

*О.К. Сігов,  
аспірант Інституту філософії  
імені Г.С. Сковороди НАН України*

### **ФЕНОМЕН СВІДЧЕННЯ І ПРАКТИКА УВАГИ У ФІЛОСОФІЇ СИМОНІ ВЕЙЛЬ**

Розгляд ідей Симони Вейль у світлі проблематики свідчення у французькій філософській традиції є справою нелегкою, проте надзвичайно плідною. Нелегкою, бо будь-яка спроба вибудувати універсальний механізм прочитання її текстів наражається на ризик спрощення та викривлення. Стиль філософування Вейль має відкритий характер не лише з огляду на ключові інтуїції, а й за формою: переважна більшість її текстів – це записи в зошитах, які (записи) не мають чітко завершеної структури. Показово, що дві праці, на які прийнято посилалися, – «Укорінення» та «Тяжкість і благодать», – насправді впорядковані не самою Вейль, а Г. Тібоном і А. Камю відповідно. Проте, водночас, є серйозні підстави говорити про когерентність основних філософських інтуїцій Вейль, когерентність способу мислити і способу діяти, що дістало своє вираження не лише на папері, а й у вчинках цієї авторки. Аналізуючи філософію Вейль, неможливо лишити поза увагою її прагнення пережити, наповнити досвідною складовою власні переконання. Саме така нероздільність смислу і практики є вихідним пунктом для дослідження проблематики свідчення у творчості Вейль, причому лейтмотивом такого дослідження постає тема уваги. Для думки самої Вейль характерним є спротив об'єктивізації смислів, мова йде радше про вміння розпізнавати їх втілення в горизонті людської дії. Що означає таке розпізнавання? Воно має своєю передумовою певну контемплативну практику, роботу уваги, за якої закріплення за увагою ключового значення не є утриманням від дії або ствердження пасивності, а навпаки – збагаченням категорії дії у світлі втіленості смислу. Зосередженість уваги не зводиться до пасивності, це – безконечна вправа концентрації, за допомогою якої людина відкриває свою причетність до порядку світу, або, іншими словами, абсолюту; ця причетність реалізується в дії. Відтак споглядання і концентрація

уваги не означають виокремлення людини з дієвого модусу реальності. Ніякої дистанції між людиною, що придивляється, і світом, в якому вона перебуває, не утворюється, так само як і свідок не є зовнішнім щодо атестованої події, а навпаки, переживає її, впускаючи в горизонт власного досвіду. Відтак філософії Вейль притаманна постійна зарядженість на конкретну історичну ситуацію, її погляд позбавлений будь-якого ізоляціонізму.

Вейлівське поняття уваги дозволяє, хоча й обережно, говорити про відкритість її філософської позиції до герменевтичного методу. Принаймні є підстави стверджувати, що фундаментальні для неї категорії втілення і укорінення підводять до інтерпретативного способу філософування. П.Рікер, відзначаючи належність Вейль до «герменевтичної культури», вказує на притаманну мислительниці увагу до контексту і, в ширшому сенсі, до традиції: «Традиція не є мертвим і незмінним сховищем, а невичерпним джерелом, багатство якого проявляється лише тією мірою, якою сьгоднішні люди здатні сприймати і реінтерпретувати її» [7, 12]. Сама творчість Вейль, природа її рефлексії, глибока увага до античних та християнських текстів – все це засвідчує ключову присутність інтерпретації в світобаченні цього філософа. Увага до контексту і до традиції в широкому сенсі якраз і дає змогу уникнути пастки ідеологічної замкненості, означає вивільнення думки від стримуючих схем і обмежень, повернення людині здатності критично мислити, а також визнання за нею жаги до правди і до творчої дії: «Гранична увага – це основа здатності людини до творчості» [10, 118], себто здатності людини своєю дією долучатися до абсолютного творення смислів. У цьому сенсі найвищий прояв уваги має у Вейль релігійний характер, а граничним втіленням уваги є молитва, яка є станом повної зосередженості, внутрішньої зібраності людини; вона тримається на здатності помістити точку спрямування уваги поза межі сталої суб'єктивної перспективи. Молитовна увага є чимось значно більшим за звичайну вправу зосередженості. Її стихія – це не суворе стримання погляду, а відкриття іншої природи споглядання, іншої перспективи, в якій суб'єкт перестає бути точкою відліку, а є іманентно виключеним у певне відношення. По суті, молитва відкрита до досвіду трансцендентного, що породжує в людині перспективу вічності: «Щойно в душі з'являється місце для вічного, нам потрібно лише його берегти, оскільки воно саме проростає, як зерно. Треба підтримувати навколо нього велику нерухому армію і жити її

