

# СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОЦЕС

УДК 140.8

ББК 87.21

Борис Домбровський

Національний університет “Львівська політехніка”

## ЕТИЧНИЙ ВИМІР У СЕМІОТИЦІ

© Домбровський Б., 2006

Аналізується зв'язок етики та семіотики. Встановлено, що етичні оцінки впливають на еволюцію знакових систем. Оскільки в етиці добро і зло не визначені остаточно, то пропонується асоціювати добро з дозволом, а зло – із заборонаю. З використання історичного підходу доведено, що до Різдва Христового будь-яка семіотична система виконувала роль заборони, а після – дозволу, зберігаючи кумулятивний ефект попереднього періоду. Підкреслено зв'язок між заборонаю як етичною категорією та негативним характером фундаментальних тверджень природознавства.

**Ключові слова:** етика, добро, знак.

**Relationship of the ethics and semiotics is analysed in article. Becomes firmly established that ethical estimations influence upon evolution of the system of signs. Negatives affirmations of nature science corelations wish ethical norms.**

**Key words:** ethics, good, sign.

**Мета роботи** – намагання в історичному аспекті зазначити етичний вимір семіозису у координатах дозволу (на добро) та заборони (від зла).

Зв'язок етики – науки дуже давньої – з семіотикою, яка налічує дещо більше ніж сто років, дуже опосередкований. Річ у тім, що знаки, до яких переважно зараховується й мова, є лише органом, знаряддям, яке само по собі не є ані добрим, ані злим. Усе залежить від користувача. Поки що ми не робимо поділу користувачів на тих, хто активно використовує семіотичну систему для створення образів, віддачі наказів, переказів тощо, та тих, хто все це сприймає. Такий розподіл належав би, здається, до нормативної етики, а не до метаетики, яка ставить собі за мету окреслення добра самого по собі, тобто самодостатнього. Наше завдання скромніше, хоча так само знаходиться в межах метаетики. Ми намагаємось визначити роль знаків, а точніше силу їх виразних можливостей під час зустрічі з добром та злом. Завдання ускладнюється ще й тим, що до цього часу невідомо, що є добром. Зі злом, принаймні у християнському світогляді, легше, бо там воно трактується як зменшення добра. Цього погляду ми й дотримуватимемось. Ще одна трудність полягає у тому, що в рамках зазначеного підходу “ніхто не є добрим, як тільки один Бог” (Мт. 19, 17). І не дарма змій, спокушаючи Єву плодами з дерева пізнання добра і зла, підказав їй: “...що в день, в який ви скуштуєте їх, розплющаться очі ваші, і ви будете, як боги, що знають добро і зло” (Бут. 3, 5). Отже, було б безглуздо нехтувати історичним досвідом і намагатись окреслити суттєву ознаку Бога, а тому ми приречені стати на шлях апофатичний і зробити предметом нашого дослідження заперечення, але заперечення не як мовну операцію, а як етичну категорію, трактуючи її як заборону

(або дозвіл). У разі необхідності поняття заборони може бути звужено до самого органону, тобто до мовної неґації, природа якої, між іншим, так само не до кінця розкрита. Наступне припущення також полягає на розширенні поняття, а саме – поняття пізнання (добра і зла), яке трактується переважно як творчість. І нарешті, знаряддя творчості (у пізнанні – це мова) розширяється до поняття знакової системи, тобто розглядається в межах семіотики.

Отже, завдання полягає у тому, щоб показати, в який спосіб вже не пізнання, а творчість взагалі впливає на органон – семіотику з огляду етики, а точніше – дозволу та заборони. А те, що такий вплив існує, – в тому сумніву немає. Причому тут спрацьовують захисні механізми знакової системи, природа яких зовсім не вивчена. Звично говориться про так звану “семантичну прозорість” знака, крізь який “просвічує” річ, ситуація, дієвість тощо, тобто усе, що позначає і що виражає знак. Але, наприклад, так званий мат у поточній мові робить вирази цілковито “сліпими” і всі, хто вживає його, зовсім не вбачають за словами речей, ситуацій тощо, тобто слів у своїх прямих значеннях. Звикло це називають мовним сміттям. Коли йдеться про сміття, то це є питання нормативної лексики або нормативної етики. Мова ж просто реагує на зло, включаючи захисні механізми, роблячись “сліпою”. Інший приклад з ділянки естетичних знаків. Коли людський розум у своїх розумуваннях досягає такого ступеня абстрагування, що йому вже важко утримувати зміст та обсяг поняття, на допомогу приходять алегорія та символ, які втілюють у художніх образах, наприклад, скульптурних постатях поняття справедливості, щирості тощо. І тут самі по собі знаки стають “сліпими” і лише контекст, ситуація разом з конвенцією дають змогу прочитати вкладений в них зміст.

