

ФЕНОМЕН СИМОНИ ВЕЙЛЬ ЯК “НАДЛИШОК” І “НЕСТАЧА” В СИМВОЛІЧНІЙ СТРУКТУРІ ФІЛОСОФСЬКОЇ МОВИ: ПЕРСОНАЛІСТИЧНИЙ ПІДХІД

Кулик Андрій

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди, Київ, Україна

Актуальність пропонованої теми дослідження з суспільної, світоглядної та методологічної точки зору пояснюється поступовим переходом філософування від постмодерну до неомодерну, філософії Іншого й для Іншого, яка відрізняється від класичної діалогістики тим, що активно використовує синтез релігійного традиціоналізму, структурного психоаналізу та постструктуралізму у вимірах універсальної етики відновленого після “смерті автора” суб’єкта.

У світлі новітніх пріоритетів міждисциплінарних філософських пошуків, які здійснюються на перехресті постмодерних версій негативної теології, філософської антропології та соціально-культурні студії, використовуючи кроскультурні “мости” і переходи, особливого значення набувають суб’єкти, чия, так би мовити, професійна ментальність не вписується у погоджену структуру панівних означників дискурсу.

У рамках новітнього персоналізму сингулярності особистості як універсальної події істини вони отримують назву “надлишок”, що одночасно, на думку Ж. Лакана, С. Жижека, А. Бадью, Б. Латура і Дж. Агамбена, є “нестачею”, оскільки їх самість, яка коливається між марксистською протестністю, ліберальним політичним активізмом, традиційним містицизмом, не може бути означена за допомогою панівних парадигм, завжди являючи собою певний не номінований термінологічно вакуум.

Так, “нестача” (брак визначення, або, за Ю. Крістевою, довербальна основа суб’єктності – “хора”) є одночасно “надлишком” – не артикульованою через мову самістю, зрозумілу, за влучним висловом Л. Вітгенштайна (що також належав до подібного роду мислителів) лише містикам, але таку, що не може бути висловлена, бо не має під собою об’єкта й поняття, суперечачи законам граматики. Релігійність є концентратом надлишковості філософу як виключення, тому у центрі нашої уваги опинилося таке складне й неоднозначно трактоване поняття Вейль як “Боговідсутність”.

“Боговідсутність” у тлумаченні філософині співзвучна таким категоріям психоаналізу та екзистенціалізму, як “абсурд/філософський суїцид” А. Камю, “віра без Бога/межовий інтерес” П. Тілліха – це цілком зріла, філософська, свідомо, перевірена скепсисом трагічна віра в Бога, але без доброго образу антропоморфного “дитинного” Бога, який не є сумісним з колективним технократичним злом соціальної несправедливості (у цьому виявляється певний християнський марксизм). Віра не потребує дива, оскільки сама як любов є дивом всупереч раціоналізму, доказовості і гармонії сфер (космічності).

Феномен С. Вейль є фронтиром – прикордонним виразом особистих легітимованих парадоксів, що вдаються до мови поезики, коментарів, інтерпретацій, життєвих вражень та прокламацій, що, однак, не позбавляє їх філософської цілісності, хоча вони і не відрізняються гегельянською системою. Подібним стилем відрізняється екзистенційна лінія філософування А. Мацейна, П. Тілліха, О. Розеншток-Хьюссі, В. Беньяміна, А. Бадью, С. Жижека – багатьох носіїв думки, що, випереджаючи хронотоп, стає предметом гострих дискусій, а іноді і несправедливого забуття.

На нашу думку, будь-які спроби позитивістського діагностування подібного роду мислителів є ознакою історико-філософської репресивної детермінації, відмова від якого потребує від нас звернення до феноменології як до персоналістичної методології безпосереднього опису життєсвіту суб’єкта та класичного і некласичного психоаналізу як етико-універсалістичної методології декодування позасвідомого, що слугує мотивом моделювання життєсвіту та його наслідком у вигляді тексту в тексті.

Концептуальні передумови дослідження. Виходячи з висловленого вище, у визначенні історіографічних передумов ми навмисно відмовляємося від будь-якого центризму – доктринального підходу до аналізу творчості С. Вейль, “діагностувати” яку через цитаті інших філософів якраз і означає позбавляти її сингулярність як мислителя психоаналітичної та екзистенційної невизначеності нестачі як надлишку. Історіографічні та світоглядні джерела творчості С. Вейль є так само внутрішньо парадоксальними, як і її філософування, тому будь-які історико-філософські спокиси зарахувати її до марксизму, християнського богослов’я, екзистенціалізму тощо спростовуються самим її життям як текстом у даному випадку маємо органічну єдність слова і справи.

Наприклад, християнські мотиви її гуманізму можна наблизити до інтегральної позиції Ж. Марітена, але з ними не погоджуються її спроби синтезувати (подекуди вельми еклектично) юдейську містику, давньогрецький *Sacrum* і традиційні культури індо-буддійського Сходу. Подібні “мікси” у поєднанні з фундаменталістським пошуком “коренів” як втраченої події Одкровення можуть нагадати нам про традиціоналістські експерименти М. Еліаде та Р. Отто, але негачія стосовно механічної ритуальності релігії у С. Вейль та її підвищена увага до страждання, співзвучна концептам абсурду А. Камю та “мужності прийняти прийняття” П. Тілліха, апелює до марксизму, практичного перевлаштування суспільства у бік відмови від споживання, що, за бажанням, може стати основою для номінації творчості дослідниці як репрезентатора *new lefts* й шизоаналізу Ж. Дельоза, але це

буде вульгаризацією, зважаючи на сповідування нею не ідеї ковзання поверхнею та переключення кодів, а визвольного потенціалу праці.

Гармонія тіла і душі, яку шукає С. Вейль в умовах, коли тілесність перестає бути, як спіритуалістичною, так і вітальною метафорою, спирається на критику відчуження як втрати цілісності і самототожності в умовах панування технократичної машинерії, геніально випереджає свій час, діагностуючи не поневоленість душі тілом як виявом класичного капіталізму, а поневоленість тіла машиною як виявом екстатичної комунікації інтерфейсу, коли тіло перестає бути онтологічно сповненим деміургічним організмом, але стає механізмом – цифровою одиницею формально-ситуативних інтеграцій з штучним інтелектом.

Символічний синтез філософії, науки та мистецтва поза тотальною механізацією, сповідуваний у трагічному гуманізмі С. Вейль, який викликав схвальні відгуки Дж. Агамбена, Х. Арндт, Т. Еліота, А. Камю, С. де Бовуар, різко відрізняв її також і від радянської діалектики. З висловленого вище ми можемо здійснити попередній концептуальний висновок про утримання від оціночних суджень щодо месіанства С. Вейль, що перетворює її постать на пророцьку фігуру, та утримання від надмірного захоплення методом філософської компаративістики з механічними проєкціями поглядів інших мислителів на творчість С. Вейль. Звісно, що і гіперболізація унікальності С. Вейль як символу “аутсайдерства” у рамках феноменолого-герменевтичного дискурсу є епатажним перебільшенням: маємо, отже віднайти “золоту середину” між універсалізмом та партикуляризмом, соборністю та сингулярністю в даній розвідці.

З точки зору семіотики символічної єдності життя й тексту тут ми маємо справу з типовим дискурсивним явищем, коли особистість філософа на маргінесі думки обговорюється частіше, ніж самі його суперечливі ідеї, завдяки уявному сценарію “скандальності”, створеному, у тому числі, самим філософом, зорієнтованим на образ Іншого. Наприклад, звернення С. Вейль рівним чином як до представників академічної спільноти, так і до пролетарів із заводів і фабрик, є симптомом стилю послань апостола Павла, якщо розуміти останні як публіцистичний активізм, поза чисто релігійними конотаціями.