спогляданням багатьох стійких і суворих відносин» [10, 121]. Тож цінність уваги полягає не лише в тому, що вона дозволяє доторкнутися до певного вихідного смислу (що, власне, і засвідчує укорінення), а й у тому, що навчає утримувати присутність цього смислу як горизонт власного мислення і власної діяльності.

На думку Вейль, пам'ять про вічне і вміння зберігати його очевидність як дороговказ тісно корелюються зі здатністю людини продукувати етичні судження, адже природою вихідного смислу є благо (і, відповідно, етика є першою філософією). Увага перебуває в постійному пошуку досвіду блага. Навіть такий досвід блага, що триває не більше миті, здатен перевернути сприйняття реальності. Відтак увага до вічного постає як фундаментальна властивість людського інтелекту і має слугувати орієнтиром задля виявлення кінченості і обмеженості будь-якого досвіду зла. Можна сказати, що увага є не лише відправною точкою епістемологічного пошуку, а й основою розрізнення добра і зла, вічного (первинного) і кінченного. Онтологія у Вейль є немислимою без аксіології, оскільки увага є не лише вродженою здатністю людини, а й постійною практикою, спрямованою на розпізнання смислів і цінностей.

Цікаво, що за задумом Вейль налаштованість на увагу має не стільки сприяти новому розумінню суб'єкта, скільки змінити спосіб осмислення соціальної природи життя людини. Яскравим чином така зосередженість на соціальному вимірі (а точніше, навіть на характері зв'язку, співвідношення, що цей вимір запроваджує) розкриває вейлівський аналіз феномену святості.

Від міри уваги залежить позиція, з якої ми інтерпретуємо світ, людські відносини, самих себе. Мова йде не лише про уточнення каузальних зв'язків, а й про вміння зосереджуватися на тому, що становить подієвий горизонт досвіду. Увага до подієвості є своєрідним імперативом інтерпретації: відсутність уваги засвідчує спробу людини вилучитися зі світу, винести себе за рамки. «Бажати, щоб світу не було, – пише Вейль, – означає бажати, щоб моє власне існування було всім» [10, 135]. Відтак увага чинить опір будь-якій спробі релятивізувати світ і водночас розкриває свою етичну домінанту, оскільки готовність бути уважним, уважно ставитись до інших означає готовність до певних відносин.

Уважна людина переносить центр тяжіння із себе на Іншого. Для цього, як зауважує Ж.Жаньо, потрібне певне особисте зусилля, поєднане з жагою надособистісного [4, 66]. В інших поняттях цю

важливу думку розкриває і поглиблює Рікер, говорячи про необхідність зберегти життєву силу діалектики, яка оберігає, з одного боку, універсальне від стерильної абсолютизації, а з іншого – історичне від його тенденції замикатися в собі. В цьому сенсі свідчення є парадигмальним явищем, оскільки воно відповідає обом вимогам; більше того, справжнє свідчення лише таким і може бути: його історичність (як точка напруження минулого й майбутнього) виступає не як перепона, а як ключ до осмислення універсальності пережитого досвіду – ключ, який відчиняє свідомості двері до трансцендентного, але при цьому не зачинає їх за нею, адже це призвело б до ізоляції та спустошення історичного я.

