

Тарас Добко

## МАКС ШЕЛЕР ПРО ЕТИЧНУ РЕЛЕВАНТНІСТЬ СТАВЛЕННЯ ЛЮДИНИ ДО СЕБЕ

*У статті розглянуто погляди Макса Шелера на етичний вимір ставлення людини до себе самої. Засадничою ідеєю, яка об'єднує рефлексії німецького філософа на цю тему, є переконання, що формування належного ставлення до себе і свого життя є істотною передумовою повноцінного морального існування людини та можливості здійснення нею особових актів високої моральної цінності: любові, самопожертви та інших. Розкриваються різні форми і ступені викривленого стосунку людини до свого єства, як вони розглянуті у працях німецького феноменолога. Шелер описує прикметні хибі в усвідомленні й поцінуванні людиною свого особового єства, що проявляються в гетеропатичній емоційній ідентифікації, "альтруїстичному" та ненависницькому ставленні до себе. На особливу увагу заслуговують його думки про природу любові до себе та про роль цієї любові у практичному житті людини. На його переконання, любов до себе не має нічого спільного з егоїзмом та самолюбством і є вершиною ставлення людської істоти до себе самої. Школу любові до себе людина проходить у досвіді відкриття самої себе як такої, на яку скерована любов іншої особи. А остаточна вкоріненість любові до себе і любові до ближнього в Божій любові є, на думку Шелера, підставою для усвідомлення сутнісно взаємозалежного і комплементарного зв'язку між ними. В підсумку, властиве ставлення людини до себе самої розглянуто як один з наріжних каменів цілісної етичної споруди життя людської особи.*

**Ключові слова:** *особа, ставлення до себе, емоційна ідентифікація, альтруїзм, любов до себе, любов до ближнього, Шелер.*

### ***Dobko T. Max Scheler about the ethical relevance of human relation to himself***

*This article presents Max Scheler's views on the ethical dimension of the human person's co-existence with himself/herself. The principal idea that unites Scheler's whole analysis of the issue is his conviction that the establishment of true relation to one's own being and life is an essential precondition of the human person's fully accomplished moral existence and the possibility to perform personal acts of a high moral value including acts of love, self-sacrifice and others. An author*

*discloses various forms and degrees of the distorted attitude of the human person towards his/her own being, as it was dealt with in the works of a German phenomenological thinker. Against the background of the human person's failure in recognizing and appreciating his/her own being and value that come to the fore in the phenomena of heteropathic emotional identification, "altruism", and self-hatred, the special attention is given to Scheler's arguments about the nature of self-love and its significance in the human person's practical life. According to Scheler, self-love has nothing to do with egoism and represents a climax of the human person's relation towards himself/herself. Genuine self-love can arise only on the basis of the human person's discovery of his/her intrinsic worth in the experience of being loved by another person. The ultimate rootedness of both self-love and love for one's neighbor in God's love accounts for Scheler for their essentially interdependent and complementary relationship. Thus the true relation to oneself is taken to be one of the corner-stones of the whole ethical stature of a human person.*

**Keywords:** *person, relation to oneself, emotional identification, altruism, self-love, love for one's neighbor, Scheler.*

#### **Добко Т. Макс Шелер про етичну ревалентність отношения человека к себе**

*В статье рассмотрено взгляды Макса Шелера на этическое измерение отношения человека к самому себе. Главной идеей, пронизывающей размышления немецкого философа на эту тему, является убеждение, что формирование надлежащего отношения к себе и своей жизни является существенной предпосылкой полноценного нравственного существования человека, а также возможности осуществления им личностных действий высокой нравственной ценности: любви, самопожертвования и т. п. Раскрываются различные формы и ступени искаженного отношения человека к своему естеству, как их рассматривает в своих трудах немецкий феноменолог. Наряду с описанием примечательных неудач в осознании и надлежащей оценке человеком своего личностного естества, проявляющихся в гетеропатической эмоциональной идентификации, "альтруистическом" и ненавистническом отношении к себе, особенно внимания заслуживают аргументы Шелера о природе любви к себе и о ее роли в практической жизни человека. По его убеждению, любовь к себе не имеет ничего общего с эгоизмом и самолюбием и является вершиной отношения человека к самому себе. Школу любви к себе человек проходит благодаря опыту открытия самого себя как любимого в обращенной к нему любви другого человека. По мнению Шелера, зависимость любви к себе и любви к*

