уяви*, що досліджує трансформації уяви в різних екзистенціальних вимірах, а також про *метаантропологию гуманістичної уяви*, яка вивчає умови можливості таких форм уяви, які забезпечують відкритість до Іншого і природне забезпечення його прав у міжособистісній комунікації і у суспільстві.

- саме гуманістична уява здатна робити дієвим новий гуманізм як гуманізм недопущення страждань людини й порушення її прав. Тому обираючи між забезпеченням прав людини і їх захистом органічно обрати саме забезпечення й утвердження – через відкритість Іншому у дієвому співчутті. Однак ми живемо в світі, в якому права людини знову і знову порушуються, й найбільш брутално в неототалітарних країнах, а тому носії гуманістичної уяви повинні направити її могутні сили на захист прав людини від посягань на них. І тут гуманістична уява відкриває нам життєвий світ як ображеного й потерпілого, так і того, хто ображає – заради утвердження справжньої демократії в спільноті, такої демократії, яка робить порушення прав винятком, а не правилом.

- гуманістична уява не повертає нас до наївного гуманізму минулого, але відкриває можливість нового гуманізму уяви, що здатний бачити людину не як центр, а як відкритість до світу-як-Іншого і до Іншого-як-Друга, як істоту, для якої «бути» означає «уявляти і співтворити». Гуманістичну уяву можна вважати не просто здатністю творити образи, а здатністю творити взаємність.

Теоретичне та практичне значення роботи полягає у тому, що дослідження уяви в її гуманістичній відкритості Іншому як фактору реальної реалізації прав людини може бути значущим для різних напрямів, дисциплін і галузей філософського знання. Положення дисертації будуть корисними для посилення ефективності практик правозахисту.

Методологічні напрацювання та зроблені висновки можуть бути використані при дослідженні проблематики у сферах соціальної філософії,

етики, естетики, філософської антропології, філософії культури, аксіології, філософії права, а також при викладанні курсів та спецкурсів з цих дисциплін.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є оригінальним дослідженням. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно. Опубліковані праці за темою кандидатської дисертації написані без співавторів.

Апробація результатів дослідження. Основні теоретико-методологічні положення, новизна та висновки дисертаційного дослідження обговорювались на методологічному семінарі докторантів та аспірантів кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики в УДУ імені Михайла Драгоманова (2022-2025), на методологічному семінарі «Філософська антропологія як метаантропологія», який щомісячно проводився спільно з Центром гуманітарної освіти НАН України й Інститутом філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (2022-2025); на Міжнародній науково-практичній конференції «Проблема гуманізму в умовах війни та миру: методології осмислення і практики людяності» (м. Київ, 29-30 червня 2023), на II Міжнародній науково-практичній конференції «Фундаментальні та прикладні проблеми суспільства: історія, сьогодення, майбутнє», (м. Київ, 17 квітня 2025 року, на щорічних круглих столах та інших заходах.

Публікації. Основні положення, ідеї та висновки дисертаційного дослідження висвітлені в одинадцяти одноосібних авторських публікаціях (з них 0 – у зарубіжних фахових виданнях; 5 – в українських фахових виданнях категорії «Б»; 2 – у збірниках матеріалів міжнародних науково-практичних конференцій; 0 – у збірниках матеріалів всеукраїнських науково-практичних конференцій.

Структура та обсяг дисертації зумовлені специфікою її предмета та логікою розкриття теми, а також поставленою метою і завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, що включають у себе дев'ять підрозділів, висновки та список використаних джерел. Загальний обсяг

дисертації – 214 сторінок. Список використаних джерел становить 14 сторінок і налічує 173 найменувань, з них 72 іноземними мовами.

Розділ 1.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Проблема уяви в історії філософії

Аналізуючи проблему уяви в історії філософії й сучасній філософській думці, почнемо з базового визначення. Оксфордський словник (Oxford English Dictionary) пропонує 5 визначень поняття «Уява» (imagination):

(a) «Сила і здатність формувати внутрішні образи чи ідеї об'єктів, ситуацій, що не присутні в реальності для органів відчуттів, включаючи об'єкти і ситуації, що запам'ятались і ті, які створюються шляхом мислинневого комбінування чи проекції образів задалегідь пережитих якостей, об'єктів чи ситуацій. Також (в тому числі, в сучасній філософії): сила чи здатність, за допомоги якої розум інтегрує сенсорні дані в процесі сприйняття»

(b) «Внутрішній образ чи уявлення про об'єкт чи об'єкти, які не реально присутні в органах почуттів; часто з підтекстом, що ця ідея не відповідає реальності речей». Також: дія чи акт формування такого образу чи ідеї.

2. «Розум, який розглядається як зайнятий уявою; Раніше також: внутрішні операції розуму в цілому, мислення; думка, судження».

3. «Мисленнєвий розгляд майбутніх або потенційних дій чи подій». (a) «Розробка плану чи задуму; план, схема; чудернацький проєкт»

(b) «Враження людини про те, що вірогідно; очікування, передчуття».

4. «Схильність до формування ідей, які не відповідають дійсності».

5. «Творчість і винахідливість розуму в використанні і винаході образів, аналогій и т.д.; поетичний або художній геній чи талант».

Всі перелічені визначення споріднені в тому, що відсилають до інших феноменів людського буття, таких як думка, ідея, творчий процес, мислення і розум [152].

Спробуємо дати власне визначення уяви, яке об'єднує аспекти, означені вище. *Уява – це здатність людини до творення і перетворення реальності за допомогою образного мислення.* Уява – це реальність внутрішнього світу людини, яка може відображати зовнішній світ, а може бути відмінною від нього. Інша справа, що уява здатна сподвигнути людину на дії, вчинки, прагнення що фантазію, образ, створений уявою, втілять на реальність. Прикладом можуть бути винаходи вчених, або завоювання і перемоги видатних полководців минулого.

Як бачимо, уява глибинно пов'язана з творчістю людини. Чому дослідження уяви має бути актуальним поряд з вирішенням інших глобальних викликів людства? Наприклад, через те, що в дорожній карті освіти ЮНЕСКО визначається завдання по «створенню креативного потенціалу для XXI століття» у вигляді спонукання розвитку культуротворчих здібностей людини, через *синтетичну здатність уяви*, що сприяє як творчому розкриттю особистості, так і розвитку людства загалом.

Сьогодні в українських наукових колах немає чітко окресленої концепції уяви як способу захисту прав людини. Наше суспільство зараз переосмислює власне буття, цінності й установки, які у соціально-правовому полі відображається в відповідних закріплених нормах права. Але в рамках самого середовища ще тільки розробляються спроби знайти чуттєво-образні та екзистенціальні підходи на базі філософської антропології, філософії культури, психології, педагогіки для вирішення принципового питання: чого потребує суспільство для того, аби права людини перестали бути в ньому сферою особливої вразливості? І, можливо, дане дослідження стане однією з тих відповідей на означене питання, яка виявиться придатною для розв'язання протиріч в умовах як війни, так і миру.

Отже, звернемося до історії розуміння феномену уяви. Спроби осягнути природу цього феномену супроводжують європейську філософію від її

зародження, проте його значення змінюється залежно від того, як мислили співвідношення чуттєвості, раціональності, душі та буття. На різних етапах уяву розуміли як механізм збереження чуттєвих образів, як онтологічну силу, як духовний інструмент, як джерело творчості або ж як сферу психічного несвідомого. Тому історія філософії уяви водночас є історією зміни уявлень про людину. Хоча різні епохи наділяли уяву різними функціями – когнітивними, онтологічними, психологічними або духовними, – її осмислення завжди було пов'язане із питанням про межі людського пізнання, свободи та творчості.

Розглянемо еволюцію терміну «уява» та його тлумачення, починаючи з античної філософії. У класичній Греції уява (*φαντασία*) розумілася передусім як *чуттєве сприйняття, чуття* (*αἴσθησις*) й, одночасно, *мислення* (*νόησις*). Можемо зробити припущення, що уява тісно пов'язана т.зв. «ідеєю» (*idea*), а у Платона зустрічаємо «первообраз», «ідеальне начало», за визначенням – *оманливий матеріал на шляху пізнання*. Уявою Платон називав пов'язану із пам'яттю здатність до створення образів. У співвідношенні ідея-уява остання постає слабким відтиском ідей, праобразів-ейдосів і, до того ж, уява спотворює ідею, адже ідея не належить до світу людей у Платона.

Платон трактував уяву як проміжний, нестійкий рівень пізнання: вона нижча за істинне знання (*epistēmē*) і навіть за думку (*doxa*). У «Республіці» вона відповідає найнижчій частині «лінії пізнання», бо оперує образами тіней, що стоять ближче до небуття, ніж до істини. Для Платона уява є сферою омани, але водночас її не можна виключити: саме через уяву можливі міф, образ і виховний вплив.

У Аристотеля уява поділяється на «чуттєву уяву», пов'язану з органами чуття – зором, нюхом, дотиком, тощо і «свідому уяву», яка пов'язана з пізнавальними процесами і розумінням правил соціуму. У творі «Про душу» Аристотель розвиває думку Платона: «Уява ж є чимось відмінним і від відчуття, і від міркування; вона виникає без відчуття, а без уяви неможлива жодна

упорядкованість суджень ... а уява не є ані мисленням, ані упорядкованістю суджень.... Адже вона є станом, який перебуває в нашій владі (бо можна наочно уявити собі щось, подібно до того, як це роблять ті, хто користується особливими способами запам'ятовування й уміє створювати образи), а складання думок залежить не від нас самих, бо думка необхідно буває або помилковою, або істинною. Далі, коли нам щось видається таким, що навіне жрах або страх, ми негайно ж відчуваємо жрах або страх, і відповідно, коли щось нас заспокоює. А при уяві в нас такий самий стан, як при розгляданні картини, на якій зображено щось страшне або заспокійливе» [106, с. 58-60].

Далі Аристотель розмірковує, що уява не належить ні до пізнання ні до розуму. Так як уява буває також і оманливою, і слідом за цим Стагірит розгортає міркування: «Уява ж є чимось іншим, ніж твердження і заперечення. Адже істинне і хибне є поєднання думок. Що ж відрізняє первинно мислиме від уявлень? Уява є стійким станом або властивістю розуму породжувати образи, відмінні як від образів чуттєвого сприйняття, так і від предметів чистого мислення; цей стан є деякою діяльністю, що йде за діяльністю чуттєвого сприйняття» [106, с. 96].

Так само, як і Платон, Аристотель використовує термін *phantasia* для позначення здатності уяви та торкається етимології обраного поняття: «..Назву свою уява (*phantasia*) отримала від світла (*phaos*), тому що без світла не можна бачити. І завдяки тому, що уявлення зберігаються [в душі] і подібні до відчуттів, живі істоти в багатьох випадках діють згідно з цими уявленнями: одні – через те, що не наділені розумом, – такі тварини, інші – через те, що їхній розум часом затемнюється пристрастю або хворобами, або сном, – такі люди...» [106, с. 97]. Він також апелює до фантазії для пояснення здатності людського розуму плавно переходити від сприйняття до мислення. Крім того, до фантазії він відносить і випадки ілюзії, марення і сновидінь.

Щодо ранньохристиянської думки про уяву, склад зазначити позицію Августина, котрий вносить в розуміння уяви дещо нове, повертаючи уяві важливу роль у пізнанні і науці. Це випливає з ідеї поділу матерії на матерію чуттєвих тіл, геометричну і умо-осяжну, і, відповідно до цього, він розглядає три властивості уяви для здобуття знань: емпіричну, математичну і метафізичну.

Августин вважає, що на будь-якій ступені пізнавальний акт здійснюється через «зосередження уваги»: кожен акт є проявом напруги і концентрації нашої волі. В діяльності уяви Августин вбачає більшу міру волі, ніж в будь-якій інших актах (порівняно з відчуттями, наприклад). Можна сказати, що уява за Августином – одна із нижчих проявів душевної здатності, пов'язана з тілом (зараз ми б сказали, що з мозком) і є необхідною для пізнання. Виключенням є пізнання Бога, де уява тільки шкодить і може не відповідати образу Бога [70].

Переоцінка феномену уяви відбувається приблизно у XIII ст. у францисканців у зв'язку із появою техніки медитації. У трактаті «Роздуми про життя Христа» 1325 р. описана медитація як щоденна справа, важливою складовою якої є уява кожного євангелівського епізоду, наче особисте проживання, присутність при ньому.

Варто зазначити, що у середньовічній традиції (особливо у Фоми Аквінського) уява (*imaginatio*) входить до складу душевних сил поряд із пам'яттю та розумом. Фома Аквінський розрізняє *imaginatio* як збереження образів, *phantasia* як їх формування й активне комбінування і, зрештою, *vis cogitativa* – «внутрішній сенс», здатність інтерпретувати образи.

Уява у Середньовіччі часто підозрювана як джерело ілюзій, спокус, гріховних фантазій; водночас вона є необхідною ланкою між тілесним і духовним. Такі містики як Майстер Екхарт, Св. Бонавентура вбачали в уяві можливість символічного сприйняття Божого світу.

У добу Ренесансу у М. Фічіно та Піко делла Мірандола уява усвідомлюється силою *творчою* і навіть *магічною*. Цікаво, що М. Еліаде у XX

ст. зауважував, що для ренесансної культури уява є способом упорядкування космосу через образи. У Джордано Бруно, наприклад, уява – це сила «внутрішнього нескінченного», яка здатна відкривати нові світи. Відродження вперше підносить уяву до рівня *джерела автономної творчості*.

Дискурс про уяву доби раннього модерну помітно змінюється та раціоналізується, але відповідно до провідних цінностей та інтенцій новочасного оптимізму і прогресизму доби «великих географічних та наукових відкриттів» розглядає уяву як вельми перспективну здатність, що притаманна людині. Так Д. Г'юм у своєму «Трактаті про людську природу» виводить, що все, що можна уявити за допомоги розуму - потенційно можливе, або, іншими словами, що «ніщо з того, що ми собі уявляємо, не є абсолютно неможливим» [14]. Звісно, така думка спричиняє дискусію, адже багато чого, що ми можемо уявити є неможливим з точки зору наукових законів, з точки зору фактів, досліджень, доведених наукою.

Внесок Д. Г'юма в дискусію про природу візуалізації та інших форм чуттєвої уяви та їх відмінність від відповідного досвіду полягає в його *концепції взаємозв'язку між враженнями та ідеями*. Описуючи цей зв'язок, Д. Г'юм, слідом за своїми попередниками Д. Локком та Д. Берклі акцентує на тому, що будь-яке знання чи переконання має починатися зі сприйняття. Так, ідеї, що спадають нам на думку, не можуть виникати ні з чого, а створюються через попередній досвід та залежать від нього. Тобто, ми не можемо уявити або подумати про щось, чого раніше не бачили, або з чим не взаємодіяли [15]. Д. Г'юм зазначає, що, навіть якщо щось є неможливим, сам той факт, що їх можна уявити, свідчить про те, що вони є логічно можливими: порушуючи наявні закони фізики, одночасно – не порушують закони логіки.

Д. Г'юм далі розмірковує про чуттєвість, образність думки і її сутнісну залежність від уяви, і доходить висновку, що ми можемо уявити і, отже, подумати, наприклад, про гору із золота (таку він згадує у «Трактаті про людську

природу»), але гору без прилеглої до неї долини, тобто, верх без низу, ані уявити, ані подумати ми не можемо [15].

Щодо дослідження уяви філософами Нового Часу зупинимось на доробку Р. Декарта, що продовжував розвиток ідей Аристотеля. Р. Декарт пояснює феномен уяви як наступний рівень чуттєвого пізнання: спочатку – почуття, а вже слідом за ними – уява. Саме розум людини, на думку Р. Декарта, формує образи за допомоги уяви та називає цей процес – «уявляти та у відчутті запам'ятовувати образи», що виходять від розуму [17].

Важливим для Р. Декарта у феномені уяви є те, що уява сама по собі не відбувається в пустоті: уяві потрібен попередній досвід, який, в свою чергу, був набутий за допомоги відчуттів. Тому така думка тісно пов'язує уяву з пам'яттю, яка зберігає досвід і враження і відтворює їх за необхідності.

Для Р. Декарта і почуття (нижчий щабель) і уява (другий щабель) складають основу пізнання матеріального світу, але їх недостатньо для істинного знання, тому Р. Декарт пропонує третю складову: розум. Так, уява, згідно з Декартом, вимагає «бачення в уяві» (наприклад, трикутника), тоді як розум дозволяє нам мислити ідеї, які не є видимими, наприклад, такі як складні геометричні фігури, з 1000 сторонами, що насправді важко відрізнити від кола.

Водночас в координатах дуалізму Р. Декарта уява визначається як вияв пізнавальної сили та властивість душі, яка відокремлена від тіла, де нематеріальний розум і матеріальне тіло стали двома концептуально протилежними сутностями. Р. Декарт, як і багато хто після нього, розглядали уяву як щось пережите або задіяне на рівні свідомості окремого індивіда, тобто пов'язане з чуттєвим досвідом.

Натомість Д. Віко стверджував, що уява пов'язана з утворенням сенсів та виробництвом культурних артефактів, які в свою чергу, розвивають надалі уяву у людей навіть не схильних до творчості. Він пояснював цю концепцію на прикладі створення міфів, важливість яких для людства і зв'язок з уявою ми

будемо глибинно досліджувати в інших розділах: страх грому спонукає людей в своїх спільнотах (безвідносно від географічного розташування і рівня розвитку) створювати міфи про гнів богів, які спочатку набувають форми усного переказу, а згодом стають письмовими артефактами і основою подальшої культури нових поколінь людей.

Завдяки Д. Віко ми можемо стверджувати, що уява може бути витокom культурних процесів у людських спільнотах: уява - це накопичений досвід в тому числі і попередніх поколінь, який дозволяє людям надавати сенс подіям і явищам (особливо це стосується тих явищ, які неможливо пояснити за допомогою фактів чи наукових законів) і надавати зрозуміле конкретній спільноті пояснення таких подій і явищ, більше того – уява створювала через міфи причинно-наслідкові зв'язки і впорядковувала картину світу, зменшуючи хаос і незнання. Уява «...це творчий акт, що заповнює прогалину, залишену неповним знанням» [170, с.13-14]. А дослідник філософії уяви Паоло Фабіані стверджує, що уява – це спосіб структурування неоформленого досвіду, в тому числі і досвіду попередніх поколінь [120].

Глибоку і багату філософськими експлікаціями концепцію уяви пропонує І. Кант. Філософ вибудовує теорію уяви, де розділяє уяву (*facultas imaginandi*) як здатність споглядань і без присутності предмета як продуктивну, тобто здатність первісного зображення предмета (*exhibitio origi-naria*), що, передує досвіду, або репродуктивну, похідну (*exhibitio deriva-tiva*), що відтворює емпіричне споглядання, яке було раніше [136]. До першого виду зображення належать чисті споглядання простору і часу; всі інші припускають емпіричне споглядання, яке, якщо воно пов'язується з поняттям про предмет і, отже, стає емпіричним пізнанням, називається досвідом. Уява, оскільки вона створює образи мимоволі, називається фантазією. Той, хто звик вважати ці образи (внутрішні чи зовнішні) даними досвіду, є фантаст. Бути мимовільною іграшкою своїх образів під час сну – означає мати сновидіння.

Таким чином, уява буває або продуктивною (творчою), або репродуктивною (відтворювальною). Але продуктивна уява все ж не буває абсолютно творчою, тобто здатною породити таке чуттєве уявлення, яке до цього ніколи не було дано нашій чуттєвій здатності [136].

Отже, І. Кант розглядав уяву як невід'ємну частиною акту сприйняття, а не лише як функцію відтворення. Більш докладно кантівські концептуальні інновації щодо розуміння ролі уяви як «невідомого спільного кореня» [28, с. 89], який поєднує та живить собою «два стовбури» людської пізнавальної активності – «чуттєвість і розсудок», будуть розглянуті у другому розділі дослідження в контексті аналізу феномену символу, поштовх до розуміння якого також знаходимо у творчості І. Канта пізнього періоду. Тут же зазначимо, що окрім чуттєвості до вражень, для виникнення уявних образів необхідна особлива функція поєднання цих вражень. Тоді уява стає чистою здатністю розуму, основною рисою людської душі, яка лежить у фундаменті всіх апіорних знань.

Слідом за І. Кантом уяву як творчу властивість досліджують інші представники німецької класичної філософії – Й.Г. Фіхте і Ф.В.Й. Шеллінг. Так, зокрема, Й.Г. Фіхте у роботі «Науковчення» (1794) писав про уяву наступне: «Після відмови від абсолютного стосунку, який сам дався взнаки ще у первинному у-собі, що вказувало на не-у-собі, нам не лишилось нічого іншого, крім чистого голого буття, причому нашу об'єктивувальну інтуїцію, згідно з максимою, слід відхиляти як незначущу. Чим є це чисте буття в цьому абстрагуванні від стосунку? Чи можемо ми його ще удокладнити і відтворити? Я кажу – так: нам допоможе сама здійснена нами абстракція» [78, с. 183-185]. Тобто, Й.Г. Фіхте говорить про поняття не-Я як лише про загальне поняття, що виникло завдяки відволіканню від усього, що уявляється. Але як тільки ми маємо уявити собі що-небудь, нам необхідно протиставити його тому, хто його представляє.

Ф.В.Й. Шеллінг під впливом І. Канта і Й.Г. Фіхте, але з власною опорою на центральну й сенсопороджувальну для його системи ідею Тотожності, вважав, що уява виступає як сила синтезу між чуттєвим досвідом і поняттями. «Уява є тим місцем, де протилежності стають тотожними» – стверджує Ф.В.Й. Шеллінг. [164]. На відміну від Канта, де уява виконує роль трансцендентального синтезу досвіду, і від Й.Г. Фіхте, де вона є активністю «Я», Ф.В.Й. Шеллінг розглядає уяву як первинну онтологічну силу, через яку виявляється єдність природи й духу, свідомого та несвідомого, скінченого та абсолютного. Важлива функція уяви за Шеллінгом – в мистецтві: геній (художник, філософ) через уяву торкається Абсолюту, і в цьому полягає найбільш автентичний та плідний спосіб людського пізнання. Ф.В.Й. Шеллінг вважав, що уява (Einbildungskraft) виступає не просто як здатність відтворювати образи, а жива, первинна енергія духу, яка творить реальність у свідомості. Це не пасивне дзеркало, а активна діяльність, яка створює єдність множинного досвіду. У цьому сенсі уява постає передумовою самосвідомості і передує логічному мисленню, І, зрештою, взагалі виступає основою всякого знання та досвіду. Людина завдяки уяві може виходити за межі себе, щоб охопити ціле – і в цьому процесі вона не просто мислить, а інтуїтивно осягає. Найбільш цікавим і нетривіальним є шеллінгівське розуміння уяви як умови свободи. Ф.В.Й. Шеллінг ототожнював свободу з творчою здатністю духу, а уяву – з можливістю бути вільним, створювати нове, не обмежене зовнішніми обставинами.

У пізнього Ф.В.Й. Шеллінга періоду «Філософії одкровення» та «Світових епох» уява отримує новий вимір: вона стає *силою історичного саморозкриття* світових діб буття. Міфологія постає в його розмислах не формою наївного мислення, а проявом глибинних структур уяви, які відкривають людству першообрази світу [134].

Проаналізуємо феномену уяви, через поняття *affectus* і *imaginatio*.

Affectus і imaginatio в контексті нашої теми пов'язані тим, що affectus (афект або почуття) впливає на процес imaginatio (уяви). Проте афект не виступає стабільною основою уяви, а радше спонукає її до нових напрямків, що сприяє надалі появі нових способів бачення світу. Іншими словами, використовуючи психоаналітичну термінологію, вплив афекту на уяву створює несподівані, інтуїтивні зміни у свідомості, що збагачують емоційний досвід і розширюють наше уявлення про реальність.

Невипадково З. Фройд, який також приділяв увагу вивченню уяви, в роботі «Поет і фантазування» займається психоаналітичним дослідженням художньої творчості, через дослідження біографій творців, спираючись на найглибші шари їхнього позасвідомого. З. Фройд показав, як люди використовують у своїх снах матеріал з прочитаних книг або відомих їм творів мистецтва, а Ф. Бартлетт у підтвердження демонструє, що люди роблять це ж саме, коли їх просять побачити фігури у хмарах. Таким чином, культура доволі рано з'явилась в роздумах про уяву – як одна з її основних складових, а не просто як змінна [80, с. 83-90].

Видатний сучасник З. Фрейда, засновник феноменології Е. Гуссерль говорить про важливе значення фантазії / уяви, називаючи її «життєво-важливим елементом» феноменології. Зокрема, Е. Гуссерль використовує людську здатність «варіювати» з метою виявлення вагомих ознак уяви. Тут уява є незамінною для феноменологічного методу, який Е. Гуссерль називає «ейдетичним аналізом». Уява виявляється вирішальним ключем до відповіді на фундаментальні питання, що стосуються свідомості. Картина, яка випливає з його досліджень, суттєво відрізняється від класичних філософських уявлень про уяву.

Феноменологічний метод Е. Гуссерля надає описи конкретних актів уяви, намагаючись виявити її сутнісні характеристики: відчуття є матеріалом сприйняття, тоді як уява працює з фантазмами, які відтворюють відчуття і

замінюють їхнє представлення у репрезентації [131, с. 156–158]. По-перше, термін «ейдос», який використовує Е. Гуссерль, він надалі розкриває як «сутність», що за описом відповідає характеристикам уяви: «Насамперед і найближчим чином «сутність» позначала те, що знаходиться в самосуцтоту бутті такого-то індивіда як його «що». Однак усяке таке «що» може бути «покладене в ідеї». Те, що досягається в досвіді, або індивідуальне споглядання, може бути перетворене на споглядання сутності (ідеацію) – можливість, яку слід, розуміти не як емпіричну, а як сутнісну. Тоді те, що видивлене і є відповідною чистою сутністю, або ейдосом, чи то найвищою категорією, чи то якимось відокремленням такої – і так аж до цілком конкретного <...> Ейдос, чиста сутність, може інтуїтивно втілюватися в даностях досвіду, у даностях сприйняття, спогадів тощо, однак так само і в даностях просто фантазії. Відповідно до чого ми, досягаючи сутність у її самості та з першоджерела, можемо виходити як із відповідних споглядань досвіду, так само і зі споглядань недослідних, які не схоплюють буття тут, а «просто уявляють» [131].

Цікаво, що в координатах психоаналізу З. Фрейда уява є вияв не свідомості, а позасвідомого; К.Г. Юнг також пов'язує уяву з силою індивідуального позасвідомого, яка відкриває нам архетипи колективного позасвідомого.

Ще один великий представник цієї ж філософської генерації, М. Шелер, розглядав цінності як дані емоційного інтуїтивного досвіду. *Уява тут не просто конструює, а виявляє нову структуру ціннісного порядку, яка потім вимагає реалізації через етику й право. У добу моральної невизначеності та етичної поляризації саме уява як етична здатність може стати ключем до зцілення розірваного світу [97].*

Для Ж.-П. Сартра уява займає центральне місце у психічному житті людини: цьому феномену присвячені його роздуми у трактатах «Уява. Феноменологічне дослідження» та «Буття і ніщо». І сприйняття, і уява в нього є

формами свідомості, але сприйняття та уява є різними за своєю природою. Діапазон уяви включає не лише візуалізацію та суто психічні стани, що забезпечують її еквіваленти в інших чуттєвих модальностях, але й є основою нашої взаємодії з усім світом. Уява для Сартра – не пасивне копіювання дійсності, а активна здатність свідомості трансцендувати, змінюючи світ [68]. Саме уява дозволяє людині не тільки уявляти інше, а й чинити моральний вибір у ситуації невизначеності. І саме через уяву суб'єкт виявляє свободу як основу морального вибору та відповідальності, бо уявлення про інше (інакше) або Іншого дозволяє оцінити поточну ситуацію як морально прийнятну чи неприйнятну.

У Ж. Дерріди поняття уяви нерозривно пов'язане з поняттям «вільна гра» (free play) як з уявлюваними процесами творення значень поза фіксованим центром (центр є ключовим феноменом концепції про структуру і деконструкцію у Ж. Дерріда). Уява у Ж. Дерріда постає міто-поетичною діяльністю, імпровізацією, подібною до творення мітів без явних авторів [18], а також «присутністю» (presence), «природньою подібністю» між знаком та значенням, що перетворює ментальний досвід в символи і визначає першість мови над письмом, як повноту присутності, як те, що є живим голосом [115].

Цікавий підхід до уяви як феномену представляє Д. Хіллман. Психоаналіз у Д. Хіллмана – це механізм реалізації вигадок у будь-якій діяльності, пов'язаній із творчістю, що відбувається саме завдяки уяві. Тут, в психоаналізі феномен уяви розкривається в площині слова (через письмо, говоріння, слухання). Цікавим для означення специфіки уяви є порівняння Д. Хіллмана, котре він проводить між уявою і спогадом: образи пам'яті – це ті, до яких приєднується відчуття часу і впевненість в здійсненості, тоді як уява не прив'язана ані до часу, ані до фактів з нашого буття [94].

Також неможливо залишити поза увагою думку Х. Ортеги-і-Гасета, який теж розглядає уяву через відношення до мистецтва, але в більш широкому ключі,

ніж Д. Хіллман: «Диво ж мистецтва – це те, що ми в несподіваному осяянні, без найменшого зусилля, здатні одним поглядом охопити весь безмежний світ в його впорядкованості» [56, с. 215] чи хоча б нам так здається в мить епіфанії.

У П. Рікера уява постає як моральна сила, що об'єднує символічну мову, наративне розуміння та відповідальну дію. Таким чином, уява постає не лише антропологічною здатністю, а центральною умовою етичної суб'єктивності. Вона є тим, що перетворює знання в мудрість, абстрактне добро: у практичне милосердя, а цінність – у вчинок. У філософії Поля Рікера уява постає не як відображення відсутнього, а як активна продуктивна сила, що «випереджає реальність». Вона створює простір для розгляду етичних можливостей, які ще не реалізовані в дієвій практиці, але вже постають у горизонті очікування. «Уява – це не розкіш, а умова трансформації». Такий висновок впливає з рікерівської логіки переходу від тексту до дії [160].

Отже, підсумовуючи, що для античної і середньовічної думки уява поставала як одна з пізнавальних здатностей душі людини і деяких тварин. В Новому ж і новітньому часі уява стає центральною властивістю не тільки пізнання, а і реалізації людини як вільної особистості, що і виступає, на думку багатьох мислителів, особливо персоналістичного напрямку, головним призначенням Людини.

Звернемося до визначення уяви, запропонованого українським дослідником П. Йолоном в контексті гносеології. «Уява в теорії пізнання – одна з пізнавальних здатностей, полягає у вільній переробці в свідомості пізнавального образу об'єкта або утворенні нових наочних чи абстрактних побудов на довільних засадах. Для уяви є характерними: видумка, яка вносить у конструкцію образу нові компоненти, що суттєво змінюють існуючі уявлення про звичний перебіг подій і розривають усталений ланцюг логічних міркувань, надаючи їм неочікуваного повороту; гранична ідеалізація об'єктів та гіперболізація окремих їх властивостей, що надає предметам і явищам

особливого онтологічного статусу й іноді приписує дійсності нереальне забарвлення; позірна випадковість асоціацій, коли в єдине ціле пов'язуються елементи, наявність зав'язків між якими в реальності не знаходить на даному рівні розвитку пізнання ні належних підтверджень, ні спростуванні є проблематичною. Уява має місце вже на рівні сприймання і уявлення, але з повною силою проявляє себе в сфері мислення. Вона є основою т. зв. методу мисленнєвого експерименту в науковій і технічній творчості побудови гносеологічного ідеалу. Завдяки Уяві процес пізнання набуває активного творчого характеру, що є необхідною передумовою висунення нових, інколи т.зв. «безглузвих» ідей, гіпотез, наукових теорій, відкриття нових закономірностей, передбачення існування невідомих або створення штучних областей реальності. Уява, яка розгортається на науковій основі, є дієвим засобом досягнення об'єктивної істини. В той же час вона може бути шляхом, що заводить в оману, формою відриву від реальності, зокрема в релігії. Біологічні та психофізичні аспекти уяви вивчає фізіологія, психологія, психоаналіз» [27].

Слід погодитись, що уява, є здатність не лише творча, а й пізнавальна. Ба більше, уява визначається як спосіб досягнення об'єктивної істини. Тому розглянемо як представлений феномен уяви в різних сферах його вивчення.

Г.В. Ільїна, спираючись на праці К. Князевої про неподільність ментального і чуттєвого, визначає, що «уява – динамічний процес, який більше схожий на активне сприйняття, ніж на пасивну компіляцію елементів минулого досвіду. Уява – це активна діяльність..., активна взаємодія... Це не просто накопичення елементів досвіду, не просто осмислення через візуальне сприйняття інформації, а діяльність, яка залучає цілісний організм у його тілесності та духовності, це активне дослідження видимого, сприйнятого середовища, запитування середовища і пошук відповіді у взаємодії відчуттів – зору, слуху, дотику і взаємодіях із середовищем з елементами переосмислення і

трансформації цього досвіду» [26, с. 75]. Дослідниця вірно зазначає, що запит до середовища є водночас запитом до самого себе, який мислить, уявляє, сприймає [26, с. 75]. Додамо, що це і запит до *Іншого – відмінної від мене особистості, яка все ж має спільні зі мною риси*.

Спробуємо більш глибоко дослідити зв'язок уяви з творчістю, мистецтвом а відтак – із художніми образами й символами, аналізуючи роботи та думки філософів та дослідників сьогодення.

Почнемо зі звернення до сучасних досліджень під керівництвом Л. Фогарті. Л. Фогарті та його співавтори стверджують, що творчість, включаючи винайдення та комбінування ідей, «є першоджерелом для культурної еволюції та накопичення, впровадження нових творів мистецтва, нових технології та нових соціальних норм». Тобто людська уява визначається як здатність генерувати ідеї, що є «одночасно і новими, і корисними в конкретному соціальному середовищі» [123, с. 736–754]. Йдеться перед усім про людську здатність до творчості саме через уяву, докорінно відмінну від здатності, наприклад, тварин бути інноваційними та винахідливими. Лише людина змогла винайти феномен культури і його головну частину: створення культурно-мистецьких артефактів поряд із необхідними для виживання речами і знаряддями праці. Як на світанку людської цивілізації, так і до сьогодення розвиток культури триває через інновації і винаходи. Цей процес має еволюційний характер і відтворює логіку філогенезу людства в онтогенезі розвитку кожної особистості: долучення людини до культурних надбань відбувається поступово, тренуючи здатність розуміти мову живопису, поезії, архітектури, балету, кіна, тощо. І ключем до цього процесу є людська уява.

Щоб зрозуміти, що таке уява, Т. Інгольд просить нас уявити собі композитора, який пише симфонію: «Як птах на крилі музика летить вперед в уяві композитора. Композитор намагається зловити музику до того, як вона безповоротно зникне за горизонтом його пам'яті. Завдання було б легшим, якби

музика не випереджала свою партитуру, свій матеріальний напис. Те ж саме стосується і письменника, і художника, і виконавця. Здається, що складність з уявою полягає в тому, щоб бути в змозі слідувати за нею, зафіксувати її і «зловити» її зміст» [133, с. 71].

Про це говорить і відомий український філософ В. Малахов: «Хоч би як відрізнялися між собою виражальні засоби музики, скульптури або живопису, хоч би на які чуттєві рецептори вони справляли свій безпосередній вплив, – все одно, їхнім конкретним адресатом постає сама людина ..., тому цілком зрозумілими виявляються постійно триваючі в історії мистецтва спроби «перекладу» чуттєвого змісту одного виду мистецтва на мову інших», іншими словами, тут йдеться про уяву як умову можливості асоціативного пізнання [46].

Продовжуючи думку щодо здатності людини до асоціацій, можна розгорнути ідею синтезу різних форм мистецтв, що виражається в синергії естетичного впливу, враховуючи різність розвинутості органів чуття. В цьому контексті розуміємо розвинутість і як фізичні можливості, і як результат тренування своїх культурних навичок. Цікавим тут є дослідження синестезії, як методики образних асоціацій (паралелей) через вміння співставляти образи різних видів мистецтв через уяву. Сама синестезія виступає тут як соціальний, культурний, а не біологічний феномен, а мистецтво – як базис, де найбільш активно формується та культивується синестезія.

Отже, уява як людська спроможність до створення образів і асоціативної гри з ними, є не тільки джерелом нових артефактів культури і мистецтва, а, до того ж, постає основою складних й унікальних здатностей людини до творення раніше невідомих культурних феноменів.

Уява також здатна відігравати певну роль у формуванні стійкості та адаптації до нових ситуацій: наш власний досвід дає безліч прикладів ситуацій, коли наша уява давала нам сценарії розвитку подій майбутнього і ставала джерелом стійкості. Ми схильні до катастрофізації подій на основі недостатності

вхідних даних (або відсутності даних) і сканування проблем. Ця спрямованість має на меті підвищити шанси нашого виживання в небезпечних умовах, що важливо, коли на кону стоїть наше майбутнє, і це постає результатом еволюції виду: так невеликі рухи в траві можуть попередити нас про хижака, або певний шум може попередити нас про вибухову небезпеку. Наслідком використання уяви в цьому випадку може бути перенесення найгіршого майбутнього сценарію в сьогодні через страх, розпач. На противагу ми можемо використовувати потужний позитивний бік нашої уяви, щоб зміцнити нашу життестійкість. Ми можемо перенестися в майбутнє, де проблеми будуть вирішені (наприклад, війна закінчилась і Україна перемогла), зробити паузу і знову зосередитися на сьогодні, щоб зміцнити свою стійкість і запланувати свої дії так, аби бажаний варіант подій стався (Чи задонатила я гроші на кулі/зброю, дрони, турнікети, тощо?).

Уява спрацьовує під впливом несподіванок і дозволяє людям створювати ментальні моделі речей або ситуацій, які ще не існують [154]. В дослідженнях вчені наводять аргументи з приводу того, що в умовах виклику зазвичай люди/компанії, що мають кращу адаптивність поступово переходять *від стратегії захисту/виживання до стратегії оновлення та адаптації*. Це твердження знаходить підтвердження і в наших реаліях: після початку повномасштабного наступу в Україні більшість була налаштована на виживання. Вже через рік люди/компанії змінюють підходи, змінюють реальність, створюючи нові продукти і нові звички. І вирішальну роль в усіх цих процесах відіграє феномен уяви. З точки зору нейродинаміки людська здатність до уяви, на думку впливових сучасних дослідників, може виникнути внаслідок виокремлення та/або перерозподілу особливого типу функціональних модулів, де певний тип внутрішньої нейронної активності відіграє основну роль в інтегративній дії цих функціональних модулів [104, с. 296].

А. Абрахамс визначає уяву як «переміщення між світами «того, що є» і «того, що могло б бути» і пропонує модель, в якій людська уява має п'ять режимів/областей функціонування: ментальна уява (перцептивна і моторна), феноменологічна (емоційна), інтенціональна, новаторська комбінаторна та уява у змінених станах свідомості. Визначення таких режимів уяви дозволяє пов'язати її з конкретними когнітивними, поведінковими та матеріальними процесами, що є важливими для дослідження еволюцію уяви [103].

Співвідносячи уяву з уявленням в своїх дослідженнях Вундт і Ф. Бартлетт приходять до висновків, що в психології уява має репродуктивну природу, адже заснована на образах, хоча і може містити невізуальні компоненти, так як інколи уява пов'язана зі здатністю формувати та маніпулювати ментальними уявленнями без попереднього досвіду. Цим уява і відрізняється від інших психічних процесів: вона відбувається в автономному режимі. Проте, з антропологічної точки зору, людські способи уяви не можуть бути відокремлені від відповідного середовища, адже люди уявляють себе всередині свого світу.

Як можна описати природу уяви? Вона стосується лише індивіда чи є колективним явищем? Однозначної відповіді немає.

Вивчення уяви завжди було складним завданням. У своїй роботі Д. Сніт, М. Холбраад і М. Аксель Педерсен виділяють три основні небезпеки, пов'язані з антропологічним вивченням уяви. Перша – це аналогія уяви з культурою. Антропологи схильні «розширювати» поняття уяви, роблячи його схожим на більш широкі поняття, такі як культура або ідентичність.

Друга складність – тенденція до «інструменталізму». Для деяких антропологів уява є чимось, що має певну мету і налаштована на «соціально-психологічну функцію», наприклад на «осмислення світу».

Також, на думку вищезгаданих авторів, третьою складністю виступає спроба надати уяві позитивних конотацій, що нівелює негативний аспект уяви або можливість того, що уява є переважно європейською ідеологічною

концепцією, заснованою на романтичній реакції на промислову революцію [167, с. 5].

Як людям зберегти цінність культури і зберегти прагнення людини бути дотичним до культури, використовуючи свою уяву і проходячи весь зазначений шлях духовного становлення? Адже людство – на порозі нових викликів, пов'язаних з новою цифровою реальністю, що складає конкуренцію уяві, мистецтву і культурі. Більше того, цифрова реальність дає нові символи і смисли, комплексні смислові образи. Підтвердженням цього є нова культура мемів. Мем – термін, що означає одиницю інформації, що одночасно містить безліч смислів і викликає різні асоціації у різних людей, що залежить, наприклад, від контексту, віку і культурного середовища людини. Меми – це не тільки візуальна ідея, образ, але й зміст того, що творець мему заклав, коли його створював.

З цим повертаємось до проблематики добровільної відмови від творчості людини, тобто, людини, не цікавої навіть самій собі через відмову від творчості і заміну її комбінованими речами (наприклад, культура мемів, цифрові продукти).

Ідеї створюють уяву у всіх людей, але для одних ті чи інші ідеї – тільки слова, сенс яких їм неясний, для інших ці ідеї – комплексні смислові образи, що складають основу творчості, роблячи добровільний самовільний крок до культурного збагачення. І знову ж, цей процес неможливий без уяви.

Уява заходить занадто далеко і занадто швидко. Вона має величезну силу, яка, здається, безвідмовно служить нам: що б ми не уявили, воно «дається» нам негайно і в реальному образі. Безумовно, уява настільки ж важлива, наскільки й складна, і її ґрунтовне вивчення потребує міждисциплінарного підходу. Але що може запропонувати антропологія для вивчення уяви? Що є унікальним у розумінні процесу уяви в антропологічних термінах?