Тема особистої історії дуже важлива для Вейль і, до всього, безпосередньо пов'язана з усвідомленням людиною себе як соціальної істоти. «Людина має коріння через реальну, активну та природну участь в існуванні спільноти, яка зберігає живими деякі скарби минулого й деякі передчуття майбутнього» [13, 36]. Характерно, що поняття «укорінення має» глибокий етичний сенс: ним позначається пошук людиною правди і справедливості в контексті власного існування, а «потреба у правді – священніша за будь-яку іншу» [13, 31]. Пошук правди стає можливим, коли знаходяться люди, які насправді люблять її. Тобто важливим є не лише предмет пошуку, а й його природа – прагнення, що живить собою пошук і спрямовує його. Знову ж таки, увага дає плоди, якщо їй властива здатність розрізняти і розпізнавати. Ця здатність проявляє себе, з одного боку, як прагнення абсолюту, а з іншого – як аутентична співпричетність людини до абсолюту через конкретні обставини її життя: себто в людини є первинне відчуття величі власного існування, яке породжує прагнення і скеровує пошук.

На шляху цього пошуку порозуміння фундаментального значення набуває темпоральний критерій: лінійне сприйняття минулого й майбутнього виказує свою обмеженість. Скоріше, мова йде про те, що минуле й майбутнє перебувають у різних модальностях. Минуле є спадком, доступним людині, тоді як майбутнє є суцільним закликком до дії – воно нам нічого не дає, більше того, саме потребує нашого приношення. Ми покликані дарувати йому своє життя. «Щоб віддати – треба володіти, а ми не володіємо ні іншим життям, ні іншими поживними соками, крім скарбів, успадкованих від минулого і опрацьованих, засвоєних, відтворених нами. З усіх потреб людської душі нема більш життєвої, ніж минуле» [13, 43].

Отже, окрім того, щоб присвятити себе майбутньому, людина покликана здійснювати роботу пам'яті, оскільки перед нею постійно жевріє ризик втрати минулого. Один із докорів Вейль, звернених до сучасного їй суспільства, полягав саме в цьому: загроза втрати минулого стала все більш проникною (філософ називає це злочином і закликає кинути всі сили на збереження зв'язку часів). Важливо, що цей заклик до сумлінної, уважної роботи пам'яті адресовано суспільству, а не окремому індивідові. По-перше, це означає, що спротив маніпуляції минулим є прерогативою історично і соціально укоріненої людини. По-друге, недостатньо дбати про фіксацію минулого, необхідною є його актуалізація через інтерпретування і включення в горизонт життєвого досвіду. Увага дозволяє здійснювати подібну інтерпретативну роботу з урахуванням того, що пам'ять є чимось більшим за невпорядкований склад фактів. Так Вейль пояснює роль уваги не лише щодо особистого часу людини, а й щодо історичного часу: «Історія – ланцюг ницості і жорстокості, де лише час від часу поблискують крапельки чистоти. Якщо це так, то насамперед тому, що мало чистоти серед людей; а ще й тому, що більша частина є й залишається прихованою. Потрібно виявляти її, якщо можливо, непрямими свідченнями. Романські церкви, григоріанський спів могли виникнути лише серед народів, яким властиво значно більше чистоти, ніж людям наступних століть» [13, 176]. Дивним чином вейлівська теза про домінування ницості сповнена величезної надії, оскільки за будь-яких умов у людини є можливість довіритися своїй увазі, сповненій прагнення правди. Первинна здатність до особистого критичного судження ґрунтується не так на знанні певних норм і навіть не на смаку, а на властивій людині динаміці пошуку. Більше того, цей пошук укорінення у світлі досвіду абсолюту має есхатологічний характер: він здатний розпізнавати і сповнювати смислу «непрямі свідчення невинності». Якщо можна так сказати, увагу сконцентовано не на визнанні історичної обгортки, а на любові до її «безмовної, безіменної частини, тієї, що зникла» [13, 177].

