

Список літератури

1. Лотман Ю.М. Диалог с экраном / Ю.М. Лотман // Лотман Ю.М., Цивьян Т.В. Избранные статьи. — Таллинн, 1994. — 205 с.
2. Kaplan A. Women in Film Noir / A. Kaplan. — London, 1980. — 256 p.
3. Lauretis T. de. Alise Doesn't: Feminism. Semiotics. Gender / T. de. Lauretis. — Bloomington : Indiana University Press, 1984. — 280 p.
4. Modleski T. Studies in entertainment / T. Modleski. — Bloomington : Indiana University Press, 1986. — 273 p.
5. Mulvey L. Visual and Other Pleasures / L. Mulvey. — Bloomington : Indiana University Press, 1989. — 203 p.
6. Penley C. The Future of an Illusion: Film, Feminism, and Psychoanalysis / C. Penley. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 1985. — 195 p.

Надійшла до редколегії 16.12.2009 р.

УДК 130.2+101.9

В. С. МІРОШНИЧЕНКО

**С. Л. ФРАНК: ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ЯК МОДУС
КОНЦЕПЦІЇ НЕЗБАГНЕННОГО (АСПЕКТИ КУЛЬТУРИ,
РЕАЛЬНОСТІ, «ЩО САМОВІДКРИВАЄТЬСЯ»,
І АБСОЛЮТНО НЕЗБАГНЕННОГО)»**

Досліджується філософія культури С. Л. Франка як модус концепції незбагненого. Зосереджується увага на складових незбагненого: реальності, «що самовідкривається», та Абсолютно незбагненому.

Ключові слова: Абсолютно незбагнене, антиномістичний монодуалізм, Бог, культура, ми-буття, особистість, реальність, «що самовідкривається», християнський реалізм.

Исследуется философия культуры С. Л. Франка как модус концепции непостижимого. Сосредотачивается внимание на составных частях непостижимого: самооткрывающейся реальности и Абсолютно непостижимом.

Ключевые слова: Абсолютно непостижимое, антиномистический монодуализм, Бог, культура, мы-бытие, личность, самооткрывающаяся реальность, христианский реализм.

InvestigatethephilosophyofcultureasamodeofconceptionsS.L.Frank Unknowable. Focuses on the constituent parts of the Unknowable: reality of a self-revelation and Absolutely incomprehensible.

Key words: Absolutely incomprehensible, antinomistical monodualism, God, culture, we-being, person, reality of a self-revelation, christian realism.

Мова маніфестації досвіду культури може вирізнятися своїми методами та способами, які покликані розкрити певні ракурси культури та вказати на її відмінності від інших досвідів пізнання

реальності. Таким чином, головне питання полягає не стільки в порівнянні культури з іншими ланками реальності, скільки у визначенні істотних ознак та основ самої культури. Подібна операція з визначення глибинних джерел, істотних ознак культури уможливлена, зокрема, завдяки метафізичній системі всеєдності С. Л. Франка. Принциповою в такому разі є праця С. Франка «Незбагненне. Онтологічний вступ до філософії релігії» (1939), котра багато в чому підсумовує всі напрацювання російського мислителя. Основні положення і висновки цієї праці використовуються як методологічне підґрунтя статті, надають їй необхідний понятійний інструментарій та теоретичні моделі. **Метою** статті є осмислення ключових тез франківської концепції незбагненого в її співвідношенні з ідеєю культури, ґрунтуючись на конкретних аспектах цієї концепції. Для якісного досягнення мети в статті вирішуються такі дослідницькі завдання: проаналізувати значення культури і незбагненого як реальності, «що самовідкривається», та культури й Абсолютно незбагненого. Актуальність дослідження полягає в тому, що метафізика всеєдності С. Франка, будучи чіткою і виваженою системою, надає максимальні відповіді на питання, котрі пов'язані не лише з культурою як утворенням, що бутує у світі і змінюється, але вона наближається до глибинних підвалин культури, котрі не залежать від впливу часу та простору. Система С. Франка вбачає трансфінітне і трансдефінітне в культурі та, зрештою, маніфестує її як антиномічну, всеєдину і незбагненну. Утім, незбагненність не означає заперечення культури чи її складових. Навпаки сам принцип заперечення чи «потенційоване заперечення» уявляється конститутивним для культури. Зрештою цей принцип набуває завершеної форми в трансцендентальній логіці й антиномістичному монодуалізмі, котрі якнайточніше сприяють певному пізнанню культури.