Значення, яке ми надаємо різним інструментам мислення як відповідальним за генерування знань і творчість, впливає не тільки на те, як ми

аналізуємо і оцінюємо людський інтелект, але й на наші уявлення про роботу розуму або про саму архітектуру мозку. За твердженнями сучасного дослідника феномену уяви Д. Драаісми, наприклад, у середньовіччі, коли пам'ять цінувалася найбільше, вважалося, що вона знаходиться глибоко в мозку, зокрема, в третьому шлуночку. Уява, з іншого боку, розміщувалася в передньому шлуночку, відразу за органами чуття [118, с. 31].

Феномен уяви досліджувався і використовувався у найрізноманітніших філософських контекстах: роль у художній літературі та нашій взаємодії з нею, різноманітних міркуваннях, нашій здатності передбачати та пояснювати поведінку інших, наукових відкриттях і так далі. Однак, окрім того, що філософи покладаються на поняття уяви в цих різних контекстах, вони самі застосовують свої уявні здібності у власному філософському теоретизуванні.

Наша здатність уявляти проявляється в можливості викликати в уяві образи, ідеї, враження, наміри. Простір охоплення уяви є надзвичайно широким: від реального до неіснуючого, можливого та неможливого. Уява робить можливими всі наші роздуми про те, що є, що було, і, можливо, найголовніше, що може бути. Уява створює реальність, яку ззовні ще не підтвердили. Уява – це ключ до розшифровки символів і культурних кодів.

Відомий дослідник української історії Т. Снайдер наполягає на важливості історії як феномену і як частини загальнолюдської культури, що може збільшити нашу уяву: «нам потрібні люди, які зможуть перевести ідеологічні висловлювання в політичні попередження. Необхідно перечитати мислителів середини двадцятого століття. Історія не повторюється, але дає нам приклади та взірці, і тим самим збільшує нашу уяву та створює можливості для прогнозування та опору» [71].

Таким чином, ми можемо стверджувати, що уява здатна виступати як детектор потенційної системи цінностей, яка ще не здійснена, остаточно чітко не артикульована, але передчуття, антиципація цієї нової системи цінностей вже

турбує особистість, спільноту, суспільство. Уява постає *джерелом плуральності світів та сенсів*, що ще не відбулися. З іншого боку, уява виступає як *знаряддя альтернатив*, бо дозволяє протидіяти наявному стану речей, формуючи іншу перспективу, інший порядок, інші цінності.

Нові виклики, технології і створення нематеріальних речей ініціюють низку нових філософських питань і досліджень щодо феномену уяви. На відміну від переконань, уява не повинна мати на меті представляти світ таким, яким ми його сприймаємо, і не може бути належним чином охарактеризована як істинна чи хибна, в той же час, чи набуде цей феномен нових, раніше не досліджуваних характеристик і як співвідносяться різні види уяви – питання відкриті і гідні глибокого міждисциплінарного дослідження.

Але як уява співвідноситься з проблемою забезпечення й захисту прав людини? Для відповіді на це питання нам передусім слід осмислити досвід осягнення прав людини в сучасній філософії.

1.2. Осягнення прав людини у сучасному філософському дискурсі

Філософський дискурс прав людини спрямований на переосмислення суті та практичного значення прав людини з огляду на соціальні, біоетичні та політичні виклики.

Це пов'язано, насамперед, з пошуком нових підходів і критикою виключно законодавчого підходу. На противагу якому існує ширший погляд на феномен прав людини – з точки зору гуманістичного підходу, який фокусується на людині як суб'єкті та на людській гідності. А новий гуманізм, запропонований Н. Хамітовим як гуманізм не просто співчуття постраждалим, а й недопущення страждань [137] в контексті нашого дослідження виступає передусім як *реальний спосіб недопущення порушення прав людини*, а не як механізм компенсації вже порушених прав.

Спробуємо визначити *права людини як складні моральні стандарти і відносини щодо них в різних соціокультурних світах і екзистенціальних*

обставинах, а не як фіксовані, універсальні абстракції чи суто політичні інструменти.

Зазначимо, що філософський підхід до прав людини не обмежується визначенням норми закону, закріплена в чинному правовому джерелі. Необхідність широкого трактування прав людини в сучасному світі Дж. Тасіулас в своїй роботі «На шляху до філософії прав людини». Адже суто юридичне визначення не включає вимогу справедливості як філософської категорії, адже «справедливість», як, власне, і «право людини» в юриспруденції посилаються на норму, або судові рішення, що обмежені буквальним трактуванням і видаються певним органом, відповідаючи букві закону [169, с. 1-30].

Широкий підхід до феномену прав людини, що не обмежується формулюванням норм, закріплених у законі, дозволяє правам людини стати загальнообов'язковими, безумовними для всіх людей без обмежень і важко доказуваних застережень.

Цікавим виявляється підхід до прав людини Е. Левінаса, що пов'язує права людини з етичним імперативом, опираючись в тому числі і на І. Канта та на феномен доброти як основу буття таких прав [41]. Він пропонує поглянути на права не як на формальну абстракцію, а як на вираження відповідальності за Іншого як абсолютна зацікавленість або навіть турбота про Іншого. «Я» в цьому випадку стає заручником потреби в справедливості та в гідності і саме права є вираженням такої левінасівської етики. І в цьому контексті, продовжуючи думку Е. Левінаса, інструментом такого вираження слугує саме уява. Саме через уяву реалізується та сама шляхетність волі за Р. Декартом в турботі за страждання Іншого [41].

Так само важливою є і причина, обґрунтування включення певної норми щодо прав людини в законодавство, де нас цікавить моральна, етична складова певної норми права. Буквальне і формальне трактування прав людини унеможливорює застосування інших способів існування та застосування прав, як

то правові неурядові інституції, транснаціональні корпорації, що чинять тиск на владу (Amnesty International, Human Rights Watch).

Це також суперечить усвідомленню того, що деякі очевидні права людини, такі як право мати голос у важливих сімейних рішеннях, є лише сумнівною підставою для ініціювання процедури захисту такого порушеного права. Тобто, відсутність формального закріплення права в відповідних нормах закону не робить це право неіснуючим, хоча створює перешкоди до його застосування.

Прикладом такої ситуації також є інтенсивний розвиток інформаційних технологій, штучного інтелекту, де поява нових сутностей призводить до того, що відсутні правила регулювання нових відносин, що виникають, а також відсутні можливості захисту людської автономії та людської свідомості. Саме на регулювання таких прав, пов'язаних зі штучним інтелектом направлена Рамкова конвенція про штучний інтелект та права людини [62].

Конвенція забезпечує відповідність правам людини діяльності штучного інтелекту, закріплюючи принципи автономії та недискримінації в системах штучного інтелекту, зберігається простір для людської уяви як творчої здатності людини [62]. Конвенція відкрита до підписання з 2024 року. Нажаль, станом на 2025 рік Україна не ратифікувала вказану Конвенцію, хоча певні процеси по ратифікації тривають.

Підкреслимо спільний підхід до прав людини філософії та юриспруденції: права людини складаються, перш за все, з набору принципів, кодексу поведінки, норм. Для юристів – це нормативне закріплення прав в законі, для філософів - права людини є суперечливим феноменом, який має етичні, аксіологічні, онтологічні виміри.

Ми зупинимось на деяких ключових викликах актуалізації прав людини і філософського осмислення:

1. Переосмислення прав людини як «живої» категорії, яка розвивається в залежності від соціокультурної специфіки.

Для того, щоб зрозуміти сучасні права людини, звернемося до історії та принципів формування понять. А якщо права людини призначені для захисту основних свобод усіх, потрібно розуміти, як різні суспільства вирішували цю потребу в свій спосіб. Ідея захисту окремих осіб та громад існує у всьому світі, але способи визначення та застосування цих засобів захисту різняться. Тут важливий культурний, а подекуди і релігійний історичний контекст, що сформував феномен прав людини і визначив поняття «гуманізм». Різні культури протягом всієї історії визнавали та захищали індивідуальні права по-своєму: Кодекс Хаммурапі у Вавилоні (бл. 2000 р. до н. е.), циліндр Кіра (539 р. до н. е.) та Хартія Манд Західної Африки (1236 р. н. е.) – це лише кілька прикладів проявів захисту прав.

Але перші згадки про право як феномен, поняття можна знайти в трудах Ціцерона, де він розглядає права людей з позиції природного права. Тобто невід'ємного і даного кожній людині безумовно як би ми трактували в сучасності. Але справжнє право, наполягає Ціцерон, базується на природному (божественному) законі, який існує ще до створення цивільних держав і не може бути змінений рішеннями людей. Цей природний закон – це розум і справедливість, він є мірою [95].

Ціцерон підкреслював, що закони держави мають відповідати природному божественному порядку і служити благу всіх людей. Основою права він вважав справедливість і любов до людей, які вимагають не шкодити іншим і поважати чужу власність. Він також висунув принцип, що благо народу є вищим законом («*Salus populi suprema lex!*»). Закони мають діяти однаково для всіх і захищати чесних, а карати недоброчесних [95].

Однак на сучасні права людини в нашій країні вплинула західна політична думка, правова системи та історичний контекст, що має витоки з епохи Просвітництва та ідеї універсальності прав, тобто ідеї, що всі люди мають природні права, такі як життя, свобода та власність, які існують незалежно від

будь-якого уряду, за фактом народження. Тут ми можемо згадати праці Дж. Локка про природність і невід'ємність прав людини [45] та Ж.-Ж. Руссо, який вбачав спосіб збереження свобод та принцип рівності через формування влади, що ґрунтується на загальній волі народу [66]. Ш.Л. Монтеск'є, в свою чергу, розвинув ідеї справедливості влади, запропонувавши принцип поділу влади для захисту від узурпації влади (тиранії) і захисту індивідуальних прав індивідів [147]. Поділ влади на законодавчу, виконавчу та судову в тому числі і в Україні став класичним прикладом реалізації ідей Ш.Л. Монтеск'є, де законодавча закріплює права людини через формування норм закону, виконавча – забезпечує можливість реалізації цих прав та виконує регуляторну функцію, а судова узабезпечує захист порушених прав та притягнення до відповідальності за їх порушення.

Ці ідеали ставали все більш актуальними після французької революції та двох світових воєн у ХХ ст. Нарешті, бачення прав людини зміцніло, коли відбулось формальне об'єднання націй задля побудови спільної основи справедливості. Формалізація відбулась шляхом утворення Організації Об'єднаних Націй та прийняття Загальної декларації прав людини у 1948 році [54].

Основним формальним досягнення цього документу стало закріплення прав людини як найвищої соціальної та моральної цінності і як універсального та зрозумілого принципу.

2. Формування гуманістичної й людиноцентричної філософії прав людини, що відходить від державоцентричного підходу.

Цей виклик пов'язаний із акцентуванням основної мети, місії правозахисту з держави на індивіда, людину. Виникли суспільні процеси і тренди, де особистості присвячене головне місце як найвищій цінності: змінився підхід до застосування правозахисту. Тоді як раніше найвищою цінністю визнавалась держава.

Гуманістична правова філософія ґрунтується на принципі гуманізму, який служить не тільки етичним ідеалом, але й практичним правовим механізмом, що забезпечує не лише захист людської гідності, прав і свобод, а і створює механізми запобігання порушення прав. Він зміщує фокус з держави на людину, відстоюючи правові системи, які надають пріоритет добробуту, гідності та всебічному розвитку кожної людини.

Цей підхід визнає права людини та гідність як фундаментальні та універсальні цінності, які керують створенням, тлумаченням та виконанням закону, гарантуючи, що правові рамки служать загальному благу та визнають цінність кожної людини. Також цей підхід підкреслює системний характер гуманізму в праві, де забезпечується баланс між індивідуальними правами та суспільними інтересами.

Такий філософський підхід, не нехтуючи інтересами держави у визначенні прав, все ж актуалізує моральний обов'язок суспільств та правових інститутів відстоювати права людини, створювати механізми запобігання порушення прав як відображення етичної прихильності людству [11, с. 301-310].

3. Виклики глобалізації та інтеграційних процесів, що вимагають нових підходів до захисту прав.

Глобалізація створила неочевидні проблеми для захисту прав людини, які виникають внаслідок посилення взаємозв'язків між економічними, культурними, технологічними та політичними вимірами: швидка комунікація та велика варіативність доступних засобів комунікації, нові логістичні можливості та технології створили неочевидні виклики, пов'язані з запобіганням та захистом прав людини. Це збільшує необхідність переосмислення універсальних стандартів прав людини в умовах культурного різноманіття та економічної нерівності. Такі питання, як міграція, кризи біженців, кіберзагрози, цифрова конфіденційність та трудові права в глобальних ланцюжках вартості вимагають оновленої філософії та правової бази для забезпечення ефективного захисту та

адвокації. Крім того, зростання нових технологій та цифрових просторів створює нові загрози та можливості для здійснення та захисту основних прав, таких як свобода вираження поглядів та конфіденційність [168, с. 141-144].

Складність глобалізації та інтеграції вимагає розробки нових правових механізмів та філософських парадигм, що може бути пов'язано в подальшому з феноменом уяви як способом моделювання, пізнання іншого та використання гуманістичних імагінативних аксіологем, вирішення напруження між універсальними правами та культурною специфікою, що спонукає до переосмислення універсальності в культурно різноманітному світі.

Глобалізація вимагає також вирішення філософських проблем, пов'язаних із зміною клімату як питання прав людини, пов'язані з екологічною та певною мірою економічною справедливістю. Наприклад, рівний доступ до питної води, або подолання голоду. Але справедливий захист таких прав та універсальний підхід породжує філософські дилеми у вигляді збільшення дешевих продуктів, що виготовляються за рахунок низькооплачуваної або дитячої праці та шкідливих для навколишнього середовища неекологічних технологій вирощування або видобутку, що, на перший погляд, вирішує проблеми нерівності, але в стратегічному плані не негуманним та неекологічним підходом до розв'язання практичних викликів.

Ці нові сфери відображають трансформаційне переосмислення філософії прав людини, яка відповідає сучасному глобальному та інтегрованому світовому порядку [172].

4. Узгодженням людської гідності з соціальними, економічними та політичними реаліями. Ця концепція часто описується як розмита і неточна, що відображає різноманітні логічні та культурні інтерпретації.

Яскравим прикладом такого узгодження є незаконна міграція, що включає, з однієї сторони, порушення прав людини на вільне пересування, обмеження свободи через поселення в табори для біженців, перебування в яких, звісно,

порушує людську гідність, примусову депортацію та інші порушення прав. З іншої сторони – маємо офіційне міграційне законодавство конкретної країни, в якому буквально перераховуються причини і підстави, не враховуючи вже зазначений нами широкий підхід трактування права, що визначає право безумовним для всіх людей без обмежень і важкодоказуваних застережень.

Ю. Габермас визначає пріоритет людської гідності і називає її «порталом», через який універсальні моральні цінності включаються в позитивне право і політичний порядок, що базується на правах людини. Повага до людської гідності є фундаментом для конституційних прав і для демократичної участі громадян у суспільстві [126, с. 464–480].

5. Впровадження нових концепцій, таких як критична теорія права, для аналізу та захисту прав на національному і міжнародному рівнях, запобігаючи т.зв. «інфляції прав людини», коли правники, філософи, дослідники всі важливі вимоги перетворюють на права людини: хоча все, що є добрим, правильним або навіть просто бажаним не є правом людини як таким. Інфляція прав ризикує перетворити права людини на беззмістовний термін [121, с. 3-23].

Тут ми можемо говорити про застосування нових методів аналізу права загалом і прав людини зокрема, які ставлять під сумнів традиційні юридичні норми та інститути, зокрема через призму суспільної справедливості, влади і нерівності, зважаючи на культурні аспекти та попередню традицію правозахисту. Адже навіть термінологічно в різних системах права дані феномени мають іншу сутність і трактування. Критична теорія права розглядає право не лише як нейтральну систему правил, а як інструмент, що підтримує соціальні ієрархії і часто відображає інтереси домінуючих груп, існуючи суто декларативно.

У контексті національного і міжнародного рівнів в системі права в Україні це підходить для глибшого розуміння й оцінки прав людини та механізмів їх захисту. Критична теорія права допомагає виявляти приховані упередження у

правових системах і сприяє формуванню більш ефективних, інклюзивних правових норм, що захищають права вразливих груп. Вона акцентує увагу на необхідності гармонізації національних законів з міжнародними стандартами прав людини, а також розвитку нових механізмів захисту у світлі розвитку штучного інтелекту та глобальних викликів. І тому завданням філософії може щось більше, ніж пасивний аналіз текстів, а радше як акту соціально релевантної критичної участі.

Слід зазначити, що відомий український дослідник філософії права Б. Кістяківський розробляв критичну теорію права, критичного аналізу правових явищ. Його ідеї та науковий доробок мають фундаментальне значення для формування сучасної української філософії права, зокрема й в контексті осмислення прав людини. Дослідник вбачав в філософії розкриття можливостей для збільшення варіативності методів та форм дослідження права, збагачення правничих наук через застосування філософських методів і досягнень філософської науки [35; 36].

Крім глибоких теоретичних досліджень права, слід зробити акцент на тому, що Б. Кістяківський усвідомлював себе українцем і, захищаючи права українців на вільний культурний розвиток, мав дискусії з колегами-вченими про самобутність й самостійність української культури і, хоча й підкреслював необхідність тісної культурної співпраці з великороськими вченими, постулював її відмінність від російської, вступаючи в опозицію до загальноприйнятої імперської позиції Росії як культурного гегемона серед інших народів імперії, чим свідомо збагатив українську філософську думку XIX-XX ст. [34, с. 132-144].

Якщо згадувати дослідників, що працювали на теренах України в царині філософії права (зокрема прав людини, правозахисту в сучасних термінах), то тяглість традиції можна прослідкувати з другої половини XIX ст., починаючи з уже згаданого Б. Кістяківського і продовжуючи його колегою, Євгеном Спекторським [72].

Є. Спекторській підкреслював, що необдумане реформування юриспруденції, яке заперечує природні права людини, призводить до її руйнування, бо вводяться поняття й принципи, які дегуманізують суспільство. Все це заводить юриспруденцію у безвихідний кут і замість прогресу виникає застій або деструктивні тенденції. Водночас він пропонував розглядати право як соціальний і навіть онтологічний феномен, тому його філософські погляди засновувались на широкому, онтологічному розуміння прав людини [72, с. 62].

Сучасні українські дослідники у царині філософії прав людини зазвичай використовують міждисциплінарний підхід, поєднуючи досягнення та методологію як філософії, так і юридичних наук. Можемо говорити про досягнення філософії, що досліджує проблеми правозахисту та запобігання порушення прав людини в працях цілої плеяди сучасних українських дослідників. Окреслимо позиції найбільш відомих з них.

М. Братасюк розвиває ідеї гуманістичній філософії правового захисту, де право постає інструментом захисту невідчужуваних (природних) прав людини, протидіючи об'єктивації особи владою. Т. Букіна досліджує етику як феномен у часи війни, відповідальність за захист прав людини й моральні дилеми у військовий час. О. Хома досліджує філософію свободи, громадянства та суверенітету. Його лекції та публікації торкаються античних ідей демократії, референдумів і прав вільного громадянина як не-раба, актуальних для сучасної України. О. Хома перекладав твори Ж.-Ж. Руссо про суспільний договір, пов'язуючи їх з правами людини.

П. Рабінович є знаним розробником засад теорії прав людини в пострадянському правознавстві. Він першим у вітчизняній доктрині ввів антропоцентричний поворот, зробивши теорію права вченням про юридичне забезпечення природних прав людини, заклав основи української доктрини прав людини. В цьому річищі працює С. Максимов – відомий дослідник філософії права з акцентом на права людини та глобальну правову культуру.

В. Бачинін досліджує права людини і справедливості зокрема через феномен людської гідності. К. Жоль є автором праць, в яких розглядає філософські аспекти прав людини і свободи як фундаментальні цінності, де права людини мають глибокі філософські підстави і є основою розуміння соціальних відносин і правового порядку.

1.3. Обґрунтування методології дослідження

За допомогою компаративістського й герменевтичного методологічних підходів, ми можемо коректно проаналізувати осягнення уяви в її відкритості до Іншого, а також філософські концепції прав людини в історії філософії й сучасній філософії. Для дослідження впливу уяви на забезпечення прав людини можуть бути корисними методологічні здобутки гуманістичного психоаналізу – через осмислення біофільної орієнтації людини, що долає відчуження, і некрофільної, що його підсилює. При використанні методологічних стратегій метаантропології, соціальної метаантропології, метаантропологічного потенціалізму ми можемо усвідомити значущість уяви у різних екзистенціальних вимірах буття людини. На цій основі ми можемо зрозуміти практичне застосування уяви у соціальному бутті людини, коли вона стає умовою можливості захисту прав людини.

Спробуємо розгорнути ці положення.

На перший погляд, уява постає суто ірраціональним, стихійним феноменом. Довести, що уява може бути певною мірою філософським методом пізнання і зміни реальності, з точки зору науки і наукових досліджень не представляється можливим. Але й очевидним є те, що уява є невід'ємною частиною теоретичного розуму, вона розкриває перед нами можливості зовнішнього і внутрішнього світу, породжує гіпотези. Однак, враховуючи, що філософські теорії розглядають можливе лише поряд з дійсним, а теоретичне мислення вимагає сприймати реальність у поняттях і категоріях, поєднаних аргументацією, багато

філософів, які обговорюють принцип уяви, вважають, що уява може бути лише помилковою або *prima facie* постає керівництвом до пізнання і дії [108], не виступає чимось самостійним у теорії і практиці.

Разом із тим, філософи здавна покладалися на уяву у своїх теоретичних міркуваннях з інших питань. Тобто уява сама по собі відігравала важливу методологічну роль для філософів. Наприклад, Р. Декарт вважав уяву за своєю природою засадничою для мислення: «..якщо я хочу думати про чиліагон, хоча я розумію, що це фігура, яка складається з тисячі сторін так само, як я розумію, що трикутник – це тристороння фігура, я не уявляю собі тисячу сторін і не бачу їх так, ніби вони присутні переді мною... Але припустімо, що я маю справу з п'ятикутником: Я, звичайно, можу зрозуміти фігуру п'ятикутника, так само як і фігуру чиліагона, без допомоги уяви; але я також можу уявити п'ятикутник, звернувши погляд розуму на його п'ять сторін і площу, що міститься всередині них. І при цьому я цілком ясно помічаю, що уява вимагає особливих зусиль розуму, які не потрібні для розуміння» [117, с. 50-51]. Ми можемо розуміти «зусилля розуму» як ментальний образ, що, виринаючи з нашої уяви, стає частиною нашої реальності [117, с. 51].

Осислимо кілька підходів до методології дослідження уяви в контексті правозахисту.

Передусім ми звернемося до історико-філософського підходу в частині визначення особливостей формування та розвитку впливу уяви на правозахист. Саме тут актуальною є герменевтика, що дозволяє створити нові уявлення через дослідження текстів, а також компаративістика, яка відкриває можливість коректно порівнювати співставні феномени і виміри. Вказані методологічні стратегії ми реалізуємо в контексті гуманістичного підходу, яка спрямовує на дослідження впливу уяви з точки зору людини як мети і суб'єкта не лише виконання і забезпечення прав людини, а й оновлення і творення відповідно вимог часу.

Звернімося до підходу до уяви І. Канта, для якого вона є водночас чуттєвою і розумовою реальністю. В «Критиці чистого розуму» мова йде про уяву як здатності людської душі, яка лежить в основі всіх апіорних знань. І. Кант говорить, що синтез як важлива здатність нашого мислення є результатом уяви, «сліпої, хоча й необхідної функції душі» [28, с. 82]. І. Кант вважає, що без цієї діяльності ми не мали б жодного знання, хоча ми рідко усвідомлюємо її в собі.

Людина не просто споглядає і пізнає світ, а наповнює його створеними нею символами, це й зумовлює її життя разом з іншими. Цікаво, що даний підхід корелює з ідеями Г. Гессе, розгорнутими у філософському романі «Гра в бісер», в якому людина поєднує в собі символічне й життєве і рано чи пізно виходить із замкненості символічного світу у світ живої комунікації.

Евристично продуктивною для осмислення уяви у взаємодії з Іншим в контексті утвердження прав людини є й герменевтика П. Рікера, яка проясняє взаємодію між образом і поняттям, уявою і розумом.

В дослідженні уяви в її здатності відкрити життєвий світ Іншого евристично цінною є методологія лінгвістичного й структурного психоаналізу Ж. Лакана. У Ж. Лакана уява в контексті особистісного й соціального буття людини структурується в тріаді «*уявне – символічне – реальне*».

Щоб обґрунтувати гіпотезу про вплив уяви на правозахист та суспільні відносини в цілому, ми звернемося й до дослідників міфу, в якому уява досягає дивовижної сили й свободи, підсвіtimo досягнення психоаналітиків й проаналізуємо дослідження філософів права, досліджуючи вплив людської уяви на фундаментальні суспільні зміни, в тому числі і на правозахист і творення реальності [21].

Для цього слід звернутись до відомого дослідника міфу – Дж. Кемпбела, який в своїй фундаментальній роботі «Тисячолікий герой» визначає міф як «...спонтанний витвір людської уяви..», який є всюди і завжди, в будь-якій культурі присутній незмінно і існування міфу досі можливе саме через

психологічні підстави мови, релігії, мистецтва. Сучасний психоаналіз пояснює актуальність, присутність міфу в житті людини через наявність у кожної людини «приватного і незбагнено могутнього пантеону снів» [32, с.12].

Дж. Кемпбел через осягнення міфу й міфологічного світогляду доводить руйнівний характер узурпації влади. В термінах метаантропології [92] мова йде про людину граничного буття, яка реалізує волю до влади, обертаючи суспільно значущі події на свою користь. Іншими словами, порушуючи права інших людей через маніпуляції і примус, посилюючи власне відчуття відчуженості і створюючи небезпечний прецедент для інших, людина реалізує таку волю до влади, що деструктивно впливає на інших [32, с. 21].

В теорії Дж. Кемпбела уява є не лише феноменом, що допомагає досягнути нематеріальні сутності життя людини, а й інструментом дослідження психіки людини через концепцію відчуження і його подолання.

Тезу про важливість психоаналізу для осмислення «соціального характеру» як поєднання внутрішнього світу окремої людини з соціальною структурою суспільства пропонує Е. Фромм [81, с. 130]. Філософ започатковує підхід «гуманістичного психоаналізу», який зорієнтований на конструктивному розвитку особистості. На цій основі Е. Фромм аналізує концепт «відчуження», досліджуючи взаємодію особистості і суспільства, пропонуючи типологію соціальних типів особистості в історичній динаміці та через становлення вже згаданого «соціального характеру» визначає способи адаптації людини до соціуму.

Серед методологій, які дозволяють коректно проаналізувати вплив уяви на правозахист може бути корисним метод гуманістичного психоаналізу через осмислення біофільної орієнтації людини, що долає відчуження, і некрофільної, що його підсилює [21]. Ці ідеї звучать у фундаментальній праці Е. Фромма «Анатомія людської деструктивності» [124], в якій автор зосереджується на поглибленні підходу гуманістичного психоаналізу в контексті пояснення

людської агресивності та деструктивності як результату відчуження, котре людина може подолати лише на шляху набуття і реалізації біофільної орієнтації.

Для дослідження проблеми уяви в контексті розуміння Іншого, евристично продуктивною може бути методологія метаантропології Н. Хамітова та соціальної метаантропології С. Крилової, які дозволяють досягнути способи подолання самотності і відчуження в бутті особистості й суспільства. Метаантропологія є концепція й методологія трансцендування людини в різних екзистенціальних вимірах. Дана методологія пояснює як може відбуватися гуманістичний розвиток людини в координатах буденного, граничного і метаграничного вимірів буття людини [92].

Буденне буття людини спричинюється волею до самозбереження й продовження роду, граничне буття – волею до влади й волею до пізнання і творчості, метаграничне формується волею до любові, свободи й співтворчості [92, с. 32]. Цим вимірам буття людини відповідають буденний, особистісний і філософський типи світогляду [92, с. 41-45].

Буденний світогляд можна охарактеризувати відсутністю прагнення до творчості і саморозвитку, як спосіб проживання, заснований на соціальних стереотипах і т. зв. «здоровому глузді» та відсутністю критичного мислення і досвіду рефлексії, саморефлексії. Ідеї і цінності у такому середовищі не продукуються індивідами, а приходять з сфери релігії та політичних установок, а власний досвід не вважається цінним. Людська уява в її творчій свободі не проявляється в комунікації членів такого середовища і не є визначальною для розвитку особистості. Цілком можна погодитися з тим, що: «буденний світогляд відображає буденне буття людини з його несамостійністю, некритичністю, нетворчим характером. Людина з буденним світоглядом абсолютно залежить від пануючих ідеологічних установок і цінностей» [92, с. 41-42].

На противагу буденному світогляду, «особистісний світогляд означає постійне самопізнання, погляд всередину себе, пильну увагу до динаміки

розвитку внутрішнього світу. Тому людина з особистісним світоглядом усі події зовнішнього світу виносить на суд власного розуму і переживання» [92, с. 43-44], що може означати використання уяви для рефлексій, творення ідей та сенсів. Важливою частиною життя такої людини є пошук сенсів, свободи вибору і свободи досягнення обраного. Можна сказати, що тут зароджується гуманізм, адже свобода стає ключовою цінністю людей особистісного світогляду, а отже цінність свободи усвідомлюється не лише як власна свобода, а як і можливість для Іншого. Водночас, така людина не завжди може об'єднати власний досвід та внутрішній світ в цілісну картину світосприйняття, і тому особистісний світогляд дає начало для *філософського світогляду* [88, с. 354].

Саме завдяки філософському світогляду людина може розгорнути цілісну картину світобудови, він характеризується творчим характером, критичністю і самостійністю. Можна припустити, що уява є рушієм і основним інструментом філософського світогляду, адже «філософський світогляд є складна й безупинна робота духу, що переборює власну обмеженість» [92, с. 45].

Метаантропологія дає загальнотеоретичну модель й обґрунтовує суспільну необхідність розвитку особистостей з філософським світоглядом. Це створює умови для організації життя людей в метаграничному вимірі буття, де панує воля до свободи, любові й співтворчості, в якому неможливі маніпуляції, а права людини є природними, а не штучними [92, с. 36-39]. Отже, в контексті нашої проблематики метаантропологія дозволяє розкрити концепт уяви і правозахисту в координатах буденного, граничного і метаграничного вимірів буття людини, їх вольових характеристик і відповідних їм типів світогляду. Метаантропологія як методологічна стратегія дозволяє зрозуміти як зміна пріоритетів волі впливає на зміст уяви і ставлення до Іншого, що впливає на дії по відношенню до нього.

Таким чином, методологія метаантропології є евристично цінною для дослідження, осмислення й аргументації феномену уяви в контексті правозахисту. Ця методологія дозволяє усвідомити метаморфози уяви в різних

екзистенціальних вимірах буття людини й досягнути такі її прояви, які в своїй відкритості до Іншого дозволяють здійснити реальне забезпечення прав людини.

Важливою для нашого дослідження є й методологія метаантропологічного потенціалізму, яка була розроблена Н. Хамітовим у співавторстві з С. Пирожковим. Дана методологія дозволяє використовувати принципи метаантропології для формування стратегій розвитку особистостей і соціальних систем, зокрема для осмислення стратегій становлення сильної й гуманістичної цивілізаційної суб'єктності України [59, с. 30-45].

«Метаантропологічний потенціалізм постає як методологія розвитку життєвого потенціалу і посилення суб'єктності особистості, нації, людства від буденних до вищих граничних та метаграничних проявів» [60, с. 50]. Тут мається на увазі розкриття людського потенціалу до рівня суб'єктності, де потенціал складає сукупність тілесних, духовних, душевних можливостей, а суб'єктність – їх актуалізацію. Повертаючись до людських можливостей, можемо актуалізувати значення уяви для душевного і духовного, насамперед, розвитку людини і суспільства.

Уява є інструментом зміни способу життя людини та її цінностей, а метаантропологічний потенціалізм відкриває такі можливості для змін через усвідомлення таких категорій як «наявне» і «можливе», де гуманістичне суспільство постає можливим завдяки продуктивній уяві [21].

Методологічно плідним для дослідження прав людини є підхід соціальної антропології української дослідниці С. Крилової, яка використовує тріаду буденного, граничного та метаграничного буття людини метаантропології для досягнення людини в контексті суспільства. [38, с. 112-121].

С. Крилова розглядає суспільство в буденному бутті як таке, що зосереджене на самозбереженні і продовженні роду. При чому, у колективному позасвідомому самозбереженні домінує над збереженням роду. В таких суспільствах часто люди виживають без можливості розвитку і удосконалення.

Суспільство в граничному бутті хоча і прагне до пізнання і творчості, культурного розвитку, але мотивоване волею до влади і панування, створюючи виграшні стратегії взаємовідносин, заснованих на маніпуляціях і страхах.

І, нарешті, суспільство метаграничного буття, що обирає стратегії взаємовідносин, заснованих на партнерстві та толерантності, гуманізмі актуалізуючи духовно-практичний потенціал членів суспільств, що дає «..новий онтологічний рівень еволюціонування...» такого суспільства [38, с. 115].

Поруч з феноменом любові, який на думку Е. Фромма долає відчуження людини, С. Крилова розкриває феномен краси в соціальному бутті, що в запропонованій тріаді буденного, граничного й метаграничного буття людини є рішенням протидії відчуженню і є основою побудови суспільства, в якому права людини органічно забезпечені виграшними гуманістичними стратегіями взаємодії членів суспільства. У метаграничному бутті створюється цілісність, породжена поєднанням персоналізму і гуманізму, а «..краса як соціальна цінність виявляється через цінності толерантності і любові» [38, с.117].

Отже, використовуючи методологію соціальної метаантропології, ми мусимо прагнути до метаграничного буття *для суспільства, де всі члени мають рівні умови для самореалізації і співтворчості* через феномен краси стосунків і вчинків, що виражається у соціальному партнерстві як взаємодії людей, які реалізують цілі у творчій співпраці і призводить до розвитку суспільства та створює «..реальне громадянське суспільство як вищий прояв солідаризації людей та захищеності у своїх правах...» [38, с. 414].

Спробуємо усвідомити, як пов'язані в контексті дослідження уяви, що впливає на правозахист, гуманістичний психоаналіз та метаантропологія. Осягнення цього зв'язку видається важливим для побудови дослідження

Е. Фромм пропонує концепцію психоаналізу, засновану на розумінні відчуження людини, яке породжується відчуттям втрати зв'язків з Іншими та світом в цілому. Подолання такої відчуження можливо, на думку Е. Фромма,

завдяки любові як фундаменту співтворчості, консолідації з іншими та самореалізації [124], що, висловлюючись мовою метаантропології, формує метаграничне буття людини й філософський світогляд. В свою чергу, розвиток творчості та самореалізація неможлива без використання уяви як інструменту творення образів і реальності, яка, в свою чергу, створює нову реальність, де стратегія правозахисту і гуманізму є більш вигідною.

В іншому випадку відчуженість може призвести до відчуття самотності та агресії і штучних форм об'єднань людей не на підставі спільних цінностей, а як втеча від самотності, результатом чого є конформістська позиція, що призводить до втрати волі і суб'єктної позиції. В таких умовах ми можемо говорити про буденне, а в деяких випадках – граничне буття людини, що не дає відчуття внутрішнього задоволення, подолання відчуженості і може призвести до деструктивних форм взаємодії людини зі світом, соціумом [21].

Для нашого дослідження уяви в контексті відкритості до Іншого і реального забезпечення прав людини важливо відзначити, що в координатах методології метаантропології працюють українські дослідники у галузях філософії права і соціальної філософії С. Сливка і Н. Манойло. Зокрема вони розвивають й конкретизують метаантропологічний підхід стосовно проблеми утвердження прав людини. С. Сливка є автором концепції метаантропології права, праць з теоретичного аналізу прав і свобод людини в контексті, філософського аналізу природного права на основі еволюції принципів людської гідності. Н. Манойло є авторкою концепції метаантропології правосвідомості, в координатах якої проблематика забезпечення і захисту прав людини конкретизується у взаємодії, як відбувається у парі «нотаріус – клієнт»; і тут, звісно, уява відкрита до Іншого має доволі велике значення – від викриття шахрая до моральної й гуманістичної поради тому, хто вагається.

Використання уяви в контексті правозахисту, на думку С. Рістовської, спричинило «образний поворот», який має величезні наслідки у багатьох

практиках, пов'язаних із трактування, застосуванням норм захисту прав людини. «Образи більше не є просто ілюстрацією збоку або просто засобом адвокації; вони стали важливим доказовим інструментом і способом передачі інформації на власних умовах» [162].

Розглядаючи методологічні стратегії осмислення проблеми впливу уяви на правозахист, слід звернути увагу на методологічний потенціал самого поняття «права людини». Ідея прав людини має у собі протиріччя: з одного боку, права людини визнані і задекларовані, юридично забезпечені та ґрунтуються на ідеї людської гідності. З іншого боку, права людини є практикою, що розслідує порушення відповідно до стандартизованих принципів, щоб закон був об'єктивним. В цьому плані права людини є «захистом від відчуття втрати людської гідності» [166, с. 333-363].

Відомий юрист і філософ Г. Кельзен, визначає дуалістичну природу права як такого: позитивне право, створене людьми поєднується з так званим ідеальним, *природним* правом, яке ми можемо назвати справедливістю, що принципово важливо для досягнення прав людини [30, с. 428–429]. Ці категорії є наслідком образного мислення, або за визначенням Р. Декарта – «зусиллям розуму». Схожі твердження можемо знайти в спільній роботі науковців, оформленій в колективній монографії «Сучасні механізми захисту прав людини»: «принципи справедливості та необхідності насамперед мають бути покладені в основу дослідження державно-правових явищ» [31, с. 8]. Уява як образне мислення, поєднане з емпатією, хоч і не завжди належним чином усвідомлене, є основою правозахисної практики.

Яскравим прикладом є досвід проживання криз, війни та катаклізмів, де звичайний етичний консенсус зруйнований. І уява про краще життя може стати ресурсом, мотивацією для солідаризації та мобілізації. Уява нам дає образ про те, в якому суспільстві ми хочемо жити. І цей образ майбутнього є цінністю, заради якої люди йдуть на добровільні жертви у війні: добровольці, волонтери,

правозахисники, активісти – люди, для яких цінність образу майбутнього їх країни є найголовнішою.

Ця теза підтверджується дослідженнями Л. Ханта: «для того, щоб права людини стали самоочевидними, звичайні люди повинні були мати нове розуміння, яке походило від нових видів почуттів» [130, с. 34]. І це нас знову повертає до метаантропології, що пропонує звільнення від відчуження людини через «зусилля розуму» і почуття любові та краси.

Але яким чином ця цінність бажаного майбутнього з'явилась у людини? Переживання досвіду війни дали можливість усвідомити або переусвідомити попередній, довоєнний досвід і поточні обставини. Усвідомити, в якій точці я знаходжусь зараз, в якій точці я була до війни і в якій точці я хочу бути. І уява в створенні образів відіграє ключову роль там, де немає досвіду або рефлексії досвіду.

З точки зору уяви як інструменту правозахисту, нам цікава частина прав людини, що пов'язана з охороною прав людини (дії, спрямовані на запобігання порушення прав людини, тоді як власне захист прав людини в вузькому значенні застосовується вже після порушення прав людини). Юридична наука визначає непрямий спосіб охорони прав як спосіб, що реалізовується власне не стільки професійними суб'єктами реалізації права (офіційно визнаними, наприклад, державою чи міжнародними інституціями як такі, що мають повноваження захищати права людини і представляти насамперед людну, громаду, державу в відновленні порушеного права), скільки організаційно-правовими заходами, які позитивно впливають на запобігання порушенню прав. Наприклад, правове виховання, підвищення рівня правової культури, що здійснюється як професійними юристами, так і непрофесійними юристами (правозахисниками у широкому розумінні).

Так само ефективність цих заходів філософами права пов'язується насамперед з «сукупністю обставин, за яких людина визнається найвищою цінністю» [96, с. 148-155].

Дослідник правознавства В. Шафіров підкреслює в характеристиках права (якщо бути більш конкретним – то в нормах права) суб'єктивну сторону правомірної поведінки людини: «право визнає правомірною поведінку незалежно від внутрішнього настрою особистості, не примушує діяти за мотивацією повинності» [96, с. 148-155], тобто внутрішні настрої, цінності, мотиви так само важливі в приписах правомірної поведінки, як і її зовнішні прояви. Тут важлива проактивна позиція самої людини, яка може скористатись своїми правами, розуміючи цінність своїх прав і уявляючи бажане майбутнє через реалізацію цих прав.

Якщо внутрішнього запиту у людини немає, то реалізація такого права відбуватиметься формально, не наближаючи людину до уявленого майбутнього, так само не спричиняючи цінності для суспільства. Прикладом цього може бути участь у мітингах, де людина не реалізує *своє* право, а формально виконує норму закону, яка дозволяє їй брати участь у мітингу з різних причин (організатори оплачують участь, є можливість «прогуляти» роботу, тощо). Звертаючись до Е. Фромма – це прояв конформізму як втеча від відчуженості і намагання подолати самотність, а в термінах філософської метаантропології – патерни діяльності людини буденного буття, де цінності продукуються не людиною, а через релігію чи політику та є нав'язаними. Іншими словами, людина буденного буття робить все правильно, бо це відповідає букві закону, але не реалізує своє право в повній мірі, адже не бере до уваги справедливість і розумність дій, що створюють цінність і для людини конкретно, і для суспільства в цілому.

Людина граничного буття, виконуючи норму закону, що дозволяє брати участь в мітингах, реалізує волю до влади, або намагається подолати відчуження через конформізм. В той час як людина метаграничного буття, беручи участь у

мітингу, робить це, уявляючи майбутнє, яке можна змінити і солідаризуючись з іншими людьми, створюючи нові ментальні образи, зусилля розуму, які створюють нову, раніше неіснуючу реальність. Прикладом такого буття може бути не лише солідаризація українців на початку війни та під час Революції гідності 2014 р., а і навіть появу нового «креативного класу» в багатьох суспільствах, боротьбу представників граничного буття, за якою ми зараз спостерігаємо в США (обмеження фінансування університетів, медіа, установ громадського сектору). Креативний клас, що існує на принципах поваги і толерантності, краси стосунків і вчинків, є викликом для т.зв. «глибинної держави», заснованої на чіткій ієрархії та волі до влади: креативний клас формує нову, спільну уяву про реальність для всього суспільства через продукування своєї експертності, видання книжок, винаходів та інших творів (через творчість, співтворчість), доводячи, що горизонтальні взаємовідносини, гуманізм і толерантність є більш вигідні для розвитку суспільства, ніж ієрархічні взаємовідносини, засновані на волі до влади та страху, водночас не продукуючи анархізм [122].