Підхід, в основі якого – відмова від об'єктивування, нагадує к'єрегорівську вимогу *інкогніто*, відповідно до якої правді властивий характер неочікуваності, непередбачуваності. Тобто її не можна запланувати, позбавити характеру незримої присутності. Відтак і суб'єкт, що постає як свідок правди, робить її явною не завдяки тому, що розкриває суть каузальних зв'язків, а тому, що здатний пробудити справжнє здивування. Він вривається в усталений порядок як

присутність абсолютного значення. «Що означає інкогніто? Воно означає відмову від розкриття, унаочнення сутності». Свідок правди не привласнює і не інструменталізує її, він радше сіє в людині прагнення пошуку.

Свідком, здатним втілювати свою безмежну любов до правди, для Вейль є постать святого. Апеляція до релігійного досвіду в цьому разі (як і у випадку з молитвою) не означає виходу за межі філософського дискурсу. Як підкреслює Ф.Вормс, думка Вейль «стає місцем зустрічі вкрай оригінального християнства і філософії у звичному сенсі слова» [11, 387]. Справді, в її текстах не можливо розмежувати сакральну й філософську інтуїції, оскільки це означало би «різати по живому» людського досвіду. Зазначимо, що в даному випадку присутність сакрального виміру уможливило оригінальний погляд на есхатологічну перспективу укорінення.

Розглядаючи розгубленість людини в умовах глибокої духовної й матеріальної кризи, Вейль обстоює необхідність звернення до категорії людського вчинку, до діяльнісної концепції людини, що воліє правди. Неправда і обман не потребують зусилля для того, щоб бути явленими у світі, тоді як правда завжди народжується з конкретного вчинку і ризикує розчинитися на загальному тлі непевності і відносності. Кожну ситуацію, за якої правда здається не менш правдивою, ніж неправда, можна розцінювати як тріумф святості й генію, оскільки саме правда конститує вчинок у сильному значенні слова: вона не лише творить нові смисли, а й дає змогу утверджувати автентичність певного наративу, який людина вибудовує на основі досвідного переживання реальності.

Отже, апеляція до феномену святості має допомогти з'ясувати одразу дві ідеї: по-перше, яким чином укоріненість у традиції, вміння розпізнавати «правду традиції» дозволяють подолати стан великої розгубленості сучасної людини, її етичної й онтологічної дезорієнтації; по-друге, апеляція до традиції має перетворитися з консервування людського досвіду в межах сталих культурних форм на конструктивну динаміку творення нових смислів і уточнення вже наявних. Укоріненість у традиції має бути не перепорою, а умовою пошуку відповідей на виклики сучасності. Л. Борден, аналізуючи вейльівське розуміння традиції, стверджує: «Лише конкретне свідчення й містико-богословська мова великих традицій здатні глибоко й радикально поставити проблему істинного етичного прагнення» [1, 61]. Таким чином, увага до традиції змушує Вейль доводити

необхідність пошуку нових форм свідчення про святість, пошуку, для якого є чужим будь-який соціальний ізоляціонізм.

На прикладі постаті святого Вейль прагне з'ясувати, яким чином конкретне свідчення, взяте із життя, несе в собі спорідненість із божественним (себто із абсолютним) смыслом та розкриває нові форми втілення божественного. Наголос на новому є невипадковим: Вейль перебуває в пошуку нового словника святості. Цікаво, що її міркування постають як своєрідна відповідь і, певною мірою, навіть як заперечення позиції Ж.Маритена, викладеної ним у тексті «Про тимчасовий порядок і свободу». Побоювання й обурення Вейль викликані тим, що неприйнятне для неї витлумачення святості могло стати програмовим для активних членів французького Спротиву, оскільки під час Другої світової війни Маритен виступав чи не головним інтелектуальним авторитетом країни. У чому ж полягають претензії Вейль? Можна виокреслити два ключових моменти, які, по суті, мають багато спільного. По-перше, ідеї Маритена передбачали трансформацію суспільства, соціальних зв'язків, і той фундамент, на якому ці трансформації мали ґрунтуватися, поставали для Вейль як відмови від імперативу правди. По-друге, філософ заперечує обстоювані Маритеном концепції людини і людського вчинку, витлумачені в дусі персоналізму.