*ближнему от Божьей любви является основанием для осознания их существенной взаимозависимости и комплементарности. В итоге, надлежащее отношение к себе рассмотрено как один из краеугольных камней целостного этического строя жизни человеческой личности.*

**Ключевые слова:** *личность, отношение к себе, эмоциональная идентификация, альтруизм, любовь к себе, любовь к ближнему, Шелер.*

Прийнято вважати, що етична, суспільна і політична думка переважно націлена на встановлення і обґрунтування тих принципів, якими повинен керуватися будь-який суб'єкт моральної чи політичної дії з метою налагодження по-справжньому людського життя людської спільноти. З цієї точки зору, етичну і моральну філософію можна розглядати як “метафізику” суспільно-політичної думки. У більшості антропологічних підходів до розуміння людської істоти та її стосунку до інших осіб, у яких запропоновано пояснення різноманітних явищ суспільного порядку, спільною залишається інтенція піддавати людську особу етичній чи антропологічній інспекції тільки тією мірою, якою вона розбудовує свої зв'язки з іншими людьми та з дійсністю в цілому. Безперечно, можна навести чимало слушних аргументів, які виправдовують таку пильну увагу етичного мислення до суспільного виміру морального життя. Однак можна засумніватися, чи ці аргументи служать достатньою підставою для того, щоб розглядати етичну дійсність як суто суспільне явище, надаючи безпрецедентну перевагу суспільному елементу в етичних справах за рахунок інших вимірів моральності.

Великі етичні мислителі завжди усвідомлювали, що не тільки співіснування та взаємостосунки між окремими людьми чи групами людей можуть ставати проблематичними і тому потребують філософського осмислення і прояснення. Не менш проблематичним може виявитися “співіснування” людини зі самою собою. Попри те, що ця проблема знаходила яскраве втілення у текстах провідних античних і середньовічних мислителів, – таких як Сенека чи св. Августин, – аж до Кіркегора, вона залишалася швидше маргінальною темою філософської рефлексії. Данський філософ зробив це питання наріжним каменем своїх етичних і релігійних міркувань. Що більше, ревний пошук і встановлення належного стосунку людської особи до себе самої є, на його думку, невід'ємною передумовою правильного формування найважливішого стосунку в житті людини – стосунку до Бога і спілкування з Богом.

У наш час до постановки питання про релевантність належного ставлення до себе спонукають знахідки психології. Ніхто вже не вважає за доведене, що ставлення до себе самого, на відміну від ставлення до інших чи до зовнішнього світу, є більш стабільним чи само собою зрозумілим. Психологія подає переконливі приклади таких психічних явищ, як комплекс неповноцінності, втеча від відповідальності, екзистенційна фрустрація [1], де виразно можна спостерегти різні форми і ступені викривленого стосунку людини до власного ества.

Філософське осмислення цього феномену знаходимо в антропологічних та етичних працях німецького феноменолога Макса Шелера. Тут на особливу згадку заслуговують його твори “Про природу співчуття” та “Ресентимент”, на яких варто зосередити головну увагу при висвітленні питання “співіснування” людини із самою собою.

### ***1. Гетеропатична емоційна ідентифікація***

У своєму дослідженні природи співчуття та його етичного виміру Шелер як справжній феноменологічний філософ починає з розчищення дослідницького шляху від тих феноменів свідомого життя, що їх нерідко хибно приймають за питоме співчуття. Одним із таких феноменів є, за словами Шелера, гетеропатична емоційна ідентифікація. Йдеться про схильність людини більше жити в інших, ніж у собі; схильність ототожнюватися з переживаннями інших людей, немовби вони були її власними. За характерну ознаку таких випадків Шелер вважає таке ставлення людини до себе й таку самооцінку власних зацікавлень, волевиявлень, поведінки і самого існування, коли вони виявляються тільки похідними від мінливого ставлення до нас іншої особи. “Наші дії та рішення визначаються неявними вимогами, притаманними розумінню, яке має про нас інша особа. Думка іншої особи про нас не є результатом нашого власного спонтанного життя та діяльності, як би це мало бути... Навпаки, наше життя й діяльність стають цілковито залежними від нестійкої думки про нас іншої людини. Це породжує суто реактивний стиль життя, внаслідок чого воно може мати лише невисоку моральну цінність” (тут і далі переклад мій – Т. Д.) [6, с. 42].