Таким чином, досягнення мети статті складається з двох частин: 1) аналіз культури і реальності, «що самовідкривається», 2) культури й Абсолютно незбагненого. Перша частина мети пов'язана з соціоантропологічною складовою метафізики С. Франка, а друга — з ідеєю Абсолюту (або Бога). Варто підкреслити, що співвідношення культури й Абсолюту важливе з огляду на питання, котре стосується проблеми кризи культури і теодицеї.

У цілому проблеми соціальної філософії (або «ми-філософії»), антропології, проблеми Абсолюту в метафізиці всеєдності С. Франка досліджені достатньо. Відкритим залишається питання про співвідношення культури, особистості, соціуму, Бога, а конкретніше — ідея незбагненності культури, як культури особистості та суспільства, її зв'язку з Богом. Серед авторів, у чиїх працях найчіткіше досліджуються проблеми соціальної філософії, антро-

пології (зокрема й персоналізму) і релігійної філософії, можна виділити — Г. Аляєва [1], Є. Амеліну [2], К. Бамбауер (С. Bambauer) [22], В. Вершину [4], П. Гайденко [5], І. Євламπίєва [6], П. Елена [21], о. В. Зелінського [7], Б. Кзардібон (В. Czardybon) [23], о. І. Крекшина [8], С. Малиновську [9], О. Марєєву [10], В. Мойсеєва [11], О. Назарову [12], с. Т. Оболевич [13] та ін.

Теоретична реконструкція й аналіз філософії культури С. Франка не вичерпуються лише сферою предметного буття¹, але переходить до сфери реальності, «що самовідкривається». У цій сфері зберігаються загальні методологічні установки щодо культури й сфери предметного буття. Ідеться про буття «ми» й особистість у тому вигляді, в якому вони маніфестувалися С. Франком у праці «Незбагненне». У цьому конкретному випадку акцент ставиться на безпосередній констатації моменту незбагненності буття «ми» й особистості, а не на загальних характеристиках. Це необхідно для того, щоб глибше зрозуміти незбагненність/антиномічність культури у зв'язці — «культура-особистість-соціальність». Тому актуальність убачається в розширенні поля незбагненності культури, до якого додається соціально-антропологічний компонент.

Згідно із С. Франком, соціальна філософія може бути побудована на усвідомленні первинного буття як «ми». У праці «Незбагненне» буття «ми» розкривається як трансцендування «я» «назовні» й, одночасно, його трансцендування «всереду». Буття «ми» є внутрішньою стороною відносин «я-ти», водночас, особливим родом буття, проявом чого може слугувати його здатність до певного відчуження від самобуття «я», певне «стояння» зовні. Це можливо завдяки здатності «я» відокремлювати своє безпосереднє самобуття від сфери буття «ми», «тоді я маю досвід, що «я» перебуваю у відношенні не лише до «ти», а й до «ми» як такого» [19, с. 381]. Таким чином, життя людини позиціонується С. Франком розділеним на дві складові: 1) «інтимне», «відокремлене», «самотнє» життя «я» і 2) соціально-оформлене «я», як частина єдності «ми». Відповідно до цієї позиції С. Франк виводить ідею третього як «ціле, котре складається з «я» і «ти», яке нібито володіє певним буттям для себе, поряд із двома одиничними людськими істотами, котрі входять до його складу» [19, с. 381]. Окремі «я» не існують раніше, ніж «ми». «Ми» не виникає в результаті об'єднання де-

¹ Необхідно підкреслити, що ідея культури в контексті концепції Незбагненого С. Л. Франка у сфері предметного буття досліджується в статті Мірошниченка В. С. Незбагненність культури: металогічний проект філософії культури С.Л. Франка / В.С. Мірошниченко // *Культура України: зб. наук. пр.* Вип. 27. Культурологія. Мистецтвознавство. — Х. : ХДАК, 2009. — С. 157–165.