Відкидання запропонованого Маритеном шляху виходу з антропологічної кризи стає ще різкішим тому, що вихідний порив двох мислителів здається цілком порівнянним. Маритен пише: «Суспільний устрій сучасного світу можна трансформувати, лише одночасно спровокувавши (і спочатку – в собі самих) зміну духовного і морального життя» [6, 444]. Ця теза – в дусі самої Вейль. Проте двома сторінками далі ми натрапляємо на слова, які вже неможливо ототожнити з Вейль: «Чи не настав час, щоб зі священного неба, яке за нею чотири століття зберігав дух Бароко, святість спустилася до подій простого життя і профанної культури, змінила земний устрій людства, стала суспільним і політичним діянням?» [6, 446]. Подібний образ святості як видимого, екземплярного способу дії є для Вейль неприпустимим: в ньому вона вбачає ідею ієрархізації, розмежування людей на здатних впізнавати святість і тих, кому потрібне її перетворення (щоб не сказати «спрошення»). По суті, святість не може бути моральною домінантою, оскільки це суперечить її духу і її традиційній присутності в культурі. Сила її – не у загальному визнанні, а в здатності уважного погляду фіксувати і проявляти анонімність.

Думка, що історією передбачені особливі епохи, більш сповнені святістю і схильні до неї (і, відповідно, до правди), так само є чужою. Справа не в «святості» епохи, а в гостроті погляду на цей феномен. Проект Маритена, на думку Вейль, є продовження того просвітницького погляду на людину і на суспільство, згідно з яким святість є надзусиллям, на котре здатні обрані. Тим самим у постаті святого, нехай і такого, що діє у «профанній культурі», закладено певну межу між його способом дії і прагненнями інших людей. Маритен зазначає також: «Повністю визнаючи, що християнське відродження в усіх прошарках народних мас є можливим з урахуванням засобів, якими порядкує Бог і з урахуванням апостольських діянь святих, які, можливо, виникнуть посеред цих мас і яких потребує світ, ми все ж таки відзначаємо суттєву перепону, викликану матеріалістичним радикалізмом, який так часто трапляється в робітничому середовищі» [6, 484]. Цілком зрозуміло, що Вейль, яка власною життєвою позицією засвідчила повну готовність розділити життя робітничого класу (зокрема, своєю роботою на заводі Пежо), не могла погодитися із подібною візією. Слова Маритена звучать для неї як виклик, як одна із форм добре знаної підміни смислів, за якою святість постає як «практика добрих намірів, котра здійснюється у певному дусі, як кажуть, «заради любові до Бога», незначних полегшень, які є всього лише предметом діяльності, анонімним приводом засвідчити прихильність до Бога» [13, 125].

Другим моментом, який спонукав Вейль вступити в полеміку, є маритенівське розуміння особистості, базоване на ідеях персоналізму. Вона відмовляється сприймати особистість як найвищий і основний вимір людського існування, в якому цілковито реалізується свобода. Для Вейль не менш важливо те, що людина за своєю природою є істотою соціальною і тому соціальні зв'язки так само є фундаментальними. Сама особистість і те значення, якою ми їй надаємо, залежать від історичних факторів і формуються під впливом соціальних сил. З цією позицією пов'язаний і той факт, що первинним засновком людського вчинку Вейль проголошує обов'язок, а не право: у цьому лежить етична основа людського існування.