Характерно, що сама С. Вейль усвідомлювала цей симптом, вдаючись до чисто ліберальної іронії з приводу обговорення своєї особистості як непроникного фантазму. Оскільки травма чи “оголеність” як ознака нестачі найбільш точно вказує на серцевину філософського духу мислителя, ми спробуємо розкрити саме травму С. Вейль у психоаналітичному сенсі з’явлення, яке заповнюється різного роду доктринальними означниками, перетворюючи фігуру філософа на замкнуту сферу.

Оскільки феномен суб’єкта завжди пов’язаний з інтровертним богошуканням, з жестом радикального розриву особистості з системою панівних означників соціального дискурсу, то в негативній теології психоаналізу він тлумачиться як “відсутність” (порожнеча), а в позитивній онтології метафізики як “присутність” (сакральний досвід): у даному контексті парадоксальна відсутність-присутність є ознакою релігійно-філософського мотиву у творчості С. Вейль як в онтології “виключення” (не чистої відсутності, але й не чистої присутності), що з персоналістичних позицій уявляється нам найбільш репрезентативним кроком, який

дозволяє уникати як метонімічного ідеалізму Е. Гусерля, так і метафоричного реалізму М. Гайдеггера в тлумаченні тем любові, віри, зневіри, бажання, смирення, іншості, зустрічі, очікування божественного, “смерті” Бога та реконструкції його екзистенційного переживання як абсурду у світі, де наївна віра вже є неможливою.

Спостереження про “віру без Бога” як передумову справжньої недогматичної релігійності негативно-онтологічного й фрагментарного за стилем викладу протестанта П. Тілліха, частково (але лише частково, зважаючи на несхильність С. Вейль до *credo sola fide – sola scripture*) співзвучні поглядам філософині, вираженим у “Щоденниках”, так само, як і частковою є її близькість до системної католицької позитивної онтології Ж. Марітена та Бенедикта XVI, про що засвідчує таке твердження:

Віра – це співпричастя з Ісусом й, отже, звільнення від репресій протиставленої правди, звільнення свого Я від зависання у собі для відповіді Отцеві, для “Так” любові, для “Так” буття, для того “Так”, яке є нашою спокуютою і перемагає “світ”.¹

Нам також видаються дещо штучними чисто лінійні, хронологічні, підходи до типології творчості С. Вейль на ранній, середній та пізній періоди, так само, як і чисто функціоналістські, галузеві спроби виділити окремо онтологічні, богословські, релігійно-філософські, гносеологічні, етичні, соціально-політичні та естетичні складові творчості мислительки, оскільки вони якраз і являють собою центрацію як номінацію її виключення, її вакууму щодо усталених парадигмальних означників, хоча співзвучність думок, виражених у щоденниках, листах і філософських есе С. Вейль, з думками таких філософів, як М. Гайдеггер, Г. Арендт, М. Бланшо, Д. Агамбен, М. Фуко, Ж. Дельоз, Е. Левінас, К. Мейясу, А. Мердок та іншими, не підлягає сумніву і не дозволяє діагностувати у даному контексті належність авторки до шляхів думки – модерну, постмодерну, неомодерну чи метамодерну.

Мета дослідження – виявити парадоксальний смисловий зв’язок між релігією та філософією у полемічній та поліфонічній творчості С. Вейль як одночасно тотожність та відмінність, що являє собою спробу відновлення екзистенції гармонії природи і культури, Бога і людини, науки і мистецтва.

Виклад основного матеріалу дослідження. Суперечність думки як позірна теоретична перешкода є шляхом до більш витонченого мислення: цей досвід С. Вейль є актуальним і для модерного, і для постмодерного типу думання, оскільки через парадокс, що провокує коротке замикання знаків, відкривається істина єдності та гармонії. Єдність природи і культури можна розглядати як випередження ідей екологічної етики, Бога і людини – як традиціоналізм діалогічної філософії Е. Левінаса, науки та мистецтва – як відголос православної метафізики всеєдності В. Зеньківського та П. Флоренського, але, будучи відома як “марксистка”, “пацифістка”, “анархістка”, “феміністка”, “католичка” тощо, С. Вейль однаково не вписується й в дискурси як марксизму, так і консерватизму.

¹ Йозеф (Бенедікт XVI) Ратцінгер, *Споглядати Христа* (Львів: Свічадо, 2017), 28–29.

Уявний сценарій про неї, складений завдяки її раннім політичним нарисам та активній громадській діяльності на захист пригнічених, є складовою більш глибокої та актуальної філософської проблеми сучасності: умовності поділу “правих” та “лівих” філософів у світлі планетарної відповідальності за долю світу, яка повною мірою була присутня у посмертних текстах С. Вейль (не опублікованих повністю за життя), онтичний досвід смерті якої як феномен Символічного став аналогом онтологічної події істини як Реального, замкнутих у кільце Борромео: “... немає випадковостей, проте ж є збіг”.²

Філософське виховання С. Вейль відбувається у руслі критичної теорії, притаманної для раннього французького структуралізму як інструменту соціального викривання тогочасних вад буржуазності, тому критика *modernity and welfare* стала природною основою творчості молодої філософині, постать якої можна зрозуміти лише іманентно, у своєму хронотопі, поза механічними проєкціями у релігійний консерватизм чи у “лівий” квір-дискурс. Класична освіта платонівсько-кантівського канону, отримана С. Вейль, як і така ж освіта в У. Еко, очевидна близькість ранніх ідеалів С. Вейль до класицизму Б. Спінози та Р. Декарта, продемонстрували блискучі можливості застосування методів математики та лінгвістики у філософському позитивізмі структурального типу на зразок Празького або Віденського гуртків.

Навчання С. Вейль у Вищій нормальній школі, де вона працювала над концепцією вроджених ідей Р. Декарта як виявом онтологічних доказів буття Бога у людській свідомості (А. Кентерберійський), не дозволяє тлумачити нам так звану “боговідсутність” С. Вейль як класичний атеїзм, оскільки вона вважала, що умовно “негативна” агностична віра, або точніше, відсутність прямих позитивних доказів на користь небуття Бога є непрямим негативним доказом на користь його буття на ґрунті кантівської антиномії, як, між іншим, і К. Ясперс: так категоричний моральний імператив І. Канта синтезується з методичним сумнівом Р. Декарта, віра і скепсис складають єдине органічне ціле так званого “Реального”.

Відомий вислів Ф. Ніцше “Бог помер” був почутий саме християнами, віра яких пройшла через сумніви і, за Ж. Лаканом, зміцнилася ще більшими самообмеженнями. С. Вейль тому і вважала, що відкритому до сакрального досвіду нехристиянину легше стати християнином, ніж консервативному “християнину” й навпаки: віруючий має перейматися секулярною культурою в душі методу кореляції релігії і науки в теології культури П. Тілліха:

Докладати до надприродного (як в душі, так і в історії) поняття умов існування. Умови існування християнської релігії в певному році, і ця проблема постає однаковою чином для віруючих і невіруючих. Всі проблеми, які постають перед невіруючими, повинні ставити перед собою і християни – і останні навіть більше, ніж перші.³

² Симона Вейль, *Тетради. Том 3: февраль–юнь 1942* (Санкт-Петербург: Издание Ивана Лимбаха, 2019), 18.

³ Симона Вейль, *Тетради 1933-1942. В 2-х томах, вип. Том 2* (Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха, 2016), 125.