Коротко кажучи, ми приймаємо таку тезу: семіотична система еволюціонує або перестає виконувати призначену їй роль тоді, коли зустрічається із злом. Оскільки еволюція мови – процес довготривалий, то ми змушені використовувати історичний метод. Зрештою, до цього нас спонукає етика, оцінки і мета якої в різні часи мали різну цінність і різне спрямування.

Перш ніж розпочати розмову про етичний вимір, скажемо, як ми розуміємо семіотику. У цій науці про знаки останні розподіляються на два класи, які, на нашу думку, не перетинаються. У першому класі знаходяться так звані естетичні знаки, а у другому – лінгвістичні. Як правило, якоїсь виразної підстави для такого розподілу у літературі не подається, а де інде він й взагалі не проводиться. Безперечно можна сказати лише те, що естетичні знаки походять від людей (сюди необхідно залічити також штучні мови, що часто називаються символічними), тоді як поява лінгвістичних знаків, себто природної мови, губиться в історії. Однак обом їм притаманні зміни, причиною яких є людина. Зміни в естетичних знаках обумовлені творчою активністю людини та підлягають етичній оцінці з точки зору кінцевих витворів і, врешті-решт, можуть бути забуті або знищені, натомість у випадку лінгвістичних знаків починає діяти згаданий вище захисний механізм мови, вбудований в ній, який спрацьовує тоді, коли активність людини спрямована на зло. Своєю чергою, історичний підхід не тільки дає змогу врахувати еволюцію мови під дією етичних чинників, а й виправдати запропонований розподіл. Історичний підхід підказує, що естетичні знаки спочатку ані самі не були динамічними, ані безпосередньо не виражали динаміку. (Прикладом можуть бути скульптури, статуарність яких в обох вимірах – виразу і змісту – очевидна; можливо, саме цією особливістю витворів мистецтва пояснюється виникнення містерій та давньогрецької трагедії як компенсаторних механізмів динаміки образів свідомості; однак до цих компенсаторних механізмів динаміки образів насамперед слід віднести алегорію, яка розсуває межі сприйнятого образу, приписуючи у свідомості не притаманні предмету властивості, але нам тут розходиться головню не про предмети свідомості, а про реальні витвори). Натомість лінгвістичні знаки, не будучи самі по собі динамічними, віддзеркалювали динаміку, а навіть або забороняли певні процеси, або дозволяли їх виконання. Напевне краще говорити не про динаміку, а про процесуальний характер мови, і навіть про енергію мови, як це робив Гумбольдт, стверджуючи, що мова “...не є продуктом діяльності (ergon), а діяльністю (energeia)” [1, с. 73]. Отже, якщо уявити впорядковану за динамічною ознакою шкалу, то на одному її кінці знаходяться естетичні знаки, а на другому – лінгвістичні. Докладніше обґрунтування запропонованого розподілу знаків на естетичні та лінгвістичні подається в [2].