Варто зазначити, що, на думку Шелера, бувають різні типи емоційної ідентифікації. Такі явища, як емоційна ідентифікація людини з природою чи релігійна “ідентифікація” віруючого з Богом, що їм філософ приписує високу етичну цінність і вважає в цілому “особовими”, не є предметом нашого аналізу в цій статті. Та вже сам факт, що Шелер вбачає у св. Францискові з Ассізі – для філософа “*homo religiosus*” у щонайпитомішому значенні слова – взірцевий випадок

згаданих типів емоційної ідентифікації, свідчить принаймні про аналогічний вжиток терміна “ідентифікація”. Це враження посилюється після ознайомлення з його описом вітальної ідентифікації, характерної для статевого єднання. Хоч це взаємне злиття у єдиний життєвий потік не є особовим за своїм характером, воно не затемнює особового виміру людської істоти. Що більше, воно може і повинно стати вітальним носієм і вираженням найбільш особистісного єднання, що досягається у досвіді подружньої любові.

Попри те, що Шелер приписує “недоособовий” характер усім іншим актам емоційної ідентифікації, які стаються більшою чи меншою мірою за рахунок втрати усвідомлення особового елементу в людині, з цього аж ніяк не випливає, що вони є чимось ненормальним чи патологічним. Передусім слід з’ясувати, яким чином відбувається затемнення особового виміру людини в її ідентифікації з іншим. Як було сказано, в гетеропатичній ідентифікації з іншими людина перестає жити власним життям, не відчуває себе відмінною від інших у цінності та естві. Її життя та поведінка більше не визначаються з нутра її особового ядра, а пристосовуються до того образу, який склали про неї інші люди. Мовою антропології це означає, що людина зазнає невдачі у самопосіданні. Визначаючи негативну етичну цінність гетеропатичної ідентифікації, Шелер демонструє переконання, що людська особа як особа, як єдина істота, індивідуальність якої визначається сама собою, а не якимись зовнішніми, емпіричними обставинами, повинна бути собою, володіти собою “з перших рук” і зсередини, а не тільки через свій зв’язок з чимось чи кимось відмінним від неї.

Стосунок до себе, в якому людина входить у самопосідання і починає досвідчувати себе як незалежний центр буття та цінності, є результатом довгого життєвого навчання та досвіду. На світанку нашого людського існування неможливо не жити більше в інших, ніж у собі. У ранньому дитинстві людина майже повністю занурена у своє найближче оточення. Вона несвідомо переймає переконання, погляди, стиль життя і ціннісні пріоритети, що панують в її сім’ї або іншій спільноті, з якою людина відчуває тісний зв’язок. Вона справді отожднює себе з іншими. Ми часто кажемо, що дитина ледь не у всьому “мавпує” дорослих. І саме тут ми є свідками випадку, який, попри свій неособовий характер, все ж не є чимось ненормальним. Навряд чи той різновид ідентифікації, що випадає на долю кожної людини в її дитинстві, є в кращому разі тільки неминучою необхідністю, якої годі позбутися. На думку Шелера, окремі типи емоційної ідентифікації є важливими й особливими джерелами того знання, до якого можна до-

ступити тільки в такий спосіб і тільки в той проміжок людського життя, коли подібний досвід ідентифікації взагалі можливий.

Як правило, мусить пройти немало часу, перш ніж дитина почне відрізняти власні пережиття і переконання від тих, що їх вона перейняла від інших. “Це стається в міру того, як дитина об’єктивізує досвід оточення, в якому живе й бере участь, і таким чином долає прив’язаність до нього” [6, с. 247]. Одним із визначальних чинників у відокремленні дитини від її безпосереднього середовища і формуванні правильного особового ставлення до себе самої стає батьківська любов.