кількох, ще до «ми» існуючих, «я». «Ми» — первинна реальність стосовно до будь-якого окремого «я». «Я» вкорінене в бутті «ми», без «ми» або до ми, не було б і «я». Співвідношення «я» з «ти» означає, що спочатку повинно бути щось ціле, щоб у ньому можна було виділити, диференціювати одну й іншу протилежні сторони. Єдність «ми» якраз і є такою початковою цілісністю, в межах якої можуть конституюватися «я» й «ти». Як відзначав С. Франк: «... «ми» не є множиною першої особи, не «багато я», а множина як єдність першої та другої осіб, як єдність «я» і «ти» («ви»)»... «Ми» є якоюсь первинною категорією особистого людського, а тому й соціального буття» [17, с. 51].

Отже, буття «ми» є, для С. Франка, внутрішньою основою «я-буття». Буття «ми» передбачає і припускає антиномію між собою та буттям «я» як внутрішнім самотуттям. «Буття «ми» має немовби нестримну тенденцію відчужуватися від мене, вростати в предметний світ, іти мені назустріч як зовнішня, сама по собі суцзя реальність — й іззовні визначати мене та володіти мною» [19, с. 382–383]. При цьому для С. Франка буття «ми» було не зовнішньою, тілесною, реальністю окремих людей, котрі складають суспільство, а невидимою, безтілесною єдністю «ми», яка охоплює і захоплює нас як надчасова єдність, не приурочена до окремого людського життя [19, с. 383].

«Ми» як відчужена від «я» сфера може редукуватися до безособового «воно». «Воно» — це предметне «ми». Таке редуковане «ми» являє собою момент ірраціональності космічного начала, природну стихію або «предметне «ми»». Як приклад редукованого «ми» С. Франк наводить дію норми закону або державного припису. Предметне «ми» не є тільки ірраціональним, але й раціональним, воно являє собою єдність раціонального та ірраціонального, буття «ми» — трансраціональне. «Буття «ми» не є елементарно-космічною, стихійною єдністю життя, а є водночас раціональною єдністю спільного порядку і спільної мети життя» [19, с. 384]. Тобто на прикладі суспільного буття «ми» можна спостерігати розгортання трансцендентальної логіки С. Франка та принципу антиномістичного монодуалізму.

Таким чином, «ми-буття» постає у двох формах — зовнішній (предметне «ми») і внутрішній (споконвічна глибина буття «ми»). Між цими двома формами «ми-буття» спостерігається постійне тертя й відчуження, при цьому вони мають нерозривний зв'язок між собою. Одна форма немислима без іншої, вони зумовлюють одна одну. Тобто буття «ми» підпорядковується С. Франком принципу антиномістичного монодуалізму, «сутністю буття «ми», як і взагалі будь-якої реальності, є саме незбагненне як трансраціональне; тому воно виходить за межі будь-якої чистої раціональності та ірраціональності і має всю повноту й антиномістичну кон-

кретність того, що ми розуміємо під «трансраціональним» [19, с. 385]. Також «ми-буття» можна маніфестувати як соборність, про що йдеться в праці С. Франка «Духовні основи суспільства» (1930).

У своєму трактуванні особистості (а також її пізнанні), як і суспільного буття «ми», С. Франк виходив з трансраціонально-монуалістичної настанови. Тобто певне «осягнення» особистості можливе завдяки цій установці, вона є «єдністю роздільності і взаємопроникнення», єдністю, «сутність якої полягає в її незбагненності» [19, с. 411]. На особистість поширюються ті ж позиції, що й на буття «ми» (і на культуру)¹. Особистість, згідно із С. Франком, по своїй суті є «дещо більше й інше» [19, с. 411], вона не є закінченою визначеністю, особистість — трансфінітна. Однак характер «єдності роздільності і взаємопроникнення», який конститує особистість... є єдністю вищої та підпорядкованої інстанції, єдністю самодостатньо значущої основи й того, що саме по собі безосновне та підлягає обґрунтуванню. Це — єдність двох модально абсолютно різних сфер буття, з яких глибший і головніший має незмірно-нескінченну глибину» [19, с. 411]. Зважаючи на це твердження С. Франк формулює висновок про споконвічну таємницю особистості. Таємниця особистості означає, з одного боку, що особистість не вичерпується логічним аналізом її ознак, з іншого — її реальність «є певним дивом, що перевершує всі наші поняття» [19, с. 411–412].