Отже, в своєму дослідженні ми утверджуємо гуманістичний підхід до уяви, більше того, ставимо проблему **гуманістичної уяви**. *Гуманістична уява – це уява, яка веде до консолідації з Іншим, а не маніпуляції або конфлікту з ним.* Саме така уява здатна відкрити для нас життєвий світ іншої людини, це й дає можливість реально, а не формально забезпечити її права. Можна припустити, що гуманістичний підхід до уяви й правозахисту корелюється передусім з двома методологічними стратегіями – гуманістичним психоаналізом і метаантропологією, що розвивається й конкретизується в соціальній метаантропології й метаантропологічному потенціалізмі.

Гуманістичний психоаналіз надає можливість побачити в біофільній орієнтації людини конструктивний спосіб впливу уяви на правозахист людини. В координатах методології метаантропології й соціальної метаантропології

біофільна постає корелятом метаграничного буття людини і суспільства. Метаграничне буття є тією реальністю, де права людини є непорушені через створення системи взаємодії, заснованої на філософському світогляді й практиці діалогу та співтворчості. Розвиваючись у метаантропологічний потенціалізм, метаантропология дозволяє не лише дослідити феномени уяви і прав людини, зважаючи на екзистенціальні виміри буття людини – буденний, граничний, метаграничний, а й показати практичні шляхи досягнення метаграничного буття й філософського світогляду.

Без конкретної людини, її думок, переживань, дій, права людини не існують; гуманістична уява не лише формує правосвідомість людини, через неї проявляється емпатія і гуманістичний підхід, в якому людина – найвища цінність. Такий підхід веде до суспільних змін, де співіснування людей переходить в консолідацію. Така консолідація в сучасних умовах означає появу сильного громадянського суспільства і креативного класу як його лідера і драйвера. Не можна не погодитися з уже згаданим дослідником правозахисту В. Шафіровим, який утверджує людиноцентризм, що «сутність права обумовлена природою людини, її потребою до свободи, самовизначення. Свобода, у свою чергу, виражається у правах і свободах» [96, с. 148-155]. Тобто, людиноцентризм є ключовим не лише у здійсненні прав людини через уяву, а визначає людину, її свободу і гідність головним суб'єктом і метою творення правозахисту.

Висновки до першого розділу

- Феномен уяви досліджувався і використовувався у найрізноманітніших філософських контекстах: роль у художній літературі та нашій взаємодії з нею, різноманітних міркуваннях, нашій здатності передбачати та пояснювати поведінку інших, наукових відкриттях і так далі. Однак, окрім того, що філософи

покладаються на поняття уяви в цих різних контекстах, вони самі застосовують свої уявні здібності у власному філософському теоретизуванні.

- Наша здатність уявляти проявляється в можливості викликати в уяві образи, ідеї, враження, наміри. Простір охоплення уяви є надзвичайно широким: від реального до неіснуючого, можливого та неможливого. Уява робить можливими всі наші роздуми про те, що є, що було, і, можливо, найголовніше, що може бути. Уява створює реальність, яку зовні ще не підтвердили. Уява – це ключ до розшифровки символів і культурних кодів.

- Нові виклики, технології і створення нематеріальних речей ініціюють низку нових філософських питань і досліджень щодо феномену уяви. На відміну від переконань, уява не повинна мати на меті представляти світ таким, яким ми його сприймаємо, і не може бути належним чином охарактеризована як істинна чи хибна, в той же час, чи набуде цей феномен нових, раніше не досліджуваних характеристик і як співвідносяться різні види уяви – питання відкриті і гідні глибокого міждисциплінарного дослідження.

- Уявлення про права людини у юристів та філософів мають важливу спільну рису: права людини складаються, перш за все, з набору принципів, кодексу поведінки. Для юристів – це нормативне закріплення прав в законі, для філософів права людини є суперечливим феноменом, який має етичні, соціокультурні й екзистенціальні виміри.

- Український дослідник філософії права Б. Кістяківський розробляв критичну теорію права, критичного аналізу правових явищ. Його ідеї та науковий доробок мають фундаментальне значення для формування сучасної української філософії права зокрема й в контексті осмислення прав людини. Вітчизняний дослідник прав людини Є. Спекторській підкреслював, що заперечення природних прав людини призводить до руйнування системи права, бо вводяться поняття й принципи, які дегуманізують суспільство; його

філософські погляди засновувались на широкому, онтологічному розуміння прав людини.

- Сучасна українська критична теорія прав людини розглядає їх через призму суспільної справедливості, влади і нерівності, зважаючи на культурні аспекти та попередню традицію правозахисту. У контексті національного і міжнародного рівнів в системі права в Україні це підходить для глибшого розуміння й оцінки прав людини та механізмів їх захисту. Сучасна критична теорія права допомагає виявляти приховані упередження у правових системах і сприяє формуванню більш ефективних, інклюзивних правових норм, що захищають права вразливих груп.

- В сучасній українській філософії і філософії права є достатньо дослідників, які аналізують проблему прав людини. М. Братасюк розвиває ідеї гуманістичній філософії правового захисту, де право постає інструментом захисту невідчужуваних (природних) прав людини, протидіючи об'єктивації особи владою. Т. Букіна досліджує етику як феномен у часи війни, відповідальність за захист прав людини й моральні дилеми у військовий час. О. Хома перекладав твори Руссо про суспільний договір, пов'язуючи їх з правами людини. П. Рабінович є знаним розробником засад теорії прав людини в пострадянському правознавстві. Він першим у вітчизняній доктрині ввів антропоцентричний поворот, зробивши теорію права вченням про юридичне забезпечення природних прав людини, заклав основи української доктрини прав людини. В цьому річищі працює С. Максимов – відомий дослідник філософії права з акцентом на права людини та глобальну правову культуру. В. Бачинін досліджує права людини і справедливості зокрема через феномен людської гідності. К. Жоль є автором праць, в яких розглядає філософські аспекти прав людини і свободи як фундаментальні цінності, де права людини мають глибокі філософські підстави і є основою розуміння соціальних відносин і правового порядку.

- Евристично продуктивним для дослідження уяви в контексті правозахисту постає підхід до уяви І. Канта, для якого вона є водночас чуттєвою і розумовою реальністю. Мислитель розуміє уяву як здатність людської душі, яка лежить в основі всіх апріорних знань і вважає, що без уяви ми не мали б синтезу в процесі і результаті пізнання, хоча ми рідко усвідомлюємо її в собі. Синтез як результат можна трактувати і як комунікацію з Іншим, в цьому контексті ми можемо використати підходи І. Канта.

- Виходячи з того, що уява породжує не лише образи, а й символи, для нашого дослідження методологічно важливою є філософія символічних форм Е. Кассіра, який вважає, що людина живе не тільки у емпіричному матеріальному світі, а й у символічному світі культури. Людина не просто споглядає і пізнає світ, а наповнює його створеними нею символами, це й зумовлює її життя разом з іншими.

- Евристично продуктивною для осмислення уяви у взаємодії з Іншим в контексті утвердження прав людини є й герменевтика П. Рікера, яка проясняє взаємодію між образом і поняттям, уявою і розумом.

- В дослідженні уяви в її здатності відкрити життєвий світ Іншого евристично цінною є методологія лінгвістичного й структурного психоаналізу Ж. Лакана. У Ж. Лакана уява в контексті особистісного й соціального буття людини структурується в тріаді «уявне – символічне – реальне».

- Дослідження впливу уяви на правозахист та суспільні відносини в цілому потребує звернення до підходів дослідників міфу, в якому уява досягає дивовижної сили й свободи, а також до психоаналітиків, а також філософів права, які аналізували вплив людської уяви на фундаментальні суспільні зміни, в тому числі і на правозахист і творення реальності.

- За допомогою компаративістського й герменевтичного методологічних підходів, ми можемо коректно проаналізувати досягнення уяви в її відкритості до Іншого, а також філософські концепції прав людини в історії філософії й

сучасній філософії. Для дослідження впливу уяви на забезпечення прав людини можуть бути корисними методологічні здобутки гуманістичного психоаналізу – через осмислення біофільної орієнтації людини, що долає відчуження, і некрофільної, що його підсилює. При використанні методологічних стратегій метаантропології й соціальної метаантропології ми можемо усвідомити метаморфози уяви у різних екзистенціальних вимірах буття людини, вийти на розуміння гуманістичної уяви. На цій основі ми можемо зрозуміти практичне застосування уяви у соціальному бутті людини, коли вона стає умовою можливості захисту прав людини.

- Для нашого дослідження уяви в контексті відкритості до Іншого і реального забезпечення прав людини важливо відзначити, що в координатах методології метаантропології працюють українські дослідники у галузях філософії права і соціальної філософії С. Сливка і Н. Манойло. Зокрема ці дослідники розвивають й конкретизують метаантропологічний підхід стосовно проблеми утвердження прав людини. С. Сливка є автором концепції метаантропології права, праць з теоретичного аналізу прав і свобод людини в контексті, філософського аналізу природного права на основі еволюції принципів людської гідності. Н. Манойло є авторкою концепції метаантропології правосвідомості, в координатах якої проблематика забезпечення і захисту прав людини конкретизується у взаємодії, як відбувається у парі «нотаріус – клієнт»; і тут уява, що відкрита до Іншого має доволі велике значення – від викриття шахрая до моральної й гуманістичної поради тому, хто вагається.

- Методологія дослідження дозволяє дослідити уяву, поєднану з емпатією, що є особливо важливим для правозахисної практики в умовах криз, війни та катаклізмів, де звичайний етичний консенсус зруйнований. І уява про краще життя може стати ресурсом, мотивацією для консолідації та мобілізації. На цій основі в дослідженні пропонується концепт *гуманістичної уяви*. Гуманістична

уява – це уява, яка веде до консолідації з Іншим, а не маніпуляції або конфлікту з ним. Саме така уява здатна відкрити для нас життєвий світ іншої людини, це й дає можливість реально, а не формально забезпечити її права.

Розділ 2.
УЯВА ТА ІНШИЙ:
ВІД КОМПЕНСАЦІЇ Й МАНІПУЛЯЦІЇ
ДО ВІДКРИТОСТІ

2.1. Уява і проблема символу

Концептуальне розуміння феномену уяви на певному етапі розгортання із внутрішньою необхідністю приводить дослідника до проблематики символу. Сама природа уяви як здатності, що трансцендує за межі даного чуттєвого досвіду, за своєю іманентною логікою активує момент символотворчості тією мірою, якою уява не лише відтворює образи, а й вибудовує нові смислові відповідності між видимим і невидимим, між даним і можливим. У цьому відношенні феномен уяви не може бути зведений лише до психічної функції або інструменту естетичної творчості: якщо скористатися когнітивною метафорою, уяву радше можна назвати *мостом*, завдяки якому здійснюється опосередкування між досвідом і смислом, між тілесним і духовним. Саме тому, аналізуючи уяву, ми звертаємося до поняття символу як її структурного елементу, як кванту вияву її активності та інтерсуб'єктивної екстерізації процесу уяви.

Проблема символу вперше послідовно концептуалізується у пізнього Іммануїла Канта, автора «Критики здатності судження» (1790), де він у §59 наголошує, що інтуїтивне уявлення можливе або як *схема*, або як *символ*. Якщо схема, за Кантом, постає адекватним чуттєвим відтворенням поняття розсудку, то символ – це форма уявлення, яка надає видимості тому, що не може бути спогляданим безпосередньо. Символ, на відміну від схеми, постає як акт уяви, що здійснює неможливе: він «підводить під поняття, яке мислиться лише розумом і не має чуттєвої інтуїції, таку інтуїцію, яка йому відповідає» [29, с. 251].

Саме тут уява постає як трансцендентальна сила синтезу – третя пізнавальна здатність, що поєднує чуттєвість і розсудок, забезпечуючи можливість мислення як цілості.

Варто наголосити та ідеї, що плідно інспірує подальший розвиток теорії уяви, у «Критиці чистого розуму» І. Канта. На думку філософа, «існують два основні стовбури людського пізнання, які, можливо, походять із спільного, але невідомого нам кореня, а саме – чуттєвість і розсудок; через чуттєвість предмети нам даються, розсудком же вони мисляться» [28, с. 89]. Що могло б, однак, виступати таким «невідомим спільним коренем»? Чи не йдеться тут саме про уяву, котра – як трансцендентальна здатність, що поєднує в собі рецептивність і спонтанність, забезпечуючи єдність досвіду – і виявляється тією силою, яка уможлиблює єдність двох стовбурів пізнання? Саме питання про цей «невідомий корінь», тобто про те, що єднає чуттєвість і розсудок, і виявляє трансцендентальну функцію уяви. Тобто у сміливій здогадці першої «Критики...» вже латентно закладена майбутня концептуальна впевненість третьої «Критики...» щодо природи уяви як третьої пізнавальної здатності, що ґрунтує собою дві перші і виступає гарантом цілісності мислення, здійснюючи синтез різнорідних моментів досвіду.

Цікавий і символічний штрих: в контексті славнозвісних трьох питань, на які, згідно з І. Кантом, послідовно відповідають його три «Критики...» – 1. Що я можу знати? (КЧР); 2. Що я маю робити? (КПР); 3. На що я можу сподіватися? (КЗС), – виявляється, що людина має підстави покладати надії, зокрема, на потенціал здатності уяви.

Отже, уява, за І. Кантом, має дуальний характер: вона водночас чуттєва і розумова, тобто перебуває на межі між безпосередньо даним і створеним. В §24 «Аналітики засад» «Критики чистого розуму» говориться про існування «чистої здатності уяви» як основної здатності людської душі, яка лежить в основі всіх апріорних знань. І. Кант підкреслює: «Синтез є першим, на що ми повинні

звернути увагу, якщо хочемо судити про походження нашого знання. Синтез узагалі є виключно дією здатності уяви, сліпої, хоча й необхідної функції душі; без цієї діяльності ми не мали б жодного знання, хоча ми рідко усвідомлюємо її в собі» [28, с. 82]. Ця «сліпота» не означає відсутності свідомості, а радше вказує на глибинний, досвідомий рівень пізнання, на ту приховану роботу уяви, завдяки якій можливий сам досвід. Таким чином, уява постає не лише психічною здатністю, а онтологічною умовою розгортання свідомості.

Слід зазначити, що М. Гайдеггер, аналізуючи кантівську «Критику чистого розуму», наголошував, що *facultas imaginandi*, тобто «здатність споглядання без наявності предмета», посідає проміжне місце між сприйняттям і мисленням [129, с. 278]. Ця інтерпретація поглиблює розуміння активності уяви: коли предмет уже не діє на наші почуття, уява продовжує утримувати, творити та перетворювати його образ. А значить, вона виступає формою творчої ініціативи свідомості.

Характерно, що під час відомої непримиренної полеміки між Е. Кассіером і М. Гайдеггером у Давосі 1929 року саме проблематика уяви була визнана обома єдиним містком можливого взаємопорозуміння. «У одному пункті між нами є згода: – підкреслив Е. Кассіер, – мені також здається, що продуктивна здатність уяви має для Канта центральне значення» [127, с. 125]. Дискусія в Давосі, за словами сучасного німецького філософа Вольфрама Айленбергера, автора філософського бестселера «Час чарівників: велике десятиліття філософії 1919-1929», «сьогодні вважається поворотним моментом в історії думки» [119, с.338].

Тема, яку обрали організатори симпозіуму в Давосі, також була епохальною: питання Канта «Що таке людина?». Характерно, що Е. Кассіер підходить до розв'язання кантівського питання, зосереджуючись на продуктивному потенціалі феномену уяви. Проте, якщо для М. Гайдеггера уява є скоріш способом наближення до «відкритості буття», то для Е. Кассієра вона є насамперед способом утворення і розгортання смислу на засадах

символізування. Тут розходяться дві лінії філософії ХХ сторіччя: дазайн-аналіз та філософія символічних форм, але точкою зустрічі обох залишається уява як здатність до символотворення на засадах кантівського розуміння її потенціалу.

Символ же у кантівському розумінні виступає способом репрезентації того, що не може бути схоплене безпосередньо у спогляданні, але водночас вимагає образної форми для мислення. Він забезпечує можливість «бачити невидиме», мислити поза межами даного, оскільки через символ уява долає прірву між чуттєвим і розумовим, між досвідом і смислом, і саме тут вона постає не лише як психологічна здатність, а як сам принцип активності духу.

Перехід від трансцендентальної філософії І. Канта до філософії культури Е. Кассіра є водночас розширенням і переосмисленням самої ідеї символу. Якщо для І. Канта уява поєднує чуттєве й розумове у формі схеми або символу, то для Е. Кассіра йдеться про силу, що виступає основою всієї людської культури. Символ у нього виходить за межі гносеологічної проблематики і постає як онтологічна умова людського буття [138].

«Універсальність символу, зазначає Е. Кассіра, його радикальна значущість у всіх домінах культури змушує розглядати його як всеохопну категорію культури. Символ є категорією культури у принциповому, первинному сенсі» [110, с. 17]. Звідси випливає, що будь-яке дослідження символу не може обмежуватись логічною сферою; воно має виходити з культурної значущості цілісного континууму символічних форм. Символ для Е. Кассіра є не лише висхідним, але й кінцевим пунктом культури, бо саме через нього людина перетворює, здійснює символічну «возгонку» досвіду у смисл. Славнозвісне декартівське «я мислю, отже існую», Е. Кассіра міг би уточнити як «я існую, бо мислю символічно».

У цьому сенсі Е. Кассіра розвиває кантівський апріоризм у напрямку культурної філософії. Людина, за Е. Кассіром, є *animal symbolicum*, «символічна істота». Вона живе не безпосередньо в світі речей, а в світі смислів,

який сама й творить за допомогою символів. Без символізації, пише Кассіер, «життя людини уподібнилося б життю в'язнів знаменитої платонівської печери. Воно обмежилося б межами біологічних потреб і практичних інтересів і не могло б віднайти жодного доступу до «ідеального світу», який відкривається їй релігією, мистецтвом, філософією, наукою» [112, с. 62].

Е. Кассіер переконливо розкриває сам механізм роботи символічної функції через принципово не реактивну, а проактивну природу уяви, яка потребує необхідної *затримки відповіді*, паузи – і цим самим парадоксально стає основною еволюційною перевагою людини. Е. Кассіер наполягає: «У порівнянні з іншими тваринами людина живе не просто в ширшій реальності – вона живе наче в новому вимірі реальності. Існує безперечна відмінність між органічними реакціями та людськими відповідями. У першому випадку на зовнішній стимул дається пряма і безпосередня відповідь; у другому – відповідь затримується. Вона переривається і запізнюється через повільний і складний процес мислення» [112, с. 24].

Сутність функціонування живих організмів традиційно розглядається як система знаків-сигналів і реакцій на знаки. Систему рецепторів та ефекторів Е. Кассіер називає «функціональним колом», посилаючись на роботи Й. Ікскюль: певні сприйняття викликають певні реакції, що складають природну програму. Але функціональне коло людини є не просто ширшим, ніж у інших живих організмів – воно є здатним до розімкнення так, що автоматизм кола зрештою зникає і створюється окремий, особливий світ символічного простору, що трансцендує системи рецепторів і ефекторів. «Видається очевидним, – розмірковує Е. Кассіер – що цей світ формується за тими ж самими біологічними правилами, які керують життям інших організмів. Однак у людському світі ми знаходимо і нові особливості, які становлять відмінну рису людського життя, функціональне коло людини ширше, але річ тут не тільки в кількісних, а й у якісних змінах. Людина зуміла відкрити новий спосіб

пристосування до оточення. У людини між системою рецепторів і ефекторів, які є у всіх видів тварин, є і третя ланка, яку можна назвати символічною системою. Це нове придбання цілком перетворило все людське життя» [112, с. 26].

Відштовхуючись від цих міркувань, Е. Кассіерер пропонує яскраву когнітивну метафору: «символ – це ключ до природи людини». Він кидає виклик усталеним дефініціям сутності людського: «З точки зору досягнутого нами тепер погляду ми можемо уточнити і розширити класичне визначення людини» – зазначає філософ. «Розум – дуже неадекватний термін для всеосяжного позначення форм людського культурного життя у всьому його багатстві та різноманітності. Але всі ці форми суть символічні форми. Замість визначати людину як *animal rationale*, ми повинні, отже, визначити її як *animal symbolicum*. Саме так ми зможемо позначити його специфічну відмінність, а тим самим зрозуміти новий шлях, відкритий людині – шлях цивілізації» [112, с. 26].

Е. Кассіерер послідовно розглядає різні символічні форми: мову, міф, релігію, мистецтво, науку як певні реєстри реалізації однієї й тієї ж символічної здатності. Ці форми є особливим способом «вираження» світу, що має власну внутрішню логіку. Філософія культури, за Кассіерером, – це не сума окремих аналітичних описів наявних символічних форм, а спроба виявити «правове підґрунтя» їхнього існування: що являє собою кожна з них, яку функцію виконує і як співвідноситься з іншими [111, с. 173–174]. Зрештою, завдання філософії полягає у виявленні єдності через розмаїття символічних конфігурацій культури.

Важливим наслідком такого підходу є те, що символ, будучи смисловою структурою, не має актуального фізичного існування: натомість він має *значення*. Тому аналіз культури є одночасно аналізом символічного – того, як людський дух переплавляє безпосередній досвід у систему значень. Символ у цьому розумінні є «чистим і вільним витвором пізнання», сконструйованим для того, щоб оволодіти світом чуттєвого досвіду [110, с. 17].

«Символічні форми культури» (мова, міф, релігія, мистецтво, наука, історія) – це самостійні, не підпорядковані один одному засоби освоєння людиною світу, виявлення нею своєї сутності. Символи є носіями і засобами комунікації значень, тому символічна культура забезпечує єдність усіх форм духовного досвіду. Символи – це своєрідні «органи реальності». Замість того, щоб мати справу з речами, людина в певному сенсі найбільш за все спілкується сама з собою. Вона настільки обплела себе лінгвістичними формами, художніми і релігійними ритуалами, що вже не може бачити чи знати нічого іншого, крім посередництва цього «чарівного люстерка». Яскраву метафору до такого стану справ з вражаючою художньою силою втілено в лемівському «Солярісі»: «Люди прагнуть збагнути спосіб існування та принцип організації життя на далекій планеті, зрозуміти її незвичну для нас розумність, але, поринаючи вглиб, раптом буквально зіштовхуються обличчям до обличчя з собою, з власним життєвим світом і з подивом в інопланетній дійсності, що розступається, уникає, відкривають собі обрії саморозуміння», – пише вітчизняна дослідниця Л. Менжуліна [48, с. 63].

З розмаїття ідей Е. Кассіра наразі нас цікавить його ідея необхідності повернення людини до пошуків самої себе. Треба визнати: людина надто давно живе в лабіринті численних знань; думка набуває все більшого розмаху в кожній із наук, але саме це ставить людину в ситуацію розгубленості, вона відчуває себе заблукалою в цьому лабіринті. Кожна наука – окремий фрагмент досвіду світу, і щоб думка повернулася до цілісності, подолавши розпорошеність, потрібне спеціальне зусилля і методологія. Для вирішення цього питання Е. Кассіра, власне, і створює символічну концепцію культури як цілого, де символ хоч і залишається незбагненим, але зрозумілим стає механізм пізнання.

Отже, «людське пізнання за своєю природою є символічним пізнанням» [112, с. 80]. Цей вислів фіксує принципову зміну пізнавальної парадигми. Якщо у І. Канта символ і схема є способами уявного опосередкування понять, то у Е.

Кассіра символ стає структурою людського буття, способом конституювання самого світу людського досвіду. Символ не лише *зображує* світ, а *створює* його як світ смислу. Таким чином, те, що у І. Канта було трансцендентальною функцією уяви, у Е. Кассіра стає культуротворчою функцією символічної діяльності.

Будь-яка специфічна практика – інструмент для розкриття природи людини. В цьому світі для людини все має символічний характер. Людина завжди живе в міфі, мові, у світі мистецтва, образів, релігійному світі й тій системі інформації, яку надає наука. Так, наприклад, математика – це теорія символів, котра оперує тим, чого немає насправді, і завдяки цьому вона і інші об'єкти, речі втягує у свою реальність. Тому уміння побудувати теорію символів дало можливість людині описати те, що в досвід не вміститься – немислимі відстані, маси, сили природи і математична мова є окремим випадком символічної реальності та її впорядкування. Захоплення математикою ще на самих ранніх етапах своєї творчості посприяло одному з найглибших інсайтів Е. Кассіра – ідеї про принципову перевагу функціонального підходу над субстанційним. Ці концептуальні інновації Е. Кассіра мали великий вплив на розвиток як природничих, так і гуманітарних наук загалом.

За Е. Кассіром, виключення з розгляду хоч якоїсь одної з символічних форм призведе до втрати цілісного розуміння людини. Усвідомлення єдності символічної функції людини, глибоке вивчення культурних практик, на думку Е. Кассіра, є необхідним для розуміння єдності всієї культури та виявлення нагальних проблем гуманітарного знання. Е. Кассіра зазначає, що людина сама творить своє буття своєю діяльністю – буття, сконструйоване символічними практиками, відгороджує людину від природи, але, водночас, символічне сприйняття світу не є дефектом розвитку виду чи штучним пристосуванням, імовірно, воно було закладено природно [55, с. 131 – 182].

Неможливо не розділити щирого й натхненного захоплення, з яким Е. Кассіер підсумовує власні міркування у «Досвіді про людину»: «Людина живе відтепер не тільки у фізичному, а й у символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія – частини цього універсуму, ті різні нитки, з яких сплітається символічна мережа, складна тканина людського досвіду. Весь людський прогрес у мисленні та досвіді витончує та одночасно зміцнює цю мережу. Людина вже не протистоїть реальності безпосередньо, вона не стикається з нею віч-на-віч. Фізична реальність хіба що віддаляється мірою того, як зростає символічна активність людини.» [112, с. 62]. Ці міркування корелюють з ідеями Г. Гессе, розгорнутими у філософському романі «Гра в бісер», в якій людина поєднує в собі символічне й життєве.

Тут знову актуалізується тема уяви. Символічне мислення передбачає здатність уяви бачити у чуттєвому – надчуттєве, у видимому – смисл. Але якщо у І. Канта уява є «гарантом синтезу», то у Е. Кассієра вона стає «гарантом смислу»: тим, що відкриває людині доступ до світу значень. Уява перетворюється на культурну силу, завдяки якій людина створює власну реальність – реальність символічних форм.

Таким чином, Е. Кассієр переносить кантівський аналіз із рівня трансцендентальної свідомості на рівень культури як цілісного феномена. Людське пізнання, мова, мистецтво, релігія й наука – усі вони є різними проявами тієї самої символічної діяльності. Тому символ для Кассієра – не лише засіб пізнання, а *онтологічний принцип* культури, її форма буття. «Філософія дійсності, зазначає він, є тому філософією символічних форм. Лише через них ми бачимо і в них володіємо тим, що називаємо дійсністю» [110, с. 18].

Цей зсув від трансцендентальної уяви до символічної форми має глибокі наслідки. Якщо у І. Канта уява пов'язана з можливістю досвіду, то у Е. Кассієра вона стає умовою можливості культури. Людина, отже, є істотою, яка не просто

споглядає світ, а *символізує* його. Уява як творення символів і є тим способом, у який людське буття стає світом-для-нас.

Таким чином, Е. Кассіер не просто розширює кантівську проблематику символу, а переводить її в антропологічний і культурно-онтологічний вимір. Символ постає не просто відображенням буття, а самим способом буття – тим, через що людина живе, мислить і діє у світі. Цим відкривається перспектива, яка дозволить зробити подальші кроки осмислення уяви й символу у термінах герменевтики П. Рікера.

Якщо для Е. Кассієра символ є універсальною категорією культури, то представник герменевтичного напрямку, французький мислитель П. Рікер розкриває символ у вимірі *інтерпретації*, у процесі розуміння смислу, логічно продовжуючи, таким чином, справу Е. Кассієра. У його філософії символ переходить від функції вираження до функції розуміння: він уже не лише творить світ, а й відкриває можливість його тлумачення. Герменевтика П. Рікера поєднує два головні джерела – феноменологію уяви (переосмислену через Е. Гусерля та І. Канта) і герменевтику символу, що бере початок у традиції релігійного та поетичного смислотворення.

Як представник герменевтичної традиції, П. Рікер, безперечно, поділяє принципову настанову цієї парадигми, яку вдалося влучно виразити Х.Г. Гадамеру: розуміти щось означає розуміти саме питання, на яке це «щось» і є відповіддю [16, с. 288]. Можна погодитися з автором книги «Міфоаналіз: вступ до критики «темного розуму»: «Ми здатні зрозуміти лише те, що уявляється нам відповіддю на питання, що *вже живе* в нас усередині. Царина розуміння визначається не проникненням в іншу свідомість – це неможливо в силу історичної динаміки свідомості – а мірою екзистенціальної значущості предмету розуміння для інтерпретатора, тим, наскільки він, розуміючи, розширює можливості справжнього автентичного існування. Саме тому людина намагається зрозуміти лише тій об'єкт, ту істоту, пізнання якої є водночас

самопізнанням. Інтерес людини до світу – це відбиття, або вираження її цікавості до прихованих смислів власного існування» [48, с. 56].

Герменевтика П. Рікера відновлює діалектику між образом і поняттям, уявою і розумом, – ту саму діалектику, що була наміченою вже у І. Канта, але виводить її у сферу смислу. Якщо І. Кант і Е. Кассіер підкреслювали роль уяви у формуванні досвіду та культури, то П. Рікер розглядає уяву насамперед як *силу розуміння*. Уява постає не тільки як кантівська функція синтезу, а як потужна здатність до витлумачення, інтерпретації – вона відкриває смисл через символ, який уможливорює саму здатність мислення, тобто саме символ «дає змогу думати». Тому в герменевтичному вимірі символ – це не просто форма, а рух: рух смислу від невиразного до вираженого, тому символ виявляється незамінним, як в стихії міфу, так і в структурі рефлексії.

У творі «*Філософія волі*» (1950–1960) П. Рікер аналізує уяву не лише як когнітивну, а як *онтологічну* здатність. На відміну від Е. Гусерля, який розглядає уявлення як модифікацію інтенціональності, П. Рікер підкреслює, що уява має продуктивний і трансформативний характер: вона створює можливі світи, у яких людина осмислює власну дію. В уяві людський досвід звільняється від фактичності і переходить у площину можливого: саме це відкриває простір для активності символічної функції.

Символи та метафори розглядаються філософом як вмістища уяви, які «говорять» не буквально, а відкривають глибші шари значення. П. Рікер пише, що символ «дає думати» (*le symbole donne à penser*) – тобто він не лише щось означає, а стимулює мислення, відкриває нові горизонти розуміння [157]. Символ не є застиглим знаком, який фіксує значення; він є динамічною структурою, у якій смисл завжди перевищує буквальне значення. На відміну від знаку, який вказує на щось певне, символ вказує на *надлишок смислу*. Саме ця семантична «надлишковість» робить можливим нескінченний процес тлумачення.

У книзі «Символіка зла» (1960) П. Рікер показує, що символ є первинною формою вираження людського досвіду, що передує моральній рефлексії. Через символи зла – гріха, плями, рабства, провини – людина усвідомлює межу між добром і злом не абстрактно, а переживає її образно-чуттєво, через архетиповий матеріал міфів, притч, легенд. У цьому сенсі символ для П. Рікера постає *медіатором між міфом і рефлексією*. Міф говорить через образи, філософія – через поняття, а символ є тим середнім терміном, який дозволяє мисленню піднятися від образного до понятійного, не втрачаючи зв'язку з первинним досвідом. «Тлумачити символ означає пройти шлях від вираженого образу до глибинного смислу, який у ньому прихований», підкреслює П. Рікер [156, с. 25].

В іншій праці «Жива метафора» (1975) П. Рікер продовжує цю лінію, обґрунтовуючи, як працює символічна функція в основі поетичної мови. Метафора, як і символ, створює «смыслову напругу» між двома полюсами значень і тим самим відкриває нову реальність. «Метафора – це не просто прикраса, а акт смислотворення, що розкриває нові способи буття», пише він [158, с. 312]. Через метафору уява знову постає як фундаментальна сила, що не лише зображує, а творить – і саме цим ефект метафори у вищих проявах наближається до символу.

Слід підкреслити важливість уяви в контексті свідомості та саморефлексії. До декартівського *Cogito, ergo sum* П. Рікер додає те, що уявляє та відчуває, тим самим забезпечуючи перехід від статичного «мислити» до динамічної самості, де суб'єкт виражається через слово, дію, обіцянку, а не тільки думку, мислення [64].

Таким чином, символ у П. Рікера виконує подвійну функцію: феноменологічну (бо він виражає досвід у формі образу) і герменевтичну (бо він вимагає тлумачення). Це подвійне розуміння символу дозволяє П. Рікеру поєднати феноменологію й герменевтику, тобто показати, що ніколи смисл не є даним, а завжди відкривається в процесі інтерпретації. Символ – це не межа, а

шлях: шлях до глибшого розуміння буття, до можливості «другого наївного погляду», коли після рефлексії людина повертається до символу, вже усвідомлюючи його глибину [158, с. 312].

У цьому сенсі можна сказати, що П. Рікер і продовжує, і водночас неявно полемізує з Е. Кассіером. Якщо для Кассієра символ – це структура культури, то для П. Рікера він – виток, а не кінцевий пункт процесу смислопородження. Якщо у Е. Кассієра символічне мислення визначає людину як *animal symbolicum*, то у П. Рікера – як *homo interpretans*, істоту, яка не лише творить символи, а й розуміє їх завдяки невинній активності витлумачення. Тому символічне пізнання перетворюється на герменевтичну *подію*, де смисл завжди перевищує будь-яку фіксацію [64].

Зрештою, герменевтика символу у П. Рікера є водночас онтологією уяви. Уява тут постає не допоміжною силою розуму, а *місцем зустрічі* свідомого і несвідомого, смислу і буття. Вона не просто синтезує, а творить простір можливого: простір, у якому символ і досвід стають єдиним полем людського саморозуміння. Таким чином, у Рікера символ можна вважати ключем до онтологічної глибини людини – до того, що метаантропологія окреслить як «межі людського досвіду» перебування у світі.

В контексті нашого дослідження феномен уяви цікавить нас насамперед як щільно пов'язаний з дієвими практиками захисту прав людини, тому особливо значущими для нас є практичні експлікації роботи уяви, до яких звертається П. Рікер. У творі «Уява в дискурсі та в дії» («L'imagination dans le discours et dans l'action») П. Рікер стверджує, що уява діє не лише як віддзеркалення світу, а як творче проривання до нового сенсу, що спрямовує і нашу дію. Він аналізує уяву як «загальну функцію практичного можливого» (*fonction générale du possible pratique*). Першим кроком французький філософ відрізняє репродуктивну уяву (відтворення) від продуктивної, яка, за його переконанням, «відкриває можливе в серці реального». У цьому зв'язку він розглядає, як уява функціонує не просто

у дискурсі (мові та її символах), але також в дії – як вона дозволяє агенту «грати з можливостями» (*jouer avec les possibles*), уявляти чи репрезентувати можливе, що ще не відбувається, – і з цього уявного горизонту виходити до практичної дії.

«Саме в цій точці прагматична «гра» перетинається з уже згаданою наративною «грою»; функція проєкту, зверненого до майбутнього, і функція нарації, зверненої до минулого, обмінюються своїми схемами й структурами, проєкт запозичає в нарації її структурний потяг, а нарація бере від проєкту здатність передбачення», – зазначає П. Рікер [160, с. 181].

Рікер описує динаміку розгортання процесу уяви: «Існує поступовість від простої схематики моїх проєктів аж до уявних варіацій «я можу». Ця поступовість вказує на уяву як загальну функцію практичного можливого» [160 с. 174]. Такий динамічний ракурс дослідження уяви в наші дні плідно розвивається міждисциплінарною когортою вчених, що співпрацюють у рамках міжнародного «кластеру передового досвіду» у Єнському університеті Німеччини, чия діяльність триватиме до кінця 2031 року. Проєкт отримав влучну назву «Imaginamics», що інтегрує змісти сфер пошуку і може претендувати на появу нової наукової дисципліни в майбутньому.

Не викликає сумніву, що уява виступає незаперечним рушієм соціальних змін. Вона дає змогу уявити нові форми справедливості, нові суспільні уклади. Цей аспект особливо актуальний у політичній етиці П. Рікера, де компроміс, наприклад, розглядається як моральна функція уяви, що дозволяє співіснування різних візій добра.

«Уява як загальна функція практичного можливого малює простір того, що може бути здійсненим, без чого дія не відрізнялася б від простого бажання», – підкреслює Рікер [160, с. 176]. Втім, саме розуміння ролі «бажання» зазнає в герменевтиці П. Рікера особливого значення в силу його іманентного зв'язку з роботою уяви. У його підході міститься певний полемічний виклик щодо кантівського етичного ригоризму, коли він афористично наполягає, що «етика

починається з бажання, а не з обов'язку». Але саме бажання з необхідністю потребує уяви для утворення і розгортання себе. Уява, що виникає в мові, метафорах, наративах здатна структурувати моральне поле, а не просто описувати його.

У П. Рікера все це тісно пов'язано з ідеєю «наративної ідентичності» [159] – через уявне співпереживання ми формуємо себе як морального суб'єкта. Людина пізнає себе не як «річ» (тотожність), а через історію, яку вона сама розповідає про себе. Уява бере безпосередню участь у побудові «наративної ідентичності»: ми створюємо образ себе як героя певної оповіді, з моральною метою, боротьбою, змінами. Так у площині наративної уяви, згідно з П. Рікером, розкривається ядро особистої ідентичності. Уявна реконструкція власного життя як історії з моральними вузлами, розв'язками, каяттям або надією формує етичну самосвідомість. *«Я – це той, хто може розповісти історію про себе, що має сенс»*. Так можна було б сформулювати кредо рікерівської етики самості.

Цікаві й суттєві змістовні переклички із такою герменевтикою символу ми знаходимо у роботах видатного грузинського філософа М. Мамардашвілі, що багато розмірковував про зв'язок символу і уяви. Естетичний досвід як такий пов'язаний з уявою і фантазією, тут думка з'єднується з особистісним переживанням. Побудовані на досвіді таких переживань інтерпретації М. Мамардашвілі називає живими формами смислу: приховане значення твору мистецтва полягає в тому, що ані в симфонію, ані в роман, ані в картину чи фільм автор не вкладає того, що він цілком і остаточно знає. Але він пропонує при цьому від себе особисто щось таке, чого він не відає напевне і безперечно, – і тому кожний твір постає своєрідною варіацією цього незнайомого, що для слухача та для самого автора стає відкриттям: він акцентує увагу на т.зв. другому народженні, де особа з'єднується із символом, і енергія цього поєднання, породжує в ній Людину з великої літери [47].

Таким чином, у філософії Поля Рікера уява постає як медіатор між мовою, нарративом і практикою. Завдяки уяві ми стаємо здатними:

- мислити те, чого ще не існує;
- моделювати наслідки наших рішень;
- і зрештою, оцінювати етичну цінність різних можливих сценаріїв дії.

«Уява є тією здатністю, яка дозволяє перенести цінності у конкретні ситуації, створити можливе середовище для їх реалізації» – підкреслює П. Рікер [160, с. 179].

Для більш рельєфного осягнення наведених концептуальних підходів, наведемо паралель з іншої предметної царини, а саме з психоаналітичних розвідок щодо уявного і символічного Жака Лакана.

Ж. Лакан розгортає аналіз цікавих для нас понять в межах структурально-психоаналітичної онтології. Якщо у П. Рікера символ розкриває внутрішню динаміку смислу, а уява виступає творчою силою, що відкриває горизонти можливого, то у Жака Лакана ці поняття набувають іншої конфігурації. Вони входять до знаменитої тріади *уявне – символічне – реальне*, яка визначає саму структуру людської суб'єктивності. У цьому триєдиному вимірі Лакан переосмислює як роль символу, так і природу уяви, надаючи їм глибинного онтологічного і водночас психоаналітичного сенсу.

Сам Ж. Лакан стверджував, що «мета мого вчення полягає в тому, щоб розмежувати те, що належить до уявного і те, що належить до символічного». [140, с. 114]. Граничну складність такого пошуку відображає дотепна репліка Малкольма Боуї: «Уявне, Символічне та Реальне – це нечестива трійця, членів якої так само легко можна назвати Обманом, Відсутністю та Неможливістю» [109, с. 112].

Уявне (*l'imaginaire*) у Ж. Лакана – це простір образів, дзеркальних відображень, у якому формується первинна ідентичність суб'єкта. У широко відомому концепті «стадії дзеркала», що була сформульована у 1949 р., він

описує момент, коли дитина вперше впізнає себе у відображенні. Це упізнавання є актом уяви, але водночас актом відчуження: суб'єкт бачить себе як цілісного там, де його досвід ще роздроблений. Уява тут створює ілюзію єдності, на якій ґрунтується свідомість «я». Проте ця цілісність ілюзорна – вона народжується в полі Іншого, через відображення і символ. Уява, таким чином, є механізмом становлення суб'єкта через відображення, через *ідеалізацію власного образу*.

Цю ж думку продовжує С. Жижек, згадуючи про уяву як про дзеркальний механізм, де ми впізнаємо себе з образі (відображенні), хоча це відображення часто є спотвореним. Уява, заповнюючи прогалини реальності, водночас відчужує нас від нашого реального я. Наша порожнеча заповнюється образом, яким бачить нас Інший [25].

Символічне (*le symbolique*) – це рівень мови, закону, соціального порядку. Тут Ж. Лакан радикалізує семіотичний вимір символу: символ – це не вираження смислу, а структура означників, яка передує будь-якому смислу. Людина входить у символічний порядок через мову, приймаючи «ім'я Батька» (*nom du Père*) як принцип закону і заборони. «Несвідоме структуроване як мова», – пише Лакан у *Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [139]. Саме тому символічне не є продуктом уяви – навпаки, уява є продуктом символічного. Ми мислимо і відчуваємо у межах системи означників, що передує нашому досвіду.