Навряд чи можливо по-справжньому і повноцінно увійти у самопосідання, не переживши на собі любові з боку інших осіб. Бути любленим, відчувати на собі любов інших – найбільш засадничі пережиття, що формують людську особистість. Що більше, стосунки взаємної любові між людьми здатні в кінцевому підсумку виробити своєрідний імунітет до втрати особових центрів при нелегітимних формах емоційної ідентифікації.

Макс Шелер протиставляє материнську любов материнському інстинктові. Якщо інстинкт “прагне, так би мовити, втягнути дитину назад у захисне лоно”, то материнська любов “зупиняє цю схильність, звертаючись до дитини як до незалежної істоти, прокладаючи для неї шлях з темряви суто фізичного життя до світла свідомості” [6, с. 27]. Через материнську любов дитина немовби отримує себе у своєму власному незалежному бутті та цінності. Крім того, вона отримує себе як особу, люблену заради неї самої, а не заради якихось вторинних якостей, як, наприклад, її таланти чи зовнішній вигляд. Можна сказати, що саме завдяки материнській любові дитина здобуває перший досвід себе самої як цілі у собі, тобто як індивідуальної особи. В цій любові вона може відкрити себе як особу, як окрему й відмінну у своїй цінності й бутті від усіх довкола неї.

На думку Шелера, саме досвід любові до іншої особи уможливорює пережиття на власному прикладі того, що особа, яку любимо, не зводиться без остачі до звичайного об’єкта з нашого середовища, об’єкта, що має лише відносну реальність і цінність порівняно з нашою. В любові інша особа постає як не менш реальна від нас, як така, що має не меншу цінність. Що більше, любов підтверджує цю цінність іншої особи. За Шелером, тут людина наближається до абсолютно приватної сфери іншої особи, до того порогу, за яким стає видимою та відчутною у живому досвіді абсолютна відмінність між нею та іншим як “неподільними” особами. Таким чином, батьківська

любов постійно допомагає дитині долати її схильність до розчинення себе в способах життя і поведінки її оточення.

Не менш важливим є спостереження Шелера, що “без самоусвідомлення і самоповаги, здобутих “з перших рук”, а не похідних від ефекту, справленого на інших, неможливо жити морально” [6, с. 44]. Іншими словами, на думку Шелера, в емоційній ідентифікації особове начало в людині немовби пригнічується конформістською настановою. Здорове ж моральне життя можливе тільки за набуття людиною самоповаги не внаслідок ставлення до неї інших, а “з перших рук”. Людина, яка втрачає себе в інших, позбавляє себе розкоші пережиття найвеличніших особових актів, таких як любов, самопосвята, самопожертва та ін. Вона може бути корисною чи приємною у спілкуванні з іншими людьми, але водночас залишається неспроможною вільно посвятити себе їм. Вона не може віддати своє життя іншій людській особі, бо насправді ним не володіє. Вона не цінує своє життя достатньо, щоб зробити з нього справді щедрий і дорогоцінний дар.

Наостанок варто звернути увагу на взаємозв'язок між індивідуальним і соціальним вимірами людської особи. В людському житті можна спостерегти глибокий комплементарний зв'язок між ними. Щойно описані істотні ситуації людського існування свідчать, що неможливо здобути справжню і вповні особову зрілість стосовно себе самого без посередництва інших, які немовби “вручають” нам наше незводиме особове буття і цінність. З іншого боку, неможливо вибудувати щодо інших по-справжньому моральне і особове ставлення без віднайдення власної правдивої самості й особового, відповідального оволодіння нею.

## **2. Ресентимент**

У творі “Ресентимент” Макс Шелер аналізує ще один різновид викривленого стосунку особи до себе самої. Мова іде про таку хибу самооцінки, яка стає однією з головних причин поважної духовної недуги, що її філософ називає ресентиментом [7].