В особистості, котра позиціонується як споконвічне диво, згідно із С. Франком, відкривається «образ та подоба Бога». Пізнання «споконвічної» особистості здійснюється на основі *docta ignorantia*, «відаючого невідання», перед яким і відкривається особистість. Для С. Франка пізнання особистості є трансраціональним пізнанням. На його думку, сутність особистості як єдності роздільності і взаємопроникнення викривляється або психологізмом (особистість розглядається відстороненою від трансцендентного духовного буття), або раціонально-богословськи (раціонально-філософськи, коли навпаки, трансцендентне буття абсолютизується, а роль особистості зменшується), або коли трансцендентне переноситься всередину суб'єктивного самобуття, відбувається суб'єктивізація особистості. У всіх зазначених випадках спостерігається обмеження або усунення свободи [19, с. 412]. У свою чергу, саме завдяки свободі здійснюється злиття/сплетіння трансцендентного й іманентного начал особистості. Таким

¹ Про конкретний аналіз культури, персоналізму і соціуму див. — Мірошниченко В. С. Значення філософії культури в творчості Семена Франка / В.С. Мірошниченко // Практична філософія. — 2009. — №4(34). — С. 202–210.

чином, найадекватнішим способом пізнання таємниці особистості є *docta ignorantia*, сприйняття її трансраціонально, як єдність суб'єктивного й об'єктивного, іманентного та трансцендентного.

Моделювання цих висновків про незбагненність буття «ми» й особистості у сферу культури приводить до таких положень. Культура, як і буття «ми», може набувати предметності, вихолощуватися до «воно». При цьому необхідно зважати на те, що предметне буття й «опредметнена» культура не тотожні між собою, хоча й мають спільні моменти. Культура як «воно» деякою мірою протистоїть особистості, постає щодо неї зовнішньою конструкцією, наприклад, у вигляді цивілізації або матеріальної культури [14; 18]. У праці «Крах кумирів» (1924) С. Франк пропонував відмовитися від такої установки культури і звернутися до поняття «життя», тобто, на його думку, культура втрачає свою життєвість, свій глибинний зв'язок з життям, стає «чужою» та відчуженою. Однак цивілізація і матеріальна культура все-таки необхідні, питання полягає в ставленні до них людини. Згідно із С. Франком, у бутті як усеєдності, все має глибинний антиномічний зв'язок, отже, це припускає зв'язок культури, суспільства й особистості, а якщо суспільство та особистість маніфестуються як незбагненні, то й культура відіграє роль незбагненого. Тому в культурі поєднуються, переплітаються протилежності і вона також являє собою «єдність роздільності та взаємопроникнення». Культура — це єдність, котра поєднує абсолютні цінності та немислима без антиномічного зв'язку з особистістю і соціумом. Культуру С. Франк позиціонує як антиномічну, всеєдину та незбагненну.

Розглянувши культуру і сферу реальності, «що самовідкривається», необхідно звернутися до третьої сфери незбагненого у філософії С. Франка, саме до сфери Абсолютно незбагненого. Аналіз усього комплексу сфери Абсолютно незбагненого в цьому контексті не передбачається, увага зосереджується на головних аспектах, пов'язаних зі співвідношенням Бога, світу, культури, завданням удосконалення світу.

Проблему походження світу С. Франк розглядав у ракурсі змісту світового буття, питання про світ набуває онтологічного сенсу «як цілокупності фактичного та безособового буття, з реальністю «Божества»» [19, с. 517]. Вирішення питання про сенс світу С. Франк вважав за можливе лише в координатах трансцендентального мислення. У світі, як такому, відсутні (С. Франк застосовує метод заперечення) підстави його буття. Світ виникає з того, що вже є до нього, з першооснови. Тому зв'язок світу і Божества є трансраціональним через те, що участь у цьому зв'язку беруть дві сутнісно протилежні, логічно неузгоджені між собою реальності [19, с. 517]. Іншими словами, основа світу криється не в ньому самому, а в іншій реальності.