Власне історичний підхід полягає на поясненні з позицій етики еволюції вже поділених на два класи знаків, які у своєму початковому стані можуть бути явлені як такі, що представляють неспотворені образи свідомості. Початком відліку еволюції знаків, яка надзвичайно тісно пов'язана з етикою, вважатимемо прийнятий початок календарного датування, тобто розглядатимемо два періоди: до Різдва Христового та після Різдва Христового. Прийняття цієї реперної точки обумовлено тим, що “Слово стало плоттю, і жило з нами, повне благодаті і істини; і ми бачили славу Його, славу, як Єдинородного від Отця” (Ін. 1, 14). Але, незважаючи на цю в усіх відношеннях знаменну подію, певні зміни у мові не були помічені. Щоправда, можна зауважити різні підходи до трактування текстів Св. Письма, наприклад в Антіохійській та Олександрійській богословських школах, народження філології як науки в аналізі Л. Валлою так званого Костянтинового дару, але без етичних висновків. В подальшому, зокрема у схоластиці, мова була пов'язана переважно з логікою, її виразам приписувались оцінки “істина” та “хиба”, у логіці, як і у історичному мовознавстві, відбувались суперечки щодо сутності та первісності граматичних форм чи то іменника, чи то дієслова, наголошуючи в останньому випадку на дієвості слова, але мова як самодостатній витвір, здається, ніколи не пов'язувалась з етикою. Тобто виразам мови ані як витворам, ані як процесам ніколи не приписувались оцінки добра чи зла. І це незважаючи на те, що у мові побутують такі вислови, як “слово може убити”, “слово лікує”, “говориться і робиться” тощо. Коротко кажучи, можна почути багато про етику, зокрема християнську, але як її оцінки пов'язані з Богом-Словом і словом взагалі, яке, що було зауважено вище, не від людей, хоча і через людей, – про це нічого, або майже нічого, не говориться. Отже, наскільки легко пов'язати мову з логікою (достатньо пригадати вислів Бога-Слова: “Я є [...] істина” (Ін. 14, 4), звідки й випливає дефініція істинного висловлення, хоча б і на побутовому рівні – слово, що не розходиться з ділом, вчинком називається істинним – і яка є в згоді з науковою традицією від Арістотеля до А. Тарського), настільки важко пов'язати мову з етикою, з її оцінками добра та зла. Про це свідчать, наприклад, праці засновників аналітичного напрямку у філософії – Ф. Brentano “Про джерело морального пізнання” [12], в якій хоча і пояснюється поняття добра, але по суті воно редукується до істинного судження, та Дж. Мура “Принципи етики” [8]. В цій праці автор взагалі заперечує можливість подання будь-якої дефініції добра, що цілковито є у згоді з проголошеним вище апофатичним підходом щодо визначення блага.

І нарешті, необхідно пояснити, чому етичний вимір пов'язується не лише зі словом, а і з знаком взагалі. Річ у тім, що не тільки слово, а й естетичний витвір надзвичайно тісно сполучений з творчістю. Бо саме те, що створене людиною, може бути оцінене, як добро, чи зло, оскільки те, що від Творця, – те, зрозуміло, лише добро. Наведене окреслення являє собою необхідну умову, але не недостатню. Серед витворів людської діяльності є такі, що самі по собі ані добрі, ані погані – такими їх роблять люди. Інша річ з витворами, які можуть бути визнані знаками. Вони за визначенням призначені для сприйняття їх людьми. Тут спрацьовує так звана вторинна природа знаків, яка має викликати у свідомості реципієнта схожий, або подібний образ речі чи стан речей, причому часто без згоди того, хто сприймає знак. Чи можна, якщо не сам знак, то викликаний ним образ, оцінити як добро, чи зло? Здається, відповідь повинна бути ствердного, а отже, і знак тоді має етичний вимір, про що свідчить знищення кумирів та папський індекс книг. Чи однаковий він як для естетичних знаків, так і для лінгвістичних? Здається, ні, оскільки естетичний знак є актуальним витвором і може бути оцінений одразу після пред'явлення і сприйняття, хоча процеси, що викликали його, залишаються часто незбагненими, натомість лінгвістичний знак сам по собі, тобто потенційно є лише процесом, зняряддям, яке може бути використане різноманітно, і не лише для створення образів, а й для виконання певних дій та їх опису.

Спочатку мова піде про естетичні знаки. До Різдва Христового ці знаки збагачувались за рахунок алегорії. Відбувалось це переважно у релігійній сфері, “...бо вся міфологія була зіткана з алегорій” [14, с. 366]. Зовнішній вигляд такої творчості часто набував вигляду пантеону. Але будь-яка творчість була або обмежена приписами, або просто – як у іудеїв – заборонена. Відмінність між