Щоб відповісти, Вейль береться за прояснення поняття безособистісного (*impersonnel*), яке, на її думку, має важливе етичне значення. Як зауважує Е. Спрінгстед, вона, звертаючись до імперсоналізму, «не намагається відділити людей від світу чи наділити їх особливими ознаками, але хоче розширити їхній простір... Імперсоналізм

передбачає не лише те, що людське «прагнення до блага» не можна звести до особистості, а й те, що ми зобов'язані поважати людей, навіть коли вони не демонструють ознак особистості» [12, 217–218]. Отже, існує певна моральна вимога, яка є більш фундаментальною, ніж те, що виходить із понять особистості й права: йдеться про безмежний обов'язок, який стоїть перед кожною людиною стосовно іншої.

Філософії персоналізму Вейль протиставляє свою версію («тринітарний» персоналізм), тим самим перевертаючи прочитання особистості, яке базується на філософії суб'єкта. Бог «є божественною моделлю особистості, яка переважає саму себе через зречення... Божественною, абсолютною моделлю такого зречення в нас слугує послух – це і є принцип творення і впорядкованості світу, так явлена повнота буття» [8, 507]. Таким чином долається витлумачення особистості, яке загрожує позбавити християнство його надприродної основи. На переконання Е. Габельєрі, головна турбота Вейль – не застрягнути в межах гуманізму, що зводить усе до людського вчинку. Замість цього вона пропонує принцип трансценденції, згідно з яким центр людської діяльності перебуває за межами людини, навіть «за межами світу». Ідея обов'язку керується верховенством блага і вивищується над поняттям права, яке утверджує верховенство суб'єкта.

Виходячи з ідеї імперсоналізму, Вейль пропонує своє прочитання святості. Вона прагне показати, яким чином надприродне проникає не лише в душу людини, а й у соціальне. Будь-якій соціальній ієрархії передуює ієрархія внутрішня. Але як бути людині в епоху, коли внутрішня ієрархія виявляється зруйнованою? Людина, перш ніж звернутися до «внутрішнього зростання» власної особистості, має усвідомити, що на ній усе не замикається. «Світ продукує святість» [10, 145], – стверджує Вейль. Щоб у світі виявити присутність божественного, варто зосередити погляд на «друзях Бога». Така увага дозволяє осягти природу людського вчинку і природу християнства. У своїй «Духовній автобіографії», Вейль пише: «У наші дні суспільні настрої є настільки впливовими, вони настільки легко підносять страждання і смерть до вищого рівня героїзму, що я вважаю правильним, щоб кілька ягнят опинилися поза стійлом, аби свідчити, що любов Христа є чимось принципово іншим» [9, 779]. Свідчення такого штибу являють собою «нову» святість, яка не має прецедентів, оскільки попередні часи її не потребували і не намагалися розпізнати. Недостатньо бути святим в усталеному сенсі,

має бути святість, якої потребує сучасний світ. Себто самий феномен святості є динамічним, хоча й глибоко укоріненим. Йдеться про переосмислення поняття «втілення»: воно зберігає ідею універсальності і разом з тим гарантує конкретність зв'язку, що виникає між Богом і людиною, котра прийшла у світ. Втілення свідчить про зустріч особистої здатності до дії з надприродною сутністю християнства. З цієї зустрічі все починається, вона є вихідною точкою, тому втілення не варто тлумачити як досягнення, але лише як початок довгого шляху, на якому творіння віднаходить своє божественне походження. У цьому полягає правда людської дії: через себе ми дозволяємо діяти тим витокам життя, джерелом яких ми не є. Подібне ставлення до втілення Вейль називає «бездієвою дією», яка не є протилежністю дії, а лише засвідчує той факт, що суб'єкт не є ані її абсолютним джерелом, ані сенсом. Така дія є умовою справжнього творчого процесу. Як підкреслює Габельєрі, «ми говоримо про «бездієву» дію щоразу, коли натхнення породжує низку опосередкованостей, які не містять причини в самих собі. А також, коли, незважаючи на детермінованість дії, виникає натхнення, здатне викристалізуватися в упорядкування суспільного життя, здатного передати його і змусити опосередковано сяяти. У цьому, можливо, головна мета текстів, написаних у Лондоні» [2, 476]. Отже, ідею уваги варто розглядати як плід натхнення.