Немає нічого неприродного для людини у тому, що вона схильна оцінювати своє життя та життєві досягнення міркою певного прийнятого нею ідеалу. Такий спосіб самооцінки може бути наслідком нашого захоплення якоюсь особою та її стилем життя. Коли захоплюєшся кимось, ти готовий іти за ним, наслідувати його поведінку, бути таким, як він. Такий стосунок до іншого може мати високу моральну чи релігійну цінність, наприклад у випадку святого, який з любові до Христа намагається оцінювати своє життя у дзеркалі самого Христа. Така поведінка може свідчити про глибоке смирення і пошану.

Не слід, однак, плутати з цією настановою іншу схильність оці-



нювати те, ким ми є і чим володіємо, навіть якщо й тут відбувається порівняння себе з обраною моделлю і співвіднесення власної цінності з її цінністю. Якщо у першому випадку обидва полюси порівняння пізнаються кожен зокрема і тільки після цього осмислюються у стосунку один до одного, то у другому випадку те, що ми вважаємо власною цінністю, вперше проявляється тільки через порівняння з іншим. Цінність людини тут дана не як нерелятивна цінність, а завжди як “нижча” або “вища”. Такий спосіб усвідомлення цінностей стоїть на заваді не тільки поцінуванню іншої особи, а й спотворює бачення себе самого. Людина перестає досвідчувати власну цінність як таку, а сприймає її тільки в тих відносних характеристиках, які відрізняють її від цінності іншого. Це породжує суто конкурентну настанову і може призвести до значного викривлення морального життя.

Таким чином, можна ще раз переконатися у важливості сприйняття себе у правдивому світлі. В ситуації ресентименту людина зазнає невдачі в усвідомленні власної особової цінності як закорінені в індивідуальній ціннісній суті своєї особи. Ця цінність конституївана не через відношення до інших. Засадниче усвідомлення власної індивідуальності та непохідної й унікальної цінності, яку не треба ні перед ким доводити чи виправдовувати своїми здатностями та досягненнями, яку слід оберігати й унаочнювати в своїх діях і житті, повинно стати для людини її щитом проти будь-якої спокуси зайняти конкурентну позицію стосовно інших, а також захистити її від ресентименту і повного викривлення її морального існування.

### ***3. Альтруїзм***

Наступне викривлення у стосунку до себе самого, своєї цінності і буття Макс Шелер доволі несподівано описує терміном “альтруїзм”, під яким має на увазі феномен формальної орієнтації на інших людей, “схильність відчувати відразу до себе самого та своїх суб’єктивних пережиттів, неспроможність витримувати товариство самого себе” [6, с. 151]. Хоч альтруїстичний сентимент внаслідок свого надмірного зосередження на інших у чомусь подібний до гетеропатичної емоційної ідентифікації, все ж між цими настановами існують докорінні відмінності. Метафорично кажучи, співвідношення між ними аналогічне до співвідношення між слабкістю і хворобою.

Можна навести різні причини, чому людина піддається якомусь різновиду емоційної ідентифікації. Це неминуче стається в дитинстві, але навряд чи нам спаде на думку говорити у цьому випадку про якийсь акт самовідчуження. Людина може мати проблеми із самопосіданням у дорослому віці внаслідок певного недбальства у формуван-



ні належного ставлення до себе. Якою б не була причина схильності людини ототожнювати себе з іншими (хоч вона є дуже важливою для оцінки кожного випадку ідентифікації зокрема), істотною для всіх подібних пережиттів є перевага вітальності над духовністю. Надмірне зосередження на вітальному існуванні, неспроможність виринути з власної вітальності і піднятися на духовний рівень буття лежать в основі феномену розчинення людини в інших, який знаходимо в досвіді ідентифікації. Однак для емоційної ідентифікації характерна певна пасивність щодо себе самого. Людина ніби дає волю своїм почуттям, відрухово піддається іншій особі. Тут не йдеться про вповні свідому настанову чи дію самозаперечення й самовідчуження, що передбачало б певний рівень самосвідомості й самооцінки. У крайніх випадках, коли про людину кажуть, що вона живе чужим життям, сама вона може цього навіть не помічати, бо підпорядкування іншому вислизає з її актуальної свідомості. Прокинувшись з цієї екзистенційної сплячки і усвідомивши в живому досвіді свою ситуацію, людина може навіть зненавидіти ту особу, з якою перед тим ідентифікувалася. Якоюсь мірою цей імпульс стає відруховою реакцією на гостре пережиття “занапащеності” й “полону” власного буття іншою особою.