іудеями та іншими народами полягала на тому, що іудеям закон взагалі забороняв творити (від себе), а іншим, переважно грекам, – дозволяв (і знову, не від себе!), але в рамках законів природи, а отже, лише наслідувати. Фактично це була заборона. Якщо ж бути точним у термінах, то естетична творчість у зображувальних мистецтвах в сучасному розумінні взагалі заборонялась. Докладно про це пише Вл. Татаркевич в своїй “Історії шести понять”, у розділі “Творчість: історія поняття” [13]. На прикладі мистецтва він стверджує: “Відношення стародавніх до мистецтва повніше можна було б виразити так: мистецтво не містить творчості, і більше того, було б погано, якщо б воно його містило. Творчість в мистецтві не тільки не є можливою, але й небажаною” [13, с. 262]. Зауважимо одразу, що оскільки Закон не може бути скасований, то це відношення до творчості тривало і в добу християнства, а навіть дещо більше ригористично трактувалось: “Разом з цим новим, релігійним розумінням виразу (“творчість” – Б.Д.) повинен був би зберегтися і стародавній погляд, що мистецтво не є сферою творчості. Це помітно вже у двох ранніх і найвпливовіших християнських авторів – у Псевдо-Діонісія та у св. Августина. Перший, подібно до Платона, пише, що для виконання зображення художник повинен пильно вдивлятися у взірець прекрасного, тобто повинен відтворювати, а не творити, вивчати прекрасне, а не вигадувати його (*De eccl. Hier.*, IV. 3). Августин так само вважав, що справою художника є лише “збирання слідів прекрасного” (*De vera relig.*, XXXII, 60). В подібний спосіб думали і пізніше, в середньовіччі. У X столітті Рабан Мавр писав, що мистецтва містять незмінні правила, які встановлені, в усякому разі, не людьми, але лише відкриті найбільш кмітливими (*De cler. Inst.*, 17). А в XIII столітті Роберт Гроссетест стверджував, що оскільки наука наслідує природу, а природа завжди діє якнайкращим з можливих способів, то і мистецтво так само безпомилкове, як природа (*De gener. Son.*, 8). Тут середньовіччя пішло ще далі від античності: воно не робило винятків для поезії, у неї також є свої правила, вона є мистецтвом, а значить, майстерністю, а не творчістю” [13, с. 264]. Цей стосунок до творчості зберігався до Нового часу, хоча його ригористичність у Відродженні була дещо послаблена антропоцентричною позицією.

Отже, заборона на творчість тривала досить довго і лише в кінці XIX – на початку XX ст. естетичний знак внаслідок остаточного зняття заборони з творчості почав розпадатися. Тут варто згадати пуантилізм та кубізм як манеру виразів, та символізм як протидію цьому розпадові. Саме останній свідчить про намагання зберегти естетичний знак. А між тим свобода у найвищому розумінні цього слова, або говорячи мовою науки, – в сенсі етики, така свобода прийшла з Богом-Словом, але прийшла як свобода від гріха. Отже, побоювання творити полягали у тому, що плід творчої діяльності як результат скасування заборони, цей плід з дерева пізнання добра і зла може обернутись злим боком. З наведеного історичного екскурсу зрозуміло, що, незважаючи на свободу творчості, яку можна трактувати лише як підтвердження та відновлення вільної волі, скutoї заборонами від людей, заборона у вигляді закону тривала. Про характер закону після Різдва Христового говоритимемо пізніше. Зараз лише зазначимо, що Закон Старого Завіту після Різдва Христового, особливо у добу раціоналізму Нового часу, набув вигляд наукового закону, який не тільки дозволяв, а й у своїх фундаментальних твердженнях також забороняв. А тепер повернемося у часи до Різдва Христового.

Потрібну функцію заборони створювати виконували й лінгвістичні знаки, або мова. І хоча вона сама розвивалась, її еволюція завдячує, як здається, вже згаданому вище вбудованому в неї захисному механізмові, який коротко може бути окреслений як супротив творчості взагалі, зокрема творчості у мові. Прикладом може бути побудова Вавилонської вежі: радше мова розпадеться, аніж вона почне обслуговувати богоборчий задум, та й ще у колективному виконанні. Іншим прикладом може бути історія євреїв як боговибраного народу, що керувався словом через пророків, і недарма основу лексики гебрайської мови становило дієслово, а інші частини мови були похідними. Знову нагадаймо, що першою згадкою про заборону, втілену у слові, була настанова, яка не дозволяла зривати плід з дерева пізнання добра і зла. І настанова ця була від Творця. Незважаючи на те, що Закон переважно наказував виконувати певні дії, разом із заборонаю для боговибраного народу

були дані й певні приписи по виконанню настанов, які були, як і заборона, від Бога. Можна сказати, що це була регламентація, пояснення та виконання заборони. Саме завдяки характеру заборони усі дії детально регламентувались, наприклад, саме покарання, оскільки порушення Закону передбачає покарання, або виконання скінії Завіту, чи ковчега. Дріб'язкове дотримання цих інструкцій було необхідне для того, щоб не вийти за межі заборони. Характером заборони, тобто дотриманням закону пояснюється відсутність будь-яких оцінок – етичних, естетичних чи логічних: те, що походить від Творця, не підлягало жодній оцінці. А отже, заборона завдяки Закону абсолютна. Але незважаючи на абсолютний характер заборони, саме в позитивній частині схилили іудеї, додавши деякі правила “від себе”, про які Спаситель говорить: “[...] марно шанують Мене, навчаючи вченням, заповідям людським. Бо ж ви, залишивши заповідь Божу, тримаєтесь передання людського, [...], і робите багато що інше, цьому подібне. І сказав їм: чи добре, що ви відміняєте заповідь Божу, щоб дотриматись свого передання? [...] тому ви вже попускаєте нічого не робити для батька свого або матері своєї, усуваючи слово Боже переказом вашим, який ви встановили; і робите багато що цьому подібне” (Мк. 7, 6–8, 13). Отже, не завжди те, що від людей є благом, а часто є й злом.