Прихована в імморалізмі Ф. Ніцше релігійність та імпліцитне християнство у філософії “туїзму” (“людської релігії”) Л. Фейєрбаха можна вважати механізмом кореляції теїстів та атеїстів через семантичне розуміння релігійних архетипів як межового сакрального інтересу, оскільки не тільки атеїсти намагаються зрозуміти суть християнства як протесту, а й християни починають розуміти атеїзм як віру. Справедливо і парадоксально зазначає з приводу даного діалогу-конфлікту теїстів з атеїстами С. Вейль: “Той, в кого немає Бога, не може відчутти його відсутність”.⁴ Тим же віруючим, для кого релігія означає лише душевний спокій та затишок, С. Вейль нагадує про те, що Ісус Христос обіцяв нам не мир, а меч, і що його останні слова були словами відчаю: “*Елі, Елі лема савахтані*” [Мт. 27:45-50], що є феноменом *кенозису у контексті християнської віри як механізму перебудови суб’єктності з нульової точки, з Ніщо, без опори на будь-які символічні означники*, в істинній події вакууму, розриву, порожнечі, зявання. Бог помирає лише в тому, у кому живе (і від себе додамо: у кому воскресне у місці, де немає подолання смерті, а немає місця для дихотомії життя та смерті).

С. Вейль вбачала одним із завдань свого філософування забезпечення діалогу між теїстами та атеїстами, віруючими та матеріалістами, романтиками та скептиками, марксистами та християнами – через типовий для філософії виключення (надлишку) трагічний антигуманізм гуманності як людяності як антиподу ідеології технократичного антропоцентризму, ренесансного гуманізму “людини без Бога” або теології ортодоксального релігійного фундаменталізму “Бога без людини”. Подібні серединні шляхи є типовими для теологічних та релігійно-філософських пошуків у світських вченнях від Л. Вітгенштайна до Ж. Дерріда: психоаналізу, екзистенціалізму, теології культури, філософської антропології, деконструктивізму, філософії діалогу.

З іншого боку, персоналістична унікальність С. Вейль полягала у вдалому перейманні нею публіцистично активної і майже партійної пасіонарності павликянства: їй потрібно було знати людей такими, якими вони були у реальній травмі, і щоб пізнати їх, вона повинна була бути серед них, “замаскована” під власну їх не-віру, говорячи з ними зрозумілою ними мовою. *Голос не-віри*, в розумінні Вейль, *досягає рівня віри* тоді, коли *смерть Бога в світі, розуміється як смерть Бога заради світу*. Цим смерть Бога, “Боговідсутність” у тлумаченні С. Вейль, відрізняється від простої Його відсутності в матеріалізмі. Світ, у якому немає місця окремо для Бога, увесь стає Божою присутністю – любов’ю. Цікава з цього приводу є думка філософа діалогу Г. Марселя: “...Гайдеггер заявляє, що слова “Бог мертвий” означають по суті справи відсторонення надчуттєвого світу і тим самим недовіру до традиційної опозиції між чуттєвим і умосяжним...”⁵

Тому безліч атеїстів, як виявляється, – доволі релігійні люди, бо своїх уявлень про відсутність Бога вони дотримуються з фанатичною переконаністю у божественність людини як носія відповідальності поза уявленнями про гармонію сфер, вони палко виголошують проповіді, в яких обґрунтовують свою “віру”,

⁴ Simone Weil, *Gravity and Grace* (New York: Bison Books, 1997), 55.

⁵ Габриель Марсель, *О смелости в метафизике* (Санкт-Петербург: Наука, 2013), 97.

та намагаються навертати до неї інших. Атеїзм “живе” запереченням існування Бога, в якому він сам екзистенційно зацікавлений як в апогеї божественного поцейбічного існування. С. Вейль гостро відчула сакральний досвід богозаперечення, яке було невіддільним від богоствердження: “З двох осіб, які не мають досвіду Бога, той, хто Його заперечує, може бути, ближчим до Нього”.⁶

Показово, що традиційна теологія, починаючи від вчення про абсолютний мінімум та абсолютний максимум у М. Кузанського, дійшла до висновку, що *Господу належить не тільки його присутність, але і його відсутність*, не тільки буття, але і небуття, оскільки теодицея передбачає єдність сили і вразливості, триумфу і травми, кенозису і теократії, всемогутності та всеблагості, торжества і страждання, відповідальності Бога за добро і зло в світі і природи Бога як добра, що робить зло передбаченим Богом довільним вибором суб’єкта, у ролі якого і постав Христос, добровільно обравши розп’яття. Власне, досвід відсутності Бога – не менш, а в чомусь й більш значущий, ніж досвід Його присутності. У С. Вейль контакт людини з Богом можливий тільки коли виникає почуття значущої відсутності: “Контакт з творіннями нам дано в почутті присутності; контакт з Богом – у почутті відсутності. У порівнянні з цією відсутністю, присутність стає більшою відсутністю, ніж сама відсутність”.⁷

Справжнє Богопізнання неможливе без відчуття відсутності Бога, на що вказує і М. Бубер у роздумах про мовчання як про найбільшу відповідь Бога. С. Вейль парадоксально говорить про свій містичний “атеїзм” як про заперечення самого матеріалістичного атеїзму: “Я неминуче є атеїсткою тією частиною своєї душі, що не приготовлена для Бога. Серед тих людей, в яких не прокинулося надприродне, атеїсти мають рацію, а віруючі помиляються”.⁸

Бог відкривається людині в *переживанні Його відсутності як таємниці очікуваної події Одкровення*. “Розчаклований світ”, як його розумів Макс Вебер, позбавлений духовної інтенції відсутності та будь-якого натяку на таємницю, тому він стає крипторелігійним світом деміургічної сили машини. Бог починає діяти через людину як найбільш зухвалу Таємницю, присутню в світі. С. Вейль у традиційному для патристики та схоластики дусі вбачала, що: “смирнення не лише відкриває нас до Бога, а й дає нам змогу зодягнутися в Христа, смиренного Бога”, бо “смирнення – це прикраса божественного”.⁹

Таким проявом смирення в житті С. Вейль, якщо з персоналістичної точки зору розглядати її *Lebenswelt*, була її праця на фабриці, фермі чи перебування в Іспанії. Це було життєвою необхідністю для неї: “Зцілює лише Бог і віра того, хто отримує зцілення”¹⁰, бо: “Твоя віра зцілила тебе” [Лк. 17:19]. С. Вейль гостро відчувала порожнечу в світі, смиренність для неї була своєрідною “важливістю” відчуття причетності до потаємності Божої присутності: “Треба заново показати світ – те, що в ньому порожнеча – щоб світ відчув потребу

⁶ Вейль, *Тетради 1933-1942. В 2-х томах*, Том 2:20.

⁷ Вейль, *Тетради 1933-1942. В 2-х томах*, 1:33

⁸ Weil, *Gravity and Grace*, 115.

⁹ Вейль, Том 2:139.

¹⁰ Там само, 165.