Проте існує ще третій порядок – *реальне (le réel)*, який не збігається ні з уявним, ні із символічним. Реальне, нарешті, є тим, що опирається символізації. Це те, що не може бути висловлене, те, що завжди залишається «поза текстом», але постійно повертається у вигляді нестачі, травми, розриву. Символічне намагається впорядкувати реальність, але завжди залишає «діру» – те, що не може бути означене. Воно виявляється як *розрив* у символічній структурі, як те, що завжди вислизає. У цьому розумінні символ у Ж. Лакана має амбівалентний статус: він одночасно і відкриває смисл, і приховує неможливість остаточного

його втілення. Таким чином, у лаканівській системі символ структурує досвід, але й водночас показує межі самої символізації.

Усе людське існування, за Ж. Лаканом, розгортається в русі між цими трьома регістрами. Уява намагається відновити цілісність, символічне накладає структуру і закон, а реальне нагадує про нездоланну нестачу, що лежить у центрі суб'єкта. Символічне у Ж. Лакана – це не тільки культурна форма Е. Кассіра і джерело смислу П. Рікера, а ще насамперед сама *структура нестачі*, у якій суб'єкт постійно намагається заповнити те, що принципово не може бути заповнене.

Таким чином, лаканівська тріада відкриває інший аспект взаємовідношення уяви і символу. Уява тут радше є сценою, на якій розігрується драма ідентичності. Символічне – це система законів, що вписує суб'єкта у мережу означників, роблячи його *породженням мови*. Реальне ж нагадує, що жодна символічна конструкція не може вичерпати буття.

Отже, Ж. Лакан радикально зміщує акцент: якщо у І. Канта і Е. Кассіра символ є способом відповідно пізнання і культуротворення, у П. Рікера – шляхом розуміння, то у Ж. Лакана він стає *умовою суб'єктності*. Більш того, саме символічне забезпечує саму можливість міжсуб'єктного порозуміння, інтерсуб'єктивності. Людина не є тим, хто користується символами; вона сама *існує в символічному полі*. Суб'єкт, за Ж. Лаканом, – це ефект означника, а отже, символ не є похідним від уяви, а навпаки, *уявне впорядковується символічним*. Динамічні внутрішні взаємини між уявним, символічним і реальним порядками буття показує, що Ж. Лакан схильний онтологізувати символічне як провідний порядок, єдиний, що здатний забезпечити інтенсуб'єктивність людського буття.

Це відкриття має глибокий, але при цьому конраверсійний зв'язок із кантівською ідеєю «невідомого кореня» чуттєвості й розсудку, яким, як ми розгорнули вище, постає уява. Уява у І. Канта поєднує чуттєве і розумове; у Лакана символічне виступає медіатором між уявним і реальним регістрами (або

порядками), як їх називав Ж. Лакан. Здавалося б, таким чином, між «невідомим коренем» І. Канта і символічним порядком Ж. Лакана можна було б провести певну паралель: обидва виконують роль «середнього члену», утримуючи у рівновазі всю концептуальну побудову.

Проте символ не стає у Ж. Лакана подібним «мостом» і гарантом єдності досвіду, бо в системі Ж. Лакана символ – це структура, що одночасно *впорядковує і розщеплює* суб'єкта. Так само Ж. Лакан підважує традиційне уявлення про уяву як гармонізуючу силу – у нього вона радше *маскує розрив між суб'єктом і реальністю*. Лаканівська концепція трьох регістрів (уявного, символічного, реального) розкриває граничну природу символу. Уява продукує образ; символічне формує мову і закон; реальне – нагадує про межу символізації. У цьому контексті символ виявляється не лише носієм смислу, а й виразом того, що *неможливо повністю осмислити*. Він відкриває простір між буттям і не-буттям смислу, між наявністю і нестачею, між сказаним і невимовним. Символ у Ж. Лакана – це вже не стільки сполука між чуттєвим і розумовим (як це було у §59 кантівської «Критики здатності судження»), а радше *місце розриву* між ними, де народжується суб'єкт.

Таким чином, якщо у Е. Кассіра символ виступає універсальною категорією культури, у П. Рікера – герменевтичним посередником між образом і смислом, у Ж. Лакана – структурним принципом суб'єктності. Якщо у Е. Кассіра символ є способом, через який людина осягає світ, то у Ж. Лакана він стає тим, через що людина *входить у світ* – у символічний порядок мови, закону, означника. Символ, таким чином, виявляється не лише інструментом мислення, а умовою самої людяності, тією формою, у якій можливе «я». Через цей перехід від символу культури до символічного порядку відкривається глибший вимір філософської антропології: символ структурує не лише культуру, а й саму людську присутність у світі.

Цей структурний підхід водночас поглиблює і ускладнює попередні концепції. Він показує, що символ не лише відкриває смисл (як у герменевтичній традиції), але й обмежує його, задає межі можливого. Через це лаканівське розуміння символу стає своєрідним контрапунктом до рікерівського: якщо П. Рікер вбачає у символі шлях до розуміння, то Ж. Лакан – місце, де розуміння завжди натрапляє на своє «реальне» обмеження.

Таким чином, тріада Лакана додає до дискусії про уяву і символ вимір глибинної онтологічної розщепленості. Вона нагадує, що будь-яка символічна форма – навіть найбільш осмислена – залишається спробою окреслити те, що не може бути до кінця висловлене. Саме ця межа між уявним, символічним і реальним відкриває шлях до *метаантропологічного осмислення людини* як істоти, котра постійно балансує між образом і законом, смислом і безмовністю, досвідом і неможливим.

У межах метаантропологічного підходу, що постає на перетині трансцендентального, герменевтичного й психоаналітичного дискурсів, символ і уява виявляються не лише гносеологічними чи культурними феноменами, а антропологічними константами. Вони уможливають спосіб людського існування, що одвічно осцилює між даним і можливим, між видимим і невидимим, між абсурдом та смислом.

Свого часу кассіретівська теза, що «філософія дійсності є філософією символічних форм», зафіксувала «символічний поворот» в філософії, котрий означав, що уява віднині розуміється не лише як внутрішня функція свідомості, а як світотворча сила. Саме через уяву людина долає межі природи, перетворюючи світ даного на світ смислу. У цьому сенсі символ є «другою природою» людського буття, в якій фактичність підноситься до рівня значення.

Метаантропологія, спираючись на цю лінію, розглядає уяву і символ як запоруку еволюції людського способу існування в світі: від повсякденних аж до метаграниць його проявів. Людина не лише існує у світі, а співтворить його

через символізацію. Символ стає формою самопізнання людини: він «опредметнює» її духовний досвід і водночас відкриває шлях до його трансценденції. Так уява, яка у І. Канта була силою синтезу, у Е. Кассіра – силою культуротворення, у П. Рікера – силою розуміння, а у Ж. Лакана – структурою суб'єктності, у метаантропологічному горизонті постає як онтологічна сила, що творить єдність між смислом і світом.

Звідси випливає, що символ не є лише культурним артефактом: символ – це не «річ», а «подія», яка трапляється щоразу, коли людина перетворює, переплавляє досвід на сенс. Саме тому символ є як початком, так і завершенням культури: він народжується в уяві і повертається до неї, оновлюючи смисловий обрій людського буття.

Таким чином, уява і символізування виявляються *комплементарними формами* єдиного процесу: переходу від видимого до значущого, від фактичного до можливого, від даного до творимого. Їхня активація позначає той момент, коли людина перестає бути пасивним спостерігачем світу і стає його співтворцем. Тому у метаантропологічному ракурсі бачення феномену уяви та символу виступають не тільки категоріями культури (як у Кассіра) чи тлумачення (як у П. Рікера), а категорією людського буття як *здатності до самотрансцендування*.

Метаантропологія у цьому контексті пропонує насамперед бачити в уяві не лише інтерпретаційну, а й співтворчу силу. Людина метаграницного буття – це вже не споглядач і не інтерпретатор, а співтворець реальності. Вона не лише уявляє, а творить у спільності з Іншими, у просторі любові та свободи. «Людське буття стає антропотрансцендендуванням – особистісним трансцендуванням, що відкриває людину іншій особистості» [83, с. 36].

Принцип антропо-трансценденції в цілому можна вважати концептуальним стрижнем та організуючим началом парадигми метаантропології. «Між екзистенцією і трансценденцією в бутті людини, –

вказує Н. Хамітов, – відсутня онтологічна прірва. Трансценденція не є чимось нездійсненим і потойбічним по відношенню до людини, і в той же час означає вихід за межі людського, який стає можливим у синтезі геніальності, героїзму і святості.» [86, с. 58]. Зауважимо, що символічні фігури Генія, Героя і Святого тут самі по собі постають вдалою спробою ініціації уяви читача, що дозволяють йому не лише прийняти до розмислу, а й образно пережити ідеї автора.

В нашому контексті також неможливо залишити поза увагою ще одну важливу ідею, що її розвиває метаантропологія – ідею «філософського мистецтва» (однієї з трьох можливих форм філософування) як плідного поєднання потенціалів двох надпотужних символічних форм, що не раз демонструвало свої перспективи протягом історії людського духу [88, с. 388-389].

За влучною метафорою відомого українського філософа В. А. Малахова, ця символічна форма «постає своєрідним «зондом» переживально-смислових потенцій навколишнього буття; за його допомогою людський суб'єкт «примірює», співвідносить з внутрішньою мірою власного самопочуття наявні в цьому бутті реальні або уявні можливості. Як дана можливість виглядатиме в самому житті, як її пережити, відчуті – ось питання, відповідь на яке здавна давало людині мистецтво і, за великим рахунком, тільки воно» [47, с. 43].

Отже, уява у перспективі антропо-трансценденції відкривається не тільки як здатність до творення образів, а як *сила присутності відсутнього*, здатність бачити можливе в реальному. Активність роботи уяви визначає місце людини в світі – місце між законом і свободою, між образом і смыслом, між фактом і надією. Метаантропологія поєднує всі ці виміри, показуючи, що уява і символ є не просто когнітивними чи культурними функціями, а онтологічними способами існування людини.

Ці способи визначають людське буття як таке, що постійно перебуває «між»: між тілом і духом, між досвідом і смыслом, між наявним і уявним. Уява

дає можливість виходу за межі даного, символ – фіксує цю можливість у формі значення. У цьому сенсі символ постає подовженням уяви, а уява – джерелом символу. Вони утворюють розімкнене коло, в якому людська свідомість одночасно і відтворює, і перевершує саму себе.

В процесі дослідження перед нами постає важлива проблема вирізнення і порівняння між собою найбільш значущих структурних складників уяви, її своєрідних одиниць, або, послуговуючись природничо-науковою термінологією, «квантів» уявного процесу. Такими «першоцеглинками» постають відповідно: а) знак; б) символ; в) міф.

Усі ці поняття та їх співвідношення є предметом запеклої полеміки фахівців. Орієнтуючись у цілому на визнані класичними дефініції Ф.В.Й. Шеллінга, Е. Кассіра та тартуської семіотичної школи, для розрізнення цих понять є сенс обрати за основу для визначень співвідношення між денотатом та коннотатом, річчю та її ім'ям.

Можна сказати, що лише у випадку з міфом зберігається цілковита рівновага, тендітний баланс між цими двома полюсами – міф є повним злиттям, взаєморозчиненням речі та імені, денотату та коннотату. Міф – це тотожність матеріального та ідеального. У випадку ж зі знаком превалує денотат, матеріальне; із символом – пропорція протилежна: ідея домінує над річчю.

Ось як змальовує принципову відмінність символів від знаків видатний міфолог Джозеф Кемпбелл: «Живі символи стають знаками, коли читаються як вказівки на дещо відоме; наприклад, хрест як вказівки на Церкву, або ж історичне розп'яття. З іншого боку, знак перетворюється на символ, коли він читається як вказівка на дещо невідоме, наприклад на незбагненого «Бога», що перебуває по тій бік хреста з його чотирма променями, до якого іде Ісус, полишаючи своє тіло на перетинах хрестовиння – точніше, вказуючи не дещо іманентно притаманне цьому тілу, розп'ятому на хресті – або, ще точніше, дещо іманентне усякому тілу, у точках перехрещення хрестоподібно стягнутих ліній». [33, с. 214].

Своєю чергою сам К.Г. Юнг переконливо доводить, що сила символів полягає в тому, що зрощують енергії буденних або поточних ситуацій з енергіями вищого, сакрального гатунку, струми яких породжуються міфічним аналогом ситуації. Отже, міфологія постає незамінним «банком образів», здатних спричинити те, що К.Г. Юнг називав ампліфікацією свідомості – тобто її розширення за рахунок ідентифікації з відповідним архетиповим інваріантом. «Будь-який доторк до сфери архетипового «зачіпає» нас; він є дієвим, бо пробуджує в нас голос гучніший за наш власний. Той, хто говорить прообразами, говорить немов тисячею голосів, він полонить і підкорює, він підіймає описане ним з однократності й тимчасовості у сферу вічно-суцього», – пише К.Г. Юнг [98, с. 284]. Так, завдяки кореляції з міфом актуальні ситуації з життя людини й соціуму набувають статусу актуальних містерій.

Е. Кассіерер розглядає міф як початкову стадію у розвитку символічних форм, де міф поєднує уявний образ та реальність [110, с. 271]. Характерно, що символ за Е. Кассіерером постає як чиста і насичена форма культури у порівнянні з безоднею міфічного.

Розгортання цієї ідеї можна знайти в есе Н. Хамітова «Міф і символ: межі людського», в якому філософ підкреслює важливість міфологічного мислення для розуміння символів у культурі, адже символи без міфів ризикують стати просто частинами повсякденності, втрачаючи свою глибину та екзистенціальну напругу: «Символ завжди є таємниця. У цьому полягає наша насолода від його сприйняття. Але таємниця, що живе в символі, незмінно вимагає міфологічної розгадки. Без метаморфози символу в міф, таємниче в символі матеріалізується і стає схожим на всі інші речі, а тому перестає бути собою. Тільки міфо-гра наповнює таємницю символу сенсом» [91, с. 113].

У міфотворчості, на думку філософа, уява досягає свого актуального максимуму, поєднуючи міфічне й символічне. Він зауважує, що символи і міфи взаємодіють: символи вказують на глибші істини, закладені в міфах, і

допомагають людям зрозуміти та інтерпретувати свій досвід у світі. Здатність до міфотворчості виявляється умовою екзистенціального наповнення життя: люди створюють свій світ, рятуючись від буденності і самотності саме завдяки цій формі уяви.

Динаміка взаємовідносин між символом і міфом є важливою для розуміння культурних традицій та їхньої ролі в формуванні свідомості: «Будь-яка міфологія являє собою певний набір міфів і символів. Під мітом ми будемо розуміти художній твір, у якому вирішуються трагічні протиріччя. Тому то міф і самоцінний. Символ, навпаки, завжди має значення для іншого, йому в принципі чужа самоцінність. Символ є натяк на присутність міфу. Це натяк на те, що в речі або людині є щось більше, ніж матерія, що становить їх, більше того, ніж уся сукупність існування», – стверджує філософ [91, с. 105].

В контексті нашого дослідження ключовою проблемою, що вимагає прояснення, постає сама складність (тут доречним було б англійське слово *complicated* – суперечлива *складаність*, заплутана нагромадженість) феномену уяви як спонтанної, плинної, внутрішньо суперечливої, невпорядкованої стихії. Світ уяви людини постає таким складним, що охопити й збагнути його здавалося б справою неможливою, якби не спроможність символу структурувати, виструнчати та впорядкувати стихію уяви. Можна сказати, що саме в цьому певною мірою і полягала «блага звістка», що її принесли з собою кассіретівське відкриття.

Невипадково на величезній ролі символічної структурації наполягав і видатний знавець багатства й розмаїття уявного світу Середньовіччя Йохан Гейзінга, що зіткнувся із зазначеною проблемою невпорядкованої складності уяви на прикладі власних штудій: «ряснота образів, у якій релігійна думка могла розчинитися, породила б лише хаотичну фантасмагорію, якби символічна концептуалізація не випрацювала її у величезну систему, де кожна фігура мала своє місце».

В цьому сенсі метаантропологічний підхід дарує нам несподівану і цікаву метафору, здатну висвітлити описані взаємини між символом і уявою з точки зору розгляду їх у ракурсі метаантропологічного принципу андрогінної цілісності людського буття. Уява як спонтанна стихія та символ як структуруючий її принцип постають як чоловічий та жіночий виміри цієї продуктивної взаємодії, як плідотворна сполука людських креативних потенцій, що здатні творити нові можливі світи, коли вони постають «нероздільно і незлианно».

Через символ людина впорядковує свій досвід, а через уяву – виходить за межі цього порядку. Уява відкриває можливість, символ надає їй форму. У цьому напруженні між творенням і структурою, між відкриттям і впорядкуванням, між уявою й символом – полягає траєкторія людської екзистенції.

Таким чином, порівняння концептуальних підходів І. Канта, Е. Кассіра, П. Рікера та метаантропології дозволяє окреслити еволюцію розуміння уяви й символу від гносеології до онтології, від логічної функції до антропологічного принципу. Символ, своєю чергою, проходить шлях від засобу мислення до форми буття, виступаючи осереддям свідомості, мови, культури, – і, зрештою, людського самотворення.

В цьому сенсі не випадковим і прикметним постає той шар значень, що його містить сама етимологія слова «символ», яке походить від грецького дієслово «симбалеїн»: «складати разом». Сучасна українська дослідниця М. Яркіна зазначає: «Спочатку цим грецьким словом називали черепок, що служив знаком дружніх стосунків. Розлучаючись з гостем, хазяїн вручав йому половинку від розламаного черепка, а другу його частину залишав у себе. Через який би час цей гість знову не з'явився у будинку, його упізнавали за черепком» [99, с. 87]. Таким чином, ми можемо переконатися, що зв'язок між людьми закладений в самому слові «символ». Це розуміння виводить нас на коло проблем, щільно

пов'язаних із питанням Іншого та ролі уяви в усіх можливих формах взаємодії з ним, дослідженню чого і буде присвячений наступний параграф.

2.2. Уява та відкритість Іншому в буденному, граничному й метаграничному бутті людини: становлення гуманістичної уяви

2.2.1. Постановка проблеми уяви в контексті Іншого

Феномен уяви постає одним із найпарадоксальніших викликів для філософії. Уява є силою, що творить світ, і водночас вона здатна його спотворювати – продукуючи позірності і виступаючи перекрученою формою свідомості. Уява дарує людині можливість виходити за межі безпосередньо даного, проектувати невидиме, мислити можливе; але, з іншого боку, вона може замикати людину у соліпсичному колі власних ілюзій, де світ постає лише відбиттям її непромислених страхів, реактивних бажань і ресентименту. Тому питання уяви є невіддільним від проблематики Іншого та іншості як такої. Маємо ключове питання: чи здатна людина у своїх уявних конструкціях зустріти не себе, а Іншого, не тінь власного «Я», а іншу свідомість, іншу присутність, іншу свободу?

Діяльність уяви, аби стати, за вдалою термінологією Ф. Бекона, *світлоносною* і *плодоносною*, з необхідністю вимагає Іншого, бо без нього вона приречена на коло самовідтворення. Лише у Зустрічі з Іншим вона виходить з режиму проєкцій – коли світ є лише екраном для внутрішніх образів – у простір співбуття, де уява стає формою розуміння, співпереживання й відкритості.

Що ж тоді є і як можна вирішити проблему Іншого? Її було визнано центральним питанням нашого існування когортою видатних філософів ХХ століття, і це радикально змінило сучасне розуміння людського буття-в-світі. Починаючи з Ф. Ебнера й М. Бубера, Е. Гуссерля та К. Ясперса, О. Больнова

та П. Рікера, включення у фокус розгляду філософії обов'язкової присутності Іншого (Я-Ти, а не Я-Воно), в якості дослідження цінностей ефективної комунікації та розуміння один одного.

Питання про Іншого насправді постає стрижневим для усього розмаїття філософської проблематики другої половини ХХ ст., на чому в свій час обґрунтовано наполягав Мішель Фуко: чи має настати смерть автора, щоб підкреслити Іншого як різноманіття інтерпретацій? [82]. Філософія загалом виступає як принципово Інший спосіб мислення порівняно з тим, що греки називали «доксою» (думка-гадка, опінія). Цьому присвячує свої роздуми Жак Дерріда, підкреслюючи: «Одне й те саме лишається одним й тим самим, лише зіштовхуючись з Іншим» [116, с. 17].

Дуже влучно екзистенціальну ситуацію зіткнення з Іншим розкриває К. Ясперс у роботі «Комунікація»: «У такій комунікації, де я вперше зустрічаю і пізнаю самого себе, Інша людина – це певна саме ця інша людина: її унікальність є вирішальною для субстанційності її буття. Екзистенційну комунікацію неможливо підготувати ні «до того» ні «після того», вона існує тут і тепер. Саме в цьому процесі відбувається творення особистостями одна одної. Зв'язок двох автономних самостей у межах певної події та комунікації про неї дає можливість кожній з них зрозуміти своє власне буття». [101, с. 132-148].

Наведемо захопливий і показовий приклад витлумачення Мерабом Мамардашвілі філософської новели Х. Борхеса «Пошуки Аверроеса», який здатний правити за взірцеву спробу долучитися до таємниць «ментально-культурної Іншості»: «Хочу попередити, що за жанром Борхеса можна було б визначити як інтелектуального фантаста. – зазначає грузинський філософ. -Ви знаєте, що наукова фантастика описує деякі технічні або фізичні, незвичайні, парадоксальні ситуації у вигляді того, що відбувається в інших світах, в наших подорожах цими світами і таке інше. Але справа в тому, що ситуації іншого

світу бувають не тільки фізичними, але й інтелектуальними. В континуумі інтелекту є парадоксальні ситуації, і найчастіше вони пов'язані з нескінченістю. Фантастичні новели Борхеса є немов би літературною вправою на тему про певний інтелектуальний парадокс. У випадку новели, яку я зараз згадав, розбирається інтелектуальний парадокс, що є парадоксом розуміння, що полягає в наступному: чи можемо ми досягти мети, що нам не дана?» [47, с. 629]. Зазначимо, що в контексті дослідження означене питання дійсно є дуже цікавим й важливим з точки зору принципів функціонування уяви.

Філософ Аверроес слухає розповідь мандрівника-араба, який описує певне дійство, що ми б назвали театром (люди і діти зображають певний сюжет, наслідують певні дії і показують певну історію, не використовуючи слів), але Аверроес не знає такого слова, в його житті немає такої сутності як театр. Більше того, через це він не може зрозуміти і передати зміст понять «трагедія» і «комедія», досліджуючи Аристотеля. Х. Борхес проводить паралель своїх меж розуміння і культурного контексту, адже він так само не розуміє певні поняття Аверроеса, як Аверроес – Аристотеля [5].

Так, раптово виринає з глибин позасвідомого розкриття філософської енігми, що насправді виявляється неочікуваним розв'язанням власних тупиків розуміння: Аверроес починає розуміти Аристотеля: притча розкриває значення уяви для самої можливості міжкультурного діалогу.

Вирішальною ознакою діалогічної інтенції виступає заміщення *пояснення* як способу розтлумачення на *розуміння*: пояснення об'єктивує, оскільки не очікує «від іншого такої відповіді, яка здатна радикально змінити, навіть перевернути все в моєму світі» [107]. Розуміння ж є інтерактивним за самою своєю природою – це ризикована готовність до метаноїї в силу почутої від іншого думки, це взаємне індукування неочікуваних сенсів. Саме тому знаменитий варіант «категоричного імперативу» Ф.В.Й. Шеллінга, в якому він уточнює Канта, проголошує: Завжди стався до іншого тільки як до Суб'єкту.

Ця настанова знаходить своє радикальне поглиблення завдяки категорії «Зустрічі» Отто Фрідріха Больнова, яку той запропонував та розкрив у своєму однойменному есе: «Зустріч є свідченням наштовхування людини на непередбачувану в ній самій реальність, яка є для неї доленосною та засадничо відрізняється від того, на що людина очікувала, змушує її по новому орієнтуватися у світі» [4, с. 84].

Для Еммануеля Левінаса своєю чергою зустріч з Іншим є не актом пізнання, а *подією етичного одкровення*, у якій «обличчя говорить до мене і закликає мене понад межі буття» [44, с. 199]. Інший є не об'єктом уяви – радше, він є тим, хто розриває замкненість уявного кола «я». Але саме уява дає людині змогу *відгукнутися* на цей заклик: вона створює можливість внутрішньо пережити й осмислити Зустріч, якої ще не було, побачити Іншого до того, як він стане видимим.

Обличчя (лик) неможливо, згідно з Е. Левінасом, звести до суб'єктивного образу – воно руйнує будь-яку спробу простого відзеркалення, але водночас вимагає від людини уявити те, що не може бути представленим: Іншого як нескінченну присутність. Таким чином, уява у Е. Левінаса є не інтенційним актом, а етичною відповіддю, здатністю передчуття Іншого ще до зустрічі з ним [42].

У Мартіна Бубера уява постає як внутрішня умова діалогу «Я–Ти». Вона не зводиться до створення образу співрозмовника, а є духовною готовністю до присутності іншої особи. М. Бубер говорить про «уявлення серця» (*Vorstellung des Herzens*), через яке людина відкриває себе не як суб'єкт, що споглядає, а як істоту, що звертається: «*Ти* не можна знайти пошуком, але можна зустріти у готовності. Ця готовність – не у волі, а в уявленні серця» [6, с. 12]. Уява тут виявляється формою духовного споглядання, що відкриває простір міжособистісного співбуття.

Франц Розенцвайг у творі «Зоря спасіння» («*Der Stern der Erlösung*», 1921) розглядає уяву в онтологічній площині людського існування: вона є участю у події творіння, у діалозі, через який народжується світ. «Світ не завершений, він народжується в кожному діалозі, у кожному слові, сказаному іншому» [65, с. 320]. Для Розенцвайга уява – не втеча від реальності, а акт співтворення, у якому пізнання переходить у любов, а любов – у творення.

Послідовниці й кореспондентці М. Гайдеггера, релігійно-екзистенційній мислительці Т. Горичевій належать глибокі слова, які можна вважати сучасним відлунням розенцвайгівської парадигми: «Інше – це таїна. Майбутнє – це Інший. У смерті ми маємо справу з абсолютно Іншим. Чоловік стикається з жінкою як з чимось абсолютно інаковим. Їхня зустріч не є змішуванням. Патетика кохання й полягає в цьому нездоланному дуалізмі – Інший не перетворюється на об'єкт, інший завжди вислизає, зберігаючи свою ідентичність» [125, с. 127].

Сучасна феноменологія Іншості, найбільш цікаво представлена Бернхардом Вальденфельсом, поглиблює цю інтенцію. У «*Топографії чужого*» Б. Вальденфельс описує Іншого як чужого (*der Fremde*), що приходить з-поза меж мого досвіду та порушує його упорядкованість. Відповідь на чужість полягає не у спробі її усунути, а у здатності «відгуку» – у готовності витримати інше як інше: «Чужість не зникає у відповіді; вона залишається як виклик, який уява мусить утримати» [7, с. 45]. Саме уява дозволяє людині здійснити цей відгук, утримуючи відмінність без її асиміляції, зберігаючи дистанцію як простір етичного розуміння.

Цей останній обмін глибинними посланнями є дійсно вартим метафізичного статусу Діалогу, бо він створює умови можливості для розгляду вчинку як певного типу тексту, долаючи звичну розбіжність між «словом» та «дією», зливаючи ці протилежності у концепті перформативного акту (за Дж. Остіном), де слово набуває деміургічної сили, відразу ж перетворюючись на

дію. Наприклад, в правовому полі перформативними актами виступають твердження: «проголошую вирок» або «проголошую вас чоловіком та дружиною». Рівень «перформативності», таким чином, може правити за критерій релевантності риторики та дискурсу «принципу реальності» взагалі: низький коефіцієнт перформативності веде до девальвації «слова».

Наприкінці ХХ – початку ХХІ століть суттєві настанови філософії Іншого та Діалогу підхоплює й продовжує сучасна комунікативна філософія в особі К. Апеля, Ю. Габермаса, Д. Бьолера, В. Кульмана, П. Ульріха, В. Гьосле та ін. На її ґрунті якнайяочніше означився той методологічний поворот, сутність якого влучно окреслив український дослідник А.М. Єрмоленко: «рух від класичної парадигми філософії свідомості до посткласичної парадигми філософії комунікації» [100, с. 9].

Розвиваючи ідеї комунікативної філософії, спробуємо запропонувати проміжні підсумки, побудувавши наступну тріаду «рівнів комунікації»:

- 1) комунікація як інформаційний обмін – оперує та здійснює обмін значеннями;
- 2) комунікація як спілкування – має справу зі смислами;
- 3) комунікація як діалог – здійснює обмін цінностями.

Таким чином, у сучасній філософії Іншого уява перестає бути лише психічною функцією створення образів і набуває сенсу духовної відкритості до неочікуваних сенсів. Вона є здатністю до уявного співбуття – бачити й мислити Іншого без його підпорядкування, входити у співприсутність, яка не знищує, а розширює межі власного досвіду. Уява стає тим, через що можливе розуміння, довіра і любов – тобто ті стани, у яких людське буття долає самотність і набуває енергії справжньої людяності.

Розгляд уяви в контексті методологічного підходу метаантропології дозволяє виокремити три основні горизонти цього досвіду – *буденне, граничне та метаграничне буття*. Ці три горизонти не є етапами поступового

розвитку, а радше – різними способами людського буття у світі, що співіснують і взаємодіють. Кожен із них визначається своєю специфічною структурою досвіду, формою самосвідомості, ставленням до Іншого та функцією уяви.

Формулюючи принцип «онто-волюнтаризму (принцип кореляції волі та екзистенціальних ландшафтів)», автор метаантропології зазначає: «Фундаментальні екзистенціальні виміри людського буття формуються під впливом вольових імпульсів. Якщо буденний вимір буття людини твориться волею до самозбереження і продовження роду, а граничний – волею до влади, а також волею до пізнання та творчості, то метаграничний – волею до любові і свободи в їх єдності, в результаті чого воля трансформується у натхнення, а творчість культури – у творення буття» [86, с. 57].

У кожному з цих трьох вимірів уява має свій онтологічний статус і специфічний спосіб ставлення до Іншого: у буденному бутті вона діє як проєкційна та компенсаторна сила, що маскує самотність і страх; у граничному бутті вона стає екзистенціальною здатністю співпереживання, що може наблизити зустріч з Іншим; у метаграничному бутті вона перетворюється на духовну відкритість, на уяву співтворення й любові. Цей *рух – від проєкції до відкритості, від ілюзії до співбуття – утворює шлях становлення гуманістичної уяви*. Саме в цій іпостасі уява постає не лише умовою творчості, а й способом буття, через який людина долає власну замкненість і входить у простір співбуття з Іншим.

Розглянемо динаміку уяви у всіх трьох екзистенціальних вимірах більш докладно.

2.2.2. Уява в буденному бутті: ресентимент і його компенсація

У буденному бутті, яке в метаантропології визначається як рівень відносної гармонії, що приховує внутрішню самотність, уява виконує передусім компенсаторну функцію. Людина буденності прагне зберегти

ілюзію цілісності та впорядкованості, відновлюючи через уяву втрачений сенс власного існування. Однак ця компенсація здебільшого має характер проєкції: уява не відкриває реальність, а підміняє її символічними сурогатами. У такому стані Інший редукується до функції дзеркала, у якому людина бачить лише себе. Буденна уява є, по суті, уявою замкненості, де образи не виходять за межі власного афекту. Динаміка уяви тут забезпечується відомою формулою Б. Спінози: «афект перемагається сильнішим афектом» [73]. Слушне іронічне спостереження великого мислителя доповнює картину: «Людський розум не може бути повністю знищений тілом, та деякі наслідки цих спроб залишаються навічно» [145].

Саме цей механізм М. Шелер визначає як *ресентимент*, тобто як «внутрішній процес духовного самопригнічення, що породжує тенденцію до спотворення цінностей і створення ілюзорного морального порядку» [97, с. 28]. Ресентиментна свідомість, на думку М. Шелера, не лише оцінює світ, а створює його заново – відповідно до власного афекту образи, заздрості чи приниження. Саме тут уява втрачає свою продуктивну функцію й стає інструментом морального самовиправдання: вона вибудовує ілюзорний світ, у якому слабкість набуває вигляду чесноти, а безсилля видається моральною вищістю. «Той, хто не може відповісти дією, відповідає перекручуванням цінностей» [97, с. 21].

Таким чином, у буденному бутті уява бере участь у формуванні *утопічної свідомості*, що замінює реальне переживання світу компенсаторними образами. В координатах метаантропології, саме в цьому просторі формується тип «людини буденності», схильної до ресентименту й маніпуляції: «Людина буденного буття нездатна протистояти маніпуляціям, які стають особливо потужними в умовах неототалітаризму...» [83, с. 5]. Неототалітаризм, який «маніпулює масовою свідомістю у соціальних мережах Інтернету, створюючи

видимість активних громадських обговорень значущих питань та подаючи себе гіпердемократичною системою» [83, с. 5], живиться саме з цієї спотвореної уяви.

Аналізуючи головні інформаційні й екзистенціальні «віруси», що притаманні переважно буденному виміру буття й буденному світогляду, Н. Хамітов влучно відзначає, що «найбільшою небезпекою є зловтіха, на яку неототалітарна пропаганда надягає маску праведного гніву... Зловтіха – це садо-мазохістична деформація радості, коли ми відчуваємо задоволення від проблем, невдач та втрат Іншого» [85, с. 4–5].

Буденна уява, відокремлена від духовної активності, стає знаряддям конформізму. Як справедливо відзначає Матт Рідлі в своєму «The Origins of Virtue»: «конформізм відносно чого б те не було починається зазвичай як явище локальне і розширюється *ad absurdum*, долаючи вузькі межі раціональності». [161, с. 113]. Тобто, як правило, дозволяючи собі деяку міру конформізму, до якої вимушують обставини, людина буденного буття зазвичай запускає ланцюгову реакцію «конформизації» своєї свідомості. Вона прагне простих пояснень і закритих образів, що знімають тривогу перед складністю світу.

Так виникає те, що М. Шелер називав *афективним світом компенсації*, а Ф. Ніцше, котрий першим увів до активного обігу філософське поняття ресентименту – «мораллю рабів», де цінності постають як віддзеркалення індульгованої собі слабкості: «Рабська мораль говорить: добре – це те, що корисне для нас, злих, слабких, страждених» [51, с. 148]. Уява, яка мала б відкривати нові горизонти свободи, у буденному бутті перетворюється на інструмент виправдання власної обмеженості.

Людина ресентименту не може побачити Іншого як вільного, тому її уява формує образи, покликані нейтралізувати чужу інакшість. Інший або ідеалізується, або знецінюється, але у будь-якому разі не сприймається як рівний. Саме тут уява з *проекційної сили стає механізмом маніпуляції*, адже

той, хто позбавлений внутрішньої відкритості, легко піддається довільному конструюванню й жонглиюванню образами. Неототалітарна культура, зауважує Н. Хамітов, експлуатує цей дефіцит: людина буденності «шукає прості відповіді на складні запитання» і тому легко погоджується на позірні й поверхові рішення для розв'язання реальних протиріч, не усвідомлюючи, що бере участь у відтворенні симулятивного світу [85].

Таким чином, уява в буденному бутті виконує роль дзеркала, у якому людина бачить не Іншого, а себе. Це світ проєкцій, де реальність підмінена позірними конструктами, а духовна самотність маскується колективними міфами. Лише вихід за межі цього рівня, у царину граничного буття, відкриває можливість для іншого типу уяви, що не маскує глибини і гостроти переживань, що визнає складність протиріч життя і намагається їх зрозуміти й подолати.

2.2.3. Граничне буття: уява як прорив і випробування

У граничному бутті, яке означає заперечення гармонії буденності, уява змінює свій статус. Вона перестає бути лише компенсаторною функцією і стає полем зустрічі зі свободою – як власною, так і свободою Іншого. Людина граничного буття виходить за межі соціальних і моральних схем, у яких була схована, і вперше усвідомлює себе як можливість. Цей досвід, проте, болісний: свобода виявляється не просто даром, а викликом, адже вона неминуче пов'язана з відповідальністю, стражданням та самотністю.

Саме в цьому контексті Жан-Поль Сартр надає уяві центральне місце у структурі людської суб'єктивності. У трактаті «*L'Imaginaire*» (1940) він визначає уяву як «свободу, що несе в собі ніщо» [69, с. 47]. На відміну від сприйняття, яке утримує нас у межах даного, уява завжди заперечує безвихідь наявності і вдається до творення іншої можливості. Вона є не репродукцією, а негацією, актом «виходу з буття». Актом, у якому свідомість утверджує власну незалежність від даного світу. У цьому сенсі уява є першою формою свободи.

Однак уява у Ж.-П. Сартра не лише звільняє, а й виявляє драму міжсуб'єктивності. У «Бутті і ніщо» він показує, що зустріч із Іншим є одночасно виявом і обмеженням свободи: «Інший – це той, хто дивиться на мене і перетворює мене на об'єкт» [68, с. 284]. Цей погляд Іншого – момент радикального роздвоєння уяви: тепер я бачу себе очима іншої свідомості. Свобода, яку відкрила уява, постає перед випробуванням: бути собою, не замикаючись у самоті, і водночас не розчинитися в іншому. Проте Ж.-П. Сартру не вдається витримати цей тендітний баланс.

«Монадична самотність будь-якого «я» у межах екзистенціалізму стає, таким чином, трагічно непроникною та незнищівною», [49, с. 97] – слушно зазначає українська дослідниця Т. Метельова, коментуючи знаменитий своєю безнадійністю вирок-афоризм Ж.-П. Сартра: «Пекло – це інші». Такій безапеляційності слушно заперечує О. Больнов, наполягаючи, що: «екзистенціалізм примушує людину до останньої самотності й покинутості... Водночас осмислене людське життя в такому стані просто неможливе» [4, с. 104].

Отже, завданням філософа, на думку О. Больнова, стає розв'язання цього протиріччя та винайдення відповіді на питання: «яким чином людина може розірвати окупи екзистентної самотності й повернути собі оперття у зовнішній реальності. Під такою опорною реальністю ми розуміємо іншу людину, людську спільноту, установи, в яких формується життя цих спільнот, а також силу духу тією мірою, якою всі вони плідні для людини, коротше кажучи, – все, що може надати сенс людському життю як щось постійне і надійне» [4, с. 104].

Шлях подолання екзистенціалізму О. Больнов називає шляхом від виснажливого переживання гайдегівської «закинутості», разючої самотності людського існування до нового почуття схороненості, захищеності, нової довіри до буття. Адже, як засвідчують дослідження А. Нічке, «без довіри до

якогось порядку, якоїсь доцільності нашого існування людина не може бути людиною вповні. Вона впадає в почуття безнадії і безпомічності й невідворотно заплутується». [150, с. 179].

Таким чином, уява в граничному бутті стає ареною боротьби між самотністю і спільністю, між свободою і відповідальністю. Тут вона вже не компенсує відсутність смислу, а породжує сенс через акт вибору. Ж.-П. Сартр говорить про «вибір себе» як центральний момент людського існування. *Уява уможливорює цей вибір, утворюючи простір, у якому людина проектує себе як можливість.* Але водночас цей вибір не може бути здійснений у вакуумі – він завжди передбачає зустріч із Іншим.

Втім, варто зазначити, що відомий афоризм про «інших як пекло» є не запереченням Іншого, а радше визнанням того, що *через Іншого я зустрічаю межу власного буття.* Тут уява стає не втечею, а способом витримати цю межу. Вона вже не творить компенсації, а допомагає осмислити кризу, перетворюючи страх на творчість. Як зазначає Ж.П. Сартр, *«уявне – це спосіб, у який свідомість заперечує реальність, щоб краще її утвердити»* [69, с. 112].

У цьому місці до Сартрового аналізу свободи долучається перспектива Емануеля Левінаса. Якщо для Ж.-П. Сартра Інший є випробуванням моєї свободи, то для Е. Левінаса – її джерелом. «Інший не обмежує мою свободу, – пише він, – а відкриває її як відповідальність» [42, с. 214]. Тут відбувається радикальне переосмислення уяви: вона стає здатністю не тільки уявити світ Іншого, а й побачити власний світ його очима.

Уява, що у Ж.-П. Сартра була інструментом самотворення, у Е. Левінаса стає актом етичного виходу з безвиході та заплутаності екзистенціальних протиріч. Це уява співбуття – не компенсаторного заміщення, а щирого, хоч і не позбавленого болю, відкриття. Уявити Іншого означає не створити його образ, а відчутти його інакшість як таку, що не може бути редукована до мого досвіду. Адже, як слушно помічає Е. Левінас, «хтось, хто каже «Я», в цей

самий момент спрямовується до іншої людини» [43, с. 12]. В цьому, за Е. Левінасом, полягає початок етики: у зустрічі, де *уява стає не дзеркалом, а вікном*.

Отже, попри всі прориви, *уява граничного буття – це уява трагічна*: вона відкриває безодню між людиною та світом, між «я» і «іншим». Однак разом з тим в граничному бутті уява переходить від ресентиментної проєкції до екзистенціальної чутливості, яка іманентно тяжіє до розкриття Іншого-в-собі і себе-в-Іншому. Вона стає місцем свободи, у якому зустріч із Іншим вже не є загрозою, а *подією*, що засновує смисл. Людина граничного буття починає розуміти, що уява – це не лише здатність мислити можливе, а й відповідальність перед тим, кого вона уявляє.

Граничне буття руйнує проєкції буденного, виводячи людину у сферу граничного досвіду – болю, вибору, самотності. Тут уява вперше стає актом свідомого протистояння небуттю. Вона творить смисл на межі, де немає гарантій і опор. Проте без метаграничного переходу така уява може перетворитися на цинізм або фанатизм – два обличчя зневіри в Іншому.

2.2.4. Метаграничне буття: уява як співтворчість і любов.

Метаграничне буття постає як найвищий вимір людського досвіду – простір, у якому долається розрив між свободою й любов'ю, розумом і чуттєвістю, людиною й Іншим. Якщо буденне буття фіксує людину у звичному, а граничне – кидає її у прірву екзистенціального випробування, то метаграничне є актом оновлення, де людське відкриває себе як співбуття з Іншим. Саме це і зумовлює потенцію уяви виводити людину до відкритості у співтворчості і любові.