Підсумовуючи, можна сказати, що заборона носила абсолютний характер і висловлювалась у мові: “Жодна йота або жодна риска не минеться з Закону, аж поки не збудеться все” (Мт. 5, 18). Зрештою, нагадаймо, що Закон, даний у Біблії, тобто у Книгах, які можуть бути написані за допомогою лише слова. Ця заборона стосувалась переважно творчості. Саме у творчості вона носила абсолютний характер. З ілюстративними цілями можна нагадати як вчинив Мойсей з тими, хто не захотів відступитися від золотого тільця. Він наказав вбити три тисячі відступників від Закону. Резюмуючи, ми змушені ствердити, що люди, посідаючи вільну волю, не витримали випробування свободою, яка так необхідна для творчості. Свобода є лише необхідною умовою творчості, про що свідчить фаустівський мотив, який вперше з'явився у Відродженні.

Заборона була притаманна не тільки євреям. Оточуючі їх народи, хоча й утворили так звані техногенні цивілізації, завдяки відсутності заборон на пізнання та творчість все ж таки витворили своєї діяльності приховували навіть від найближчого оточення, не кажучи вже про чужинців. А секрети забороняється розголошувати. Отже, заборона діяла і тут, але вона була “від людей”, а не від Творця, оскільки місце Творця займали самі люди, що виразно помітно на прикладі фараонів, котрі прирівнювались до богів. Зрештою, навіть у так званих “примітивних народів” заборона діяла “по замовчуванню” (абсолютний характер настанови!) у вигляді табу. І хоча тут не має місця для мови, як і для оцінок добра чи зла, – покарання за порушення табу було визначене [9, с. 91].

Отже, до Різдва Христового пряма функція знаків як естетичних, так і лінгвістичних – це заборона. Випадки її порушення можна побачити не лише у алегорії за допомогою естетичних знаків, зокрема в постатях кумирів у так званих техногенних цивілізаціях Близького Сходу, але й у прообразах боговибраного народу, наприклад, піднесеного до гори у пустелі Мойсеєм мідного змія, або у діяльності пророків, котрі використовували переважно мову, закликаючи до діяльності. У цих останніх випадках певні “порушення”, метою яких є добро, походять не від людей, а від Творця, що лише підкреслює роль джерела як заборони, так і добра. Отже, заборона – це заборона від зла, яке з'являється внаслідок творчої діяльності людей. Тому з власної творчості люди можуть пізнати зло, а добро – від Творця. Про Закон у Новому Завіті сказано: “...тому що справами закону не виправдається перед Ним ніяка плоть; бо законом пізнається гріх” (Рим. 3, 20). Іншими словами, усі ми є порушниками Закону, і найголовніше, що він показує нам, – так цей наш дійсний гріховний стан. Творчість у цьому стані лише примножує гріх. В посланні ап. Якова Закон прямо називається дзеркалом. Сказано: “Бо, хто слухає слово і не виконує, той подібний до людини, що розглядає природні риси обличчя свого в дзеркалі” (Як. 1, 23). Закон звинувачує нас і робить гріх більш гріховним, як і сказано у ап. Павла: “Отже, невже добре зробилося мені смертоносним? Ніяк; але гріх, що виявляється гріхом, тому що за допомогою доброго заподіює мені смерть, так що гріх стає украй грішний за допомогою заповіді” (Рим. 7, 13). Іншими словами, Законом могли жити тільки ті,

які цілком його виконували (таких людей практично не існувало). Тому основна місія Закону – заборона. І насамперед заборона на творчість та засоби її здійснення, зрозуміло, без жодного їх розподілу на лінгвістичні чи естетичні.