На думку С. Франка, зв'язок між Богом і світом не являє собою причинно-часового або ж позачасово-логічного зв'язку. Цей зв'язок сам по собі є трансраціональним, «чимось сутнісно-іншим», характеризується своєю незбагненністю, його часткове осягнення можливе завдяки принципу антиномістичного монодуалізму.

У зв'язку з цим виникає проблема, яка стосується створення світу. С. Франк відкидає традиційний, релігійний принцип, згідно з яким світ твориться Богом з «ніщо». Творення світу незбагненне, як і його зв'язок з Богом, «незбагненність полягає в тому, що Бог, як першооснова або першоначало, як єдність буття та цінності — жива, цілісна правда, тому «творіння» ним світу, викликання світу до буття збігаються з обґрунтуванням, даруванням цінності, осмисленням» [19, с. 519]. З Богом пов'язані вищі цінності Добра, Істини, Краси. Тому в естетичному сприйнятті Краси, згідно із С. Франком, людина долучається до вищої Божественної реальності.

Таким чином, світ, з одного боку, сам по собі не має основи. З іншого — він має свою основу в трансцендентному. Отже, можна дійти висновку, що «світ-у-Бозі» є чимось іншим, ніж світ «сам по собі». Світ не однорідний та не тотожний Богові, але він і не зовсім чужий Богу — «справжнє відношення між Богом та світом, так само як відношення між Богом і «мною», — може бути зрозумілим лише у формі трансраціонально-антиномістичного монодуалізму — як внутрішня єдність двох або як подвійність одного. Це стосується як сутності світу, так і сутності його буття» [19, с. 522]. Світ, позбавлений основи свого буття, антиномічно пов'язаний «з тим, що в самому собі несе свою основу» — зі своєю Першоосновою, зі своїм Першоначалом як Божеством» [19, с. 518].

З одного боку, «Бог ніякою мірою не є субстанцією» або «субстратом» світу, а є чимось «зовсім іншим», ніж світ» [19, с. 521]. Однак, з іншого боку — Бог як абсолютне Першоначало або Першооснова є всеєдністю, поза якою взагалі нічого не мислиме. Якщо світ, порівняно з Богом, є чимось «зовсім іншим», то сама ця «іншість» походить від Бога й обґрунтована Ним. Тому якщо світ є чимось зовсім іншим, ніж Бог, то він є саме «інше Бога». Якщо світ має буття, відмінне від буття Бога, і в цьому сенсі самостійне буття, то це розділення та зумовлена ним самостійність, по суті, самі є похідними від Бога, іншими словами, сам поділ перебуває в Богові [19, с. 521–522]. Світ — це «шати Бога», «інше самого Бога», в якому «розкривається», «виражається» Бог.

Також необхідно відзначити, що світ для С. Франка не тотожний дійсності і предметному буттю, але перебуває з ними в певному зв'язку. Світ дійсно є «фактичним», перебуває ззовні стосовно людини, але він і вкорінений у всеосяжній реальності.

Сказане про світ та Бога спонукає до роздумів про співвідношення культури і Бога. Прямих настанов у С. Франка на ці відносини не виявляється, окрім маніфестування культури з релігійної точки зору. Однак у трактаті «Незбагненне» міститься необхідний інструментарій, який сприяє реконструкції цих відносин. Сама реконструкція потребує більшого обсягу, тому обмежимося лише характеристикою, необхідною для статті.

Реконструкцію відносин культури та Бога, а також відмінності культури від світу можна здійснити на основі посилань С. Франка щодо цінностей. Бог — це єдність буття і цінності, з ним пов'язані цінності Добра, Істини, Краси. Таким чином, уже ця теза вказує на деякий зв'язок Бога та культури. Культура характеризується, в першу чергу, наявністю в ній абсолютних (об'єктивних) цінностей. Також культура безпосередньо пов'язується С. Франком з особистістю, що відокремлює її від світу, котрий перебуває поза людиною, культура є особистісною [16], хоча й антиномічною. Тобто культура долучається до Бога принаймні двома шляхами: через абсолютні цінності і через особистість. Безумовно, у всеєдності все співвідноситься з усім. Саме це співвідношення є двоїтим — зовнішнім і внутрішнім (у цьому разі поняття зовнішній та внутрішній не мають якісної конотації). Співвідношення Бога, культури і людини, при своїй споконвічній подвійності, перебуває на поверхні, його можна виявити, у той час як співвідношення світу та культури більшою мірою внутрішнє, мається на увазі, що це співвідношення складно виявити в працях С. Франка. Проте світ і культура співвідносяться в тому сенсі, що цінності культури перебувають у світі, залишаючись при цьому абсолютними.