Однак від самого початку методологічно важливо утримуватися від спокуси штучних демаркацій між трьома вимірами людського буття, приносячи в жертву живу єдність людського досвіду. Вони розгортаються, динамічно співіснують. Не можна не погодитись з тим, що: «кожна людина

поєднує в своїй присутності в світі буденний, граничний та метаграничний екзистенціальні виміри при домінанті якогось одного з них; і ця домінанта може змінюватися з часом» [60, с. 58].

У світлі «принципу антропологічної відносності та абсолютності», який є одним з провідних в метаантропологічній методології, Н. Хамітов розгортає цікаву ідею щодо неочевидної взаємообумовленості та динаміки граничного й метаграничного способів буття: «Саме метаграничне в людському бутті, якщо воно застигає у своїй гармонії і відчужується від граничного з часом стає відносним, перетворюючись на буденність. Але метаграничне стає абсолютним в момент екзистенціального пориву його створення, і воно завжди абсолютне як цінність. Однак абсолютність метаграничного буття людини, відчуженого від граничності – це трагічна абсолютність, бо метаграничне зводиться до спогадів і споглядання цінностей, відчужених від потоку життя. Метаграничне стає дійсно абсолютним, якщо включає в себе граничне. Іншими словами, з'єднуючись з трагізмом граничного буття, метаграничне звільняється від трагізму абсолютності» [60, с. 58].

Можна припустити, що саме уява постає внутрішнім механізмом антропотрансценденції. Вона дає можливість людині побачити себе в іншому, а іншого – у собі, утворюючи міст між досвідом і смислом, тілесним і духовним. Така уява не є фантазуванням чи порожньою мрійливістю: вона розгортається як акт буттєвого співпереживання, який поєднує пізнання, любов і відповідальність.

У метаграничному бутті гуманістична уява здатна подолати як ресентимент буденного буття, так і цинізм та воле-власні маніпуляції граничного. Вона більше не шукає компенсацій, не марить реваншем для приборкання ресентименту, а утверджує горизонт співбуття, у якому самореалізація збігається зі співтворенням. У цьому сенсі уява виступає не лише психічною або навіть креативною здатністю, а принциповою

спроможністю бачити буття не як сукупність об'єктів, а як поле взаємонапруги та взаємотяжіння смислів.

Мігель де Унамуно у творі «Про трагічне відчуття життя» писав, що справжня людяність починається там, де людина здатна уявити себе смертною, але не примиритися зі смертю [76]. Уява, за Унамуно, є тією силою, яка дозволяє людині любити життя, знаючи про його скінченність. Вона не знімає трагізм існування, але перетворює його на духовну напругу, що народжує віру і співчуття. Саме тому метаграницна уява є формою духовної мужності – готовністю бачити світ у його крижкості й водночас у безмежності сенсу.

Уява як здатність співпереживання і творення спільного світу постає тим моментом людського буття, яким долається відчуження між «я» та «іншим». Якщо в буденному бутті уява спрямована на відтворення знайомих образів і відновлення втраченої гармонії через ілюзорні проєкції, то в метаграницному вона стає силою відкритості, завдяки якій людина виходить за межі власного досвіду і здатна співпереживати те, що не є її власним. Уява перетворюється з інструменту компенсації на засіб комунікації, з психологічного феномену – на духовний акт. «Довіра та надія – за словами Г. Плюгге, – ось те, що трансцендує нашу екзистенцію» [153, с. 433]. Варто зазначити, що К. Ясперс розглядав «екзистенціювання» як невід'ємне від трансцендування: як два виміри єдиного процесу.

У цьому сенсі особливо важливими для нас є інтуїції Мартіна Бубера, для якого людське існування розгортається між двома полюсами – «Я – Воно» і «Я – Ти». У першому випадку Інший постає як об'єкт, як річ чи засіб; у другому – як співбуття, як живий діалог. «Людина стає Я тільки через Ти» [6, с. 43]. Ця формула, як і вислів Х.Г. Гадамера про «вільне перетікання Я в Ти» [16], визначає уяву як здатність не просто уявляти Іншого, а як здатність бути

з ним; бачити і відчувати не через себе, а разом: як дар співпричетності до спільного світу.

Уява у цьому вимірі не є аналітичною чи репродуктивною; вона радше набуває форми внутрішнього слухання, здатності сприймати чужу присутність у її неповторності. Саме тут з'являється гуманістичний вимір уяви: вона не замінює реальність, а поглиблює її через акт співбуття. Кожен образ, народжений уявою, стає не фікцією, а можливістю діалогу, у якому народжується новий смисл.

Франц Розенцвайг, розвиваючи близьку до М. Бубера ідею, показує у «Зірці спасіння», що акт спілкування з Іншим є формою одкровення, де слово «Ти» відкриває шлях до реальності, яка не може бути зведена до поняття. Людське життя – це процес постійного виходу назустріч Іншому, і лише через цей рух відкривається Бог. Тут уява стає символом нової діалогічної Віри, що долає самотність світу. «Світ стає світом лише у мовленні до Ти», – висновує мислитель [163, с. 156].

В координатах метаантропологічної парадигми цей момент аналізується як власне перехід до метагранічного буття, у якому відбувається подолання самотності через любов і співтворчість. «Людське буття стає антропо-трансцендендуванням – особистісним трансцендуванням, що відкриває людину іншій особистості» [83, с. 36]. Усі ці підходи формують підґрунтя того, що можна назвати *гуманістичною уявою* – уявою, яка не лише творить образи, а й будує світ спільності. В цьому контексті уява стає чинником, який уможлиблює перехід від самозамкненого «Я» до відкритого «Ми» і у якому свобода поєднується з любов'ю.

Гуманістична уява як *уява співчуття* – це не лише психологічна емпатія, а форма духовного осягнення, що поєднує розум, почуття і дію. Вона передбачає відмову від домінування і перехід до співбуття, у якому смисли народжуються не внаслідок примусу, а через взаємне визнання. Така уява стає

основою *нового гуманізму*, концепцію якого розгортає Н. Хамітов [84]. На відміну від гуманізму реагування, що пробуджується лише після трагедії, новий гуманізм є «гуманізмом недопущення», зорієнтованим на активне творення простору миру і взаєморозуміння. Це гуманізм, який передбачає дієву уяву: «світогляд, що спрямований на розуміння Іншого на рівні цінностей, який актуалізує діалог і волю до співтворчості» [84].

Таким чином, уява, яка в буденному бутті була джерелом ілюзій, а в граничному – полем боротьби за свободу, у метаграничному вимірі стає силою діалогічної співтворчості, через яку людське існування відкриває свою повноту. У метаграничному бутті уява завершує свій шлях від компенсації до співтворчості. Вона перетворює досвід самотності на можливість любові, досвід роз'єднаності – на співпричетність; партикулярність, розпорошеність – на досвід соціокультурної консолідації, глибший за соціальну солідарність. І саме в цьому, зрештою, полягає гуманістичний сенс уяви: вона є шляхом людини до людяності і простором, у якому свобода стає співбуттям, а співбуття – творчістю.

Гуманістична уява, що формується в цьому просторі, є синтезом емпатії, свободи й розуміння. Вона не лише відтворює образ світу, а створює умови для його морального оновлення. Так уява стає не інструментом втечі від реальності, а способом її переображення. Філософія такої уяви поєднує етику «асиметричної відповідальності» Левінаса, вчення про свободу Сартра і діалогізм Бубера в єдину динаміку духовного становлення людини. Саме такий синтезуючий підхід «дозволяє осмислювати й прогнозувати перспективи еволюціонування людини та людства» [60, с. 57].

У межах метаграничного буття уява сягає найвищого рівню своєї напруги. Вона стає формою духовної боротьби за сенс і безсмертя. У цьому контексті особливо показовою є позиція Мігеля де Унамуно, який у своїх текстах «Про трагічне відчуття життя» (*Del sentimiento trágico de la vida*, 1913),

«Дзеркало смерті», «Мир у війні» та ін. визначає людину як істоту, що «живе у постійному протиріччі між розумом, який твердить, що смерть є кінець, і серцем, яке благає про вічність» [76, с. 27].

Проте це протиріччя виявляється не недоліком, а джерелом творчої сили: воно народжує уяву, здатну долати межу людської скінченності. Для М. де Унамуну уява – не втеча і не ігнорування смерті, а спосіб мислення, що перетворює страх смерті на пошук вічного. «Любов – це єдині ліки від смерті, бо вона їй сродна» [76, с. 27] – цей проникливий афоризм Унамуну концентрує в собі його життєву позицію мислителя, спрямованого «потойбіч трагічної мудрості». «Людина, яка усвідомлює власну скінченність, починає творити образи, що утверджують життя, – не тому, що вона сліпо вірить у безсмертя, а тому, що прагне його як найвищої правди. У цьому прагненні уява стає духовною практикою: «жити – означає уявляти, що життя триває» [77, с. 54].

М. де Унамуну розуміє уяву як акт віри, але, попри свій католицький бекграунд, не в релігійному, а в екзистенціальному сенсі розуміє уяву як відвагу мислити життя всупереч розпачу. Ця уява трагічна, бо усвідомлює неможливість досягти абсолютного, і водночас героїчна, бо не відмовляється від спроби його уявити. Саме тут метагранічна уява та персоналістична уява зближуються: як метаантропология, так і екзистенційний персоналізм («кіхотізм») Унамуну, сповідають переконання, що духовне зростання розпочинається в момент зіткнення з межею, *коли особистість відкриває себе в діалозі з небуттям.*

Вихід потойбіч «трагічної мудрості» не був М. де Унамуну лише теоретичним викликом. Йому судилося пережити драматичну й глибоку філософську ініціацію. Як людина і філософ він мав досягнути незбагнене протиріччя життя, що поєднало в межах однієї людської долі несумісні, як здавалося, контрасти: інтенсивне щастя розділеного великого кохання на все життя, жагу до постійного творчого ризику – і непередбачено фатальну смерть

трирічного сина від менінгіту. Дякуючи зусиллям М. де Унамуно, ми можемо долучитися до мисленневої напруги, що розглядає уяву як трагічно-гуманістичну силу: вона народжується із пронизливо гострого досвіду скінченності, але спрямована до нескінченного. У поєднанні з метаантропологічним баченням, ця уява постає вже не лише як співтворчість, а як *співбезсмертя*, т.т. здатність жити і творити у вимірі вічності, зберігаючи при цьому, за влучним словом Ф. Ніцше, «вірність Землі» і конкретній людській присутності [51].

Метаантропологія визначає цей стан як зусилля антропотрансцендендування – вихід людини за межі власної обумовленості через любов і співбуття. Для М. де Унамуно цей процес має екзистенціальний вимір: «людина творить Бога у своїй уяві, щоб Бог міг її створити» [76, с. 182]. Це в жодному разі не богохульство, а визнання довіри до потенціалу співтворчої уяви, що виступає також серцевиною і метагранічного буття. Уява стає не лише засобом пізнання, а й способом буття, адже вона дарує людині здатність долати межу, не знищуючи її, а перетворюючи на джерело духовної енергії. Таким чином, і персоналізм, і метаантропологія обґрунтовують, кожний по-своєму, що уява – це не лише інтелектуальна або художня спроможність, а спосіб духовного ставлення до світу, що іманентно пов'язаний із любов'ю, відповідальністю, сенсом і внутрішньою свободою.

Гуманістична уява постає як кульмінація духовної еволюції людини, як перехід від страху до свободи, від ізоляції до співбуття, від ілюзії до смислу. Вона постає насамперед умінням бачити світ як поле можливостей добра. В контексті розуміння гуманістичної уяви для нас важливим буде розглянути можливості діалогу між метаантропологічною інтенцією й гуманістичною парадигмою логотерапії Віктора Франкла, з одного боку, та підходом Еріха Фромма, з іншого.

Для В. Франкла уява є невід'ємною від волі до сенсу. Він переконливо доводить, що навіть у найгірших умовах концтабору людина залишається здатною уявити інший світ, у якому її страждання знаходить смисл: «Ті, хто знав, що життя чекає на них, могли витримати майже будь-яке «як»...Я ж бачив сенс власного життя в тому, щоб допомагати іншим побачити сенс у житті.» [79, с. 87]. Цей «інший світ» не є фантазією; це актуалізації уяви як духовної позиції, яка дозволяє побачити справжню цінність страждання і шлях виходу з нього.

В. Франкл говорить про «ноетичний вимір» людського існування – сферу, у якій уява не просто зображує, а осягає смисл як логос власного буття. У цьому вимірі уява стає формою внутрішньої свободи, адже навіть коли зовнішня свобода втрачена, людина може «бачити себе інакше», тобто уявляти себе не жертвою, а творцем смислу. Переживши й переосмисливши досвід концтабору, В. Франкл говорить про інший вимір уяви: не естетичний, а екзистенціальний: «У концтаборі я бачив, як люди, які мріяли, виживали частіше, ніж ті, хто жив лише фактом теперішнього» [79, с. 112]. Уява стає для нього формою духовного спротиву і здатністю прозрівати за межі страждання.

Еріх Фромм розглядає феномен уяви з трансцендентальних позицій – як необхідну умову людяності. Зокрема, у «The Art of Loving» (1961) він розкриває любов не як почуття, а як «активне ставлення, що утверджує життя іншого» [81, с. 74]. Любити – означає вміти уявити іншого у його іманентній реальності, тобто мислити і відчувати поза межами власного «я». Уява, у цьому сенсі, розкриває себе як пресупозіція і умова можливості любові, бо вона дозволяє побачити Іншого не як функцію моїх бажань, а як самостійну особистість.

Е. Фромм застерігає, що без уяви любов перетворюється на інтенцію до володіння. Людина, позбавлена здатності уявити світ іншого, втрачає і здатність до співпереживання, а отже і до справжньої свободи. «Свобода без

любові веде до ізоляції; любов без свободи – до втрати себе» [81, с.118]. Уява тут виступає тією внутрішньою силою, яка утримує тендітний баланс між свободою і єдністю, між особистим і спільним.

Метаантропологія, узагальнюючи цей досвід, окреслює гуманістичну уяву як місце перетину трьох векторів людського буття – *смислу, свободи і співтворчості*. Уява в цьому контексті постає не просто як функція свідомості, а як спосіб існування в світі, де кожна дія, думка й образ спрямовані на утвердження людяності. Йдеться про фундаментальну форму духовної активності, у якій людина не просто уявляє можливий світ, а бере на себе відповідальність за його творення. У цьому сенсі гуманістична уява є не лише здатністю до співпереживання, а й волею бачити людину як абсолютну цінність. Саме тому осмислення надбань та меж гуманізму ХХ століття, зокрема, в контексті мисленевої напруги між позиціями М. Гайдеггера і Ж.-П. Сартра, становить необхідне тло для розуміння необхідності та сенсу нової гуманістичної уяви.

Після фундаментальних катастроф попереднього століття ідея гуманізму потребувала радикального переосмислення. Історія гуманізму – це, безперечно, історія самопошуку людини, її спроби осмислити власне місце у світі, у стосунках з Іншим і з Богом. Проте у ХХ столітті цей пошук набуває трагічного забарвлення. Дві світові війни, тоталітарні режими, концентраційні табори і технологічні катастрофи поставили під сумнів сам гуманістичний пафос модерності. Після Освенцима і Хіросіми, після ГУЛАГу й Чорнобиля слово «людяність» вже не могло звучати так само, як у добу Відродження. Найвідоміші інтелектуали світу пристрасно ставилися запитанням: «Як можлива поезія/філософія/антропологія після Освенциму?» Отже, відповідно – чи можливий сам гуманізм після Освенциму?

Скепсис щодо гуманізму у післявоєнній філософії був не лише реакцією на історичні трагедії, а й глибоким онтологічним сумнівом у самій здатності

людини залишатися людиною. У післявоєнному світі гуманізм уже не дозволяє собі спиратися на впевненість у розумі або прогресі. Людина з безпощадною очевидністю виявляє жорстку істину про себе: вона наділена здатністю творити не лише культуру, а й тотальні руйнування, не лише сенс, а й порожнечу.

Саме в цей період М. Гайдеггер проголошує знамениту тезу про «кінець гуманізму». У «Листі про гуманізм» (1947) він піддає сумніву саму метафізичну основу гуманістичного мислення, яке не без пихатості зводить людину до «суб'єкта», «міри всіх речей» і центру буття. М. Гайдеггер стверджує, що гуманізм, заснований на метафізиці суб'єкта, вичерпав себе, бо, на його думку, «людина вже не є центром буття, а лише пастухом його істини» [128, с. 17]. Людське, за М. Гайдеггером, має бути переосмислене не як панування над світом, а як відкритість істині буття. Уява тут уже виступає не інструментом самоствердження, а радше способом дослухання до буття, відкритості до того, що перевищує людину. М. Гайдеггер розглядає справжній гуманізм як повернення людини до її «екзистенціального місця» – до подиву, здивування, мислення як події. Тому гуманістична уява у цьому контексті є *онтоцентричною*: вона не проєктує, а розкриває.

На іншому боці цієї полеміки – позиція Жан-Поль Сартра у його славнозвісній лекції «Екзистенціалізм – це гуманізм», після публікації якої захоплення екзистенціалізмом стало повальним. Ж.-П. Сартр, навпаки, прагнув урятувати гуманізм, перетлумачивши його через екзистенціальну свободу: «Людина приречена бути вільною», – заявляє він, наголошуючи, що після досвіду тоталітаризму гуманізм може існувати лише як відповідальність за власні дії [67, с. 57]. Він захищає людину не як «центр», а як істоту, що сама створює себе через свободу: «Людина є ніщо інше, як те, що вона робить із себе» [67, с. 57]. Свобода для нього – це приречення, але водночас і єдина можливість зберегти гідність. Сартрівський гуманізм є трагічним: у світі без

Бога людина мусить сама відповідати за все, що існує. Гуманізм Сартра є гуманізмом свободи, вибору, відповідальності. Але уява тут відіграє ключову роль: саме вона дозволяє побачити можливе, уявити інше майбутнє, інший спосіб бути. Такий гуманізм не обіцяє спокою, він є нескінченним завданням для акта уяви, через який людина постійно проектує себе за межі даного.

Так уява постає найвищою формою свободи: вона створює можливість для самотворення. Людина проектує себе через уяву. Сартрівський гуманізм – це визнання того, що людина сама є джерелом сенсів. Але така уява завжди гранична, *бо творить у присутності небуття, у постійній зустрічі з абсурдом.*

Видатний гуманіст Альберт Швейцер, навпаки, віднаходить гуманізм у сфері етики. У праці «Культура і етика» він визначає гуманізм як «етичну волю, що прагне утвердити життя у всіх його формах» [165, с. 86]. Його знаменита формула «благоговіння перед життям» є формою уяви, що співпереживає: бачити живе як живе означає уявити себе в ньому. Така уява має не антропоцентричний, а космоцентричний характер. Вона розширює межі гуманізму, виводячи його за межі людського і відкриваючи до всього живого. Його гуманізм не ґрунтується на автономії людини, а на універсальному співчутті як духовному принципі. «Я є життя, яке прагне жити, серед життя, яке також прагне жити» [165], пише Швейцер. Така позиція вимагає уяви, що здатна побачити цінність буття в усьому живому, тобто уяви, яка не замикається в людському, а долає його межі і виходить у космічний етичний вимір.

У наведених трьох позиціях М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра й А. Швейцера уява постає в трьох головних модусах:

- як відкритість буттю (онтологічний гуманізм),
- як свобода проєкту (екзистенціальний гуманізм),
- як співчуття до живого (етичний гуманізм).

Метаантропологічне розуміння гуманістичної уяви певною мірою поєднує ці три виміри. Солідарно із М. Гайдеггером, така уява теж є відкритістю, але відкритістю не безликій істині, а іншій особистості; вона є свободою, як у Ж.-П. Сартра, але свободою, здатною до любові; і, зрештою, вона є співчуттям, як наполягав А. Швейцер, але співчуттям активним, налаштованим на перетворення буття. Саме в цій тривимірній єдності гуманістична уява стає підґрунтям нового типу духовності – метаграничного гуманізму, де мислення, любов і творчість збігаються в єдиному вчинку.

Варто зазначити, що сумнів у людському, який пронизує ХХ століття, не виник раптово. Його джерела сягають ще у ніцшеанську критику гуманізму. У *«Так казав Заратустра»* Фрідріх Ніцше проголошував: «Людина – це щось, що має бути перевершене» [50]. В цьому контексті для нас важливо співставити надлюдське і метаграничне, розглянувши їх з точки зору *двох траєкторій перевищення людського*.

І ніцшевська філософема Надлюдини, і метаантропологічна філософія виходять із усвідомлення кризи людини. Проте, якщо у Ф. Ніцше ця криза має своєю висхідною точкою подію «смерті Бога», а разом із ним – і смерті традиційної системи цінностей і вже відчутний крижаний подих «приходу нігілізму», то в метаантропології криза усвідомлюється як екзистенціальна й онтологічна межа: розрив між людською крихкістю й потребою духовного оновлення. В обох випадках постає питання: що може дійсно перевершити людину, не розчавивши при цьому людяність як таку?

У поемі *«Так казав Заратустра»* Ф. Ніцше визначає людину як «канат, натягнутий між звіром і надлюдиною», а її сенс – у самому процесі переходу над прірвою. Людське в його розумінні – це не завершена сутність, а триваюче зусилля постійного самоперевищення. Тому надлюдина не є новою біологічною чи соціальною істотою, а, скоріше, втіленим вектором самоперевершення: це той, хто вміє «творити нові цінності», перетворюючи

хаос життя на поезію [52]. Уява у цьому процесі відіграє вирішальну роль: вона дозволяє людині бачити світ в абсолютно новій, свіжій перспективі його – як велику можливість переходу до незвіданих потенцій буття.

Уява у ніцшеанському сенсі – це експеримент зі смыслом: «експеримент того, хто пізнає». Вона є творчою силою, що руйнує старі ідоли, відкидає мораль «рабів» і відкриває простір нової шляхетності духу для винайдення нових цінностей. «Моральність – це вигадка слабких для приборкання сильних», пише Ф. Ніцше у «По той бік добра і зла» [51, с. 112]. Уява тут виконує радикальну функцію: вона не лише творить образи, а переосмислює саму структуру можливого. Якщо уява в гуманістичній традиції (І. Кант, Е. Кассіер, П. Рікер) є силою синтезу й творчості, то у Ф. Ніцше вона набуває діонісійського виміру як енергія самоперетворення, яка веде людину через хаос до надлюдського.

Неможна ігнорувати, що така уява є, безперечно, волюнтаристичною. Вона прагне сили, не співчуття; стверджує життя у його надлишку, не в його взаємності. Тому ніцшеанське перевищення межі – це рух угору, до самотньої вершини творчого духу, а не рух назустріч Іншому. У своїй глибині воно залишається трагічним: *надлюдина перемагає хаос, але на його місце приходить вакуум.*

Невипадково славнозвісний афоризм про людину як «канат між звіром і Надлюдиною» має трагічне продовження, яке багато хто з ніцшеанців не «помічає», що це: «...канат над прірвою. Небезпечне проходження, небезпечно бути в дорозі, небезпечний погляд, звернений назад, небезпечні страх і зупинка. У людини важливо те, що вона міст, а не мета: в людині можна любити лише те, що вона – перехід і загибель. Я люблю тих, хто не вміє жити інакше, ніж загинути, бо йдуть вони мостом» [52].

Метаантропологічне бачення самоперевершення виходить з інших пресуппозицій. Людина метаграницного буття також трансцендує межі

буденного «людського, надто людського», але робить це не шляхом розриву, а шляхом зв'язку. Вона долає межу не через волю до влади, а через волю до співбуття. Якщо ніцшеанський герой ставить за ціль перетворити хаос на красу, то метагранічна особистість перетворює хаос на діяльну любов. У метагранічному вимірі уява стає не актом самоутвердження, а актом співтворення. Вона поєднує людину з Іншим і з буттям, відновлюючи гармонію, втрачену у граничному стані: «метагранічне буття є станом, у якому свобода й любов зливаються, перетворюючи творчість на співтворчість» [83, с. 39].

Ф. Ніцше насправді надавав уяві майже космічного статусу, хоч і не розглядав її систематично. У *«Народженні трагедії»* він стверджує, що саме через уяву людина «виправдовує існування як естетичний феномен». У *«Заратустрі»* уява стає формою самоперевищення – здатністю створювати цінності, а не лише присягати їм [52]. Творча уява, за Ф. Ніцше – це прояв волі до влади у її найвищому, життєствердному сенсі. Вона дає людині можливість творити світ не за зразком даного, а за внутрішнім своїм камертоном.

У певному сенсі, метагранічне буття можна розуміти як творчу гуманістичну відповідь на ніцшеанський виклик. Воно не заперечує ідею самоперевершення, але переосмислює її в напрямку співбуття. Людина, що уявляє, не прагне стати богом, а прагне бути людиною: цілісною, відкритою, співтворчою. І саме таке перевершення (не над, а *всередині* людського) є, можливо, найглибшою формою духовної сили, про яку мріяв сам Ніцше, коли писав: «Треба ще носити в собі хаос, щоб народити танцюючу зірку» [52, с.12].

Отже, якщо ніцшеанська уява є героїчною і діонісійною, то вона творить себе у зіткненні з безоднею та *«несінням в собі своїї пустелі»*. А метагранічна уява є співбуттєвою: вона здатна перевідкрити пустелю як простір Зустрічі. Однак порівняльна перспектива дозволяє побачити, що

обидва типи уяви – надлюдська і метаграницна – є різними спробами подолати післягуманістичний скепсис.

На початку XXI століття розглянута нами «криза гуманізму» відроджується в новій формі як *постгуманістичний скепсис*. Слід визнати, що новий *постгуманістичний* сумнів щодо «людського» має глибинні паралелі з післявоєнними його формами: і тоді, і зараз людство переживає кризу віри у власну гуманність. Післявоєнний скепсис народився з усвідомлення межі людської влади, знання, моральної стійкості. Людина, яка створила технічну цивілізацію, виявилася нездатною досягнути її морально. Тому гуманізм середини XX століття був гуманізмом каяття: пошуком способу повернути людяність після дегуманізації. Саме тоді формується уява співпереживання – уява, здатна бачити трагедію Іншого як власну.

Якщо післявоєнна епоха боялася надміру зла, то сьогоднішня – надміру корозії розуму. Сучасні технології, штучний інтелект, біоінженерія, цифрові симулякри знову актуалізують кантівське питання: що означає бути людиною? Постгуманістичний дискурс (Д. Гаравей, Р. Брайдотті, К. Гейлс) знов підіймає тезу про те, що людина вже не є центром світу, а лише вузлом у мережі взаємодій між людським і машинним, органічним і цифровим.

Як і післявоєнний, цей новий скепсис теж виходить із втрати довіри до гуманізму. Але тепер причиною є не тільки деградація моралі, а ще й розмивання самої межі між «людським» і «нелюдським». Штучний інтелект, здатний генерувати мову, образи й рішення, кидає виклик традиційному уявленню про уяву як виключно людську здатність. Якщо машина може створювати поезію, музику й картини, то чи зберігає уява свій антропологічний статус?

Проблема уяви – це завжди проблема меж: між дійсним і можливим, людиною і Іншим, людським і тим, що виходить за його межі. У цій точці перетину розгортається одне з ключових питань сучасної філософії: чи здатна

людина залишатися людиною, коли її власні творіння починають мислити, діяти й уявляти замість неї? Чи здатна людина залишатись людиною, коли її творіння починають творити?

Відповідь на ці питання вимагає саме гуманістичної уяви. Бо на відміну від обчислювального «генератора» нових форм, людська уява завжди несе в собі момент співпереживання. Машина може змоделювати образ, але не може його пережити. Вона здатна вдало імітувати діалог, при цьому не будучи в діалозі поки що. Гуманістична уява залишається тією сферою, де творення образів пов'язане з досвідом відповідальності, а саме пізнання живиться досвідом любові: не випадково у «Ранковій зорі», де уява Ф. Ніцше захоплена створенням найколоритнішого з його «концептуальних персонажів» – «дон Жуана пізнання», він пропонує читачеві влучну й глибоку «еротично-когнітивну» настанову: спочатку полюбити всі незрозумілі, ворожі речі, а тільки після цього можливо стане їх пізнати [53].

Постгуманізм підкреслює взаємозалежність усіх форм життя й розуму, але часто позбавляє цей зв'язок етичного змісту. Гуманістична уява, навпаки, зберігає у центрі уваги саме людину як істоту, здатну не лише створювати, а й співчувати. У цьому полягає її метаграницна роль: вона поєднує технічне з духовним, розум з любов'ю. Як зазначає Н. Хамітов, «гуманізм консолідації і співтворчості» можливий лише тоді, коли людина уявляє себе не центром, а частиною цілого, що співіснує з Іншими [83, с. 38].

Таким чином, і післявоєнний, і постгуманістичний скепсис є двома аспектами одного процесу. Процесу пошуку нової форми людяності. Якщо після 1945 року філософія прагнула повернути людині гідність, то у XXI столітті вона прагне зберегти її у світі, де межі між людиною й машиною розчиняються. І в обох випадках саме уява залишається тим, що утримує людину в просторі смислу і цим самим дарує надію.

Слід підкреслити, що гуманістична уява виступає не запереченням технологій, а радше здатністю до етичного трансцензусу щодо них. Вона здатна бачити не лише те, що створює розум, а й те, чого потребує серце.

Саме завдяки цій своїй сутнісній поліфонії, людина може залишатися людиною в умовах, коли сама межа людяності проблематизується. Невипадково Н. Хамітов позначає, що нове розуміння гуманізму з необхідністю вимагатиме творчого переосмислення ідей Г. Сковороди про кордоцентризм, розвиваючи його як ключову інтенцію світоналаштованності, якою українська філософія може поділитися із світом: «головною відмінністю є саме кордо-центризм – здатність не лише раціонально розуміти цінності Іншого, а й душевно вживатися у його життєвий світ» [84].

Такий тип уяви постає також антиподом постгуманістичного нігілізму. Якщо технологічна уява прагне моделювати, симулювати, дублювати, то гуманістична уява прагне співпереживати, співтворити, любити. Її мета є не замінити людину, а зберегти можливість *бути людиною* в просторі, де межі між природним і штучним стають розмитими. Людство покликане не конкурувати з алгоритмами, а творити нові горизонти взаємності: між людиною і машиною, тілом і свідомістю, реальністю і можливістю. Уява в цьому сенсі стає останнім притулком людського, тим, що не може бути кодифіковане, бо передбачає опору на архетиповий пласт людського позасвідомого: емпатію, співбуття, відповідальність.

Таким чином, гуманістична уява стає тією альтернативою, у просторі якої долається як післявоєнний скепсис, так і постгуманістичний песимізм. Вона не повертає нас до наївного гуманізму минулого, але відкриває можливість нового гуманізму уяви, що здатний бачити людину не як центр, а як відкритість до світу-як-Іншого і до Іншого-як-Друга, як істоту, для якої «бути» означає «уявляти і співтворити».

Так уява стає духовною енергією гуманізму. Не старого, заснованого на автономії суб'єкта, а нового, метаантропологічного гуманізму, у центрі якого не людина як центр світу, а людина як співбуття зі світом. Таким чином, гуманістичну уяву можна вважати не просто здатністю творити образи, а здатністю творити взаємність. Через неї людина віднаходить себе не в ілюзії всемогутності, а в досвіді співбуття. У цьому сенсі гуманістична уява є не завершенням, а початком, точкою, у якій людське відкриває себе як нескінченний процес становлення.

Отже, поступ від гуманізму до гуманістичної уяви позначає перехід від антропоцентричного до метаантропологічного бачення людини. На відміну від гуманізму доби Ренесансу, який наголошував на автономії людини, гуманістична уява виходить із досвіду межі, з усвідомлення крихкості людського буття. Вона не заперечує межу, а перетворює її на джерело духовного й душевного визрівання. У цьому контексті гуманістична уява постає не як окрема здібність, а як цілісний спосіб людського існування, що поєднує пізнання, етику та творчість.

2.3. Феномен імагінативної аксіологеми як креативний імпульс до розвитку прав людини

Ми вважаємо, що феномен уяви потребує більш ґрунтовного дослідження в етичному та аксіологічному аспектах, які дають розуміння важливості уяви у становленні цінностей, що створює моральну та гуманістичну основу розвитку людини, функціонування суспільства та впливає на правозахист.

Етичний вимір уяви доцільно дослідити в координатах метаантропології й соціальної метаантропології. Завдяки метаантропології [92] ми можемо прослідкувати вплив уяви на гуманістичний розвиток людини, формування її моральних цінностей в координатах буденного, граничного і метаграничного

вимірів буття людини. Буденне буття людини звужує застосування уяви в комунікації, адже зосереджене передусім на волі до самозбереження й продовження роду [92, с. 41-42]. Граничне буття людини, в якому уява використовується в контексті реалізації волі до влади й волі до пізнання і творчості, відкриває можливості для розвитку власної особистості і, часто-густо, для влади над іншою особистістю й суспільством [92, с. 43-44].

І, нарешті, метаграничне буття, що формується волею до любові, свободи й співтворчості, робить уяву рушієм і способом актуалізації філософського світогляду – самостійного, критичного, творчого, цілісного, завдяки якому особистість відкривається до Іншого у демократичній, партнерській взаємодії.

Отже, метаантропологія як методологічна стратегія дозволяє зрозуміти як зміна пріоритетів волі впливає на зміст уяви і ставлення до Іншого, що впливає на дії по відношенню до нього. [92, с. 45]. С. Крилова, розвиваючи принципи метаантропології щодо соціального виміру буття людини [38, с. 112-121], розглядає суспільство в буденному бутті як таке, що зосереджене на самозбереженні і продовженні роду. В сучасних виявах такого суспільства у колективному позасвідомому самозбереженні часто домінує над збереженням роду. В результаті в цьому вимірі соціального буття люди часто лише виживають без здійснення розвитку і удосконалення.

За С. Криловою, суспільство в своєму граничному бутті хоча і прагне до пізнання і творчості, культурного розвитку в особах своїх активних діячів, вчених, митців, філософів, може бути мотивоване волею до влади і панування підприємців й політиків, створюючи стратегії взаємовідносин, засновані на маніпуляціях і страхах [38].

Суспільство метаграничного буття, що обирає стратегії взаємовідносин, заснованих на партнерстві та толерантності, гуманізмі актуалізуючи духовно-практичний потенціал членів суспільств, що дає «..новий онтологічний рівень еволюціонування...» [38, с. 115] такого суспільства.

Ми вважаємо, що етичний аспект уяви має розглядатись в комплексі з аксіологічним, оскільки в контексті дослідження уяви в зазначених екзистенціальних вимірах метаантропології моральне й ціннісне буття людини та суспільства тісно переплітаються, що відповідає їх єдності в конкретних життєвих реаліях.

В результаті ми можемо зробити ключове припущення, що права людини без здатності уявити й пережити цінність Іншого і діалог з ним як благо, стають порожніми – їм не може допомогти жодна формалізація та юридична кодифікація. Адже права людини є «захистом від відчуття втрати людської гідності» [166, с. 333-363].

Таку ідею в правовій площині розвиває і український вчений А. Крижанівський, наголошуючи на важливості уяви, що створює образи правого порядку, які є одночасно і результатом і ідеальною формою відбиття стану правової упорядкованості суспільного буття у свідомості людини [37, с. 18], а дослідник правничих наук Н. Арабаджин співвідносить образи правого порядку із пануючими у суспільстві цінностями та виводить поняття аксіологеми правового порядку, як концепту, що прив'язує такий образ до існуючого в суспільстві правового явища [2, с. 18-21]. Тут аксіологема правового явища постає через призму інтерпретації правової цінності, а правова цінність є динамічною і залежить від узагальнених уявлень членів суспільства про закон, право та справедливість.

Отже, нові виклики і кризи все нагальніше загострюють проблему необхідності як етичного, так і аксіологічного повороту у дослідженні та розумінні уяви.

Ми відстоюємо такий важливий постулат: уява як образне мислення, що не суперечить моралі й гуманістичним цінностям, є основою реальної правозахисної практики. Для українців, що сьогодні живуть в трагічних умовах проживання війни, де звичний етичний консенсус зруйнований, уява про краще

життя – життя після війни стає моральним ресурсом та ціннісною мотивацією. Уява дає нам образ бажаного життя після війни, виступаючи, разом із тим, знаряддям і джерелом альтернатив [61]. І цей образ майбутнього є цінністю, заради якої люди йдуть на добровільні жертви у війні: добровольці, волонтери, правозахисники, активісти – це люди, для яких цінність гуманістичного і вільного образу майбутнього їх країни є ключовою.

Гуманістичний і вільний образ майбутнього країни неможливий без забезпечення прав людини. А для того, щоб права людини стали самоочевидними й органічними, звичайні люди повинні актуалізувати нове розуміння цінності Іншого, моральних стосунків з ним. В термінах метаантропології, як ми побачили вище, це можливо через досягнення філософського світогляду [20].

В граничному бутті війни актуалізується моральний і ціннісний вибір між життям і свободою. Гарний приклад – діалектика життя й свободи в граничних випробуваннях за Г.В.Ф. Гегелем: обираючи життя – ти стаєш рабом, обираючи свободу – паном, і не просто паном, хазяїном майна чи Іншого, а хазяїном власної долі. А свобода – це і є гуманістичний ціннісний вибір, вибір реалізації власних прав [9, с. 141-145].

Зараз ми можемо спостерігати наслідки наших виборів: коли Росія напала на Україну – більшість українців вибрали свободу, виходячи на протести проти окупаційної влади, змінюючи своє звичне життя на життя у війні (мобілізація, волонтерство тощо), тоді як суспільства країн Європи поки що обирають життя, а не свободу, заперечуючи загрози війни. В росії ми спостерігаємо їх вибір не свободи, але і не життя. Їх суспільство побудоване на цінності влади, яка, в свою чергу, заснована на насильстві, що ми можемо спостерігати у новинах про арешти, судові справи над не тільки пересічними людьми, а і заможними, впливовими представниками бізнесу, лідерами думок. Саме заради влади інших населення росії змушене віддавати своє життя.

Таким чином, нас цікавить феномен уяви як здатності до створення морального і ціннісного простору буття.

Розглянемо уяву з точки зору її спроможності до утворення та переоцінки цінностей. Ця спроможність ґрунтується на глибинній властивості уяви бути джерелом альтернатив. Уява – це активна трансцендентальна здатність, яка проектує альтернативні світи, створює ще не існуючі моделі і перспективи. Вона дозволяє вийти за межі будь-якої даної реальності та помислити цілий спектр альтернативних станів речей – іншу форму буття, іншу спільноту, іншу етичну або юридичну норму. При тому уява – не втеча від реального, а форма прориву в Інше [23]. «Уява – це не ілюзія, це експеримент над можливим» – наполягає П. Рікер і далі пояснює: «...через уяву ми конструємо смисл часу і наших життєвих досвідів, уявляючи можливі світи, які формують наше розуміння реальності» [159, с. 52].

Більше того, згідно з думкою Е. Левінаса, тільки уява відкриває онтологію Іншості. Лише уява, за Е. Левінасом, дає змогу зламу байдужості «тотальності», в якій Інший – це просто ще одна людина [142]. Людиноцентриський підхід дослідника права В. Шафірова теж акцентує на аксіологічному аспекті застосування права, де внутрішні настрої і цінності, так само важливі в приписах правомірної поведінки, як і її зовнішні прояви. Тут важлива активна позиція самої людини, яка може скористатись своїми правами, розуміючи цінність своїх прав і уявляючи бажане майбутнє через реалізацію цих прав [96, с. 148-155].

Якщо внутрішнього запиту у людини немає, то реалізація такого права відбуватиметься формально. Прикладом цього може бути участь у мітингах, де людина не реалізує своє право, а формально виконує норму закону, яка дозволяє їй брати участь у мітингу з різних причин. Іншими словами, в координатах метаантропології людина буденного буття робить все правильно, бо це відповідає букві закону, але не реалізує своє право в повній мірі, адже не бере до

уваги справедливості і розумність дій, що створюють цінність і для людини конкретно, і для суспільства в цілому.

Людина граничного буття, виконуючи норму закону, що дозволяє брати участь в мітингах, реалізує волю до влади, або намагається подолати відчуження через конформізм. В той час як людина метаграничного буття, беручи участь у мітингу, робить це, уявляючи майбутнє, яке можна змінити і солідаризуючись з іншими людьми, створюючи нові ментальні образи, зусилля розуму, які створюють нову, раніше неіснуючу реальність.

Тому уява активує альтернативні горизонти можливого – причому не просто перебирає їх, грається з ними, а вирізняє і надає їм ціннісного значення. «Функція уяви – створювати можливі світи, які кидають виклик нашому уявленню про реальність <...> Уява – це не просто образ, а судження про цінність можливого» [151, с. 22].

Морально-ціннісна зарядженість вищих гуманістичних проявів уяви потребує для її осмислення нових концептів й методологічних підходів. В нашому дослідженні доцільно запропонувати й розвивати такі підходи як *імагінативна етика* і *імагінативна аксіологія*. На основі цих двох підходів висунемо концепт «*імагінативна аксіологема*».

Імагінативна аксіологема постає як інтуїція або уявне конструювання, що не зводиться до наявного досвіду, а є цілісною образно-смісловою структурою, що втілює ціннісний зміст за допомогою непередбачуваних і захопливих форм людської уяви. При цьому важливо усвідомлювати, що імагінативна аксіологема може мати як гуманістичний, так позагуманний і відверто антигуманний характер. В нашому дослідженні ми маємо на увазі саме *гуманістичну імагінативну аксіологему*, яка актуалізує усвідомлення цінності людини і реальне забезпечення її прав. Саме такі імагінативні аксіологеми виступають ключовою передумовою для формування уявлень про гідність, свободу,

шляхетність, справедливість, великодушність та стають імпульсами до етичних трансформацій людини і суспільств, в тому числі в контексті прав людини.

Зрештою, як слушно зауважив С. Жижек: «Права людини – це завжди акт уяви. Вони постають тоді, коли ми уявляємо, що бути Людиною – це щось більше, ніж нам казали раніше» [173, с. 23].

Прикладом гуманістичної імагітивної аксіологеми може слугувати, зокрема, знаменита біблійна історія про «вихід з Єгипту», звільнення з рабства, з полону, в якій знаходять надихаючу емблему звільнення та шляхетного зусилля найрізноманітніші спільноти, культури та епохи. І як це притаманне структурі гуманістичної імагітивної аксіологеми, нові герменевтичні версії висхідної історії не суперечать, а ціннісно збагачують її вплив [23].