Увага здатна фіксувати потрійний вимір дії: вона постає як дар світу, як дар втіленого буття і як дар себе. Позиція Вейль стосовно розуміння дару як такого, що перебуває у світі й утілений у людині, вже здається досягнутою. Лишається зрозуміти, що має на увазі філософ під даром себе. Передусім ідеться про свободу людини, витлумачену як здатність відповісти на дар світу. Дія людини стає відповіддю на божественну присутність і реалізується через віднайдення суб'єктом свого покликання в житті. Покликання людини – це конкретне, завжди особисте вираження єдності природного і надприродного. Прагнучи такої єдності, індивід за допомогою дії дарує себе, але цей дар не претендує на об'єктивування істини. І хоча істину охопити неможливо, людина своєю природою і своєю свободою здатна свідчити про неї: в цьому і виражається її форма дару. Як сильний образ, що засвідчує характер людської дії, Вейль наводить учинок апостола Павла. «Сказати Христу «я залишуся вірним тобі» вже означало відмовитися від нього, означало припустити, що джерело вірності міститься в собі, а не в милості

[Бога]... Було складно лишатися вірним Христу. Це була вірність перед «порожнечою». Значно простіше бути вірним до гробу Наполеону. Навіть мученикам згодом було легше лишатися вірними, оскільки вже була готова Церква як певна сила зі своїми темпоральними обіцянками. Ми готові покласти життя за щось сильне, а не за слабе, або хоча б за те, що, тимчасово перебуваючи слабким, все одно зберігає ореол сили» [10, 33]. Здатність розпізнавати таку силу Вейль ототожнює з укоріненням. Позбавленій укорінення людині приношення життя в дар бачиться не свідченням мучеництва, а формою прокляття. Цим викликана сучасна паніка, що охопила людство, яке, з одного боку, сприймає навколишній світ як пекло, а з іншого – саме це пекло й породжує. Образ пекла – це образ людини, яка втратила сенс втілення; це стан, за якого людина постає позбавленою будь-яких стійких орієнтирів: стирається смисл розрізнення добра і зла.