в Бозі”.¹¹ Якщо лаканівська порожнеча як пустеля Реального є абсолютним зянням, то у С. Вейль негация, як і в А. Зупанчич, наповнюється онтологічним пробудженням потреби в сакральному досвіді спілкування з Богом, кантівським категоричним імперативом абсолютної безкорисливості як винятку, виключення, надлишку у структурі звичних вчинків. Тому поняття порожнечі є одним із буттєвих, а не деконструктивістських, як у постмодерні, основ в філософії С. Вейль. Воно пов’язане з буттям сакрального. А Бог є абсолютним благом, трансцендентним для людини. Духовні і матеріальні блага є засобами, а мета — це Благодать, що сходить від Бога:

ми відчуваємо примус Божого тиску за умови, що ми заслуговуємо на Його випробування, і саме в тій мірі, в якій ми на це заслуговуємо. Бог винагороджує душу, яка думає про Нього, увагою та любов’ю, і він винагороджує її, здійснюючи до неї примус, строго і математично пропорційною цій увазі та цій любові.¹²

Ми повинні, врешті-решт, впустити в себе божественну порожнечу, поступитися їй місцем “внутрішнім” і “зовнішнім”. Таким чином, відбувається онтологічний перехід у творчості С. Вейль, завдяки якому в центрі людського буття має бути *присутність* Бога, усвідомлена через відсутність, через перебудову суб’єкта з порожнечі (кенозис). Хоча Бог, як вважає С. Вейль, без сумнівів існує, але його присутність може виявлятися в людському світі негативно, через порожнечу, значущу відсутність, мовчання, “невисловлене” у герменевтиці та філософії мови Л. Вітгенштайна. С. Вейль пише: “Бог може зменшити нещастя людей хіба що за допомогою тих, хто любить Його і хто з любові до Нього вже не бажає бути”.¹³ Французька мислителька зазначає, що сучасний світ пропонує людині тільки негативну і жорстку силу — з життя людини пішло священне, потаємне. Люди не вірять в дієвість добра на землі і намагаються шукати заміну для нього. “Бог, будучи не чим іншим, як Любов’ю, не створив нічого, що не від любові”.¹⁴

В книзі *Очікування Бога* С. Вейль згадує про одного англійського католицького священика, від якого сяяло “небесним світлом”. Він порекомендував філософині почитати англійських поетів XVII століття. Цим поетом виявився Дж. Герберт і його вірш “Любов”. С. Вейль казала, що відчувала присутність Христа, коли читала цей вірш. Через постійні головні болі, вона часто його читала, декламувала на зустрічах, за її словами, це мало неабияку “силу молитви”. Під час однієї декламації вона пережила яскравий *містичний досвід зустрічі з Христом*. “Я лише серед своїх страждань відчувала присутність любові, такої, яку можна прочитати в посмішці на обличчі закоханого”.¹⁵

Одкровення С. Вейль стало переломним моментом її творчої еволюції і шляхом від марксизму до традиціоналізму. Традиціоналістські конотації марксистських

¹¹ Вейль, *Тетради 1933-1942. В 2-х томах*, Том 2:17.

¹² Simone Weil, *Waiting for God* (New York: Harper & Row, 1992), 43.

¹³ Вейль, *Тетради. Том 3: февраль-июнь 1942.*, 64.

¹⁴ Там само, 64.

¹⁵ Weil, *Waiting for God*, 69.

переконань С. Вейль вилучили з останніх радикально анархічний мотив позитивного ідеалу революції на користь не класового конфлікту як вияву сили проти сили, влади проти влади, а регулярних й дещо утопічних реформ у бік соборності – підтримки, горизонтальної системи управління, загальної радості, спокою, співчуття, благодаті, блаженства, солідарності, людяності, релігійній духовності й надприродній справедливості, присутній у самій колективності, яку раніше рання С. Вейль вважала найгіршим ворогом будь-якого індивідуального методичного мислення.

Показово, що духовний традиціоналізм С. Вейль зростає мірою її християнізації, демонструючи вже критику нацизму не “зліва”, а “справа”. Утім, духовне преображення С. Вейль відбувалося не всупереч її марксистському попередньому шляхові, а в його лоні, і стало його органічним продовженням. Пізнім соціально-політичним конструктором мислительки стало поняття “коренів” як типового для консерватизму Р. Отто втраченого витoku: майже в дусі М. Гайдегера, коли мова йшла про культурну пам’ять, цивілізаційні коди та патріотичне виховання, але таке виховання, яке повністю відкрите людству і є наскрізно діалогічним, милосердним та гуманним, а не одержимим сумнівним престижем нації і фантомом війни.

Позбавлення людини образу чистої людяності внаслідок війн, пригнічення та відчуження працівника від продукту праці, яке на власному досвіді пережила С. Вейль, зафіксувавши це в робочому журналі, коли працювала робітницею низької кваліфікації на французькій фабриці, спочатку, трансформувалося у неї на тлі участі в політичному анархізмі у *гостру суб’єктивізацію християнства* як стражденної покірності, типову для фрейдомарксизму Е. Фромма з його *Догматом про Христа*, де Бог-Отець поставав силою пригнічення, а Син – протесту.

Потім ситуація змінилася у бік меморіальної позиції, метафізики, синхронії, консервації та кумуляції цінностей. Подібний перехід від соціалізму через парадигму лібертаріанства до християнського традиціоналізму пізніше матиме місце у творчості одного із засновників інформаційного (постіндустріального) суспільства Д. Белла, але без посилок на С. Вейль.

Онтологічна програма С. Вейль поступово трансформувалася від негативної свободи протестувати до позитивної свободи підкорюватися. Особистим персональним входженням С. Вейль у сакральний досвід, у Символічне Реальне Всесвіту, тобто набуттям нею образу Бога-присутності як етичний вибір (або довільний етос) – вибір сили, а не слабкості, – стала істина-подія переживання нею свідомої покірності (ставання на коліна перед Отцем) як мужності, яка відбулася в базиліці *Санта-Марія-дель-Анджелі* в Італії в 1937 році. Христос для С. Вейль відтепер став не тільки Любов’ю, але й Правдою. “Христос любить, щоб ми віддавали перевагу правді перед Ним, тому що, перш ніж бути Христом, Він є Правдою”.¹⁶ С. Вейль уважно аналізує своє ставлення до особистих внутрішніх змін, розвиваючи християнську антропологію слабкої і страждаючої людини, де мають місце ситуація мовчання Бога, про яке говорить Е. Левінас: “Любити

¹⁶ Там само.

Творіння, тому що воно є всього лише Творінням, або ж любити людину тому що, будучи всередині творіння, вона перевершує тваринність – ось альтернатива між милосердям і справедливістю”.¹⁷

Власне левінасівська любов до Іншого як до Ближнього (“обличчя” Бога, оголеної травми) змусила С. Вейль не лише вступити у рух антифашистського Спротиву у Франції, але й фактично довести себе до голодної смерті у відносно безпечному Ешфорді (Великобританія), де вона свідомо обмежувала себе у їжі, подібно до мешканців нацистських гетто, що ще раз доводить яскравий зв’язок життя і тексту у символічному життєсвіті С. Вейль в контексті персоналістичної універсальної етики віри як розриву, дива, абсурду, межового інтересу, переривання ланцюгів раціональних означників суцього відсутності як присутності, пустоти-повноти.

Віруюча людина буде завжди любити Бога, навіть тоді, коли Він буде намагатися підірвати або зіпсувати її любов. Світ для С. Вейль був зіпсований, але Святе Письмо прискорює рух до того, щоб відкрити нам світ без насилля шляхом смерті як аналогу істини, себто – Воскресіння. Показово, що С. Вейль, подібно до А. Грамші, дуже чітко сформулювала *причину відчуження у гегемонії* як єдності фінансового капіталу, інформаційної війни за престиж та силу зброєю та у ЗМІ, влади, кастових привілеїв інтелектуалів та іміджу. Саме символічне насилля зміцнює уявну силу земного буття, навіть, якщо одразу не викликає фізичного удару, а просто чекає свого часу, що є дуже актуальним нині. Сила держави, влади, бюрократії, вулиці потребує символічного насилля, яке є супротивником будь-якої милості.