На відміну від такої, пасивної щодо самого себе, форми емоційної ідентифікації, альтруїзм є для німецького філософа різновидом свідомого ескапізму, втечі від себе. Альтруїст скеровує свою увагу на іншого, тому що не може витримати присутності себе самого. Інша особа є нагодою відвернути свою увагу від себе. До іншої особи альтруїст звертається не з якихось морально значимих причин, а зауважує її тільки тому, що вона має статус “іншого”. Якщо про випадок екстатичної втрати себе самого в емоційній ідентифікації з іншим можна говорити в категоріях пасивного стану: людина “зазнала” впливу іншого і “піддалася” йому, то у випадку альтруїстичної самовтрати ми стаємо свідками більш-менш свідомого задуму особи позбутися себе самої. Йдеться про таку настанову до себе, за якої перебування із собою стає нестерпним. Відтак все, що володіє здатністю відвернути увагу людини від самої себе, що презентує себе як щось “інше”, сприймається як бажане і цінне. Що ж це за настанова, що змушує людську особу кидатися у крайнощі і знищує особливе відчуття “домашності” у ставленні до себе самої?

З усієї низки можливих настанов та ситуацій, що більшою чи меншою мірою здатні служити спонукую до альтруїстичного сентименту, Шелер обирає й розглядає найекстремальніший випадок – настанову ненависті до себе. Тому, хто вважає людину вродженим егоїстом,

саме поняття ненависті до себе здається дивним і суперечливим. Але не для Шелера, на думку якого завжди існує щось на зразок екзистенційної напруги у ставленні людини до себе. Ця напруга і сама можливість “ставитися до себе” притаманна людині як особовій істоті. Людина володіє неймовірною свободою – розпоряджатися своїм “я”, своєю самістю. Вона може й зазнати невдачі у досягненні самопосідання, відчувати розпач щодо того, ким є. Врешті-решт, людина здатна використати цю свободу проти себе і зненавидіти себе з усіма наслідками для її буття, що з цього випливають.

Одним із головних джерел ненависті до себе є, на думку Шелера, хибне розуміння власної цінності і конкурентна настанова щодо інших, яка лежить в основі такого розуміння. Коли людина зазнає невдачі, змагаючись з кимось у досягненні певної мети, вона може досвідчити щось на зразок безсилля. Це пережиття, разом зі схильністю сприймати власну цінність тільки відносно, тобто у світлі відмінностей між собою та іншими, веде до знецінення власного буття. Як наслідок, перед “безсилою” людиною постає нелегкий “вибір” – або зненавидіти себе, або здійснити те, що Шелер називає переоцінкою тих цінностей, якими вона не здатна заволодіти. Виявивши екзистенційний механізм виникнення в людини ненависницьких почуттів до самої себе, Шелер звертається до ключового питання: в чому сутнісна природа ненависті до себе, або, що ще важливіше, – в чому природа любові до себе?

#### **4. Любов до себе**

У своєму дослідженні феноменології любові і ненависті Макс Шелер намагається реабілітувати поняття любові до себе. Він висловлює переконання, що любов до себе є вершиною ставлення людської істоти до себе самої. Це може звучати незвично тільки до того моменту, поки ми не усвідомимо, що мало про яку річ маємо настільки спотворене і заплутане розуміння, як про феномен любові до себе. Шелер подає своє розуміння цього феномену на тлі дискусії з найпоширенішими поглядами, які ототожнюють любов до себе з егоїзмом або самолюбством, тож не лише позбавляють її високої моральної цінності, а й приписують їй негативне моральне значення.