Після приходу Бога-Слова – як би ми сказали сьогодні – парадигма змінилася на протилежну: заборона була замінена свободою, або краще сказати, була відновлена свобода. А чи для творчості? Так само, як не одразу запанував християнський світогляд, так і новий підхід до використання знаків, що було показано у цитатах з книги Татаркевича, не одразу увійшов у творчість. Коротко кажучи, свобода не одразу була усвідомлена, бо “немає нині ніякого засудження тим, котрі в Христі Ісусі живуть не по плоті, але по духу” (Рим. 8, 1). А ті, що по плоті? Ті під законом, а чи Мойсеевим? Звичайно, ні. Не вдаючись до справжніх причин приходу Спасителя, зауважимо, що, з одного боку, знаковий арсенал був готовий для зазначеного вище вільного його використання, а з другого, – він перестав виконувати функції заборони. Звичайно, можна зауважити, що знаки як такі віддзеркалюють стан душі творчої особи і саме він обумовив необхідність порятунку людини, але, здається, варто з семіотичного погляду охарактеризувати стан розвитку знаків, що використовувались на момент приходу Бога-Слова.

У Римській імперії алегорія досягла нечуваних масштабів. Наприклад, імператора не тільки назвали Августом, але й надали йому титули Верховний жрець та Отець вітчизни. Римляни синкретично запозичили грецьку культуру, але без притаманних їй в естетичній творчості заборон та приписів, бо просто включали у пантеон богів завойованих провінцій.

Але найголовніше, що навіть у боговибраному народі слово перестало, з одного боку, забороняти, а з другого, – отожднюватись із дією. Згідно з пророком Ісаєю Іоанн Хреститель – це “глас волаючого в пустелі” (Мт. 3, 3). Саме тому в першу чергу Богу-Слову необхідно було продемонструвати дію, причому в чудесний спосіб на підкріплення сказаного.

Після Різдва Христового тенденція у розвитку обох класів знаків помінялася на протилежну. Естетичні знаки збідніли і деякі еволюціонували до символу, який завжди, і переважно *implicite*, містить елемент заборони, а лінгвістичні, – навпаки, розкрили свій енергетичний потенціал, почавши бути знаряддям творчої діяльності. (У мові алегорія поступилася місцем метафори, яка знайшла притулок в естетичних знаках.)

У подальшому мова піде головню про знаки лінгвістичні. Але не з огляду мовної поведінки, яка може становити предмет етикету, та – що вже було зазначено – нормативної або практичної етики. Практична етика братиметься до уваги як аргумент у розмірковуваннях про етику теоретичну, або метаетику, яка намагається окреслити самодостатнє поняття добра, тобто добра самого по собі. Мова піде про висловлений в будь-який спосіб дозвіл виконувати певні дії, або про заборону їх. Тому на увазі завжди матиметься жива мова, а не мертва, оскільки лише в цьому випадку до носія мови як виконавця можуть бути застосовані етичні виміри. Отже, зазначимо одразу, що не сама семіотика чи конкретна мова в рамках цієї дисципліни мають етичний вимір, а її носій.

З грецьким етосом справа виглядає дещо відмінніше, ніж з іншими народами, зокрема з людьми книг – іудеями. Спільним між греками і іудеями було пошанування закону. Щоправда, воно було цілком протилежним: іудеями закон сприймався у негативному плані, а греками – у позитивному, або для перших закон – це заборона, а для других – хоча і закон, але й дозвіл, оскільки заборона трактувалась як заборона від Творця, а закон греків (канон, номос) залежав від вибору людей. Відповідно до цього іудеї застерігаються від гріха, а греки шукають добра.

Можна припустити, що і греки колись виходили із закону як заборони, а пізніше зійшли до його розуміння як дозволу. Під час “золотого віку” давньогрецькі мудреці ще проповідували індивідуальну стриманість на користь колективної, переконуючи своїх сучасників. Тут вже можна побачити відмінність між індивідуальною заборonoю, що має абсолютний характер, та заклик до особи на користь поліса, громади, в ім’я спільної гармонії. Золоте правило добродійства, відоме також грецьким мудрецам, само по собі передбачає не повну стриманість від дії, тобто заборону, а лише радить на підставі судження стриманість від дії. Як пише Діоген Лаертський, на питання “Яке