Думки А. Грамші та С. Вейль продовжує Ханна Арентс:

насилля відрізняється інструментальним характером. Феноменологічно воно близьке до сили, оскільки знаряддя насилля, подібно всім іншим знаряддям, створюються і використовуються з метою множення природної сили, поки на останній стадії свого розвитку не становляться здібними її, тобто є міць, замінити.¹⁸

Насилля лежить в області дистанції, а милосердя шукає близькість та солідарність, тому у класовій революції С. Вейль, що завжди дотримувалася “лівих” поглядів, вбачала лише ковзання поверхнею, що згодом не дасть можливості постмодерністам Сорбонни 1968 року повною мірою використати її ідеї. Більш ліберальна за поглядами дослідниця Х. Арентс цінувала С. Вейль, особливо її текст на захист робітничого руху *Становище робітників (La condition ouvrière, 1951)*. Цей твір відкриває етику слабкості як сили: “Людина, натхненна Богом, – це людина, чії вчинки, думки, почуття поєднанні зв’язком, який неможливо уявити”.¹⁹

В *Очікуванні Бога* С. Вейль неочікувано зізнається, що після духовного народження, вона ніколи не молилася, вочевидь, натякаючи, що там, де немає окремого храму, Храм як Логос є усюди (типовий метод універсальної кореляції

¹⁷ Эмманюэль Левинас, *Избранное: Трудная свобода* (Москва: Российская политическая энциклопедия, 2004), 444.

¹⁸ Ханна Арентс, *О насилии* (Москва: Новое издательство, 2021), 54.

¹⁹ Вейль, *Тетради. Том 3: февраль–июнь 1942.*, 77.

секулярного начала сакральним зустрічається також у К. Барта, П. Тілліха, П. Флоренського):

Я жодного разу за все своє життя не молилася, принаймні не в прямому сенсі цього слова. Я ніколи не говорила слова Богові ні вголос, ні подумки. Я ніколи не вимовляла літургійну молитву. Я час від часу декламувала *Salve Regina*, але лише як прекрасний вірш.²⁰

Естетична інтенція краси С. Вейль, як і у Ф. Асизького, є виразом добра, коли чуттєвість поєднується з безособовим благом. Перед працею на виноградниках С. Вейль вивчала грецьку мову і вивчила напам'ять “Отче Наш” цією мовою. В цей час вона собі сформулила звичку уважного естетичного споглядання поетичного начала: “Іноді, також під час певних читань або в інші моменти, Христос присутній зі мною особисто, але Його присутність нескінченно реальніша, зворушлива, зрозуміліша, ніж у той перший раз, коли Він заволодів мною”.²¹

У С. Вейль тричі був нумінозний досвід явлення Христа, завдяки якому вона моделює особистий образ Бога як концентрату земної ваги й духовної благодаті, платонізму та християнства, Благодаті та надприродності, сили і справедливості, зосередженість на появі якого через любов до Іншого (символом його є розп'яття як перехрестя горизонталі необхідності і вертикалі свободи) вона називає “увагою”.

Увага є заглибленою споглядальною зосередженістю – модерним найменуванням середньовічного ісихазму із зсувом у світську соціальну культуру. Увага – це згода з Богом, примирення, любов, медитація та дисципліна, уміння відректися від свого “Я” і зосередитися на думці про сакральне.

Проблема уваги вперше була піднята ще в часи ранніх християн, а також Отців Церкви, які писали про її значимість. В Святому Письмі читаємо такі рядки: “Чувайте й молитесь, щоб не ввійшли у спокусу, бо дух бадьорий, але тіло немічне” (Мт 26:41). Тут присутній зв'язок між увагою та молитвою. Феномен уваги, яка є інтенцією до/від Бога, є суттю молитви, а віра її обов'язковою умовою. Увага у патристичній філософії починається з гармонічного переходу розуму до серця. Як пише С. Вейль: “Для того, щоб справді звернути увагу, необхідно знати, як почати”.²²

Дотик Бога, внутрішні сили душі, аскеза та уявлення бачить феномен уваги як погляд всередину себе. Про це пише й відомий богослов Ігнатій Брянчанинов: “Стан глибокої постійної уваги при молитві походить від дотику Божественної благодаті, це і є дар Божий”.²³ Успадкувавши патристичні традиції містичного споглядання, увага як стан медитативного зосередження свідомості на одній думці (ноємі) перейшла у спадок трансцендентальній філософії, набувши більш раціоналістичного характеру інтенціональності. Е. Гусерль показує, що “увага, яка вихоплюється” – це “переживання свідомості”, “вільне звернення “духовного погляду”.²⁴ Поняття

²⁰ Weil, *Waiting for God*, 71.

²¹ Там само, 72.

²² Weil, *Waiting for God*, 109.

²³ Ігнатій Брянчанинов, *Приношення сучасному монашеству*, вип. Том 5 (Ковчег, 2008), 196.

²⁴ Едмунд Гусерль, *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії* (Харків: Фоліо, 2020), 74–75.

погляду співпадає з поняттям “cogito”. Феномен уваги характеризується як предметне осягнення:

Увагу порівнюють зі світлом. Те, що у специфічному сенсі беруть до уваги, перебуває у більш-менш яскравому колі світла, але може потрапити у напівтінь і в цілковиту темряву. <...> Промінь уваги дається як такий, що випромінює з чистого Я на предметність, досягаючи її або відхиляючись від неї.²⁵

В *Щоденниках* та інших текстах Вейль ми не побачимо прямих посилань на Е. Гусерля або його твори. Але певні речі вона розглядає через феноменологічну призму: “Увага полягає у призупиненні наших думок, залишає їх відокремленими, порожніми та готовими до пізнання об’єктів; це означає утримання в нашій свідомості й в межах досяжності цієї думки...”²⁶

С. Вейль вбачає в увазі відстеження наших помилок. Та любов, що не має уваги і приховує від нас відсутність добра й благо в цьому Світі, не досягає Бога. А для С. Вейль кращим благом був час усамітнення і думок. Навіть, коли вона працювала на фабриці, відчуваючи втому і біль, то вважала це благом. Як писав Р. Гвардіні:

Життя у вірі, праця у вірі, вправи у вірі – так, тепер знайдено потрібне: кожного дня, з абсолютною серйозністю виконуючи вправи, ми повинні змінити наше сприйняття дійсності, і змінити так, щоб ми відчули дійсним те, що воістину істинне.²⁷

Пустельники навчали, що людина мусить постійно займатися своїм внутрішнім світом. С. Вейль підтримувала таку точку зору, і при нагоді усамітнювалася в своєму просторі. Віра – вільна і свідомо співпраця людини і Бога, добровільний супровід входження Логосу в історію. Бог являється людині несподівано і саме вночі. Саме так в 1938 році С. Вейль вперше з’явився Спаситель. Для С. Вейль, Бог – трансцендентний, однак через молитву Він стає присутнім в стражданнях і в тому, хто страждає.

Молитися Богу, який відсутній, обов’язково, щоб любити Іншого. Молитва у винограднику має більший імпульс, ніж у міському церковному приході. Підкреслимо цей імпульс словами отця Юзефа Августина: “Якщо я шукав Тебе ціле життя, незважаючи на слабкості і немочі, то навіщо мені боятися зустрічі, яка остаточно підсумує все моє життя”.²⁸

Таким чином С. Вейль визначає атеїзм не як зневіру, а як особливий вид аскези, завдяки якому віра проходить шлях “покинутості” і “закинутості”, на якому неможливо відчути присутність Бога. В *Очікуванні Бога* як “духовній автобіографії”, вона згадує свій сакральний дотик до вічності: “У 1937 році я провела два чудових дня в Ассізі. І там, в маленькій романській каплиці XII століття Santa Maria della Angeli, незрівнянне диво чистоти, де часто молився святий Франциск, щось, що було сильніше від мене, змусило мене в перший раз в житті стати на коліна”.²⁹

²⁵ Там само, 202–3.