Насамперед варто прислухатися до аргументів Шелера, коли він стверджує, що “любов і ненависть не є питома соціальними настановами” [6, с. 150]. Найбільш вагомою підставою такого твердження є для Шелера спостереження, що в досвіді любові людська особа звертається насамперед до цінностей як таких, або, краще сказати, звертається до об’єктів настільки, наскільки вони володіють цінностями. Ця

первісна орієнтація на цінності ніяк не уточнює їхнього місцеперебування, тобто чи вони належать самій особі, чи іншим. Шелер не хоче сказати, що факт локалізації цінності не має жодного відношення до сутнісних закономірностей у сфері любовних емоцій. Він, скажімо, вважає, що певні види любові, такі як материнська чи синівська любов, любов до рідного дому чи країни, статева любов, є актами, в яких соціальний характер відчувається змістовно, у самій якості цих актів, а не тому, що їхні об’єкти виявилися відмінними від суб’єкта. Соціальний характер немовби “вмонтовано” у саму суть акту, а не “накладено” об’єктом любові на вже зафіксовану і усталену структуру любовної емоції (наприклад, любов до мистецтва, держави, знання).

На думку філософа, тільки за допомогою феноменологічної редукції, завдяки якій ми абстрагуємося навіть від існування людини як істоти, здатної до любові і ненависті, можна одержати філософське розуміння інтелігібельного характеру любові до себе, а також розуміння її як справжньої любовної емоції.

Згідно з Шелером, акт любові вирізняється серед інших ціннісно-зорієнтованих емоцій своїм характером руху до вищих цінностей, які розкривають себе люблячій особі в і через “емпірично” дані цінності, присутні в об’єкті любові. “Бо любов є таким рухом інтенції, за допомогою якого на основі даної цінності А в об’єкті унаочнюється його вища цінність. Що більше, саме це унаочнення вищої цінності є суттю любові” [6, с. 153]. З цього випливає, що лише у справжній любові людини до себе стають феноменологічно видимими ті можливості її вдосконалення, які притаманні її власному буттю і складають зміст того, чим і ким вона ще може стати. Лише в досвіді правдивої любові до себе ми здатні збагнути й прийняти наше власне особове покликання й очищений образ. Щоб подивитися на себе “Божими очима”, ми повинні себе по-справжньому полюбити.

Можна ствердити, що навіть без любові до себе людина здатна уявити ідеал себе, відштовхуючись при цьому від своїх здібностей і схильностей. Виконати щось на зразок дедуктивного виведення ідеалізованого образу самого себе на основі емпіричних фактів власного буття. Хоч би якою успішною виявилася така когнітивна процедура, їй бракує двох визначних рис, що є в розпорядженні любові.

По-перше, сама по собі вона не може викликати в людині справжнього, а не тільки номінального схвалення цього образу. Людина неминуче залишається на певній дистанції до цієї ідеальної картини її самості. Крім того, цей дедуктивно виснуваний ідеал є немовби відмінним від самої особи, чітко відмежований від її актуального буття і

від того, ким вона є. Така процедура побудови ідеального образу себе самого ніколи не скеровує до людини виклик, притаманний заклику любові: стань тим, ким ти є!

І по-друге, таке теоретичне визнання внутрішньо притаманної буттю людини можливості досягнути досконалість не здатне саме зі себе зродити рух у напрямку актуалізації цієї можливості. Для цього людині потрібен додатковий, якомога шляхетніший мотив, як наприклад, бажання догодити Богові шляхом здійснення уявленого ідеалу. На відміну від цього, любов здатна з власних сил зродити динамічний рух цілої людини до унаочненої в любові досконалості.