«Зло безмежне, але не безкінечне, – заявляє Вейль. – Лише безкінечне здатне обмежити безмежне» [10, 75]. З цього випливає, що лише людина, яка не випустила з горизонту свого бачення есхатологічний сенс благодаті, здатна мати увагу як джерело осмисленої дії. Відповідно й досвід добра, на відміну від досвіду зла, людина набуває, лише здійснюючи його. Вейлівська ідея святості виходить із цього фундаментального прагнення розуміння того, що відкриває в людині автентичну укорінення і робить її відкритою до Іншого. Цей принцип вдало висловив А. Ірвін: «Святість передається від однієї душі іншій не словами, але від тіла до тіла, за допомогою фізичної дії (чи нарративної дії), а також за допомогою викликаних такою дією ефектів» [3, 75]. Насправді в цьому й полягає вейлівське розуміння свідчення. Велика заслуга Вейль полягає в тому, що вона, не обмежуючись експлікацією феномену укорінення, намагається намітити спосіб дії, метою якого є прояснення його присутності в життєвому досвіді конкретного суб'єкта. При цьому увага як «бездієва дія» або як дія, що передує будь-якій людській активності, сповнює ідею укорінення практичним значенням.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Bordin L.* L'éthique chez Simone Weil // *Simone Weil. Action et contemplation.* – P. : L'Harmattan, 2008. – P. 61–72.
2. *Gabellieri E.* Etre et don. Simone Weil et la philosophie. – Louvain-Paris: Editions Peeters, 2003. – 582 p.
3. *Irwin A.* Le spectacle de la sainteté. Sainteté, sacrifice et signification chez Simone Weil et dans l'éthique américaine contemporaine // *Autres temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, №57, 1998. – P. 67–81.
4. *Janiaud J.* Simone Weil: l'attention et l'action. – P.: PUF, 2002. – 128 p.
5. *Kierkegaard S.* L'évêque Mynster était-il un «témoin de la vérité», un des «vrais témoins de la vérité» // *Kierkegaard S. Oeuvres complètes. V. 19.* – P.: Editions de Larante, 1982. – P. 3–9.
6. *Maritain J.* Du régime temporel et de la liberté // *Jacques et Raïssa Maritain. Oeuvres complètes. Volume V, 1931–1935.* – Editions Universitaires Fribourg. – P. 323–515.
7. *Ricoeur P.* Message de Paul Ricoeur au colloque international «Simone Weil – Paul Ricoeur» de Rio de Janeiro, 13–15 septembre 1993 // *Téophylon. T. III – №1*, 1998. – P. 12.
8. *Weil S.* Attente de Dieu // *Oeuvres.* – P.: Gallimard, 1999. – 1275 p.
9. *Weil S.* Autobiographie spirituelle. Marseille, 14 mai 1942 // *Oeuvres.* – P.: Gallimard, 1999. – P. 767–780.
10. *Weil S.* La pesanteur et la grâce. – P.: Le monde en 1080, 1963. – 192 p.
11. *Worms F.* La philosophie en France au XX siècle. Moments. – P.: Gallimard, 2009. – 656 p.
12. *Springsted E.O.* Beyond the Personal: Weil's Critique of Maritain // *The Harvard Theological Review. Vol. 98, №2, Apr., 2005.* – Cambridge University Press. – P. 209–218.
13. *Вейль С.* Укорінення. Пролог до Декларації обов'язків щодо людини // *Вейль С.* Укорінення. Лист до клірика. – К., 1998. – 1–233 с.

*Сігов О.К.* Феномен свідчення і практика уваги у філософії Сimoni Вейль.

Розгляд поняття уваги в межах вейлівської концепції укорінення має важливе значення з двох причин: по-перше, це поняття дозволяє концептуалізувати проблематику свідчення у філософії С. Вейль; по-друге, увага є ключем для розкриття вейлівської ідеї святості, що єднає в собі полюс особистого вчинку з полюсом його явленості в певному суспільному контексті. Ідея втіленості правди у світлі укорінення, а також полеміка з Ж. Маритеном щодо природи святості розкривають практичне значення уваги у філософії С. Вейль.

*Ключові слова:* Вейль, увага, свідчення, святість, дія, втілення, укорінення.

*Сигов А.К. Феномен свидетельства и практика внимания в философии Симоны Вейль.*

Рассмотрение понятия внимания в рамках вейлевской концепции укоренения имеет важное значение по двум причинам: во-первых, это понятие позволяет концептуализировать проблематику свидетельства в рамках философии С. Вейль; во-вторых, внимание служит ключом для раскрытия вейлевской идеи святости, сочетающей в себе полюс личного поступка с полюсом его явленного в определенном общественном контексте. Идея воплощенности правды в свете укоренения, а также полемика с Маритеном о природе святости раскрывают практическое значение внимания в философии С. Вейль.

*Ключевые слова:* Вейль, внимание, свидетельство, святость, действие, воплощение, укоренение.

*Sigov O. The Phenomenon of Testimony and the Practice of Attention in Simone Weil's Philosophy.*

The analysis of the concept of attention centered of Simone Weil' theory of roots is important for two reasons: firstly, it allows to conceptualize the role of testimony in Weil' philosophy of action; secondly, attention has a key meaning for revealing Weil's idea of saintliness which combines the pole of the personal action with the pole that the action reveals in a particular social context. The idea of the incarnated truth in the light of the need of roots, as well as the polemics with Maritain about the nature of saintliness reveal the practical importance of attention in the philosophy of S. Weil.

*Key words:* Weil, attention, testimony, saintliness, action, incarnation, roots.