²⁶ Weil, *Waiting for God*, 110–11.

²⁷ Романо Гвардіні, *Господь* (Брюссель: Жизнь с Богом, 1995), 296.

²⁸ Юзеф Августин, *Близькість і свобода. Зустріч з Ісусом*. (Львів: Свічадо, 2019), 87.

²⁹ Weil, *Waiting for God*, 67.

Святий Франциск сповіщав: “Благословенний той, хто нічого не очікує, бо насолоджуватиметься усім”. У миті сердечності та тихої віри стає очевидним, що розум силою залізної логіки неспроможний доказати існування Бога, тому шукає інших шляхів. Як писав сучасний богослов Іоанн Зізіулас: “Церква – це те місце, де свобода бути іншим відіграє ключову роль”.³⁰ Хоча Вейль не відвідувала богослужіння, вона вважала, що помилка церкви полягає в тому, що вона відокремила свободу від духовності. Святий Франциск був вільним і святим, наповненим духовністю і благодаттю. Прийняття інших, яке він втілював, є вищим рівнем любові до Бога.

Інакшість визначає людське буття. Інакшою визнавала себе й С. Вейль. Через ідентифікацію себе як інакшість, людина може говорити і про свою унікальність. Бог може бути присутній в творінні, в формі не лише відсутності, але й в інакшості. Несхожість, розбіжність визначає існування: “Якщо ми любимо Бога, як неіснуючого, то Він проявить Своє існування”.³¹ Любов до Нього є не ствердження його присутності, а наслідком. Любов завжди звертається до Іншого. Згідно з Левінасом, любов нічого не пізнає, а прагне вийти за межі можливого. “Буття-для-іншого” можна визначити як прагнення бути добрим. Любов Бога, яка починається від створення світу і закінчується смертю на хресті, проявляється в кенозисі. Як пише С. Вейль: “Відсутність Бога – це чудове свідоцтво досконалої Любові; саме тому чиста необхідність – необхідність, що виразно відрізняється від блага, – настільки прекрасна”.³²

Відсутність Бога теж є прийняттям Бога, оскільки Бог, будучи всемогутнім й благим сотворив цей неблагий грішний світ в якості недосконалого заслону від себе самого, щоб надати можливість існувати чомусь Іншому – менш досконалому, ніж Він сам. Повернення до Бога – це прорив людини крізь екран світу, роздирання його панівних означників та звільнення від свого “Его”. Справжня любов полягає у тому, що Бог применшує себе, щоб світ існував, тому весь світ – це вираз Реального через символи, настільки справжній, наскільки реальний і Бог. Якщо атеїсти переживають сутність Бога як реальність, то їх інтенція направлена на заперечення, і любити Бога можна також і за умов його відсутності. “Світ є мовою, на якій Бог говорить з нами. Всесвіт є мовою Бога. Він – Слово Боже”.³³ Невір’я містить віру. І навпаки. Віра завжди змішана з невір’ям. А справді, віруюча людина має сумніви, які для атеїста є природним станом, тому атеїсту іноді легше прийти до Бога: “Людське життя повністю виткане з таємниць, настільки незбагнених, як і таємниці релігії... Гріх полягає в ідентифікації з тим, що не є Бог”.³⁴

В своїй містичній антропології С. Вейль міркує, що Бог щомиті додає випробування у вигляді нещастя. Його любов відображається в світі через страждання. Тексти Вейль звернені до віруючих і невіруючих, щоб ті та інші відчули й пережили

³⁰ Іоанн Зізіулас, *Общенье и инаковость* (Москва: ББИ, 2012), 47.

³¹ Вейль, *Тетради 1933-1942. В 2-х томах*, Том 2:374.

³² Вейль, *Тетради. Том 3: февраль-июнь 1942.*, 65.

³³ Там само, 166.

³⁴ Вейль, *Тетради. Том 3: февраль-июнь 1942.*, 168.

порожнечу відсутності Бога. “Бог дав мені буття, щоб я Йому повернула його”.³⁵ Вона захоплювалася Святим Франциском, бо, усвідомивши, що все залежить від Божої любові, святий внутрішньо змінився, сповнився смиренності і жив в аскезі. Схожі кроки робила й С. Вейль.

Вона підкреслювала важливість феномену молитви, яка складається з уваги: “Найвища частина нашої уваги контактує з Богом лише тоді, коли молитва є досить інтенсивною і чистою, щоб такий контакт був встановлений, але вся увага звернена до Бога”.³⁶

Поняття “бажання” С. Вейль, як і “бажання” у Ж. Лакана та Е. Левінаса, полягає у прагненні до Іншого, у жертвовності чи у насолоді. А теофанія Іншого володіє власною значимістю, незалежністю від зовнішнього світу. С. Вейль підкреслює: “Бажання блага, яким є наше існування, ми можемо перенести на все, що завгодно. Але саме, як існування, а не як благо”.³⁷ Ми бажаємо речі, любимо її для себе, не обділяємо її увагою, а бажання вимагає від нас постійно виходити із самих себе. Е. Левінас визначає:

Аналіз Бажання, яке нам було важливо перш за все відрізнити від потреби, буде уточнено під час аналізу Іншого, на якого направлено Бажання. Але богоявлення Іншого володіє власною значущістю, незалежною від отриманого у світу значення.³⁸

Бажання містить в собі реальність, навіть якщо існують певні перешкоди. Жити з Христом означає жити для інших не заради насолоди, а заради служіння. Власне, це головна теза християнства:

Перед Богом і з Богом ми живемо без Бога. Бог дозволив витіснити себе зі Світу на хрест, Бог є безсилим і слабким у світі, саме так і лише так він залишається з нами і допомагає нам. З Матея 8:17 цілком ясно, що Христос допомагає не завдяки своїй всемогутності, а завдяки своїй слабкості, своєму стражданню!³⁹

Як влучно підкреслила С. Вейль: “Якщо ми хочемо любові, яка захистить душу від ран, потрібно любити не Бога, а щось інше”.⁴⁰ Це “інше” і є “слабкість” і “страждання” ближнього. Любити біль, слабкість, страждання – це приєднатися до трансцендентного, відносно самих себе. Любов’ю Господь обмежує свою силу та могутність. Бог створив нас без нашої згоди, нашого бажання. Але за нашим “так” Він може нас роз-створити. С. Вейль вважала, що людина завжди прагне чогось іншого, ніж повсякденність свого існування, благо її не цікавить. Вказуючи, що в нашому світі немає іншого блага, ніж певний послух, вона зазначила: “Бог скасовує гармонію, з якої складається Сам, тим, що створює людину – творіння,

³⁵ Там само, 170.

³⁶ Weil, *Waiting for God*, 105.

³⁷ Вейль, *Тетради. Том 3: февраль–июнь 1942.*, 182.

³⁸ Эмманюэль Левинас, *Избранное: Тотальность и бесконечное.* (Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000), 314.

³⁹ Бонгеффер, *Спротив і покора*, 611.

⁴⁰ Вейль, *Тетради. Том 3: февраль–июнь 1942.*, 186.