Цікавими є уявлення Шелера про екзистенційний взаємозв'язок між любов'ю до себе і емоціями любові між двома особами. З одного боку, людина робить відкриття самої себе як “любленої” тільки у досвіді скерованій до неї любові. Нелегко полюбити самого себе. Незіпсуте самоусвідомлення і самооцінка є передумовами появи емоції любові до себе. Той, хто себе зневажає і принижує, заперечує будь-яку можливість сприйняття притаманних йому цінностей як таких, що можуть викликати акт справжньої любові до його особи. І саме любов іншої особи до цієї самоприниженої людини усуває ті суб'єктивні перешкоди, що стоять на заваді правдивого сприйняття людиною самої себе. Крім того, людська особа здатна взяти участь в любові іншого, спрямованій до неї, і таким чином вперше феноменологічно досвідчити те, що Шелер називає “ідеалізованою парадигмою цінності” себе самого. В досвіді любові іншої особи людина здатна усвідомити власну “правдиву” природу, своє покликання і призначення як неподільної і незмінної особи. Насправді, навряд чи взагалі можливо полюбити себе в питомому значенні цього слова, не “отримавши” свою самість у досвіді любові інших осіб до нас. Саме усвідомлення цього факту проявляється в Августинівському розумінні любові до себе як участі людини в Божій любові до неї, як “*amare in Deo*” своєї власної самості.

З іншого боку, Шелер категорично відкидає погляд на любов до себе і любов до ближнього як на конкурентні взаємовиключні емоції. У “Формалізмі в етиці” філософ стверджує, що “взаємний сутнісний зв'язок між любов'ю до іншого і самоосвяченням вимагає розглядати любов до інших як чисту і справжню тільки за умови, що вона освячує люблячу особу, а самоосвячення розглядати як чисте і справжнє тільки якщо воно підтверджується в актах любові до ближнього” [3, с. 498]. Ця думка стає зрозумілою в контексті трактування Шелером Христового заклику “любити ближнього, як себе самого”. Любов християнина до

ближнього “намагається наповнювати все більшою реальністю “Божий образ” в іншій особі” [6, с. 78]. Християнин покликаний не лише робити висновок, що інша особа заслуговує на спасіння, а й бачити це, в любові, очима свого серця. Однак людині було би досить складно переживати таку любов до ближнього і досвідно усвідомлювати звернену на нього Божу любов і благодать спасіння, якби сама вона не досвідчувала на собі цієї Божої любові, якби не відчувала, що саму її “вручено” їй цією Божественною любов’ю. На думку Шелера, саме ця остаточна вкоріненість любові до себе і любові до ближнього в Божій любові є підставою для сутнісно взаємозалежного і комплементарного зв’язку між ними.

На завершення цієї спроби доцінити позитивний внесок Макса Шелера в дослідження етичного значення ставлення людської особи до себе самої, варто ще раз наголосити на засадничій ідеї, яка об’єднує рефлексії німецького філософа на цю тему. Помилкове розуміння того, що означає бути справжньою особою, є одним з головних джерел моральних труднощів людського існування. Формування належного ставлення до себе і свого життя є, на думку Шелера, істотною передумовою здійснення особових актів високої моральної цінності. Тож властиве ставлення до себе є одним з наріжних каменів всієї етичної будівлі життя людської особи.

### **Література:**

1. Frankl V. E. Man’s Search for Meaning: an Introduction to Logotherapy / Transl. I. Lasch. – New York: Simon & Schuster, 1984. – 189 p.
2. Frings M. S. The Mind of Max Scheler: Ethics, Society, Knowledge, Religion, Science, Evolution, Reality, Love, Resentment, Capitalism, Future, Time, Death: the First Comprehensive Guide Based on the Complete Works. – Milwaukee: Marquette University Press, 1997. – 324 p.
3. Scheler M. Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values / Transl. M. Frings, R. Funk. – Evanston: Northwestern University Press, 1973. – 620 p.
4. Scheler M. Liebe und Erkenntnis. – Bern: Franke Verlag, 1955. – 136 p.
5. Scheler M. On the Eternal in Man / Transl. B. Noble. – Hamden (Conn.): Archon Books, 1972. – 480 p.
6. Scheler M. The Nature of Sympathy / Transl. P. Heath]. – Hamden (Conn.): Archon Books, 1973. – 274 p.
7. Scheler M. Ressentiment / Transl. W. W. Holdheim. – New York: The Free Press of Glencoe, 1961. – 201 p.

***Рецензент:** доктор філософських наук, професор, проректор із навчально-виховної та наукової роботи Національного університету “Острозька академія” П. М. Кралюк*