Спробуємо проілюструвати концепт «гуманістична імагінативна аксіологема», звертаючись і до інших історичних епох. Античним прикладом гуманістичної імагітивної аксіологеми, яка досі зберігає свою актуальність в контексті тематики прав людини, можна вважати славнозвісну *isonomia* – результат творчої уяви стоїків, захоплених пошуками розуміння рівності кожної людини як громадянина як перші прояви загальнолюдських цінностей.

Доба Середньовіччя винаходить гуманістичну імагінативну аксіологему *imago Dei* (людина як образ Бога, що має безсмертну душу). Результатом цих зусиль стало формування поняття «священності людського життя», що обґрунтовує сучасну концепцію прав людини та гуманістичні цінності.

В модерні часи гуманістична імагінативна аксіологема втілюється в наратив універсальності та невідчуженості прав людини, що належать їй від народження, незалежно від будь-якої влади, культурних та релігійних особливостей. Просвітництво в особі Ж. Руссо пропонує імагінативну аксіологему первісної свободи як базової цінності [66]. І вже мислителі ХХ ст. спробували уявити альтернативну сучасності ідею суспільства без насильства, яка втілилась в концепцію «відповідальності за захист» (R2P – Responsibility to Protect): хоча і

була схвалена на Всесвітньому саміті 2005 року та закріплена в резолюції Генеральної Асамблеї ООН, але досі не стала нормою міжнародного права. Хоча дала поштовх до створення перших правозахисних міжнародних організацій після Другої світової війни.

Таким чином, уява може виступати як детектор потенційної системи моральних цінностей, яка ще не здійснена, остаточно чітко не артикульована, але передчуття, антиципація цієї нової системи цінностей вже турбує особистість, спільноту, суспільство.

Уява постає джерелом плюральності світів та сенсів, які ще не відбулися. З іншого боку, уява виступає як знаряддя альтернатив, бо дозволяє протидіяти наявному стану речей, формуючи іншу перспективу, інший порядок, інші цінності.

В свою чергу, завдяки запропонованому концепту «гуманістична імагінативна аксіологема» відкривається усвідомлення можливості формування ціннісного простору в суспільстві, заснованого на загальнолюдських та гуманістичних засадах. Тоді як права людини без здатності через уяву усвідомити цінність Іншого та вести партнерський діалог залишаються формальними. Людський вимір є ключовим не лише в дослідженні прав людини через уяву, а визначає людину головним суб'єктом творення правозахисту.

У ході дослідження було підтверджено, що «імагінативні аксіологеми» виступають як ключові смислотворчі структури, які формують і трансформують культурні значення та ціннісні орієнтири в суспільстві. Їхня багатовимірна природа дозволяє поєднувати образно-символічний, ціннісний та комунікативний аспекти, що забезпечує їхню ефективність у конструюванні та підтриманні світоглядних моделей.

Імагінативні аксіологеми – це не лише знаки символічного ладу, а дієві структури культурної пам'яті та моральної уяви. Вони здатні актуалізуватись у кризових ситуаціях, активізуючи спільнотні смисли та уможливаючи таке

бачення цінностей, що стає екзистенціально переконливим. Отже, дослідження імагінативних аксіологем - не тільки герменевтичне зусилля, а й спроба зафіксувати, як культура мислить і транслює цінності в образах, діях, наративах і спільних переживаннях.

Застосування концепції видатного представника славнозвісного «київського філософського кола» початку ХХ століття, Я. Голосовкера про «імагінативний Абсолют» як інтегративний центр культурного смислу сприяло глибшому розумінню природи цих аксіологем. Абсолют у цій парадигмі розглядається не як статична категорія, а як динамічна структура, що здійснює синтез протилежностей і забезпечує когерентність міфопоетичних та логічних рівнів пізнання.

На відміну від традиційного уявлення про право як систему норм, в контексті нашого дослідження право мислиться також як простір уявного, де можливе передує реальному. В цьому сенсі можна припустити, що *імагінативна аксіологема* виконує наступні функції:

- 1) *Критичну* – виявляє обмеження наявної правової системи;
- 2) *Проективну* – створює образи альтернативної справедливості; та
- 3) *Мобілізаційну* – стимулює правозахисні рухи.

Таким чином, імагінативна аксіологема постає не просто як уявна метафора, а дієва форма ціннісної артикуляції, яка провокує зміни у правовому мисленні. Вона з'являється в інтервалі між цінністю і нормою, у просторі уявного, де твориться моральна чутливість.

Через уяву людство не лише формує нові образи гідності, але й надає їм силу бути почутими, узаконеними, визнаними. У цьому сенсі уява – це не прикраса до розуму, а етико-правовий імпульс, що визначає горизонти людяності.

Підсумовуючи, слід наголосити на адаптивності імагінативних аксіологем, що дозволяє їм зберігати свою актуальність у мінливих соціокультурних умовах,

виконуючи роль маркерів ідентичності та векторів смислотворення. Ця динамічність розкриває перспективи для подальшого дослідження механізмів їх трансформації в різних історичних та культурних контекстах.

Практичне значення отриманих результатів полягає у можливості їх використання в гуманітарних дисциплінах для аналізу культурних наративів, а також у розробці методологічних підходів до системного вивчення імагінативних структур, що відіграють центральну роль у формуванні ціннісних орієнтирів.

Висновки до другого розділу

- Концептуальне розуміння феномену уяви на певному етапі розгортання із внутрішньою необхідністю приводить дослідника до проблематики символу. Сама природа уяви як здатності, що трансцендує за межі даного чуттєвого досвіду, за своєю іманентною логікою активує момент символотворчості тією мірою, якою уява не лише відтворює образи, а й вибудовує нові смислові відповідності між видимим і невидимим, між даним і можливим. У цьому відношенні феномен уяви не може бути зведений лише до психічної функції або інструменту естетичної творчості: якщо скористатися когнітивною метафорою, уяву радше можна назвати мостом, завдяки якому здійснюється опосередкування між досвідом і смислом, між тілесним і духовним. Саме тому, аналізуючи уяву, ми звертаємося до поняття символу як її структурного елементу, як кванту вияву її активності та інтерсуб'єктивної екстерізації процесу уяви.

- Феномен уяви постає одним із найпарадоксальніших викликів для філософії. Уява є силою, що творить світ, і водночас вона здатна його спотворювати – продукуючи позірності і виступаючи перекрученою формою свідомості. Уява дарує людині можливість виходити за межі безпосередньо даного, проектувати невидиме, мислити можливе; але, з іншого боку, вона може

замикати людину у соліпсичному колі власних ілюзій, де світ постає лише відбиттям її непромислених страхів, реактивних бажань і ресентименту. Тому питання уяви є невіддільним від проблематики Іншого та іншості як такої.

- У буденному бутті, яке в метаантропології визначається як рівень відносної гармонії, що приховує внутрішню самотність, уява виконує передусім компенсаторну функцію. Людина буденності прагне зберегти ілюзію цілісності та впорядкованості, відновлюючи через уяву втрачений сенс власного існування. Однак ця компенсація здебільшого має характер проекції: уява не відкриває реальність, а підміняє її символічними сурогатами.

- У граничному бутті, яке означає заперечення гармонії буденності, уява змінює свій статус. Вона перестає бути лише компенсаторною функцією і стає полем зустрічі зі свободою – як власною, так і свободою Іншого. Людина граничного буття виходить за межі соціальних і моральних схем, у яких була схована, і вперше усвідомлює себе як можливість. Цей досвід, проте, болісний: свобода виявляється не просто даром, а викликом, адже вона неминуче пов'язана з відповідальністю, стражданням та самотністю.

- Метаграничне буття постає як найвищий вимір людського досвіду – простір, у якому долається розрив між свободою й любов'ю, розумом і чуттєвістю, людиною й Іншим. Якщо буденне буття фіксує людину у звичному, а граничне – кидає її у прірву екзистенціального випробування, то метаграничне є актом оновлення, де людське відкриває себе як співбуття з Іншим. Саме це і зумовлює потенцію уяви виводити людину до відкритості у співтворчості і любові.

- В координатах метаантропології показано, що гуманістична уява постає як місце перетину трьох векторів людського буття – *смислу, свободи і співтворчості*. Уява в цьому контексті постає не просто як функція свідомості, а як спосіб існування в світі, де кожна дія, думка й образ спрямовані на утвердження людяності.

- Гуманістична уява не повертає нас до наївного гуманізму минулого, але відкриває можливість нового гуманізму уяви, що здатний бачити людину не як центр, а як відкритість до світу-як-Іншого і до Іншого-як-Друга, як істоту, для якої «бути» означає «уявляти і співтворити». Гуманістичну уяву можна вважати не просто здатністю творити образи, а здатністю творити взаємність.

- Розвиток гуманістичної уяви в сучасному світі позначає перехід від антропоцентричного до метаантропологічного бачення людини. На відміну від гуманізму доби Ренесансу, який наголошував на автономії людини, гуманістична уява виходить із досвіду межі, з усвідомлення крихкості людського буття. Вона не заперечує межу, а перетворює її на джерело розвитку, духовного й душевного визрівання. У цьому контексті гуманістична уява постає не як окрема здібність, а як цілісний спосіб людського існування, що поєднує пізнання, етику та творчість.

- Морально-ціннісна зарядженість вищих гуманістичних проявів уяви потребує для її осмислення нових концептів й методологічних підходів. В нашому дослідженні доцільно запропонувати й розвивати такі підходи як *імагінативна етика* і *імагінативна аксіологія*. На основі цих двох підходів висунемо концепт «*імагінативна аксіологема*».

- Імагінативна аксіологема постає як інтуїція або уявне конструювання, що не зводиться до наявного досвіду, а є цілісною образно-сисловою структурою, що втілює ціннісний зміст за допомогою непередбачуваних і захопливих форм людської уяви. При цьому важливо усвідомлювати, що імагінативна аксіологема може мати як гуманістичний, так позагуманний і відверто антигуманний характер. В нашому дослідженні ми маємо на увазі саме *гуманістичну імагінативну аксіологему*, яка актуалізує усвідомлення цінності людини і реальне забезпечення її прав. Саме такі імагінативні аксіологеми виступають ключовою передумовою для формування уявлень про гідність, свободу,

шляхетність, справедливість, великодушність та стають імпульсами до етичних трансформацій людини і суспільств, в тому числі в контексті прав людини.

Розділ 3.
**ВПЛИВ ГУМАНІСТИЧНОЇ УЯВИ
НА ЗАХИСТ ПРАВ ЛЮДИНИ**

**3.1. Гуманістична уява в контексті забезпечення
і захисту прав людини:
соціокультурна, екзистенціальна і гендерна рівність**

В третьому розділі ми підходимо до важливих практичних питань. Чи здатна уява не лише відокремлювати людей, а й об'єднувати їх? Якщо так, яким чином це можливо? Чи здатна уява сприяти осягненню світогляду й життєвого світу Іншого, а відтак бути каталізатором забезпечення прав людини – не формального, а справжнього, яке засноване на співчутті й розумінні? Чи може уява забезпечити рівність людей у реалізації їх прав

Вище ми визначили права людини як складні моральні стандарти і відносини щодо них в різних соціокультурних світах і екзистенціальних обставинах.

Тепер нам слід чітко зазначити, що важливим методологічним принципом нашого дослідження є розведення понять забезпечення і захисту прав людини. Ці поняття є доволі близькими; принаймні їх виявлення у нашій свідомості показує, що феномени, які вони визначають, перетинаються. І все ж це нетотожні поняття. Забезпечення прав людини означає *недопущення їх порушення самою логікою відносин* між людьми у тій чи іншій спільноті. Тоді як захист прав людини припускає, що вони *можуть бути порушеними* чи *вже порушені*, людина ж, яка стала жертвою такого порушення, потребує підтримки й захисту – юридичного, морального й соціального, а людина, котра є суб'єктом, причиною порушення прав Іншого повинна бути покараною й одночасно *має власне право на юридичний захист*. При цьому концепт «реалізація прав

людини» може об'єднувати поняття і забезпечення, і захисту прав людини. Важливо констатувати, що в багатьох контекстах терміни «правозахист» і «захист прав людини» можуть бути доволі близьким до інтегрального концепту – в силу постійних і системних порушень прав людини в сучасному світі.

Зрозуміло, що використання уяви і щодо *реального* забезпечення прав людини, і щодо їх захисту потребує, щоб вона була *особливої якості* – це повинна бути гуманістична уява, параметри якої ми спробували окреслити вище. Гуманістична уява – це щось більше ніж моральна уява, адже навіть мораль може набувати в деяких спільнотах деструктивних форм. Гуманістична уява наповнена *співчуттям*, яке водночас *не робить його носія жертвою й об'єктом маніпуляцій*, тому вона має універсальний характер в усіх спільнотах. І разом із тим, гуманістична уява не є чистою, абстрактною есенцією, сутністю, яка відчужена від екзистенціальної неповторності Іншого. В гуманістичній уяві є екзистенціальна гнучкість, яка не деперсоналізує людину, не зводить її до сукупності «вірних» моральних, правових й соціальних алгоритмів.

Саме гуманістична уява здатна робити дієвим новий гуманізм як гуманізм недопущення страждань людини й порушення її прав, той гуманізм, який, за влучною метафорою Н. Хамітова, протистоїть неототалітаризму, що руйнує права людини, як Давид – Голіафу. Тому обираючи між забезпеченням прав людини і їх захистом органічно обрати саме забезпечення й утвердження – через відкритість Іншому у емпатії й дієвому співчутті. Однак ми живемо в світі, в якому права людини знову і знову порушуються, й найбільш брутално в неототалітарних країнах, а тому носії гуманістичної уяви повинні направити її могутні сили на захист прав людини від посягань на них. І тут гуманістична уява відкриває нам життєвий світ як ображеного й потерпілого, так і того, хто ображає – заради утвердження справжньої демократії в спільноті, такої демократії, яка робить порушення прав винятком, а не правилом.

Поглиблюючи розуміння гуманістичної уяви, слід зазначити, що природа уяви в сучасній філософії є ключовим предметом особливої *філософії уяви*. Автори праці з філософії уяви «The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination» [105] Д. Модрак, Д. Сеппер, Ф. Дорш, С. Матерне, Д. Янсен, Р. Хопкінс, Д. Грегори, Н. Сінхабабу, Б. Нанай, Д. Дебус та ін. під керівництвом відомої дослідниці Е. Кінд аналізують феномен уяви в працях видатних філософів, а також досліджують зв'язки уяви з ментальністю, мораллю, віруваннями, припущеннями, пам'яттю, мріями, прагненнями тощо.

У Стенфордській філософській енциклопедії [143] в статті «Уява» аналізується Аристотель, Т. Гоббс, Д. Г'юм. Особливо розглядається позиція І. Канта, який вважав творчу уяву ключовим поняттям своєї філософії та підхід Г. Райла, який зосередився на дослідженні вигадок і удавання для опису уяви, яку вважав способом тренувань розуму.

Важливими є дослідження уяви таких сучасних авторів, як М. Арканджелі (філософ мистецтва та експерт з питань уяви) та Е. Кінд (дослідниця філософії розуму і уяви, феноменології свідомості), які актуалізують осягнення уяви в розумінні інших людей, у мистецтві, у творчому мисленні загалом, у знаннях про можливості, а також в інтерпретації образної мови.

Уява є невід'ємною частиною розуміння реальності і може бути використана для створення нових форм знання, є основою для розуміння реальності. Особливий інтерес становлять погляди Ж. Ле Гоффа на уяву як частину колективної пам'яті, що об'єднує окремих суб'єктів через цінності й традиції [40]. Ця ідея схожа на ідею радикальної та соціологічної уяви в контексті об'єднавчої та захисної функції і близька до правозахисту.

Як можна використовувати уяву для забезпечення й захисту прав людини? Для відповіді на це питання поглибимо усвідомлення концепту «гуманістична уява», яку можна визначити як різновид уяви, що зосереджений на комунікації з *Іншим з позицій співчуття й доброзичливості*.

При цьому слід розуміти, що в гуманістичній уяві є моральний вимір, тому *моральна уява є однією з іпостасей гуманістичної уяви*. І тут маємо цікаву суперечність. З одного боку, гуманістична уява є ширшим поняттям, ніж моральна уява; з іншого боку, моральна уява не завжди буває гуманістичною, наприклад, цілком очевидно, що представники тоталітарних режимів мають свою моральну уяву і мораль загалом, а отже – моральна уява постає ширшим поняттям ніж гуманістична. Ми розв'яжемо цю суперечність наступним чином: будемо говорити саме про *гуманістичну мораль – мораль гідності і свободи людини*. В результаті гуманістична уява органічно містить в собі моральне як прийняття свободи, любові, гідності й співтворчості в *якості абсолютного, а не відносного добра*. Тому використовуючи надалі поняття «гуманістична уява», ми будемо розуміти, що моральне й етичне іманентно присутнє в ній; разом із тим, в ній присутнє й естетичне, художнє, аксіологічне. Це робить поняття «гуманістична уява» найбільш інтегральним і адекватним у враженні тої уяви, яка не лише здатна відкрити нам життєвий світ Іншого, а відкритися йому і в діалозі забезпечити *наші спільні* з ним права людини.

Однак поглибимо розуміння моральної уяви. Почнемо з того, що концепт моральної уяви цікаво актуалізований у текстах М. Джонсона, де моральна уява визначається на основі відмови від ілюзій про абсолютні моральні цінності. Це надає суб'єкту гуманістичної уяви здатність розрізняти ті чи інші можливості дій і давати їм оцінку. М. Джонсон робить акцент на тому, що ми можемо змінювати в розумінні Іншого та як це впливає на нас: «Первинною формою моральної уяви є концепти зі структурою прототипу, семантичними рамками, концептуальними метафорами та наративами. Таким чином, щоб бути морально проникливими і чутливими, ми повинні знати дві речі: 1) ми повинні мати знання про образну природу людських концептуальних систем і міркувань. Це означає, що ми повинні знати, що таке ці уявні структури, як вони працюють і що вони тягнуть за собою щодо природи нашого морального розуміння. 2) ми повинні розвивати

моральну уяву, загострюючи нашу здатність розрізняти, використовуючи нашу здатність передбачати нові можливості та уявити підтекст наших метафор, прототипів і наративів» [135, с. 198]. Уява відкриває альтернативу іншого світосприйняття, адже ми можемо уявити, яким може бути світ особистості, крім того, який ми знаємо з власного досвіду. Дія моральної уяви здатна допомогти людям зрозуміти взаємозв'язок між культурою, владою та правами людини.

Моральна уява, на думку Дж. Ледераха, – це здатність уявляти щось укорінене в проблемах реального світу, але здатне породжувати те, що ще не існує, а у контексті правозахисту – те, що допоможе подолати заскорузлі і неактуальні моделі і патерни [141, с. 182]. Проте така уява повинна бути уже гуманістичною.

Гуманістична уява може бути використана для створення смислових стратегій, які захищають гідність і права людини [162]. Наприклад, мистецтво, особливо філософське [102, с. 382-385], що включає в себе вербальні, невербальні й синтетичні образно-смислові стратегії, можна задіяти для підвищення обізнаності про проблеми прав людини і надихати людей на дії. Зокрема, візуальні медіа, наповнені філософським смислом, такі як фільми, картини, фотографії, можуть викликати емоції і, головне, екзистенціальні переживання у глядачів і допомогти їм краще зрозуміти долю тих, хто постраждав від порушень прав людини, що веде до зміни світогляду, зокрема до перегляду цінностей. Для осмислення історій боротьби за права людини й посилення уваги до такої боротьби велику силу має філософський живопис, наприклад, роботи відомої польської художниці Т. Лемпіцької. Її картини «Емігранти» (1931) і «Десь у Європі» (1937) у сучасних українських реаліях знову постають актуальними на тлі російсько-української війни. Ці картини з красномовною універсальністю передають становище людей, що шукають прихистку від війни в інших країнах, де їхні права часто-густо теж можуть бути порушені. Досвід таких людей буває важко передати через мову (тим більше,

через іноземну мову), а візуальне вираження дає і уявлення, і розуміння, а тому вмикає емпатію.

Гуманістична уява може допомогти людям відкрити Іншого і захистити права людини. Вона дозволяє людям бачити за межами власного досвіду і співпереживати іншим. Гуманістична уява може допомогти людині уявити світ, в якому поважають права людини, і працювати над втіленням цього бачення в реальність: як мета і як засіб. Таким чином, уява може допомогти людині адаптуватися до нових ситуацій і створювати моделі майбутнього.

Завдяки мистецтву людина без досвіду порушень прав людини може уявити, що переживає Інший, який має такий досвід, а отже подумки зіставити себе з цим досвідом. Людина виходить на такий рівень морального розвитку, що бажає Іншому того, чого бажає собі. Тобто моральна уява, підсилена й спрямована філософським мистецтвом, формує спільні цінності різних людей з різним досвідом. Така моральна уява, наповнена художніми образами, може принципово змінювати ставлення до реальності і окремих особистостей, і цілих груп людей [24].

На основі методології метаантропології, яку ми можемо визначати і як теорію духовно-душевного й морального розвитку людини [93, с. 27-41], зокрема використовуючи принцип метаантропологічної тріади даного автора [92, с. 57], гуманістична уява загалом і моральна уява як її частина, вияв може бути осмислена важливою частиною дискурсу про права людини і стати каталізатором позитивних змін у бутті людини і суспільства в різних екзистенціальних вимірах. Мова йде про буденний, граничний і метаграничний виміри буття людини [92, с. 32-40].

Наразі ми знову зацентруємось на метаграничному вимірі для осмислення справжнього, а не формального зв'язку гуманістичної моральної уяви і прав людини. Характеризуючи цей вимір, Н. Хамітов зазначає його гармонійний характер, що долає спрощену гармонію буденності й кризовість граничності:

«Людське буття стає не просто трансцендуванням і не просто само-трансцендуванням; воно стає антропо-трансцендендуванням – особистісним трансцендуванням, що не лише входить у потаємні глибини особистості, а й відкриває її іншій особистості; в результаті людське буття набуває статусу антропо-трансценденції – стану, а надалі й буттєвого виміру, в якому відбувається поєднання свободи та любові, що трансформує творчість у співтворчість та буттє-творення. Саме тому людина в метаграничному бутті долає межі і буденного, і граничного буттєвих вимірів, набуваючи при цьому гармонію, на яку у буденності є лише натяк, і передчуття якої дано у дисгармонії граничних станів людини» [90, с. 27-41].

Уява дозволяє нам мислити нестандартно і знаходити нові рішення задач, генерувати нові ідеї та сприяти створенню кращого світу. Гуманістична уява генерує нові ідеї, які розвивають свободу і гідність людини, на основі чого права людини набувають реальності. Приклади використання гуманістичної уяви для захисту прав людини включають візуальну протидію насильству, особливо масовому та створення справді глобального правозахисного руху, орієнтованого на людину. Права людини не є незмінними і широкі кола акторів можуть не лише заявляти свої вимоги, а і створювати власні структури і процедури задля реалізації цих вимог, можуть впливати на державний устрій, розширюючи межі уяви через візіонерів [102]. Тобто, спочатку уява візіонера створює окрему картину реальності у конкретної, однієї особи, ця особа передає ідеї, створені уявою, групі однодумці, людей, пов'язаних спільними цінностями, що породжують активну меншість. Яка, в свою чергу, є рушієм нових рухів і залучає в боротьбу за свої ідеї пасивну більшість. Ця гіпотеза підтверджується подіями в Україні 2004, 2014 року, де ми були свідками, як окремі люди, маючи в уяві іншу реальність, змінювали реальність всіх людей.

Отже, моральна уява є важливим інструментом для просування ідей прав людини, оскільки вона дозволяє людям критично й гуманістично мислити про ці

проблеми і знаходити інноваційні рішення. У підсумку можемо говорити про необхідність міждисциплінарного дослідження феномену уяви, дослідження уяви в контексті прав людини як можливостей, тісно пов'язаних зі свободою, справедливістю і творчістю. Уява стає способом реалізації прав людини, адже здатна об'єднувати людей, створювати нові форми знання про такі права і способи їх захисту.

В методологічному просторі метаантропології ми можемо стверджувати, що моральна уява актуалізує метаграницне буття, де людина може обирати шлях свободи і співтворчості [92, с. 35-40], а не владних, підпорядкованих відносин. В цьому буттєвому вимірі необхідність захищати права людини зникає, вони реалізуються вільно, органічно й гармонійно.

Уява зазвичай сприймається як основний інструмент творчості, як феномен, що значною мірою пов'язаний з мистецтвом. Але слід визнати, що уява працює і за межами мистецтва, вона є більшою ніж щабель пізнавальної й каталізатор творчої діяльності в творенні артефактів наукової й художньої культури. Ми вважаємо, що уява може мати практичне застосування у соціальному бутті – стати реальним інструментом захисту прав людини [19].

Для осмислення й аргументації цього положення використаємо методологію метаантропології [90, с. 32-40]. Дана методологія пояснює як може відбуватися гуманістичний розвиток людини. Метаантропологія дає загальнотеоретичну модель й обґрунтовує суспільну необхідність збільшення кількості людей з філософським світоглядом. Це створює умови для організації життя людей в метаграницному вимірі буття, де панує воля до свободи, любові й співтворчості, де неможливі маніпуляції, а права людини є природніми, а не штучними [92, с. 36-39]. Також ми використаємо методологію метаантропологічного потенціалізму, яка дозволяє використовувати принципи метаантропології для формування стратегій розвитку особистостей і соціальних

систем, зокрема для осмислення стратегій становлення сильної й гуманістичної цивілізаційної суб'єктності України [59, с. 30-45].

Уява – феномен, пов'язаний з емпатією та переживаннями і через метаантропологію та метаантропологічний потенціалізм можемо отримати фінальний результат захисту прав людини – можливість дати людині розкритись як особистості, набувши статус суб'єктності: людина, осягнувши свої права, утвердивши себе в правах, стає суб'єктною, тобто має вільний вибір і не поневолює інших людей. І цей стан людина за умов демократії передає суспільству, все більше гуманізуючи його.

Звернемося більш докладно до евристичних можливостей метаантропологічної методології. Метаантропологія як філософська теорія визначає «..межі людського буття, його виміри, умови комунікації в цих вимірах і архетипові основи цивілізації та культури» [59, с. 32]. Йдеться про теорію та «...практику відкрито-толерантної комунікації із Собою, Іншим та із Собою як Іншим» [59, с. 37].

Ключовий в метаантропологічній методології *принцип метаантропологічної тріади* [92] – буденне, граничне, метаграничне буття – не просто відкриває можливість усвідомлення ролі уяви в практиці забезпечення і захисту прав людини, даний принцип відкриває динаміку розвитку уяви до її вияву в просторі гуманістичної моралі. Людина буденного виміру буття застосовує уяву, створюючи утопічні цілі звичайного буття, уявляючи себе в важливій і заможній ролі. Людина граничного буття застосовує уяву для створення образу домінування над іншим, в чому розкривається деструктивна робота уяви. Особистість метаграничного буття відкривається Іншому, співчуває і прагне зрозуміти іншого, використовуючи емпатію і активізм в реалізації прав людини, адже вона потребує партнерів, відносин співтворчості, а не придушених і поневолених Інших. Сам факт продовження існування людства, його прогресу

в поняттях моральності та толерантності наглядно демонструє аргументи метаантропології.

Метаантропологічний потенціалізм, як методологія, застосована в цьому дослідженні, дає практичний ключ, як конкретно можна розвивати людину буденного і граничного вимірів буття, як розвивати спільноти та отримувати потенційні позитивні ефекти через синтез метаантропології і потенціаналізму. Метаантропологічний потенціалізм – це методологія актуалізації потенцій переходу людини і суспільства з буденного до метаграничного виміру буття. Це відбувається через осмислення буденного стану людини чи суспільства як *наявного з певними потенціями*, які ведуть за його межі; далі формується ідеальна модель людини чи системи, в якій маємо реалізацію потенцій; насамкінець створюються стратегії досягнення ідеальної моделі, які потребують граничного напруження, але ми здійснюємо його, адже розуміємо сенс цього здійснення [60, с. 45-52]. Вказана методологія є інтегральною, вона дозволяє здійснити перехід з потенції до дійсності, застосовуючи положення метаантропології й потенціалізму. [60, с. 40-50].

Мусимо визнати, що українська суспільна система має виражені проблеми з дотриманням прав людини, що посилюється екзистенціальною війною. Водночас маємо потенцію до змін, враховуючи українську ментальність, що включає такі архетипові риси як персоналізм і кордоцентризм. Використання методологічних стратегій метаантропології й метаантропологічного потенціалізму відкриває можливість побудувати ідеальну модель здійснення і захисту прав людини для України, образ справедливого суспільства (в тому числі й за допомогою гуманістичної уяви) на основі даних архетипових рис.

Але як конкретно гуманістична уява може допомагати особистості досягти такого стану особистісного й суспільного буття, який сприяє органічному здійсненню людських прав? Передусім важливо усвідомити, що образне і понятійне початки повинні поєднуватися. Світ людини розвивався з плином часу

не лише завдяки здатності людини уявляти, але й завдяки здатності рефлексувати та втілювати деякі абстрактні ідеї в матеріальну реальність. Уява – це поєднання понять і образів, які ми розуміємо, з розпливчастими ефемерними образами матерії, які ще не мають форми. Від самого початку свідомого життя дитина занурюється в ментальне море образів, які потребують розпізнавання, і все це врівноважується необхідністю створювати сенс за допомогою уявних асоціацій [19].

Ставлячи питання про відкритість гуманістичної уяви до раціонального мислення ми з необхідністю знову торкаємося важливих питань. Що ж являє собою уява як фактор наукового пізнання? Чи можемо ми описати уяву в систематичний спосіб, який може бути використаний у науці? У статті «Уява в науці» Е. Мерфі [148] досліджує роль уяви в науці та філософії. Е. Мерфі наголошує на історичному ігноруванні уяви в науковому дослідженні та причини, що стоять за цим. Вона стверджує, що уява часто асоціюється з творчістю та мистецтвом, які вважаються відмінними від раціональної та об'єктивної природи науки. Однак науковиця залишає місце оптимізму і говорить, що погляд на науку змінюється і визнання важливості уяви зростає в науковому мисленні. Уява – необхідний компонент творчості, а вчені використовують інноваційний підхід – свою уяву у здійсненні важливих відкриттів, де дослідниця наводить приклад використання уяви Ф. Кекуле для відкриття молекули бензолу. Дослідниця повертається до пояснення значення уяви в науці через наступні поняття: контекст розрізнення та контексту обґрунтування у науковому дослідженні.

Відповідно до теорії німецько-американського філософа Х. Райхенбаха ці два поняття введені для розмежування різних аспектів наукового дослідження. Контекст відкриття стосується процесу генерування нових ідей або гіпотез, тоді як контекст обґрунтування стосується оцінки та перевірки цих ідей.

В цьому аспекті нам цікавий контекст розрізнення, який стосується психологічних або соціологічних чинників, які сприяють формуванню нових ідей. Він включає в себе творчі та образні аспекти наукового дослідження, такі як генерування гіпотез, мисленнєві експерименти та концептуальні рамки. Цей контекст часто розглядається як суб'єктивний і нерациональний та протиставляється контексту обґрунтування, який фокусується на логічній та емпіричній оцінці наукових ідей, визначається як об'єктивним і раціональним, оскільки спирається на логічні міркування, емпіричні спостереження та застосування наукових методів [155].

Звертаючись до методології метаантропології [92], спостерігаємо цікаву концепцію, в якій її автор досліджує об'єктивне та суб'єктивне в науковому пізнанні через природне прагнення людини пізнати світ як є (фундаментальна наука) та прагненням підлаштувати світ для зручного користування (прикладна наука), звертаючи увагу на процес пізнання і волю до пізнання як характеристику науки і людини науки; дослідник наголошує, що фундаментальна наука в своїх пориваннях до істини тяжіє до єднання з мистецтвом [92, с. 180-188]. При цьому філософ наголошує про наявність протиріччя всередині наукового знання, яке може бути вирішене не лише за допомогою уяви, але й творчості, мистецтва та вводить поняття технотворчості, як ілюзії поєднання пізнавальної та творчої діяльності і, відповідно, ілюзії розв'язання вказаного протиріччя. Таке вдаване розв'язання протиріччя породжує панування комп'ютерної цивілізації, яка перетворює «..знання в інформацію, а пізнання – в інформування» [92, с. 210-211] і, відповідно, не залишає місця уяві в процесі не тільки пізнання, а і буденних активностей. Н. Хамітов застерігає, що людина має «..спокусу комп'ютером», що виражається «у відставанні духовного й особистісного прогресу від технічного» [92, с. 210-211]. Мова йде про появу соціальних, екзистенціальних викликів людині, коли комп'ютер звільняє її від виконання начебто механічних дій, а наслідком ми маємо саме нехтування уявою та забуття

творчості як способу розвитку людини, перетворюючи творчість на ремесло і виключаючи можливість мистецтва як такого, адже мистецтво – це сфера образного творення і со-творення, сфера уяви.

Тому виникає друге питання: чи сучасні технології впливають на нашу здатність уявляти? Як ми можемо використати, підсилити позитивний ефект уяви в практичному застосуванні правозахисту? Сучасні технології надають нам нові можливості для створення і сприйняття візуальних образів та історій. Наприклад, віртуальна реальність дозволяє нам переживати *імерсивні віртуальні світи* – віртуальні світи, які посилюються технологічними засобами. Таке твердження ми можемо зробити, спираючись на роботи дослідниці О. Губернатор, яка аналізує *імерсивність* – культурний феномен, що визначає посилення досвіду людини через застосування інноваційних технологій [12, с. 283-289].

Концепт імерсивності має евристичне значення для нашого дослідження феномену уяви загалом і гуманістичної уяви зокрема: віртуальні світи, переживання яких підсилюється впливом технологічних пристроїв на наші органи чуття, дають більш глибоке занурення у досвід. Іншими словами, підсилені технічними засобами віртуальні світи можуть розширити нашу уяву і створити нові виміри досвіду, які є продуктивними для утвердження прав людини. Але маємо звернути увагу на застереження О. Губернатор щодо ризику деформацій світосприйняття через імерсивний досвід. Дослідниця зазначає, що технології можуть перетворювати віртуальні світи на «віртуальний симулякр», створюючи ілюзію свободи. Мова йде, передусім, про феномен, який О. Губернатор визначає як «анархічну свободу» не лише в контексті інтерпретації досвіду і переживань людини, але й впливу на спотворення сприйняття світу, а в нашій проблематиці – ще і можливості для маніпуляції уявою людини буденного і частково граничного вимірів буття і в обмеженні усвідомлення обсягу власних прав [13, с. 89–99].

Можемо стверджувати, що вплив сучасних технологій на нашу здатність уявляти може бути подвійним. З одного боку, вони можуть надати нам нові засоби для розширення та збагачення нашої уяви. З іншого боку, вони можуть обмежувати нашу уяву, оскільки ми стаємо залежними від готових візуальних образів та історій, які надаються нам технологіями і бути вразливими до маніпуляцій. Наприклад, постійне використання смартфонів і соціальних медіа може зменшити нашу здатність до самостійного творення образів та ідей, оскільки ми стаємо залежними від готових візуальних матеріалів та текстів, які надаються нам. Також надмірне використання цифрових технологій може викликати перевантаження і розсіяність, що може негативно вплинути на нашу здатність до глибокої уяви. Тут маємо два ключові питання. *1. Як вирізнити власну уяву і досвід від нав'язаних образів та ідей? 2. Як можна посилити власну уяву, зробити її гуманістичною і, водночас, захиститись від інородних образів?*

Е. Кассіер, пояснюючи важливість людської культури, говорить про те, що людське пізнання до появи культури було направлене на зовнішній світ і залежало від нього – адже людина мала пристосовуватись до світу, обставин, щоб вижити. Тоді як культура дала змогу людині «пізнати себе», як у максимі Дельфійського оракулу, який трансформувався в категоричний імператив та моральний закон [112, с. 3-22]. Яскравим прикладом направлення пізнання всередину, на себе – діалог Федр, де Сократ зізнається, що не бував за парканом міста, зосередившись на внутрішньому пізнанні. Тобто, Сократ скористався своєю уявою, щоб доповнити образ навколишнього світу, не пізнаючи його фізично, тим самим зосередившись на внутрішньому пізнанні.

Г. Корбін, спираючись на свій багаторічний досвід перекладача іранських епосів, розвиває теорію про те, що уява є з'єднуючим світом між світами емпіричного світу (почуття) людини та світу абстрактного інтелекту – світ уяви, що одночасно і розділяє і пов'язує вказані вище світи та, на думку г. Корбіна, є таким же онтологічно реальним. Це – світ образів, уяви [113, с. 90-97].

Таке означення уяви відсилає до ідей Платона про світ речей і світ ідей, але має і відмінності і якоюсь мірою ставить питання до формулювань крайнощів матерія-дух та історія-міф. Тобто, можна говорити, що уява – це не тільки продукт когнітивних здібностей людини, а і частина мислинневого процесу, що з'єднує раціональне з ідеальним, форму із змістом та дозволяє створювати образне, символічне мислення людини та з'єднує та роз'єднує ідеальний та емпіричний світ по Платону. Відповідно до Аристотеля [3], у людини є потенція до знань, до чуттєвого сприйняття, насамперед – образного, через зір. Прикладом цього є наше бажання побачити на власні очі об'єкти матеріального світу. І, навіть, зараз, маючи можливість бачити візуальний фото та відеоконтент, використовувати доповнену реальність в більшості випадків наша уява не задовольняє наше пізнання: якщо людині, яка бачила багато фото, відео, Ельфелевої вежі запропонувати побачити її наживо – у більшості випадків людина зголоситься на те, щоб побувати на вежі фізично.

Але, повертаючись до гуманітарних наук (і пам'ятаючи про дуалістичну природу уяви), можемо спрогнозувати позитивний ефект використання саме гуманістичної уяви в контексті захисту прав людини:

1. Емпатія та розуміння: гуманістична уява дозволяє нам поставити себе на місце Іншого і зрозуміти інший досвід та перспективи.

2. Бачення справедливого суспільства: гуманістична уява допомагає нам уявити суспільство, в якому права людини повністю реалізуються. Уявляючи світ без дискримінації, нерівності та несправедливості ми можемо працювати над створенням більш справедливого та рівноправного суспільства.

3. Адвокація та активізм: гуманістична уява підживлює активізм та адвокацію прав людини. Вона дозволяє людям уявляти альтернативні системи і структури, які просувають і захищають права людини. Уява може надихати на творчі стратегії та дії, спрямовані на боротьбу з порушеннями прав людини або створенням механізмів запобігання такого порушення.

4. Оскарження статус-кво: гуманістична уява заохочує критичне мислення та ставить під сумнів існуючі норми та практики. Вона дозволяє людям кидати виклик репресивним системам і бачити нові можливості для захисту та просування прав людини.

Будь-яке гостре соціальне питання, або значна подія не має єдиного розв'язання, як і, вочевидь, має прихильників інколи абсолютно полярних рішень щодо його розв'язання. Наприклад, обмеження права чоловіків призовного віку в Україні на виїзд за кордон через оголошення військового стану. Є люди, що вважають це несправедливим порушенням прав людини на пересування (я б віднесла їх до людей, що ставлять індивідуальні потреби вище колективних), є люди, що вважають це необхідною мірою щодо захисту держави, необхідністю задля суспільного блага і збереження суверенітету країни. Є люди, що не мають власної думки з приводу цього питання. Відмінність поглядів на здавалося б один і той же факт, дослідниця уяви С. Маккален називає культурною репрезентацією. Культурна репрезентація – книги, мультфільми, фотографії тощо – є полем битви, через яку спільноти визначають свої стосунки з іншими. Культурні репрезентації однаковою мірою є засобами, за допомогою яких ми зображуємо спільність людства, і засобами, за допомогою яких ми розділяємо себе. Мир і війна, співчуття і ненависть, солідарність і фракційність – все це залежить від культурних продуктів [144] – наше відношення до цих таких репрезентацій є фреймом, основою нашого критичного мислення і сприйняття та відображає суспільний наратив, з яким ми погоджуємось.

Тут ще важливий зв'язок, що має сформуватись у нас щодо події, яку ми спостерігаємо, інакше – ми не зможемо сформувати власне ставлення до події і будемо послуговуватись нав'язаним, поясненим медіа чи іншими заангажованими джерелами, тоді як сам по собі факт не має значення, значення має його інтерпретація. Отже, якщо ми не маємо власної інтерпретації, не послуговуємось власним критичним мисленням, що сформоване нашої

культурною репрезентацією: досвідом, освітою, вихованням, середовищем, релігією врешті решт – то повертаємось до людини буденного виміру згідно теорії метаантропології [92, с. 32-40].

Як практично може виглядати процес появи продуктивної критичної реакції на певні події, учасники яких мають полярні погляди (є опонентами)? Радикальність, воля до влади людини граничного буття може керувати вчинками, деформуючи волю до пізнання і творчості волею до істини, спрямовуючи до перемоги в дискусії будь-якою ціною, а отже – до влади, залишаючи всі інші сфери життя і відносини поза увагою. Спробуємо уявити іншу модель поведінки й життя – деяку групу, наприклад, частину міжнародної організації, метою якої є «...розвиток правозахисної платформи щодо взаємозв'язку між культурною репрезентацією та миром у всьому світі» [144].

Рішенням такої колізії може бути застосування методології метаантропології. Повернення в суспільний дискурс щодо мінімізації насильства, радикалізації ставлення до Іншого, Чужого та війни теоретиків-гуманітаріїв, схоже, потребує людину метаграничного буття – людину, що обирає співтворчість як спосіб досягнення цілей і прагнень та ненасильницьку комунікацію.

Ця думка може бути підкріплена тезою дослідниці Е. Кубіле, яка вважає, що гуманітарії здатні підсилити гуманістичні «...способи аналізу та інтерпретації в дискурс прав людини, і, в свою чергу, наше викладання і дослідження можуть стати багатшими, більш нюансованими і більш актуальними завдяки залученню етичних і філософських імперативів прав людини» [114].

Використання уяви для створення нових наративів, ідей та рішень, які сприяють захисту прав людини через діалог, обмін думками та співпрацю, співтворчості, може стати способом актуалізації світогляду людей, але за певною

межею, коли актуалізація обертається на маніпуляцію – інструментом пропаганди.