життя є найкращим?” Фалес відповів: “Коли ми не робимо того, що засуджуємо в інших” [10, с. 66]. Застосовує цей принцип до себе й Сократ. Так, не бажаючи відступатись від своєї позиції, він сформулював на суді етичний принцип в такий спосіб: “... мені смерть, попросту кажучи, ніщо, а от утримуватись від всього несправедливого та нечестивого – це для мене все” [3, с. 102]. Тут наголос зміщується з колективного на індивідуальне, і така максима, прикладена до себе, мусить бути осмислена. За свідченням Ксенофонта, “...між мудрістю та моральністю Сократ не знаходив відмінностей: він визнавав людину одночасно і розумною і моральною, якщо людина, розуміючи, у чому полягає прекрасне та добре, керується цим у своїх вчинках та, навпаки, знаючи, у чому полягає морально гидке, уникає його” [11, с. 119]. Отже, мораль, згідно з Сократом, є продуктом розмірковувань. Це означає, що норми, авторитет яких традиційно ґрунтувався на їх представленні як на божественних настановах, волі предків тощо, тепер повинен бути виправданий перед розумом, отримати обґрунтування у самому суб’єкті. Інакше кажучи, за Сократом мораль може бути автономною. І таке обґрунтування подається у нормах добродійства, які мають загальну природу, що виходить за рамки індивіда. Більше того, ці норми задають смисл діяльності самого індивіда. Кінік Діоген Синопський якраз й продемонстрував подібну діяльність, по-перше, відкинувши успадковані етичні норми (а якщо б серед таких були абсолютні заборони, то немає сумніву, що він відкинув би й їх), а по-друге, – обґрунтував свої. Зрештою, він мав рацію, оскільки добродійність в ті часи, як і сьогодні, розуміли по-різному. Зокрема Арістотель, окреслюючи питання етики, пише про добродійність, яка може бути визначена як справедливість (Піфагор), бути прирівняна до знань (Сократ), бути пов’язана з вищим благом (Платон) [6, с. 296–297].

Отже, шлях від заборони зла до пошуків добра був відкритий. Зазначену вище стриманість Арістотель трактує вже як добродійність: “...а стриманість – добродійство [...], яке дозволяє за допомогою міркування (*logismoi*) стримувати порив потягу до негідних задовольень” [4, с. 528]. Однак етика Арістотеля розглядає добродійство не просто як знання, а вона передбачає його як знання по досягненні ідеалів: “Всяке мистецтво і всяка наука, а однаково й вчинок (*praxis*) і свідомий вибір, як прийнято вважати, скеровані до певного блага. Тому вдало визначали благо як те, до чого усе скероване” [6, с. 54]. Досягнути мети можна тільки правильною дією. Правильна дія завжди є єдністю раціонального і ірраціонального, разом із знанням вона ще вимагає етичної зрілості схильностей. “Згідно з правильним міркуванням поступають тоді, коли позаразумна [...] частина душі не заважає енергіям її розумної [...] частини” (7, II, 10, 1208 а). Арістотель визначає добродійність як панування розуму над відчуттями, як таку середину в афектах і діях, яка визначається правильним судженням. Але самого судження недостатньо. Етичний вибір характеризується Арістотелем як “прагнучий розум” і “осмислене прагнення” [6, VI, 3, 1139 в]. Кожне з цих двох начал, що входять до свідомого вибору прийняття рішень, виконує свою особливу роль. Вони співвідносяться як мета і засоби. “Як без розсудливості, так і без добродійності свідомий вибір не буде правильним, бо друга створює мету, а перша дозволяє скоювати вчинки, що приводять до мети” (6, VI, 13, 1145а). Отже, оскільки мету – добро встановити не вдалось, то воно у розумуваннях розпадається на окремі добродійства (подібно до того, як – це побачимо у подальшому – за допомогою того таки розуму воно розпадеться у наукову істину, що подібно до добродійства має частковий характер). Залишається додати, що розумування переважно є дискурсивним.

Обидві ці здатності – розсудливість і добродійність – притаманні людині і тільки людині. Це означає, що лише людина їх визначає, що вони “від людини” і що людина може і повинна виправдати свої вчинки пошуку добра. Отже, шлях до активності розуму був відкритий Сократом і Арістотелем. Чи достатньо цих здатностей, щоб досягти добра? Еллінізм довів, що ні. З появою християнства погляд змінився, а етика Арістотеля знову з’явилася лише в пізньому середньовіччі. Але й без неї ідея автономності чи то розуму, чи то добродійності увійшла в розмірковування філософів. І чим ближче до сьогодення, тим більше говориться про діяльність по досягненню добра, а категоричний імператив Канта просто наказує виконувати певні дії, враховуючи обов’язки, визначені автономно, а отже, *a priori*, а краще сказати – від себе. Маючи на

увазі практичну філософію, навіть тут Кант стверджує: “Кожне об’єктивне правило говорить, що слід робити, якщо це ніколи і не буде зроблено” [5, с. 566]. А зрештою, ця кантівська формула “від себе” привела Л. Фейєрбаха від “релігії в границях лише розуму”, від “логізованої теології” Гегеля до антропології. Тут вже покінчили з обов’язками і перейшли до прав, які й потрібно реалізувати в активній діяльності. Про заборону діяти в сучасній філософії не мовиться. А тому повернемося у ті часи і до тієї мови, коли найбільш послідовно та ригористично дотримувались заборони.