що віддає перевагу собі перед Богом. Творіння вже є стражданням”.⁴¹ Український філософ А. Баумейстер підтверджує: “сучасний Світ своїм бадьорим активізмом та ідеологією успіху розуміє хвору людину радше як невдачу, лузера. Втім страждання й хвороба є чимось важливим для нашого буття й нашого самоусвідомлення”.⁴²

Слід зазначити, що С. Вейль не перетворювала страждання в ідеологічний жест розчісування рани і культ жертви, але також додавала до повноти життя надію, терпіння, очікування та віру. Крім пасивності до існуючого, вона мала активні запитання і метафізику бачення, виховані марксистською філософською юністю. Через увагу вона залучала інших до пізнання й пошуків Бога. “Безсмертна душа міститься в голові”,⁴³ – писала С. Вейль і тим самим доводила, що молитва – це рух до Бога: увага і спостереження завжди активні, а розум і серце неодмінно поєднуються в молитві. С. Вейль ніби боялася почути присутнього Бога, для неї існував “тут і тепер” відсутній Бог: “Я потребую, щоб Бог взяв мене силою, бо якщо б зараз смерть, зруйнувавши перешкоду плоті, поставила мене перед Ним обличчям до обличчя і Він дав би мені волю, я би втекла”.⁴⁴

Імператив віри і надії вимагає робити все заради Бога, але при цьому змушує пам’ятати, що його гносеологічно (не онтологічно) не існує. Тільки Христос гарантує вічне становлення і збереження кожної істоти, і в Ньому долається смерть та дарується вічне життя. Якщо осуджувати себе самого, то це початок спасіння. С. Вейль була доволі самокритичною. Без справжньої віри неможлива участь в примиренні, без покаяння немає любові. Метаноїя триває ціле життя. Його не вистачить, щоб навчитися в Христа смирення і любові.

В своїх текстах С. Вейль сама намагається зрозуміти, пізнати, віднайти ту “увагу”, де в центрі буде тільки Бог. Святе Письмо зорієнтоване на наше майбутнє, яке перебуває в стадії тривалого розкриття перед нами. Те, що відбувалося в Біблії, відбувається й нині. С. Вейль воліла замість Біблії читати давньогрецьку трагедію або Платона, хоча в біблійних текстах орієнтувалася прекрасно. І мала неабияку інтуїцію і чуття. Завершуючи *Щоденник*, С. Вейль написала: “Якщо Христос, щоб втілюватися після смерті, кожної миті протягом віків, обрав хліб і вино, а не, наприклад, воду і дикі плоди, це було зроблено не без причини. Безумовно, тут – безліч причин для нескінченної мудрої дії”.⁴⁵

С. Вейль, як і Платон, вірила у безсмертя душі, бо її сутність та безтілесність вже є доказом безсмертя, а її “безсмертя в повноті теперішнього”. Життя і тексти С. Вейль – це дороговказ, як бути добрим християнином поза Церквою, як вірити і увійти у вічність історії.

Висновки

Творчість С. Вейль, навіть у її релігійних аспектах, можна розглядати лише дисциплінарно, в органічній єдності теологічних, політичних, етичних, естетичних

⁴¹ Там само, 206.

⁴² Андрій Баумейстер, *Буття і благо* (Вінниця: Т. П. Барановська, 2014), 99.

⁴³ Вейль, *Тетради. Том 3: февраль–июнь 1942*, 317.

⁴⁴ Там само, 336.

⁴⁵ Вейль, *Тетради. Том 3: февраль–июнь 1942*, 425.

та інших складових, без галузевого розподілу на проблемні сфери та без виснажливої хронологічної лінійності позірної еволюції поглядів мислительки, яка заважає зрозуміти її парадоксальність у моменти, коли усі пережиті ціннісні спектри С. Вейль сходилися у її життєвій сім'юсфері. Тому *персоналістичний аналіз* життєвіту С. Вейль як єдності буття і тексту є найбільш оптимальним методологічним вектором, який, до того ж, прокладає суттєві перспективи для розвитку на базі її вчення не лише християнського соціалізму як діалогу традиції та новації, але й євангельських ідеалів егалітарності та персоналізму.

Центральним образом концепції та життя С. Вейль є Христос – образ, який артикулює сингулярність через універсальність і тому гармонізує колективізм та індивідуалізм, всемогутність і благодать Бога, революцію та консервацію, метафізичний розрив та діалектичний синтез, традицію та новизну. Християнство С. Вейль – це її онтологічний, епістемологічний, аксіологічний, етичний та соціально-політичний відгук на несправедливість світу після пройденої еволюції поглядів від анархізму через марксизм до традиціоналізму та містицизму. Неосяжні парадокси виявляються злитими у гармонійній єдності – ось фінал творчості С. Вейль як, дійсно, онтології виключення з абсолютної метафізики присутності та абсолютної діалектики відсутності. Любов до ворога – це любов до того, хто загрожує самій любові. Динаміка суперечностей як діалектична передумова розвитку світу одночасно є метафізичним зачином нового каузального ряду.

Розглянемо в якості закінчення *дискурс філософських впливів позиції мислительки в XX та XXI столітті при всьому усвідомленні її неналежності до жодної із шкіл*. Епістемологічні практики С. Вейль, яка конституювала, що речі переломлюються в категоріях свідомості, обмежували монологізм модерну на користь класичної феноменології з її утриманням від суджень і через неї не могли не вплинути на постмодернізм. Утім цей вплив обмежувався схильністю С. Вейль до аксіології через її захоплення патристикою.

Тому бунтівні “ліві” постструктуралісти в особі Ж. Дерріда та Ж.Ф. Ліотара не взяли на озброєння переважну більшість релігійно-містичних ідей С. Вейль через її схильність до трансценденталізму, а не до ковзання поверхнею і переключення кодів, а також через її поворот від індивідуалістичного революційного марксизму до християнських еволюційних традицій колективності.

Найбільшим можна вважати вплив С. Вейль навіть не на творчість і переконання Х. Арендт чи М. Фуко з їх доктринами гегемонії і влади, а на сучасний *структурний соціально-політичний та етичний психоаналіз* з його ідеєю *буття як надлишку та істинною подією як етичним “Реальним”* у дусі І. Канта.

Особливого значення тут набуває розроблена С. Вейль ідея взаємного “читання” (кодування, номінації) людьми одне одного, коли в суспільному театрі, актори сцени змушують надавати одне одному певні ролі і пристібки, вдаючись до підкорення та завоювання на базі уявних сценаріїв символічних ідентичностей, що надзвичайно нагадує лаканівську “стадію дзеркала”.

За своє коротке життя, С. Вейль багато пережила, і завдяки своєму досвіду обрала власне “життєве середовище”. Звісно, існує безліч інших подібних середовищ, як зазначає С. Вейль, і кожне з них є продуктом багатьох причин, що поєднують добро і зло, справедливість і несправедливість, любов і ненависть. Найвищим

принципом буття є Бог. Від Нього – і порядок, і стабільність, і середовище, людина. С. Вейль писала, що у Євангеліях теорія людства викладена раніше від теорії Бога, тобто антропологія в Євангеліях передує теології.

Містика С. Вейль, як і метафізика Августина, використовуючи християнську термінологію, відтворюють античні уявлення про гармонію, в якій кожна річ – необхідна і займає певне, належно відведене їй місце. Але одночасно у цій гармонії сфер є місце для розриву тотальності у вигляді дива любові до Іншого – предмета уваги, смирення і терпіння перед його незбагненою унікальністю, вміння бачити і відчувати у ньому Божественне.