Використання уяви, яка сприяє входженню у світ Іншого для створення гуманістичних наративів, ідей і рішень, що єднають з ним, означає побудову міцніших та ефективніших способів захисту прав людини в суспільстві. «Від неплідної безплотної мрійливості і глуздово-відстороненого мудрування уява відрізняється тим, що в ній не тільки предмет зведений «в образ» й не тільки сам суб'єкт зводить себе «в образ», але він, суб'єкт, так би мовити *присутній* у цьому образі, присутній усім своїм єством. Уява насичена світом, уявлюване ж насичене суб'єктом» [8, с. 181].

Захист прав людини і їх органічне забезпечення можливі лише в гуманістичному суспільстві. Проте війна в Україні показала, що це повинен вже бути новий гуманізм – гуманізм не лише співчуття до постраждалих, а й гуманізм активної допомоги їм, гуманізм подолання війни як способу руйнації прав людини [137], більше того, гуманізм, який не допускає будь-якої можливості порушення прав людини.

Отже, уява є невід'ємною частиною людської здатності взаємодіяти з соціальним середовищем та керувати своїми нагальними потребами і бажаннями. З часом людина розвиває цілий ряд інструментів уяви, які допомагають їй справлятися з ситуаціями, долати проблеми, що здаються їй невіддільними або неочікуваними.

Поки гуманістична уява залишається активною, вона може створювати низку нових концепцій, які згодом можуть бути використані як нові стимули й мотиви розвитку людини. Таким чином, як практично необмежений інструмент, людська уява має універсальний потенціал до ствердження суб'єктності будь-якої без виключення людини, що дає варіативність дій і прагнень, наділяє свободою волі і відповідальністю суб'єкта, людину і призводить до свідомого вибору співтворчості, свободи і відносин рівний-рівному як вигідної стратегії

взаємодії і комунікації між людьми, що автоматично виключає маніпуляції і насильство як невігідну і неприйнятну стратегію співіснування. А відносини підпорядкування, влади і примусу як основні способи комунікації людей граничного і буденного буття – механізм здобуття влади або стратегія пристосування, що складають основу порушення прав людини. Метаантропологічний підхід дозволяє використовувати гуманістичну уяву для формування моделей міжособистісних відносин і суспільства загалом й творення образів позитивних ефектів взаємодії в метаграничному бутті кожної окремої людини. В цьому вимірі буття людини маємо стратегію співтворчості і волі до свободи як найбільш плідну і вигідну для особистості і спільноти, що нівелює вигоду від владних, маніпулятивних відносин і є превентивним засобом захисту прав людини [19]. В свою чергу, метаантропологічний потенціалізм дає нам переконливі свідчення, що кожна людина має потенцію, яка може реалізувати суб'єктність через уяву.

Отже, ми можемо зробити висновок, що гуманістична уява виступає не просто як стихійна здатність, а й як спосіб формування і переживання моральних цінностей, під якими розуміємо загальнолюдські, гуманістичні цінності, які актуалізують суб'єктність як особистості, так і спільноти, зумовлюють їх права.

В контексті дослідження можемо й повинні говорити про *роль гуманістичної уяви у забезпеченні рівності в дотриманні прав людини*. Очевидно, що сьогодні мова йде передусім про *соціокультурну й екзистенціальну рівність* – рівність незалежно від походження, статку, громадянства, ідентичності, духовного розвитку, яка базується на визнанні *безумовної цінності будь-якої людини та її прав*.

Однак слід ставити питання не лише про соціокультурну й екзистенціальну, а й про *гендерну рівність у дотриманні прав людини*, враховуючи низку проблем сучасного світу, зокрема домашнє насильство й обмеження свободи самореалізації. Дотримання рівноваги цих трьох вимірів рівності забезпечення

прав людини є великою проблемою. Це значною мірою пов'язане з суб'єктивним характером феномену моральних цінностей, адже мораль в суспільстві або спільноті є змінною, відносною і складається з уявлень більшості членів суспільства.

Зупинимося на питанні ролі гуманістичної уяви у забезпеченні гендерної рівності в контексті прав людини. Як реально забезпечити, захистити й реалізувати права людини у гендерному аспекті й наскільки це є актуальним у XXI столітті? Передусім зазначимо, що у XXI столітті є достатньо країн, в яких права чоловіка та жінки є рівними, але є також багато країн, де вони суттєво відрізняються, при цьому права жінки не забезпечені і не захищені більшою мірою.

Осмислюючи актуальність питанні гендерної рівності у дотриманні прав людини, констатуємо, що, наприклад, суспільство Росії має ієрархію моральних цінностей, пов'язаних з православною патріархальною етикою, в якій чітко регламентовані соціальні ролі жінок і чоловіків в суспільстві, що обмежує права жінок. Формальне слідування релігійним догматам про патріархальні гендерні ролі призвело в тому числі до декриміналізації відповідальності за домашнє насильство, обертаючи правопорушення (фізичне, економічне, сексуальне та психологічне насильство в родині) в суспільно-прийнятні дії, за вчинення яких не передбачено кримінальної відповідальності.

Інший приклад – суспільство країни Афганістан теж декларує відповідність моральним цінностям, але наслідки зміни законодавства по відношенню до статусу і прав жінок призводять до того, що узаконені дії по відношенню до жінок не відповідають загальнолюдським (однаковим для всіх людей без умов і застережень) та гуманістичним (що ставлять гідність та права людини в центр світогляду) цінностям. Закон цієї країни, укорінений в релігійних догматах, забороняє чоловіку торкатись жінки, якщо він не пов'язаний з нею родинними стосунками; наслідком цього стали випадки

ненадання медичної допомоги жінкам, що опинились під завалами під час землетрусу у 2025 році [23].

Це робить гендерний контекст усвідомлення ролі уяви в реалізації прав людини в сучасному світі надзвичайно актуальним.

Гуманістична уява сьогодні значною мірою розкривається у здатності чоловіка уявити суб'єктність жінки з її неповторними особливостями і потребами заради партнерства й співтворчості, так само гуманістична уява відкриває для жінки суб'єктність чоловіка. Тільки в результаті цього стає можливою не лише соціокультурна, екзистенціальна, а й гендерна рівність у забезпеченні прав людини, більше того, гендерне партнерство. Усвідомлення способів реалізації такої рівності і партнерства потребує окремого поглибленого дослідження.

3.2. Роль уяви у практиках правозахисту та розбудові гуманістичного суспільства

Класичний підхід до визначення уяви як *стихійного творення образів* залишає поза увагою змістовні і цінності характеристики цього феномену, що здатні робити його як *гуманістичним*, так і *позагуманним* або й *антигуманним*, як відкритому до Іншого, так і замкненим щодо його життєвого світу, прав, цінностей, потреб. В цьому підрозділі ми спробуємо осягнути як уява в її гуманістичних проявах здатна актуалізувати не лише гуманістичну людину чи колектив, а *гуманістичне суспільство*.

Отже, ми знову утверджуємось, що гуманістичний потенціал уяви є її вищій ціннісний прояв. Для філософського осмислення цього потрібен міждисциплінарний підхід – передусім у вигляді філософської антропології, етики та естетики, а також філософії культури; саме це дає можливість розглянути феномен уяви в гуманістичній перспективі.

Нас цікавить не лише особистісна значущість уяви, а й її суспільна користь, її використання для створення моделі гуманістичного суспільства, в якому органічно забезпечені й захищені права людини, створені можливості для її гідної самореалізації.

Соціальну здатність і практичну значущість уяви підкреслює іспанський дослідник Х. Монфорте з університету Валенсії, який у роботі «Наративна уява після постгуманізму» приходять до висновків, що матеріальне і нематеріальне в феномені уяви є відносним, адже «історії вбудовані в матеріальний світ; вони приймають форму повсякденних предметів... Ці матеріальні сутності можна вважати матеріалізованими історіями» [146]. Цей автор зазначає, що матеріал не може бути відокремлений від мови і визначає уяву як переплетіння матеріального і семантичного і врешті решт робить висновок, що уява стосується і впливає не лише на окрему людину, а й на багатьох людей. Більше того, з його точки зору уява постає не просто Інтер суб'єктивним, а й онтологічним феноменом, що поєднує світ, вона є містком, «сполучною тканиною» між матеріальним і нематеріальним: почуттями, людьми, речами, історіями. І вона не лише поєднує, а й *розвиває і розвивається* сама.

Ця ідея цікаво корелює з теорію метаантропології Н. Хамітова і підходами його наукової школи. Якщо в контексті метаантропології ми розглядаємо уяву людини в трьох екзистенціальних вимірах буденному, граничному і метаграничному, що дозволяє зрозуміти вектор буттєвих прагнень людини [92, с. 32-40], то це дозволяє нам на даному етапі дослідження поглиблено ставити питання про *метаантропологію уяви*, яка аналізує трансформації уяви в указаних екзистенціальних вимірах, а також про *метаантропологію гуманістичної уяви*, яка вивчає умови можливості таких форм уяви, які забезпечують відкритість до Іншого і *природне* забезпечення його прав у міжособистісній комунікації і у суспільстві.

Людина буденного буття нездатна протистояти маніпуляціям, які стають особливо потужними в умовах неототалітаризму. Вводячи цей термін, Н. Хамітов визначає Неототалітаризм як різновид тоталітаризму, що «...маніпулює масовою свідомістю у соціальних мережах Інтернету, створюючи видимість активних громадських обговорень значущих питань та подаючи себе гіпердемократичною системою» [85, с. 5]. Це відбувається тому, що людина буденності шукає прості відповіді на складні запитання; саме тому виникає утопічна свідомість, яка може зробити з людини фанатика, але частіше формуються конформісти. Фанатики і конформісти залишаються такими при зміні будь-яких ідеологічних наративів.

В роботі «Війна в Україні і новий гуманізм: Давид проти Голіафа» Н. Хамітов зазначає, що неототалітаризму протистоїть новий гуманізм – гуманізм недопущення страждань людини, придушення її свободи й порушення прав [137]. Суб'єктами нового гуманізму в координатах метаантропології можуть бути лише люди метаграничного буття, тоді як люди граничного буття здатні ініціювати неототалітарні тенденції. Адже особистість граничного буття – це людина влади або пізнання і творчості, яка прагне маніпулювати людьми буденного буття, стаючи циніком або гіперфанатиком [85].

Розглянемо особливості буденного, граничного й метаграничного екзистенціальних вимірів буття людини під час війни. Досвід проживання війни дає людині можливість практично застосувати ідеї і світоглядні принципи, перевірити філософські гіпотези у надзвичайних умовах несправедливості та небезпеки, перевірити свою суб'єктність і використати максимально існуючі потенції та перетворити свій досвід переживання війни в конкретні ідеї і дії, що змінюють майбутнє, створюють новий моральний та ціннісний простір буття. Наприклад, суспільні відносини між волонтерами та донаторами, засновані на довірі та прозорих механізмах звітування за донати створюють нові правила взаємодії, що спрощують фінансові транзакції, роблячи їх більш швидкими на з

меншими транзакційними витратами (створення т.зв. моно-банок зі зборами коштів). Такий творчий підхід, заснований на солідаризації зусиль і довірі, спільних гуманістичних цінностях можливий лише в суспільстві метаграничного буття [22].

У буденному вимірі буття найкраще пристосовується пасивна особистість, цілі і прагнення якої під час війни обмежені побутовими питаннями, пов'язаними з особистим виживанням і збереженням особистих речей, власності.

Особистість граничного буття – це людина влади або пізнання і творчості, яка прагне маніпулювати людьми буденного буття, стаючи циніком або гіперфанатиком.

Люди метаграничного буття є органічними носіями нового гуманізму, що дає можливість у просторі союзів країн протистояти неототалітаризму. [137, с. 24-34]. За визначенням автора концепта нового гуманізму, новий гуманізм – це «..не лише співчуття до Іншого, а й розуміння Іншого, більше того, це гуманізм консолідації і співтворчості з Іншим...» [137]. В такому розумінні новий гуманізм передбачає не лише усвідомлення, а і активні дії, більше того, співдію і співтворчість с Іншим. Спільна дія й спільна творчість, в свою чергу, вимагає від нас стати Іншим, уявити, як думає, що відчуває Інший та що є мотивацією Іншого.

Важливість уяви з точки зору трьох вимірів буття найбільше проявляється саме у метаграничному бутті людини, адже уява пов'язується з творчістю та цілісністю особистості через поєднання душевного і духовного: «людське буття стає антропо-трансцендендуванням – особистісним трансцендуванням, що не лише входить у потаємні глибини особистості, а й відкриває її іншій особистості; в результаті людське буття і набуває статусу антропотрансценденції – стану, а надалі й буттєвого виміру, в якому відбувається поєднання свободи та любові, що трансформує творчість у співтворчість та буттє-творення» [92, с. 36].

Якщо виходити з припущення, що образ, зображення є одиницею уяви, то першочерговим в уяві є візуальне начало. В англійській мові простіше довести їх зв'язок, адже «образ, зображення, картинка» image, а «уява» – то imagination, тобто вони однокореневі і «уява» походить, має в основі саме «образ, зображення, картинка». Припустимо, що уява може подолати розрив між образами та ідеями. Отже, уявляючи суспільство, яке відрізняється від того, в якому ми зараз живемо, ми можемо почати кидати виклик існуючим процедурам і працювати над створенням кращого суспільства, так само як і використовуючи здатність уяви створювати нові правила, нову поведінку, будувати нові моделі та обробляти інформацію [22].

Поняття образу в філософії обговорюється в різних контекстах, включаючи ментальні образи людської свідомості, розуму, як механізм відношення та сприйняття і естетику як феномен культурології: стенфордська філософська енциклопедія визначає ментальний образ як феномен, що виник наприкінці 19 ст. і на початку розглядався виключно як психічний феномен. Ментальний образ стосується досвіду створення образів у свідомості, має вирішальну роль у сприйнятті, пам'яті, мові, бажаннях. Але, врешті-решт, в історії філософії термін «уява» використовувався і для позначення феномену ментального образу (Т. Гоббс, емпірики і ідеалісти). Але є і особливості, що дозволяють відокремити образ, уяву від ментального образу. На противагу уяві і образу, ментальний образ розглядається як мимовільний, недобровільний акт свідомості, прикладом якого може бути флешбек, або надокучлива мелодія «в голові», якої важко позбутись.

Ототожненням образу та сприйняття займався знаний дослідник і філософ Л. Візінг. Він розуміє сприйняття як «психічний стан або переживання, в якому суб'єкти сприймають конкретний об'єкт, який можна описати, як наявний та існуючий» [171], тобто сприйняття є процесом інтерпретації інформації з

навколишнього середовища, яка може включати візуальні образи як складові сприйняття і уяви.

Образи і уява, що їх породжує, є основою нашої взаємодії з творами мистецтва і впливу цих творів на наше життя. Не можна не погодитися з думкою українського філософа С. Крилової: «Краса людини як фундаментальна категорія естетики та етики виявляється насамперед у дійсному творі мистецтва» [39].

Згідно з концепцією С. Крилової, ми сприймаємо красу не тільки з естетичної точки зору через образ, зображення, уяву, а й як інструмент подолання соціальних проблем, зокрема такої актуальної для сучасності як неототалітаризм. Моральна краса людини – краса світогляду, відносин і вчинків – здатна породжувати справжній гуманізм. Краса світогляду – це рух від буденного до граничного буття в контексті метаантропології, краса вчинку – це можливість особистості, вільної людини вільно обирати моральну дію (вибір між добром і злом, етична проблема), а краса відносин – це суб'єкт – суб'єктне ставлення, обмін красивими вчинками і подолання жалості до себе, ресентименту. І саме через бажання допомагати людям, щедрість і відкритість з'являється моральна краса, що породжує гуманізм [39, с. 173-174].

Творча уява є основою естетичної теорії за Кантом. Як стверджує український науковець Д. Говорун, саме естетичні почуття протиставляються інтересам користі і підкреслюють, визначають духовну потребу. Духовна потреба в розумінні Д. Говоруна визначає цінність об'єкту самим фактом свого існування і повертається до Кантівської «доцільності без мети» [105].

Феномени духовності (здатність до творчості) і душевності (здатність до любові) – ключові в концепції андрогін-аналізу Н. Хамітова [89]. Автор вважає, що саме людські характеристики духовності і душевності складають цілісність особистості, і далі розгортає думку, що цілісні особистості створюють цілісні андрогін пари, що впливають на атмосферу в суспільстві і породжують

толерантність – практику спокійно ставитись до іншого, практику мультикультуралізму. [92, с. 53]. В свою чергу, практика толерантності є рисою неогуманізму, явища, яке Н. Хамітов протиставляє неототалітаризму, є засобом протистояння неототалітаризму.

На думку дослідниці уяви, філософа С. Рістовської, зображення більше не є просто ілюстрацією або просто засобом адвокації; вони стали важливим доказовим інструментом і способом передачі інформації на власних умовах [162, с. 1-12]. Виходячи з цього С. Ростовська зазначає, що уява може уніфікувати термінологію та зміст, акцент інформації, що передається. Тобто, враховуючи, що уява – це середовище, в якому думка та образи вкладаються у свідомості, щоб сформуванню концепції або систему навіть того, чого ще не існує в реальності, то уяву можна розглядати як спосіб створення ментальних моделей гуманістичного суспільства, які ще не існують.

Уява розглядається як створення чогось нового, здатність комбінувати, обробляти та створювати нові уявлення та нову поведінку. Про це цікаво міркує Г. Ільїна: «Візуальна здатність уявлення поєднана з тілесністю, що розширює пізнавальні можливості людини... Уявляти означає бачити світ очима іншого, що стає умовою створення нового, іншого ментального простору. Побачений людиною світ стає частиною її особистості, відкриваючи горизонти для розвитку мислення візуального» [26, с. 69-78]. Тому уяву можна розглядати як спосіб створення нових моделей гуманістичного суспільства, не обмежених існуючими соціальними нормами і структурами. Уява може кинути виклик нашому розумінню відносин. Емпатія може дати розуміння досвіду іншого через образи і мистецтво.

Використовуючи уяву, щоб уявити гуманістичне суспільство, ми можемо розвивати творчість і генерувати нові ідеї щодо того, як створити краще суспільство. Уява може забезпечити гуманістичне розуміння, навички та натхнення, необхідні для просування неогуманізму і протистояння

неототалітаризму в сучасному світі. Використовуючи уяву, щоб уявити краще майбутнє, ми можемо надихнути себе та інших працювати над створенням цього майбутнього. І наостанок: практики краси, духовності і душевності відкривають нові можливості для розвитку гуманістичного, мультикультурного соціуму.

Таким чином, гуманістична уява може бути використана для створення ментальних моделей гуманістичного суспільства, подолання розриву між образами та ідеями, кидання виклику соціальним нормам і структурам, розвитку креативності та натхнення для створення кращого суспільства.

3.3. Гуманістична уява як спосіб суспільної консолідації: системність забезпечення і захисту прав людини

Гуманістична уява актуалізує певне внутрішнє зусилля, щоб прийняти як свого, а не чужого не лише того, хто є знайомим, а й незнайомих людей і об'єднатися з ними. Таке зусилля здатне породжувати суспільну трансформацію, яка актуалізує співтворчість і спонукає людей консолідуватись навколо конструктивної мети і місії, а не просто солідаризуватись проти чужого, який може позначатися ворогом навіть тоді, коли таким не є.

В контексті нашого дослідження ми можемо говорити про те, що консолідоване гуманістичною уявою суспільство має *системність* у забезпеченні і захисті прав людини. Забезпечення і захист прав людини стають не просто поодинокими актами діяльності правозахисників, вони вбудовуються у тканину суспільного життя.

Розглянемо ці положення докладніше. І передусім розділимо поняття консолідації і солідаризації.

Під консолідацією можна розуміти єдність спільноти на основі спільних цінностей і спільної мети, тоді як солідаризація постає передусім єдністю інтересів [57, с. 45-47]. Якщо консолідація є тенденцією суспільства в цілому, то

демократія в ньому стає гуманістичною й стабільною, а права людини в цьому суспільстві будуть органічно забезпечуватися.

В ході нашого дослідження ми дійшли того, що уява є не лише стихійною грою образів і символів, вона може бути результатом емпатії, співпереживання – гуманістичною уявою. Тепер ми можемо обґрунтувати можливість отримання фінального результату захисту прав людини за допомогою гуманістичної уяви – об'єднання з Іншим, який перестає бути чужим, набуває статусу суб'єктності друга й партнера, а не противника. Це породжує системну тенденцію гуманізації суспільства і створення умов для розвитку справжньої демократії, яка неможлива без утвердження, забезпечення і захисту прав людини.

У заявлених у першому розділі методологічних координатах можна зробити висновок, що уява – це важливий спосіб зміни ставлення до чужих і незнайомих людей як до дружніх, «своїх». На цій основі формується фундамент довіри, що відіграє ключову роль у об'єднанні людей через консолідацію. Консолідація будується на довірі до людей, об'єднаних спільними цінностями та спільною метою, що сприяє розумінню і забезпеченню прав людини; натомість солідаризація передусім означає згуртованість проти чужого, що може призводити до свідомих і системних порушень прав людини [20].

Людина – істота соціальна. Таке твердження проходить через всю історію філософії. Аристотель, І. Кант, К. Маркс в різних контекстах та з різними акцентами формували навколо такого твердження свої концептуальні побудови. Нас цікавить саме контекст необхідності і продуктивності взаємодії з іншими людьми, а щоб убезпечити таку взаємодію, людина використовує дихотомію «свій – чужий». Свій – це маркер безпеки, з ним відбувається комунікація на основі довіри. Своєму не треба надавати додаткових доказів на підтвердження слів, вчинків. Комунікація з чужим викликає насторогу і додаткову увагу, щоб прийняти слова, вчинки чужого, зазвичай, ми потребуємо додаткових

аргументів, фактів, доказів. Концепція «свій – чужий» в філософії – це про феномен Іншого, нові значення та символіку простору взаємодії.

Як незнайома людина перестає сприйматися безумовно небезпечною? Яким чином відбувається зміна ставлення до того, кого ми позначили як чужого? Е. Левінас, наприклад, вважав, що зустріч з чужим, перетворення чужого на свого відбувається через зустріч з істинним Я Іншого, що можливе лише завдяки симпатії та емпатії, тобто впізнанню зрозумілого, свого в чужому [42]. Висловлюючись в контексті методології метаантропології [92], симпатія, емпатія, любов необхідні для пізнання істинного Іншого [38], притаманні людині метаграничного буття, що визначається як «...духовна і душевна творчість, яка виходить за межі лише створення артефактів, стає діяльністю, що гуманізує буття людини в усіх життєвих проявах» [87].

Осягнення Іншого відбувається шляхом застосування уяви як інструменту пізнання. Істинна зустріч, «..взаємини «Я» з тотальністю є взаєминами з людськими істотами, обличчя яких я впізнаю» [42, с. 21] створює відносини, де Інший втрачає свою чужість. Якщо зустрітись з чужим як Іншим, то він перестане бути чужим. Таке бачення відкриває розуміння Іншого через прийняття, що можливе лише на засадах симпатії і любові, толерантного ставлення до Іншого людини метаграничного буття [92]. Важливо усвідомити, що метаграничне буття автор цього терміну визначає як стан, в якому людина реалізує свої потенції на рівні, що перевищує звичайний досвід і буденність, де з'являється здатність людини до духовної та душевної творчості, яка не обмежується лише матеріальними чи артефактними досягненнями: «Метаграничне буття людини є вимір людського буття, в якому відбувається вихід за межі буденного буття з його безособовою завершеністю і граничного буття з його незавершеністю і усвідомленою екзистенціальною відокремленістю. Це – ключова категорія проєкту метаантропології. Метаграничне буття є подолання замкненого характеру людського буття, який виражається у

самодостатності владно-вольових актів та об'єктивації як творення артефактів культури. Творчість як об'єктивація у метаграничному бутті переходить у творчість як актуалізацію – само-творення і творення продуктивної комунікації» [92, с. 35].

Можна зробити припущення, що найшвидший шлях до справжнього розуміння – об'єднання навколо спільних цінностей. А зрозуміти Іншого без особистого знайомства можливо шляхом уявлення Іншого як особистості з набором певних фундаментальних характеристик, що є притаманні тому, хто пізнає. Робота уяви в осягненні Іншого може бути впізнанням себе в Іншому. Тобто, виникає уявлення «він такий як я», що є одночасно і пізнанням, і оцінкою. З іншого боку, слід усвідомлювати небезпеку створення свого двійника замість Іншого як унікальної особистості [20].

Враховуючи міждисциплінарний вплив заявленої проблематики, важливо проаналізувати досягнення сучасної науки імагології. Імагологія як частина компаративістики поширилася у літературознавчому і мовознавчому обігу у середині ХХ століття як частина культурології.

На думку дослідниць Ступницької Н.М та Ленської О.О., в основі сприйняття «свій-чужий» лежить процес оцінки, відокремлення себе, своїх від Інших та чужих: «..імагологічне дослідження образу не можливе без урахування категорії оцінки, що й лежить в основі розрізнення понять «свій» або «чужий» [74, с. 163–167]. А сам процес оцінки знову ж таки складається із співставлення уявлень, застосування власної уяви з метою оцінювання схожих характеристик Іншого для ментального віднесення у відповідне коло спілкування Іншого. При зустрічі з Іншим ми створюємо зв'язок, існування якого перетворює чужого на свого. Є. Нікіторович зазначає, що пізнання Іншого, виокремлення Іншого від власного Я створює ще щось крім мене, з чим я можу встановити зв'язок: «Освоїти» – означає створити зв'язок [149, с. 70]. Звертаючись до нейробіології,

схожий процес можна спостерігати під час формування нейронних зв'язків, що зв'язують раніше чужі один одному нейрони.

Та як саме відрізняються об'єднання людей через солідаризацію і консолідацію? І яким чином ці процеси можуть впливати на якість правозахисту? Психологічне визначення поняття «свій-чужий» застосовується в інших галузях знань, зокрема, соціології та інтегральній динаміці. Концепт «кола солідарності», яке запровадили дослідники соціології Крістіан Вельцель та Рональд Інглхарт [132] базується на вже зазначеній нами раніше дихотомії «свій-чужий». В мінімальному варіанті є я (окрема людина), наступний рівень – моя сім'я, люди яких я знаю особисто і з якими я пов'язана кровною спорідненістю або спільним побутом. Довгий час періоду людства не було інших «кіл солідарності». З розвитком мислення і розширенням картини світу кола солідарності індивіда розширюються, включаючи все більші й більші групи. З'являються кола солідарності, які включають незнайомих особисто людей. А завдяки сучасним інформаційним технологіям, які забезпечують швидку комунікацію різними засобами зв'язку на відстані сотні та тисячі кілометрів такі кола можуть охоплювати людей, що проживають в різних країнах, спілкуються різними мовами і не мають жодних особистих зв'язків: «У кожному суспільстві формуються власні системи цінностей, специфіка сприйняття оточуючого середовища та інших культур. Суттєвою особливістю розвитку людства на даному етапі є спрощення міжкультурної комунікації, що актуалізує питання оціночного сприйняття особливостей чужої культури та процеси співіснування, асиміляції й, у той же час, ідентифікації особистості, як носія певного культурного коду» [74, с.163].

Що означає – мати коло спілкування, або в термінології К. Вельзеля та Р. Інглхарта, коло солідарності [132]? Моє коло солідарності – це моя межа відповідальності або співвідповідальності за людей, які входять в це коло, так само як і моє коло свободи і довіри щодо людей, які входять в це коло. Поява

релігій змінила людство, дала нам нові інструкції для кола солідарності, куди ми включили Інших, людей, що об'єднуються з нами навколо спільної місії. Наприклад, догмат християнства створив нові умови розвитку кіл солідарності, коли загальноприйнятим колом солідарності стало ширше за конкретну спільноту (компактне поселення знайомих між собою людей). Тобто рівень взаємодії включає уявлену спільноту, всіх членів якої ти не знаєш і не можеш знати, але складаєш власне уявлення про спорідненість, наявність спільного, об'єднуючого, що дозволяє людині почуватись в безпеці, бути під охороною, наприклад, християнських принципів.

Що забезпечує об'єднання людей? Уява людини, що дозволяє уявити собі спільноту, більшу об'єднану за наявну спільноту конкретних людей, яких ти не знаєш особисто.

Отже, розвиток людства, збільшення таких кіл дозволяє нам говорити про те об'єднуюче поняття «нація», коли люди консолідуються через спільні цінності задля спільної діяльності, не знаючи один одного особисто, але уявляючи спорідненість з іншими людьми, що потребує довіри і зумовлює її. Не можна не погодитися з визначенням нації, яке пропонує Ю. Андерсен: «...це уявлена політична спільнота – при цьому уявлена як генетично обмежена і суверенна. Вона уявлена тому, що представники навіть найменшої нації ніколи не знатимуть більшості своїх співвітчизників, не зустрічатимуть і навіть не чутимуть нічого про них і все ж в уяві кожного житиме образ їх співпричетності» [1, с. 22]. Нація дозволяє нам в межах країни проводити оцінку «свій-чужий» на рівні стереотипів і архетипів культури. Наявність спільних стереотипів і архетипів дозволяє єднатися навколо спільної поведінки, цілей і цінностей. Тому об'єднання людей, що спільно проживають на відокремленій території однієї країни ще не дає нам підстави вважати цих людей одним колом спілкування, нацією.

В цьому плані показовими є слова О. Сухомлинова про національну ідентичність, створення якої можливе виключно за умови взаємодії з іншими, об'єднаними спільною суб'єктністю: «Формування колективної/ національної ідентичності виявляється можливим лише в комунікаціях із якоюсь конкретною групою людей, що має внутрішні зв'язки, власні інтереси та суспільну суб'єктність» [75].

Міркуючи про єднання людей у продуктивні спільноти за допомогою уяви, слід усвідомлювати, що нація є підставою суб'єктності країни, джерелом легітимізації влади. Звертаючись до ідей Т. Гоббса, ми, як об'єднання людей, яке можна назвати нацією, приймаємо монополію на насильство від держави [10, с. 187], формуючи її суб'єктність – гуманістичну (зосереджену на розвитку, інноваціях, відкритості) чи авторитарну (яка має амбіції експансії за свої межі, створення наднаціональних угруповань), в залежності від типу суспільного устрою [60, с. 23].

Т. Гоббс добре показує, що для такого створення потрібне на лише прийняття, а й комунікація, домовленість: «..для встановлення загальної влади необхідно, щоб люди призначили одну особу чи зібрання людей, які б їх представляли; щоб кожна людина вважала себе довірительом усього, що носій загальної особи буде робити сам чи примусить робити інших задля збереження миру і безпеки, і визнала себе відповідальною за це; щоб кожен підкорив свою волю і судження волі й судженням повірника загалу. Це є більше, ніж згода чи одностайність. Це реальна єдність, втілена в одній особі за домовленістю, укладеною людьми між собою...» [10, с. 187].

У різних типах суспільства різне ставлення до прав людини, і тут ми звертаємось до феноменів волі, уяви, віри. Уява людини породжує віру і з'являється воля до дії і тоді уява змінює зовнішню реальність, впливає на вчинки і відносини. З іншого боку, в координатах метаантропології ми можемо усвідомити, що у внутрішньому світі людини відбувається і інший процес:

вольові імпульси, які конституують екзистенціальні й соціальні виміри людського буття [92, с. 57], породжують гуманістичні чи деструктивні прояви і уяви, і віри.

Більш глибоко використовуючи методологію метаантропології Н. Хамітова [92] й розроблену їм методологію метаантропології історії [137], а також соціальну метаантропологію С. Крилової [38] можна припустити, що гуманістичну уяву і віру, які сприяють справжній консолідації людей, породжує воля до співтворчості, що, як ми побачили вище, конститує метаграницний вимір особистісного й соціального буття людини [92, с. 32, 36]. У суспільстві метаграницного буття відсутні ворожнеча і ксенофобія, бо вони пов'язані з агресивною емоційністю, зловтіхою, яких не може бути в такому суспільстві з його толерантністю, розумінням Іншого й співтворчістю. В такому суспільстві люди об'єднані спільною метою, працюють продуктивно, а права органічно забезпечені як повітря, бо вони є умовою продуктивного розвитку.

Отже, у суспільстві метаграницного буття основним процесом є вільний творчий процес самореалізації, більше того, люди об'єднуються у співтворчості і роблять акцент на стратегії взаємодії, а не на конкуренції. Суспільство, об'єднане таким чином, є найбільш плідними. Важливо усвідомити, що в такому суспільстві принцип конкуренції не зникає, він втрачає свою антигуманність. Іншими словами, у комунікативному просторі цього суспільства немає потреби антагоністично конкурувати, прагнучи знищити конкурента, вибудовувати ієрархічні стосунки, які ведуть до авторитаризму й неототалітаризму [137], маніпулювати задля отримання результату. Синергія і співтворчість дає більше можливостей реалізуватись в суспільстві метаграницного буття, яке є по-справжньому демократичним, а тому і права людини в цьому суспільстві будуть органічно забезпечуватися, адже немає потреби конкурувати, прагнучи принизити чи знищити конкурента.

Виключно ієрархічні, владні відносини не передбачають суб'єкт-суб'єктних відносин між людьми й людиною та державою, тоді як «...партнерство... є важливою умовою свободи, рівноправності й підпорядкованості праву в процесі набуття і розгортання консолідації» [58].

Уява, об'єднуючи людей, здатна створювати спільноту, що солідаризувалась проти чужого, ворога. Але ще більше коло єднання з міцними і, головне, продуктивними зв'язками утворюється шляхом консолідації навколо *спільної мети та місії*. Такий перехід солідаризації в консолідацію, означає появу гуманістичної уяви – яка спрямована на творчість і співтворчість, а не на ворожнечу й руйнацію [20].

Таким чином, члени спільноти (нації), розуміють місію своєї країни, що пропонує духовний та матеріальний продукт для них і це складає суб'єктність країни – і сильну, і гуманістичну. Н. Хамітов справедливо зазначає з цього приводу: «Сенс суспільної консолідації країни, яка є демократичним відкритим суспільством, полягає не в набутті владною меншістю тоталітарної чи авторитарної влади, а в гідній та вільній самореалізації громадян, і вже на цій основі – в наростанні суб'єктності цієї країни у світі» [57, с. 19].

Прикладом солідаризації можна назвати злагоджені дії українців в перші дні повномасштабного вторгнення російської армії в Україну, коли інституції нашої держави й громадянського суспільства були на межі, знаходились у стані граничного випробування.

Слова «Україна понад усе» є вираженням цієї об'єднуючої цінності: саме такий ціннісний солідаризуючий підхід дозволив нам вистояти як нації. Проте самої солідаризації навколо страху поразки або навколо страху перед державою чи гніву до ворога недостатньо. Можемо чітко констатувати, що єднання повинно бути консолідуючим – відкритим, гуманістичним, демократичним, творчим й співтворчим, відповідаючи архетиповим основам української культури.

Гуманістична уява створює внутрішнє зусилля, що дозволяє прийняти як свого не лише того, хто є знайомим, а й незнайомих людей і об'єднатися з ними. Таке зусилля здатне породжувати суспільну трансформацію, яка актуалізує співтворчість і спонукає людей консолідуватись навколо конструктивної мети і місії, а не лише солідаризуватись проти чужого. Гуманістична уява формує простір суспільства нового гуманізму [137], в якому ми не просто співчуваємо постраждалому від порушення прав людини, підтримуємо і захищаємо його, а й попереджаємо такі порушення – адже ми налаштовані на світоглядний діалог з Іншим, на якого не ставимо тавро чужого. В такому суспільстві права людини є органічними. Немає необхідності постійного контролю і попередження порушення прав, що дає можливість скерувати сили протипаги й контролю в сили вільного творчого розвитку, в якому панує повага й партнерство.

Тому нація є *уявна спільнота людей*, що консолідувались навколо певних ідей і образів, створюючи консолідоване суспільство. В умовах консолідованого суспільства ми отримуємо природній процес дотримання й захисту прав людини. І саме уява в її гуманістичних проявах розгортає справжню консолідацію, яка дозволяє об'єднати людей не через страх, а через цінність власне спільноти, що інноваційно рухається вперед, маючи всередині партнерські відносини і пропонуючи їх назовні [20].

Сьогодні для справжньої перемоги потрібне єднання людей саме шляхом консолідації заради цивілізаційної суб'єктності нашої країни, тобто мети більшої, ніж перемогти ворога, мети, що об'єднує етноси і громади в цілісну націю, де всі усвідомлюють спільну відповідальність і готові проявляти і служіння, і інноваційність, і здатність до партнерства, що й породжує системність у реалізації прав людини.

Висновки до третього розділу

- Важливим методологічним принципом дослідження, який стає водночас і його результатом є розведення понять забезпечення і захисту прав людини. Ці поняття є доволі близькими; принаймні їх виявлення у нашій свідомості показує, що феномени, які вони визначають, перетинаються. І все ж це нетотожні поняття. Забезпечення прав людини означає *недопущення їх порушення самою логікою відносин* між людьми у тій чи іншій спільноті. Тоді як захист прав людини припускає, що вони *можуть бути порушеними* чи *вже порушені*, людина ж, яка стала жертвою такого порушення, потребує підтримки й захисту – юридичного, морального й соціального, а людина, котра є суб'єктом, причиною порушення прав Іншого повинна бути покараною й одночасно *має власне право на юридичний захист*. При цьому концепт «реалізація прав людини» може об'єднувати поняття і забезпечення, і захисту прав людини. Важливо констатувати, що в багатьох контекстах терміни «правозахист» і «захист прав людини» можуть бути доволі близьким до інтегрального концепту – в силу постійних і системних порушень прав людини в сучасному світі.

- Гуманістична уява наповнена таким співчуттям, яке не робить його носія жертвою й об'єктом маніпуляцій, тому вона має універсальний характер в усіх спільнотах. І разом із тим, гуманістична уява не є чистою, абстрактною есенцією, сутністю, яка відчужена від екзистенціальної неповторності Іншого. В гуманістичній уяві є екзистенціальна гнучкість, яка не деперсоналізує людину, не зводить її до сукупності «вірних» моральних, правових й соціальних алгоритмів.

- В гуманістичній уяві маємо моральний вимір, тому моральна уява є однією з іпостасей гуманістичної уяви. І тут маємо цікаву суперечність. З одного боку, гуманістична уява є ширшим поняттям, ніж моральна уява; з іншого боку, моральна уява не завжди буває гуманістичною, наприклад, цілком очевидно, що представники тоталітарних режимів мають свою моральну уяву і мораль

загалом, а отже – моральна уява постає ширшим поняттям ніж гуманістична. Ми розв'яжемо цю суперечність наступним чином: будемо говорити саме про гуманістичну мораль – мораль гідності і свободи людини. В результаті гуманістична уява органічно містить в собі моральне як прийняття свободи, любові, гідності й співтворчості в якості абсолютного, а не відносного добра. Тому використовуючи поняття «гуманістична уява», ми розуміємо, що моральне й етичне іманентно присутнє в ній; разом із тим, в ній присутнє й естетичне, художнє, аксіологічне. Це робить поняття «гуманістична уява» найбільш інтегральним і адекватним у враженні тої уяви, яка не лише здатна відкрити нам життєвий світ Іншого, а відкритися йому і в діалозі забезпечити наші спільні з ним права людини.

- Саме гуманістична уява здатна робити дієвим новий гуманізм як гуманізм недопущення страждань людини й порушення її прав, той гуманізм, який, за влучною метафорою Н. Хамітова, протистоїть неототалітаризму, що руйнує права людини, як Давид – Голіафу. Тому обираючи між забезпеченням прав людини і їх захистом органічно обрати саме забезпечення й утвердження – через відкритість Іншому у емпатії й дієвому співчутті. Однак ми живемо в світі, в якому права людини знову і знову порушуються, й найбільш брутално в неототалітарних країнах, а тому носії гуманістичної уяви повинні направити її могутні сили на захист прав людини від посягань на них. І тут гуманістична уява відкриває нам життєвий світ як ображеного й потерпілого, так і того, хто ображає – заради утвердження справжньої демократії в спільноті, такої демократії, яка робить порушення прав винятком, а не правилом.

- Приклади використання гуманістичної уяви для захисту прав людини включають візуальну протидію насильству, особливо масовому та створення справді глобального правозахисного руху, орієнтованого на людину.

- Українська суспільна система має виражені проблеми з дотриманням прав людини, що посилюється війною. Водночас маємо потенцію до змін, враховуючи

українську ментальність, яка включає такі архетипові риси як персоналізм і кордоцентризм. Використання методологічних стратегій метаантропології й метаантропологічного потенціалізму відкриває можливість побудувати ідеальну модель реалізації прав людини для України, образ справедливого суспільства (в тому числі й за допомогою гуманістичної уяви) на основі даних архетипових рис.

- Доведено, що гуманістична уява виступає не просто як стихійна здатність, а й як спосіб формування і переживання моральних цінностей, під якими розуміємо загальнолюдські, гуманістичні цінності, які актуалізують суб'єктність як особистості, так і спільноти, зумовлюють їх права.

- В контексті дослідження можемо й повинні говорити про роль гуманістичної уяви у забезпеченні рівності в дотриманні прав людини. Очевидно, що сьогодні мова йде передусім про соціокультурну й екзистенціальну рівність – рівність незалежно від походження, статку, громадянства, ідентичності, духовного розвитку, яка базується на визнанні безумовної цінності будь-якої людини та її прав.

- Однак слід ставити питання не лише про соціокультурну й екзистенціальну, а й про гендерну рівність у дотриманні прав людини, враховуючи низку проблем сучасного світу, зокрема домашнє насильство й обмеження свободи самореалізації. Дотримання рівноваги цих трьох вимірів рівності забезпечення прав людини є великою проблемою. Це значною мірою пов'язане з локальним характером феномену моральних цінностей, адже мораль в суспільстві або спільноті є змінною, відносною і складається з уявлень більшості членів суспільства.

- Осмислюючи актуальність питанні гендерної рівності у дотриманні прав людини, констатуємо, що, наприклад, суспільство Росії має ієрархію моральних цінностей, пов'язаних з православною патріархальною етикою, в якій чітко регламентовані соціальні ролі жінок і чоловіків в суспільстві, що обмежує права жінок. Формальне слідування релігійним догматам про патріархальні гендерні

ролі призвело до декриміналізації відповідальності за домашнє насильство, обертаючи правопорушення (фізичне, економічне, сексуальне та психологічне насильство в родині) в суспільно-прийнятні дії, за вчинення яких не передбачено кримінальної відповідальності. Інший приклад – суспільство країни Афганістан теж декларує відповідність моральним цінностям, але наслідки зміни законодавства по відношенню до статусу і прав жінок призводять до того, що узаконені дії по відношенню до жінок не відповідають загальнолюдським (однаковим для всіх людей без умов і застережень) та гуманістичним (що ставлять гідність та права людини в центр світогляду) цінностям. Закон цієї країни, укорінений в релігійних догматах, забороняє чоловіку торкатись жінки, якщо він не пов'язаний з нею родинними стосунками; наслідком цього стали випадки ненадання медичної допомоги жінкам, що опинились під завалами під час землетрусу у 2025 році. Це робить гендерний контекст усвідомлення ролі уяви в реалізації прав людини в сучасному світі надзвичайно актуальним.