У границях лише розуму Кант правий. Слово, яке прирівнюється до дії, повинно бути вжитим. Але виникає питання: наскільки воно влучне, наскільки воно дієве, коли проголошує добро і скероване на добрі вчинки? Чи може слово як таке *робити* зло? Від чого залежить дія обосічного меча-слова? Чи від нього самого? Скористаймося притчею про сіяча. Слово починає діяти на доброму ґрунті душі, а на поганому воно бездіяльне. Тому слово може бути добрим лише у добрій душі, а для поганої воно залишається без наслідків. Погане слово бездіяльне апіорі, бо зло як його витвір не може існувати субстанціонально, бути самодостатнім. Це, як відомо, лише зменшення добра. Саме зменшення можна виміряти, а не силу слова чи добро. Чи можна це зменшення виміряти санкціями за вчинене зло? Можливо, але принаймні не санкціями закону за часів до Різдва Христового – око за око. Отже, ми знову приходимо до покарання, тобто до закону, який забороняв. Питання ж про силу діючого слова в позитивному напрямку – це справа морального богослов’я, яке подає необхідну умову набуття цієї сили.

Залишається ще роль слова у творчості, а дещо вужче – у пізнанні. Тут воно редукується до наукової істини. А у своїх фундаментальних теоремах математики чи фізики має характер заборони. Отже, кумулятивний ефект заборони зберігається і після Різдва Христового: закон продовжує діяти. Зло через людей, а добро від Бога через діюче слово, умови ефективності якого також не визначаються людиною.

Отже, Закон Старого Завіту після приходу Спасителя перетворюється у закон науки і сенсом такого закону продовжує залишатись заборона. Про це говорять як естетичні знаки, особливо символи, основним значенням, хоча і прихованим, є заборона [15], так і фундаментальні теореми науки. Якщо й вважати наукову істину благом, то, окрім питання її частковості, залишається питання ствердження або сили слова, а вона забезпечується логічними правилами виведення та доведення. Відповідно до зв’язку добра та зла останнє, подібної до наукової істини, має частковий характер і пізнається по плодах людської творчості: “По плодах їх пізнаєте їх” (Мт. 7, 16). А точніше, і не по плодах, а по “творцях”: “Не може дерево добре приносити плоди погані, ані дерево погане приносити плоди добрі” (Мт. 7, 18).

1. Гумбольдт В. *О различении строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человеческого рода* / В.А. Звегинцев. *История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. Ч. I.* – М., 1960. 2. Домбровський Б.Т. *До питання про класифікацію знаків* // *Вісн. Нац. ун-ту “Львівська політехніка”*. – 2004. – № 498. – С. 17–21. 3. Платон. *Сочинения. В 3 т.* – М., 1968–1972. 4. Аристотель. *О добродетелях* / А.А. Гусейнов, Г. Иррилиць. *Краткая история этики.* – М., 1987. 5. Кант И. *Лекции об этике* / А.А. Гусейнов, Г. Иррилиць. *Краткая история этики.* – М., 1987. 6. Аристотель. *Никомахова этика* // *Аристотель: Собр. соч. В 4 т. Т. 4.* – М., 1983. 7. Аристотель. *Большая этика* // *Аристотель: Собр. соч.: В 4 т. Т. 4.* – М., 1983. 8. Дж. Мур. *Принципы этики.* – М., 1984. 9. Кассирер Э. *Философия символических форм.* – М.–СПб., 2001. – Т. 2: *Мифологическое мышление.* 10. Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* – М., 1986. 11. Ксенофонт Афинский. *Сократические сочинения.* – М.–Л., 1935. 12. Брентано Ф. *О происхождении нравственного сознания* // Франц Брентано: *Избранные работы.* – М., 1996. 13. Татаркевич Вл. *История шести понятий.* – М., 2002. 14. Винкельман И.И. *Пояснение к “Мыслям о подражании произведениям греческой живописи и скульптуры” и ответ на “Послание”* // И.И. Винкельман. *История искусства древности. Малые произведения.* – СПб., 2000. 15. *О понятии символа в эстетике и логике* // III Междунар. конф. “Смирновские чтения”. – М., 2001. – С. 23–24.