Заслуга С. Вейль полягає в тому, що вона як представник онтології надлишку (виключення) продемонструвала як через нульову точку порожнечі (кенозис) можна віднайти суб'єкта, а через сумніви – прийти до віри і любові до Бога. Тільки у єдності теологічного повороту до духовності та солідарності марксизму можна зрозуміти С. Вейль як унікальну персону в історії філософської думки.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Weil, Simone. *Gravity and Grace*. New York: Bison Books, 1997.
- Weil, Simone. *Waiting for God*. New York: Harper & Row, 1992.
- Августин, Юзеф. *Близькість і свобода. Зустріч з Ісусом*. Львів: Свічадо, 2019.
- Арендт, Ханна. *О насилли*. Москва: Новое издательство, 2021.
- Баумейстер, Андрій. *Буття і благо*. Вінниця: Т. П. Барановська, 2014.
- Бонгеффер, Дитрих. *Спротив і покора*. Київ: Дух і літера, 2018.
- Брянчанинов, Ігнатий. *Приношение современному монашеству*. Вип. Том 5. Ковчег, 2008.
- Вейль, Симона. *Тетради 1933-1942. В 2-х томах*. Вип. Том 2. Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха, 2016.
- Вейль, Симона. *Тетради. Том 3: февраль–июнь 1942*. Санкт-Петербург: Издание Ивана Лимбаха, 2019.
- Вейль, Сімона. *Укорінення. Лист до клірика*. Київ: Дух і літера, 1998.
- Гвардини, Романо. *Господь*. Брюссель: Жизнь с Богом, 1995.
- Гусерль, Едмунд. *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії*. Харків: Фоліо, 2020.
- Зизиулас, Иоанн. *Общение и инаковость*. Москва: ББИ, 2012.
- Левинас, Эмманюэль. *Избранное: Тотальность и бесконечное*. Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000.
- Левинас, Эмманюэль. *Избранное: Трудная свобода*. Москва: Российская политическая энциклопедия, 2004.
- Марсель, Габриель. *О смелости в метафизике*. Санкт-Петербург: Наука, 2013.
- Ратцінгер, Йозеф (Бенедікт XVI). *Споглядати Христа*. Львів: Свічадо, 2017.

REFERENCES

- Weil, Simone. *Gravity and Grace*. New York: Bison Books, 1997.
- Weil, Simone. *Waiting for God*. New York: Harper & Row, 1992.
- Avhustyn, IŮzef. *Blyz'kist' i svoboda. Zustrich z Isusom [Intimacy and Freedom. Encountner with Jesus]*. L'viv: Svichado, 2019.
- Arendt, Khanna. *O nasilii [On Violence]*. Moskva: Novoe izdatel'stvo, 2021.
- Baumeister, Andrii. *Buttiā i blaho [Being and the Good]*. Vinnytsiā: T. P. Baranovs'ka, 2014.
- Bonheffer, Dytrykh. *Sprotyv i pokora [Resistannce and Obedience]*. Купв: Dukh i litera, 2018.
- Briānchaninov, Ignatiĭ. *Prinoshenie sovremennomu monashestvu [Offering to Contemporary Monasticism]*. Vip. Tom 5. Kovcheg, 2008.
- Veil', Simona. *Tetradi 1933-1942. V 2-kh tomakh [Noteboos 1933-1942. In 2 vols.]*. Vip. Tom 2. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2016.
- Veil', Simona. *Tetradi. Tom 3: fevral'–iūn' 1942 [Notebooks. Vol. 3: February – June 1942]*. Sankt-Peterburg: Izdanie Ivana Limbakha, 2019.
- Veil', Simona. *Ukorinnēiā. Lyst do kliryka [Rootedness. A Letter to the Priest]*. Купв: Dukh i litera, 1998.
- Gvardini, Romano. *Gospod' [The Lord]*. Briūssel': Zhizn' s Bogom, 1995.
- Huserl', Edmund. *Iden chyston fenomenolohin i fenomenolohichnon filosofin [Ideas of Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy]*. Kharkiv: Folio, 2020.
- Ziziulas, Ioann. *Obshchenie i inakovost' [Communion and Otherness]*. Moskva: BBI, 2012.
- Levinas, IImaniūl'. *Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnoe [Selected Works: Totality and Innfinite]*. Sankt-Peterburg: Universitetskaiā kniga, 2000.
- Levinas, IImaniūl'. *Izbrannoe: Trudnaiā svoboda [Selected Works: Difficult Freedom]*. Moskva: Rossiiskaiā politicheskaiā lntšiklopediĭā, 2004.
- Marsel', Gabriel'. *O smelosti v metafizike [On Courage in Metaphysics]*. Sankt-Peterburg: Nauka, 2013.
- Rattsinher, Ůzef (Benedikt XVI). *Spohliādaty Khrysta [Contemplating Christ]*. L'viv: Svichado, 2017.

Андрій Кулик

Феномен Симони Вейль як “надлишок” і “нестача” в символічній структурі філософської мови: персоналістичний підхід

Анотація: Симона Вейль як суб'єкт філософування являє собою ефект надлишку, вакууму, або нестачі у гармонійно погодженій системі парадигм, з яких складаються означники інтелектуальної мови. Її концепт “Боговідсутності” (мовчання) як негативної присутності

Бога в сакральному досвіді атеїста є парадоксом зустрічі з Богом через метафізичний розрив з релігійною ортодоксією. В статті на базі персоналізму аналізується синхронія та діахронія поглядів С. Вейль від матеріалізму до спіритуалізму у міждисциплінарному дискурсі поза лінійними етапами та галузевою фрагментацією. Автор приділяє особливу увагу прочитанню автобіографічного нарису С. Вейль “Очікування Бога” та її “Щоденників”. У зазначених творах С. Вейль як виразник семіотичної єдності життя і тексту описує власний досвід порожнечі, Іншого, уваги, бажання, віри, не-віри, любові, зустрічі з Христом. Аналіз творів відомих філософів і теологів дає підстави для висновку, що погляди С. Вейль мали вплив на сучасні психоаналіз, філософію діалогу, критичну теорію, традиціоналізм, феноменологію.

Ключові слова: “Боговідсутність”, надлишок, нестача, вакуум, увага, Інший, персоналізм, присутність, розрив, порожнеча, бажання, феноменологія.

Andrii Kulyk

The Phenomenon of Simone Weil as “Excess” and “Lack”

in the Symbolic Structure of Philosophical Language: a Personalist Approach

Abstract: Simone Weil as a subject of philosophizing is the effect of excess, vacuum, or scarcity in the harmoniously coordinated system of paradigms that make up the indicators of intellectual language. Her concept of “God-absence” (silence) as the negative presence of God in the sacred experience of the atheist is a paradox of meeting with God through a metaphysical break with religious orthodoxy. The article analyzes the synchrony and diachrony of S. Weil’s views from materialism to spiritualism in interdisciplinary discourse outside the linear stages and sectoral fragmentation on the methodological basis of personalism. The author pays special attention to reading S. Weil’s autobiographical essay *Waiting for God* and her *Diaries*. In these works, S. Weil as an expression of the semiotic unity of the life and the text describes his own experience of emptiness, the Other, attention, desire, faith, dis-belief, love, encounter with Christ. Analysis of the works of famous philosophers and theologians gives grounds to conclude that the views of S. Weil had an impact on modern psychoanalysis, philosophy of dialogue, critical theory, traditionalism, phenomenology.

Key words: “Absence of God”, excess, lack, vacuum, attention, Other, personalism, presence, gap, emptiness, desire, phenomenology.

Андрій Кулик

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

Andrii Kulyk

H.Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine

kulykandry@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0977-7767

Надійшла до редакції / Received 11.08.2021

Прийнята до публікації / Accepted 13.10.2021