- Гуманістична уява сьогодні значною мірою розкривається у здатності чоловіка уявити суб'єктність жінки з її неповторними особливостями і потребами заради партнерства й співтворчості, так само гуманістична уява відкриває для жінки суб'єктність чоловіка. Тільки в результаті цього стає можливою не лише соціокультурна, екзистенціальна, а й гендерна рівність у забезпеченні прав людини, більше того, гендерне партнерство. Усвідомлення способів реалізації такої рівності і партнерства потребує окремого поглибленого дослідження.

- Поставлене питання про *метаантропологію уяви*, що досліджує трансформації уяви в різних екзистенціальних вимірах, а також про *метаантропологію гуманістичної уяви*, яка вивчає умови можливості таких форм уяви, які забезпечують відкритість до Іншого і природне забезпечення його прав у міжособистісній комунікації і у суспільстві.

- Гуманістична уява створює внутрішнє зусилля, що дозволяє прийняти як свого не лише того, хто є знайомим, а й незнайомих людей і об'єднатися з ними. Таке зусилля здатне породжувати суспільну трансформацію, яка актуалізує співтворчість і спонукає людей консолідуватись навколо конструктивної мети і місії, а не лише солідаризуватись проти чужого. Гуманістична уява формує простір суспільства нового гуманізму, в якому ми не просто співчуваємо постраждалому від порушення прав людини, підтримуємо і захищаємо його, а попереджаємо такі порушення – адже ми налаштовані на світоглядний діалог з Іншим, на якого не ставимо тавро чужого. В такому суспільстві права людини є органічними.

ВИСНОВКИ

1. Феномен уяви постає одним із найпарадоксальніших викликів для філософії. Уява є силою, що творить світ, і водночас вона здатна його спотворювати – продукуючи позірності і виступаючи перекрученою формою свідомості. Уява дарує людині можливість виходити за межі безпосередньо даного, проектувати невидиме, мислити можливе; але, з іншого боку, вона може замикати людину у соліпсичному колі власних ілюзій, де світ постає лише відбиттям її непромислених страхів, реактивних бажань і ресентименту. Тому питання уяви є невіддільним від проблематики Іншого.

2. Наша здатність уявляти проявляється в можливості викликати в уяві образи, ідеї, враження, наміри. Простір охоплення уяви є надзвичайно широким: від реального до неіснуючого, можливого та неможливого. Уява робить можливими всі наші роздуми про те, що є, що було, і, можливо, найголовніше, що може бути. Уява створює реальність, яку зовні ще не підтвердили. Уява – це ключ до розшифровки символів і культурних кодів.

3. Уявлення про права людини у юристів та філософів мають важливу спільну рису: права людини складаються, перш за все, з набору принципів, кодексу поведінки. Для юристів – це нормативне закріплення прав в законі, для філософів права людини є суперечливим феноменом, який має етичні, соціокультурні й екзистенціальні виміри.

4. Евристично продуктивним для дослідження уяви в контексті правозахисту постає підхід до уяви І. Канта, для якого вона є водночас чуттєвою і розумовою реальністю – здатність людської душі, яка лежить в основі всіх апріорних знань і без якої ми не мали б жодного синтезу в процесі й результаті пізнання. Синтез як результат можна трактувати і як комунікацію з Іншим, в цьому контексті ми можемо використати підходи І. Канта.

5. Виходячи з того, що уява породжує не лише образи, а й символи, для нашого дослідження методологічно важливою є філософія символічних форм Е. Кассіра, який вважає, що людина живе не тільки у емпіричному матеріальному світі, а й у символічному світі культури. Людина не просто споглядає і пізнає світ, а наповнює його створеними нею символами, це й зумовлює її життя разом з іншими.

6. Евристично продуктивною для осмислення уяви у взаємодії з Іншим в контексті утвердження прав людини є й герменевтика П. Рікера, яка проясняє взаємодію між образом і поняттям, уявою і розумом.

7. В дослідженні уяви в її здатності відкрити життєвий світ Іншого евристично цінною є методологія лінгвістичного й структурного психоаналізу Ж. Лакана. У Ж. Лакана уява в контексті особистісного й соціального буття людини структурується в тріаді «уявне – символічне – реальне».

8. Дослідження впливу уяви на правозахист та суспільні відносини в цілому потребує звернення до підходів дослідників міфу, в якому уява досягає дивовижної сили й свободи, а також до психоаналітиків, а також філософів права, які аналізували вплив людської уяви на фундаментальні суспільні зміни, в тому числі і на правозахист і творення реальності.

9. За допомогою компаративістського й герменевтичного методологічних підходів, ми можемо коректно проаналізувати досягнення уяви в її відкритості до Іншого, а також філософські концепції прав людини в історії філософії й сучасній філософії. Для дослідження впливу уяви на забезпечення прав людини можуть бути корисними методологічні здобутки гуманістичного психоаналізу Е. Фромма – через осмислення біофільної орієнтації людини, що долає відчуження, і некрофільної, що його підсилює. При використанні методологічних стратегій метаантропології й соціальної метаантропології ми можемо усвідомити метаморфози уяви у різних екзистенціальних вимірах буття людини, вийти на розуміння гуманістичної уяви. На цій основі ми можемо зрозуміти практичне

застосування уяви у соціальному бутті людини, коли вона стає умовою можливості захисту прав людини.

10. Для нашого дослідження уяви в контексті відкритості до Іншого і реального забезпечення прав людини важливо відзначити, що в координатах методології метаантропології працюють українські дослідники у галузях філософії права і соціальної філософії С. Сливка і Н. Манойло. Зокрема кожен з цих дослідників розвиває й конкретизує метаантропологічний підхід – метаантропологію права й метаантропологію правосвідомості – стосовно проблеми утвердження прав людини, в якому уява, що відкрита до Іншого має доволі велике значення – від викриття шахрая до моральної й гуманістичної поради тому, хто вагається.

11. Методологія дослідження дозволяє дослідити уяву, поєднану з емпатією, що є особливо важливим для правозахисної практики в умовах криз, війни та катаклізмів, де звичайний етичний консенсус зруйнований. І уява про краще життя може стати ресурсом, мотивацією для консолідації та мобілізації.

12. В дослідженні пропонується концепт *гуманістичної уяви*. Гуманістична уява – це уява, яка веде до консолідації з Іншим, а не маніпуляції або конфлікту з ним. Саме така уява здатна відкрити для нас життєвий світ іншої людини, це й дає можливість реально, а не формально забезпечити її права.

13. Концептуальне розуміння феномену уяви на певному етапі розгортання із внутрішньою необхідністю приводить дослідника до проблематики символу. Сама природа уяви як здатності, що трансцендує за межі даного чуттєвого досвіду, за своєю іманентною логікою активує момент символотворчості тією мірою, якою уява не лише відтворює образи, а й вибудовує нові смислові відповідності між видимим і невидимим, між даним і можливим.

14. У буденному бутті, яке в метаантропології визначається як рівень відносної гармонії, що приховує внутрішню самотність, уява виконує передусім компенсаторну функцію. Людина буденності прагне зберегти ілюзію цілісності

та впорядкованості, відновлюючи через уяву втрачений сенс власного існування. Однак ця компенсація здебільшого має характер проекції: уява не відкриває реальність, а підміняє її символічними сурогатами.

15. У граничному бутті, яке означає заперечення гармонії буденності, уява змінює свій статус. Вона перестає бути лише компенсаторною функцією і стає полем зустрічі зі свободою – як власною, так і свободою Іншого. Людина граничного буття виходить за межі соціальних і моральних схем, у яких була схована, і вперше усвідомлює себе як можливість. Цей досвід, проте, болісний: свобода виявляється не просто даром, а викликом, адже вона неминуче пов'язана з відповідальністю, стражданням та самотністю.

16. Метаграничне буття постає як найвищий вимір людського досвіду – простір, у якому долається розрив між свободою й любов'ю, розумом і чуттєвістю, людиною й Іншим. Якщо буденне буття фіксує людину у звичному, а граничне – кидає її у прірву екзистенціального випробування, то метаграничне є актом оновлення, де людське відкриває себе як співбуття з Іншим. Саме це і зумовлює потенцію уяви виводити людину до відкритості у співтворчості і любові.

17. Відкрита до Іншого гуманістична уява постає як місце перетину трьох векторів людського буття – смислу, свободи і співтворчості. Уява в цьому контексті постає не просто як функція свідомості, а як спосіб існування в світі, де кожна дія, думка й образ спрямовані на утвердження людяності.

18. Гуманістична уява не повертає нас до наївного гуманізму минулого, але відкриває можливість нового гуманізму уяви, що здатний бачити людину не як центр, а як відкритість до світу-як-Іншого і до Іншого-як-Друга, як істоту, для якої «бути» означає «уявляти і співтворити». Гуманістичну уяву можна вважати не просто здатністю творити образи, а здатністю творити взаємність.

19. Розвиток гуманістичної уяви в сучасному світі позначає перехід від антропоцентричного до метаантропологічного бачення людини. На відміну

від гуманізму доби Ренесансу, який наголошував на автономії людини, гуманістична уява виходить із досвіду межі, з усвідомлення крихкості людського буття. Вона не заперечує межу, а перетворює її на джерело духовного й душевного визрівання. У цьому контексті гуманістична уява постає не як окрема здібність, а як цілісний спосіб людського існування, що поєднує пізнання, етику та творчість.

20.Поставлене питання про *метаантропологію уяви*, що досліджує трансформації уяви в різних екзистенціальних вимірах, а також про *метаантропологію гуманістичної уяви*, яка вивчає умови можливості таких форм уяви, які забезпечують відкритість до Іншого і природне забезпечення його прав у міжособистісній комунікації і у суспільстві.

21.Морально-ціннісна зарядженість вищих гуманістичних проявів уяви потребує для її осмислення нових концептів й методологічних підходів. В нашому дослідженні доцільно запропонувати й розвивати такі підходи як *імагінативна етика* і *імагінативна аксіологія*. На основі цих двох підходів висунемо концепт «*імагінативна аксіологема*».

22.Імагінативна аксіологема постає як інтуїція або уявне конструювання, що не зводиться до наявного досвіду, а є цілісною образно-смісловою структурою, що втілює ціннісний зміст за допомогою непередбачуваних і захопливих форм людської уяви. При цьому важливо усвідомлювати, що імагінативна аксіологема може мати як гуманістичний, так позагуманний і відверто антигуманний характер. В нашому дослідженні ми маємо на увазі саме *гуманістичну імагінативну аксіологему*, яка актуалізує усвідомлення цінності людини і реальне забезпечення її прав.

23.Важливим результатом дослідження є осмислення відмінності понять забезпечення і захисту прав людини. Ці поняття є доволі близькими; принаймні їх виявлення у нашій свідомості показує, що феномени, які вони визначають, перетинаються. І все ж це нетотожні поняття. Забезпечення прав людини означає

недопущення їх порушення самою логікою відносин між людьми у тій чи іншій спільноті. Тоді як захист прав людини припускає, що вони можуть бути порушеними чи вже порушені, людина ж, яка стала жертвою такого порушення, потребує підтримки й захисту – юридичного, морального й соціального, а людина, котра є суб'єктом, причиною порушення прав Іншого повинна бути покараною й одночасно має власне право на юридичний захист. При цьому концепт «реалізація прав людини» може об'єднувати поняття і забезпечення, і захисту прав людини. Важливо констатувати, що в багатьох контекстах терміни «правозахист» і «захист прав людини» можуть бути доволі близьким до інтегрального концепту – в силу постійних і системних порушень прав людини в сучасному світі.

24. Гуманістична уява наповнена таким співчуттям, яке не робить його носія жертвою й об'єктом маніпуляцій, тому вона має універсальний характер в усіх спільнотах. І разом із тим, гуманістична уява не є чистою, абстрактною есенцією, сутністю, яка відчужена від екзистенціальної неповторності Іншого.

25. З одного боку, гуманістична уява є ширшим поняттям, ніж моральна уява; з іншого боку, моральна уява не завжди буває гуманістичною, наприклад, цілком очевидно, що представники тоталітарних режимів мають свою моральну уяву і мораль загалом, а отже – моральна уява постає ширшим поняттям ніж гуманістична. Ми розв'язуємо цю суперечність наступним чином: будемо говорити саме про гуманістичну мораль – мораль гідності і свободи людини. В результаті гуманістична уява органічно містить в собі моральне як прийняття свободи, любові, гідності й співтворчості в якості абсолютного, а не відносного добра.

26. Використовуючи поняття «гуманістична уява», ми розуміємо, що моральне й етичне іманентно присутнє в ній; разом із тим, в ній присутнє й естетичне, художнє, аксіологічне. Це робить поняття «гуманістична уява» найбільш інтегральним і адекватним у враженні тої уяви, яка не лише здатна

відкрити нам життєвий світ Іншого, а відкритися йому і в діалозі забезпечити наші спільні з ним права людини.

27. Саме гуманістична уява здатна робити дієвим новий гуманізм як гуманізм недопущення страждань людини й порушення її прав, той гуманізм, який, протистоїть неототалітаризму, що руйнує права людини. Тому обираючи між забезпеченням прав людини і їх захистом органічно обрати саме забезпечення й утвердження – через відкритість Іншому у емпатії й дієвому співчутті.

28. Приклади використання гуманістичної уяви для захисту прав людини включають візуальну протидію насильству, особливо масовому та створення справді глобального правозахисного руху, орієнтованого на людину.

29. Українська суспільна система має виражені проблеми з дотриманням прав людини, що посилюється екзистенціальною війною. Водночас маємо потенцію до змін, враховуючи українську ментальність, яка включає такі архетипові риси як персоналізм і кордоцентризм. Використання методологічних стратегій метаантропології й метаантропологічного потенціалізму відкриває можливість побудувати ідеальну модель реалізації прав людини для України, образ справедливого суспільства (в тому числі й за допомогою гуманістичної уяви) на основі даних архетипових рис.

30. Гуманістична уява виступає не просто як стихійна здатність, а й як спосіб формування і переживання моральних цінностей, під якими розуміємо загальнолюдські, гуманістичні цінності, які актуалізують суб'єктність як особистості, так і спільноти, зумовлюють їх права.

31. В координатах дослідження можемо й повинні говорити про роль гуманістичної уяви у *забезпеченні рівності в дотриманні прав людини*. Очевидно, що сьогодні мова йде передусім про соціокультурну й екзистенціальну рівність – рівність незалежно від походження, статку, громадянства, ідентичності, духовного розвитку, яка базується на визнанні безумовної цінності будь-якої людини та її прав.

32. Проте слід ставити питання не лише про соціокультурну й екзистенціальну, а й про гендерну рівність у дотриманні прав людини, враховуючи низку проблем сучасного світу, зокрема домашнє насильство й обмеження свободи самореалізації. Дотримання рівноваги цих трьох вимірів рівності забезпечення прав людини є великою проблемою. Це значною мірою пов'язане з локальним характером феномену моральних цінностей, адже мораль в суспільстві або спільноті є змінною, відносною і складається з уявлень більшості членів суспільства.

33. Осмислюючи актуальність питанні гендерної рівності у дотриманні прав людини, констатуємо, що, наприклад, суспільство Росії має ієрархію моральних цінностей, пов'язаних з православною патріархальною етикою, в якій чітко регламентовані соціальні ролі жінок і чоловіків в суспільстві, що обмежує права жінок. Формальне слідування релігійним догматам про патріархальні гендерні ролі призвело до декриміналізації відповідальності за домашнє насильство, обертаючи правопорушення (фізичне, економічне, сексуальне та психологічне насильство в родині) в суспільно-прийнятні дії, за вчинення яких не передбачено кримінальної відповідальності. Інший приклад – суспільство країни Афганістан теж декларує відповідність моральним цінностям, але наслідки зміни законодавства по відношенню до статусу і прав жінок призводять до того, що узаконені дії по відношенню до жінок не відповідають загальнолюдським (однаковим для всіх людей без умов і застережень) та гуманістичним (що ставлять гідність та права людини в центр світогляду) цінностям. Закон цієї країни, укорінений в релігійних догматах, забороняє чоловіку торкатись жінки, якщо він не пов'язаний з нею родинними стосунками; наслідком цього стали випадки ненадання медичної допомоги жінкам, що опинились під завалами під час землетрусу у 2025 році. Це робить гендерний контекст усвідомлення ролі уяви в реалізації прав людини в сучасному світі надзвичайно актуальним.

34. Гуманістична уява сьогодні значною мірою розкривається у здатності чоловіка уявити суб'єктність жінки з її неповторними особливостями і потребами заради партнерства й співтворчості, так само гуманістична уява відкриває для жінки суб'єктність чоловіка. Тільки в результаті цього стає можливою не лише соціокультурна, екзистенціальна, а й гендерна рівність у забезпеченні прав людини, більше того, гендерне партнерство. Усвідомлення способів реалізації такої рівності і партнерства потребує окремого поглибленого дослідження.

35. Відкрита до Іншого, його інтересів і цінностей гуманістична уява актуалізує внутрішнє зусилля, що здатне породжувати суспільну трансформацію, яка актуалізує співтворчість і спонукає людей консолідуватись навколо конструктивної мети і місії, а не просто солідаризуватись проти чужого. Гуманістична уява формує простір суспільства нового гуманізму, в якому ми не просто співчуваємо постраждалому від порушення прав людини, підтримуємо і захищаємо їх, а попереджаємо такі порушення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. Київ, 2001. 272 с.
2. Арабаджи Н. Аксіологеми правового порядку: поняття та види. *Науковий вісник міжнародного гуманітарного університету. серія: юриспруденція : зб. наук. праць*. 2011. № 2.
3. Арістотель. *Метафізика* / пер. О. Юдін. К.: Фоліо, 2020. 300 с.
4. Больнов О. Філософська антропологія та її методичні принципи. *Сучасна зарубіжна філософія. течії і напрями. хрестоматія.* / пер. з нім. А. Гордієнко. Київ, 1996. С. 428.
5. Борхес Х Л. Вигадані історії: оповідання / пер. В. Шовкуна. К.: Вид. група КМ-Букс, 2016. 192 с.
6. Бубер М. Я і Ти / пер. Г. Коваль. К.: Дух і Літера, 2000. 272 с.
7. Вальденфельс П. Топографія чужого / пер. В. Кебуладзе. К.: ППС, 2004. 206 с.
8. Возняк В., Лимонченко В. Мислення та уява. *Філософська і соціологічна думка*. 1995. № 11-12. С. 171–210.
9. Гегель Г. Феноменологія духу / ред. Ю. Кушаков ; пер. П. Таращук. К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 548 с.
10. Гоббс Т. Левіафан / пер. В. Малахов. К.: Дух і Літера, 2000. 606 с.
11. Громовчук М. Гуманізм як філософсько-правова категорія в умовах формування нової парадигми в праві. *Аналітичне-порівняльне правознавство. ДВНЗ «УжНУ»*. 2022. № 3. С. 301–310. URL: <http://journal-app.uzhnu.edu.ua/article/view/265072/261086> (дата звернення: 11.09.2025).

12. Губернатор О. Імерсивні культурні практики XXI століття: особливості та прийоми. *Культурологічний альманах МОН України*. 2022. Т. 3. С. 283–289.
13. Губернатор О. Прояви імерсивності в сучасних культурних практиках. *Питання культурології*. 2023. № 41. С. 89–99.
14. Г'юм Д. Трактат про людську природу. Всесвіт, 2003. 552 с.
15. Гадамер Х.-Г. Істина і метод. К : Юніверс, 2000. Т. 1 : Герменевтика І: основи філософської герменевтики. 464 с.
16. Гадамер Х.-Г. Герменевтика і поетика. Київ : Юніверс, 2001. 288 с.
17. Декарт Р. Метафізичні розмисли / пер. з франц З. Борисюк. К : Юніверс, 2000. 304 с.
18. Деріда Ж. Структура, знак і гра у дискурсі гуманітарних наук. *Антологія світової літературно-критичної думки ххст*. Львів, 1996. С. 633.
19. Дресвяннікова Н. Феномен уяви та її роль у практиці правозахисту. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2023. № 45. С. 30-35. URL: <http://apfs.nuoua.od.ua/45-2023>(дата звернення: 09.11.2023)
20. Дресвяннікова Н. Уява як спосіб суспільної консолідації і захисту прав людини. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2024. № 50. С.38-43. URL: http://apfs.nuoua.od.ua/archive/50_2024/9.pdf (дата звернення: 04.12.2024).
21. Дресвяннікова Н. Методологічні засади дослідження впливу уяви на право захист. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2025. № 54. С.27-33. URL: http://apfs.nuoua.od.ua/archive/54_2025/6.pdf (дата звернення: 21.10.2025).
22. Дресвяннікова Н. Роль уяви в гуманізації людського буття під час війни: методологічні координати метаантропології. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць дрогобицького державного педагогічного університету імені івана франка. серія «філософія»*. 2025. № 51. С. 151-162. URL:

<https://filos.dspu.in.ua/index.php/main/issue/view/18/14> (дата звернення: 28.12.2025).

23. Дресвяннікова Н. Уява як здатність до створення морального й ціннісного простору буття в правозахисній практиці. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, 2025. № 62. С. 116-122. URL: http://www.fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/62_2025/14.pdf(дата звернення: 21.01.2026).
24. Дресвяннікова Н. Роль уяви в процесі розбудови гуманістичного суспільства. *Проблема гуманізму в умовах війни і миру: методології осмислення і практики людяності* : Міжнар. науково-практ. конф., 29–30 черв. 2023 р. 2023. С. 162–169.
25. Жижек С. Погляд навскіс. Вступ до теорії Жака Лакана через популярну культуру / пер. з англ. П. Швед. Київ: Комубук, 2018. 320 с.
26. Ільїна Г. Концепт «уяви» в процесах формування візуального мислення. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*. 2018. № 6 (6-7).
27. Йолон П. Уява. *Філософський енциклопедичний словник* / ред. В. Шинкарук. К, 2002. 742 с.
28. Кант І. Критика сили судження / пер. В. Терлецький. Київ : Юніверс, 2022. 702 с.
29. Кант І. Критика чистого розуму / пер. І. Бурковський. Київ : Юніверс, 2000. 504 с.
30. Кельзен Г. Чисте правознавство: з додатком: проблеми справедливості / пер. О. Мокровольського. Київ, 2004. 496 с.
31. Кельман М. Токарська А., Ярмол Л., Цубенко С., Дутко А. Сучасні механізми захисту прав людини: колективна монографія / М. та ін. Львів : Гал. вид. спілка, 2020. 220 с.
32. Кемпбел Дж. Тисячоликий герой / пер. О. Мокровольського. Львів : Вид-во Terra Incognita, 2023. 416 с.

33. Кемпбел Дж. Життєпис К. Юнга. К. Г. Юнг. Тевістокські лекції. К : Port-Royal, 1995.
34. Кістяківський Б. «До питання про самостійність української культури». 1992.
35. Кістяківський Б. Українці і російське суспільство. Філософська і соціологічна думка. *Філософська і соціологічна думка*. 1992. № 1. С. 132–144.
36. Кістяківський Б. Методологічна природа науки про право. вибране / пер. Л. Малишевської. К : Абрис, 1996. 512 с.
37. Крижанівський А. Правовий порядок в Україні: витоки, концептуальні засади, інфраструктура: монографія. Одеса : Фенікс, 2009. 504 с.
38. Крилова С. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу. Київ : КНТ, 2022. 563 с.
39. Крилова С. Самореалізація жінки в культурі авторитарного та демократичного суспільства: аспекти філософської антропології й культурології. *Вісник львівського університету. серія філос.-політолог. студії*. 2022. № 42. С. 71–75.
40. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява / пер. Я. Кравець. Львів : Літопис, 2007. 350 с.
41. Левінас Е. Права людини і добра воля. *Дух і літера*. 1997. № 1-2.
42. Левінас Е. Між нами: дослідження. думки-про-іншого / пер. В. Куринський. Київ : Дух і Літера, 1999. 291 с.
43. Левінас Е. Етика і безкінечність. діалоги з філіппом немо / пер. О. Білий. Київ : PORT-ROYAL, 2001. 140 с.
44. Левінас Е. Цілісність і нескінченність / пер. В. Кебуладзе. Київ : Дух і Літера, 2001. 368 с.

45. Локк Дж. Два трактати про правління / пер. П. Содомора. Київ : Наш формат, 2020. 312 с.
46. Малахов В. Культура и людська цілісність. Київ : Наук. думка, 1984. 264 с.
47. Мамардашвілі М. Картезіанські роздуми / пер. Е. Щербенко. Київ : Стилос, 2000. 311 с.
48. Менжуліна Л. Міфоаналіз: вступ до «Критики темного розуму». Київ : ВІПОЛ, 1998. 122 с.
49. Метельова Т. Людина в історії: пошук системних закономірностей. Київ : Укр. кн., 2002. 445 с.
50. Ніцше Ф. Так казав Заратустра / пер. А. Онишко. Київ : Основи, 1995. 458 с.
51. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / пер. А. Онишко. Львів : Літопис, 2002. 320 с.
52. Ніцше Ф. Так мовив Заратустра. Львів : Астролябія, 2010. Т. 5. 416 с.
53. Ніцше Ф. Ранкова зоря. Думки про моральні пересуди / пер. В. Кебуладзе. Київ : вид-во Темпора, 2018. 800 с.
54. Організація Об'єднаних Націй. Загальна декларація прав людини: резолюція 217 А (III). Прийнята Генеральною Асамблеєю ООН 10 грудня 1948 року. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_015#Text
55. Орешкін А. Ернст Кассіерер: символ як основа людської культури. *Психолог*. 2013. № 1. С. 131–182.
56. Ортега-і-Гасет Х. Мистецтво в теперішньому і майбутньому. Дегуманізація мистецтва. Вибрані твори / пер. О. Товстенко. Основи, 1994. 424 с.
57. Пирожков С., Лібанова Е., Майборода О. Україна: шлях до консолідації суспільства: національна доповідь. НАН України, 2017. 332 с.
58. Пирожков С., Хамітов Н. Українське суспільство на шляху консолідації. *Вісник національної академії наук України*. 2017. № 11. С. 43–52. URL:

<http://visnyk-nanu.org.ua/ojs/index.php/v/article/view/958> (дата звернення: 14.11.2024).

59. Пирожков С., Хамітов Н. Цивілізаційний проект України: від амбіцій до реальних можливостей. *Вісник НАН України*. 2016. № 6. С. 30–45
60. Пирожков С., Хамітов Н. Цивілізаційна суб'єкність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини. *Наук. думка*, 2020. 256 с.
61. Попович М. Філософія свободи. Фоліо, 2018. 524 с.
62. Рамкова конвенція про штучний інтелект та права людини. URL: <https://rm.coe.int/1680afae3c> (дата звернення: 25.10.2025).
63. Рікер П. Ідеологія і утопія / пер. В. В. Дух і літера, 2005. 386 с.
64. Рікер П. Сам як інший / пер. А. В. Дух і літера, 2000. 458 с.
65. Розенцвайг Ф. Зоря спасіння / пер. О. Панич. Вид-во УКУ, 2018. 320 с.
66. Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду, або принципи політичного права / пер. О. Хома. Port-Royal, 2001. 349 с.
67. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм - це гуманізм. *Психологія і суспільство*. 2022. № 2. С. 57.
68. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології / пер.: В. Лях, П. Таращук. Основи, 2001. 854 с.
69. Сартр Ж.-П. Уява. Феноменологічне дослідження / пер. А. Шарова. 2001.
70. Святий Августин. Сповідь / пер. Ю. Мушак. Основи, 1999. 319 с.
71. Снайдер Т. Перетворення націй. польща, литва, білорусь. 1569-1999 рр. Дух і літера, 2012. 464 с.
72. Спекторській Є. Юриспруденція і філософія. *Юридическій вестникъ*. 1913. № II. С. 60–92.
73. Спіноза Б. Етика / пер. Ю. Порхун. Мультимед. вид-во Стрельб., 2015.
74. Ступницька Н. Дихотомія «свій» – «чужий» як ментальний образ в аспекті імагологічного аналізу. *Закарпатські філологічні студії*. 2023. № 32.

- С. 163–167. URL: http://zfs-journal.uzhnu.uz.ua/archive/32/part_2/30.pdf (дата звернення: 14.11.2024).
75. Сухомлинов О. Бінарна опозиція «Свій» - «Чужий» як спосіб світосприйняття. *Zeszyt naukowy prac ukrainoznawczych*. 2018. № 2. С. 9–18.
76. Унамуно М. Про трагічне відчуття життя та інші твори / пер.: Б. Чума, О. Фешовець. Львів : Астролябія, 2010.
77. Унамуно М. Мир у війні / пер. Б. Чума. Львів : Вид-во Астролябія, 2019. 480 с.
78. Фіхте Й. Учення про науку. друга доповідь 1804 р. *Sententiae*. 2011. Т. 24, № 1. С. 181–207.
79. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі / пер. О. Замойської. Харків : Книжк. Клуб «Клуб Сімейн. Дозвілля», 2016. 160 с.
80. Фройд З. Поет і фантазування. *Слово. знак. дискурс: антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* Львів, 1996. С. 83–90.
81. Фромм Е. Мистецтво любові / пер. В. І. Кучменко. Харків : КСД, 2017. 192 с.
82. Фуко М. Що таке автор?. К. : Літопис, 1996. 634 с.
83. Хамітов Н. Філософія людини: від метафізики до метаантропології. К. : КНТ, 2008.
84. Хамітов Н. Новий гуманізм. Філософія науки і культури: словник / ред. Н. Хамітов. К. : КНТ, 2024. 437 с.
85. Хамітов Н. Війна в Україні і новий гуманізм: Давид проти Голіафа. *Освіта і суспільство*. Т. 2022, № 4. С. 4–5.
86. Хамітов Н. Екзистенціальний вимір статі. Людина в есенційних та екзистенціальних вимірах. К. : Наук. думка, 2004.
87. Хамітов Н., Крилова С. Філософська антропологія як метаантропологія як методична основа гуманітарної експертизи культури. *Humanistic expertise*

as a strategy for developing the future culture: scientific monograph. Riga, Latvia, 2022. P. 23–42. URL: <http://baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/view/276/7541/15716-1> (дата звернення: 14.11.2024).

88. Хамітов Н. Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: проблема людини. К. : КНТ, Центр навч. літ., 2006. 296 с.
89. Хамітов Н. Шашкова Л., Крилова С. Словник новітніх термінів філософії науки та філософії культури. К. : ВАДЕКС, 2024. 290 с.
90. Хамітов Н. Філософія: Буття. Людина. Світ від метафізики до метаантропології. Курс лекцій. 3-є видання, виправлене і доповнене. Київ : КНТ, 2015. 268 с.
91. Хамітов Н. Філософсько-антропологічні есе. К. : КНТ, 2018. 284 с.
92. Хамітов Н. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 5-є видання, виправлене і доповнене. К. : КНТ, 2023. 405 с.
93. Хамітов Н. Філософська антропологія як метаантропологія: метатеорія соціогуманітарного знання і філософія буденного, граничного та метакричного буття людини. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія*. Т. 2015, № 2. С. 27–41.
94. Хілман Д. Зцілююча вигадка. К. : Ін-т гуманитар. дослідж., 2020. 176 с.
95. Цицерон М. Т. Про державу. Про закони. Про природу богів. К. : Основи, 1998. 476 с.
96. Шафіров В. Людиноцентристський підхід як методологічна основа наукових досліджень у правознавстві. *Право України*. Т. 2014, № 1. С. 148–155.
97. Шелер М. Сутність моральної особистості. *Сучасна зарубіжна філософія. течії і напрями. хрестоматія* / пер. М. Култаєвої. К., 1996.
98. Юнг К. Архетипи і колективне несвідоме. Львів : Астролябія, 2012. 588 с.

99. Яркіна М. Редукція та інверсія як граничні етапи трансформації символів в культурно–історичному контексті. *Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури*. Т. 2014, № 32. С. 84–90.
100. Ярмоленко А. Комуникативна практична філософія (ч. 2: вибрані тексти). URL:
https://chtyvo.org.ua/authors/Yermolenko_Anatolii/Komunikatyvna_praktychna_filosofia_ch2/ (дата звернення: 03.11.2025).
101. Ясперс К. Комунікація. Першоджерела комуникативної філософії. URL:
https://shron1.chtyvo.org.ua/Jaspers_Karl/Komunikatsia_frahment.pdf? (дата звернення: 02.11.2025).
102. Abdullahi A A.-N. Expanding the limits of imagination: human rights from a participatory approach to new. *Innovation in multilateralism* / ed. by M. Schechter. 1999. P. 344.
103. Abraham A. The imaginative mind. *Human brain mapping*. 2016. Vol. 37. P. 4197–4211. URL: <https://doi.org/10.1002/hbm.23300>.
104. Agnati L., Guidolin D. The neurobiology of imagination: possible role of interaction-dominant dynamics and default mode network. *Frontiers in psychology*. 2013.
105. Amy Kind. The Routledge handbook of philosophy of imagination. 2016. 502 p.
106. Aristotle. *De anima* / trans. by C. Reeve. Hackett, 2017. 272 p.
107. Bakhtin M. *The dialogic imagination: four essays*. University of Texas Press, 1982. 480 p.
108. Balcerak. On imagining, supposing and conceiving. *Knowledge through Imagination* / ed. by A. Kind, P. Kung. Oxford, 2016.
109. Bowie M. Lacan. Cambridge : Harvard University Press, 1991. 244 p.
110. Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. I. Berlin, 1931. 295 p.
111. Cassirer E. *The logic of the humanities*. Yale University Press, 1942. P. 17

112. Cassirer E. An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture. Yale & New Haven, 1944. 294 p. P. 173-174
113. Corbin H. Mundus imaginalis or the imaginary and the imaginal. URL: <https://www.amiscorbin.com/bibliographie/mundus-imaginalis-or-the-imaginary-and-the-imaginal/>. (Retrieved on 30.01.2024).
114. Cubilie A. Women witnessing terror: testimony and the cultural politics of human rights. New York : Fordham UP, 2005.
115. Derrida J. Of grammatology. Baltimore; London : The Johns Hopkins Univ. Press, 1978. 444 p.
116. Derrida J. Politik der Freundschaft. Munchen, 2004.
117. Descartes R. Meditations on first philosophy: with selections from the objections and replies / trans. by J. Cottingham. Cambridge University Press, 1999.
118. Draaisma D. Metaphors of memory: a history of ideas about the mind. Cambridge, UK : Cambridge University Press, 2000.
119. Eilenberger W. Zeit der Zauberer: Das große Jahrzehnt der Philosophie 1919–1929. Stuttgart : Klett-Cotta, 2018. 400 p.
120. Fabiani P. The philosophy of the imagination in Vico and Malebranche / trans. by G. Pinton. Firenze : Firenze University Press, 2009.
121. Flynn J. Human rights in history and contemporary practice: source materials for philosophy. Philosophical dimensions of human rights: some contemporary views. Dordrecht Heidelberg London New York : Springer, 2012. 319 p.
122. Foer F. Trump has found his class enemy. URL: <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2025/04/trump-waging-war-professional-class/682409/>. (Retrieved on 02.05.2025).
123. Fogarty L., Creanza N., Feldman M. Cultural evolutionary perspectives on creativity and human innovation. *Trends in ecology and evolution*. 2015. Vol. 30, no. 12. P. 736–754.

124. Fromm E. *The anatomy of human destructiveness*. New York : Henry Holt, 1973.
125. Goricheva T. *Von Gott zu reden ist gefährlich: Meine Erfahrungen im Osten und im Westen*. Freiburg : Herder Verlag, 1984. 127 p.
126. Habermas J. The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights. *Metaphilosophy*. 2010. Vol. 41, no. 4. P. 464–480. URL: <http://www.jstor.org/stable/24439631>. (Retrieved on 16.09.2025)
127. Heidegger M. Cassirer E. *Ernst cassirer, martin heidegger and the legacy of davos*. Harvard University Press, 2010. 448 p.
128. Heidegger M. *Brief über den Humanismus*. Frankfurt a. M., 1949.
129. Heidegger M. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Klostermann, 1984. 436 p.
130. Hunt L. *Inventing human rights: a history*. New York : W. W. Norton & Company, Inc., 2007. 34 p.
131. Husserl E. *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893--1917)* / trans. by J. Barnett. Dordrecht/Boston/London : Kluwer Academic, 1999.
132. Inglehart R., Welzel C. *Modernization, cultural change, and democracy: the human development sequence*. New York : Cambridge University Press, 2005.
133. Ingold T., Paalson G. *Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology*. Cambridge, UK : Cambridge University Press, 2013.
134. Jaspers K. *Schelling: Größe und Verhängnis*. Frankfurt a. M. : Klostermann, 1988. Vol. 42.
135. Johnson M. *Moral imagination: implications of cognitive science for ethics*. Chicago : University of Chicago Press, 1993. 287 p.
136. Kant I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Berlin, 1907. 333 p.
137. Khamitov N. *The war in ukraine and the new humanism: david versus goliath*. Sofia : Kibea, 2023. 124 p.

138. Kreis G. Cassirer und die Formen des Geistes. Berlin : Suhrkamp Verlag, 2010. 492 p.
139. Lacan J. Séminaire XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Editions Du Seuil, 1973. 252 p.
140. Lacan J. Le moment de conclure: séminaire 1977--1978. Paris : A.L.I., 2004. 212 p.
141. Lederach J. The moral imagination: the art and science of building peace. Oxford University Press, 2005. 200 p.
142. Levinas E. Totality and infinity: an essay on exteriority. 1969.
143. Liao S.-yi, Gendler T. Imagination. *The stanford encyclopedia of philosophy*. 2020. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/imagination/>. (Retrieved on 11.04.2023)
144. McClennen S. The humanities, human rights, and the comparative imagination. *Comparative literature and culture*. 2007. Vol. 9, no. 1. P. 1–22. URL: <https://doi.org/10.7771/1481-4374.1024>.
145. Melamed Y. Spinoza's ethics: a critical guide. Cambridge University Press, 2019. 360 p.
146. Monforte J. Narrative imagination after posthumanism. URL: <https://sheffield.ac.uk/ihuman/our-work/marginalised-humans-1/humanity-under-duress/narrative-imagination-after-posthumanism>.
147. Montesquieu C.-L. d. S. The spirit of the laws. Cambridge University Press, 1989. 808 p.
148. Murphy A. Imagination in science. *Philosophy compass*. 2022. Vol. 17, no. 6. URL: <https://doi.org/10.1111/phc3.12836>. (Retrieved on 02.05.2025)
149. Nikitorowicz J. Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa. *Trans Humana*, 1995. 166 p.
150. Nitschke A. Angst und Vertrauen. *Die Sammlung*. 1952. Vol. 7. P. 179.

151. Nussbaum M. Poetic justice: the literary imagination and public life. Beacon Press, 1996. 176 p.
152. OED online. URL: www.oed.com/view/Entry/91643.
153. Pluege H. Über suzidale Kranke. *Psyche*. 1954. Vol. 5.
154. Reeves M., Fuller J. We need imagination now more than ever. *Harvard business review*. 2020.
155. Reichenbach H. Experience and prediction: an analysis of the foundations and the structure of knowledge. University of Chicago Press, 1938. URL: <https://doi.org/10.1037/11656-000>. (Retrieved on 11.09.2025)
156. Ricoeur P. Imagination in discourse and in action / trans. by K. Blamey, J. B. Thompson. Northwestern University Press, 1991. 346 p.
157. Ricoeur P. La métaphore vive. Seuil, 1975. 312 p.
158. Ricoeur P. La symbolique du mal. Aubier, 1960.
159. Ricoeur P. Le symbole donne à penser. URL: <https://fr.scribd.com/document/680437506/RICOEUR-LE-SYMBOLE-DONNE-a-PENSER>. (Retrieved on 11.09.2025)
160. Ricoeur P. Time and narrative. University of Chicago Press, 1984. Vol. 1.
161. Ridley M. The origins of virtue: human instincts and the evolution of cooperation. Viking Penguin Books, 1996. 295 p.
162. Ristovska S. Imaginative thinking and human rights. *Visual imagery and human rights practice*. 2018. P. 311–320.
163. Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. Frankfurt a.M., 1921.
164. Schelling F. System des transzendentalen Idealismus / ed. by H. D. Brandt, P. Müller. Hamburg : Meiner, 2000. 311 p.
165. Schweitzer A. Kultur und Ethik. München : C.H. Beck, 1923. 86 p.
166. Sliwinski S. The childhood of human rights: the kodak of the congo. *Journal of visual culture*. 2006. Vol. 5, no. 3. P. 333–363.

167. Sneath D., Holbraad M., Pedersen M. A. Technologies of the imagination: an introduction. *Ethnos*. 2009. Vol. 74, no. 1. P. 5–30.
168. Stasiuk L., Stasiuk O., Husiev Y., Revutska I., Koretskyi O., Anishchuk V., Bylytsia I., Zytsyk S., Shcherbyuk N. Modern problem of the general theory of human rights: ukrainian context. *AD ALTA: journal of interdisciplinary research*. 2023. Vol. 13, no. 01. P. 141–144.
169. Tasioulas J. Towards a philosophy of human rights. *Current legal problems*. 2012. Vol. 65, no. 1. P. 1–30.
170. Vico G. On the study methods of our time / trans. by E. Gianturco. Cornell University Press, 1990.
171. Wiesing L. What are media?. *Techné/Technology. researching cinema and media technologies – their development, use and impact* / ed. by A. van den Oever. Amsterdam, 2014. P. 93–104.
172. Zheng Y. Redefining human rights in the age of globalization: perspectives and challenges. *Interdisciplinary studies in society, law, and politics*. 2023. Vol. 2, no. 2. P. 1–3. URL: <https://doi.org/10.61838/kman.isslp.2.2.1>. (Retrieved on 03.12.2025)
173. Zizek S. The sublime object of ideology. London : Verso, 1989. 272 p.