Таким чином, крім єдності «я-з-Богом» та «Бог-зі-мною», цілком прийнятною є єдність «я культура-Бог» і «Бог-культура-я». Для С. Франка конкретна реальність являє собою щось «більше й інше», ніж усе, що утворює її «власний» зміст [19, с. 526]. Так і реальність культури — це більше ніж просто іманентність, культура містить, зберігає й передає своє «інше» трансцендентне (наприклад, у традиції).

Зрештою єдність «я-культура-Бог» і «Бог-культура-я» підсумовується у франківському принципі християнського реалізму, головною метою якого є питання подолання кризи культури й удосконалення світу. На думку С. Франка, викладену в праці «Світло в п'їтми. Досвід християнської етики та соціальної філософії» (1949), світ перебуває в п'їтмі, тому що відокремлений від Бога, проте Бог осяє цей світ. Місцем зустрічі цих двох світів є серце людини. Тобто подвійність світу полягає, зокрема, в дуалізмі благодаті та закону, благодатного буття і природного буття. Унаслідок чого виникає «необхідність зарахування до складу етичного життя людини — в межах її буття в цьому світі — подвійності,

поєднання святості, обов'язковості етичних начал реального людського життя з їх недосконалістю, визначає сенс того, що можна назвати християнським реалізмом» [20, с. 198]. Принцип християнського реалізму вказує на утопічність будь-яких устремлінь людини до абсолютного порядку й абсолютного устрою соціального буття, який вона вбачає у владі земного «закону». Одночасно для С. Франка християнський реалізм — це «безумовне, нічим не обмежене прагнення до вільного вдосконалення життя і відносин між людьми, до вільної дії сил любові. Більше того, з ним поєднується переконання, що немає ніяких наперед узгоджених меж для практичної ефективності, плідності такого прагнення» [20, с. 199]. Християнський реалізм покликаний вказати недоліки і неефективність законів, котрі, незважаючи на своє позиціонування як абсолютних, не змогли запобігти соціальним вибухам ХХ ст., а певним чином навіть їх санкціонували. На допомогу законам, християнський реалізм прагне встановити дію ідеї любові, звичайно, йдеться не про силове насадження цієї ідеї, людина повинна сама прийти до такої думки, скориставшись своєю свободою. Тобто за допомогою внутрішнього морального просвітлення, а отже, і через випромінювання у світ благодатних сил, людина має вдосконалювати світ, безумовно, не сама, а за безпосередньої допомоги Бога. Отже, зазначена подвійність християнського життя, котра фокусується на благодаті та законі, вирізняє християнський реалізм від «безбожного» реалізму. Християнський реалізм, на думку С. Франка, виражає вкоріненість світу та людини (а також культури) в благодатному, надсвітовому бутті [20, с. 200], «християнський реалізм є скорботою за недосконалістю світу, усвідомленням неусувності цієї недосконалості засобами самого світу і — саме через це — прозорим та наполегливим усвідомленням усієї відповідальності людини за творче проникнення у світ надсвітової благодатної сили» [20, с. 200].

Можна погодитися з Ф. Буббайером, котрий зауважував, що принцип християнського реалізму С. Франка є продовженням і певним підсумком його основних тез, котрі він виклав у «Нарисах філософії культури» [3, с. 235]. Це стосується не лише політичної складової його системи, на чому наполягає Ф. Буббайєр, а й ідеї культури. Адже християнський реалізм маніфестує укоріненість у надсвітовому бутті головних засад, принципів і цінностей буття людини. Тому принцип християнського реалізму може бути представлений як програма (звичайно, не абсолютизована), котра дозволяє усвідомити всю трагічність буття людини у світі, і вказати на Божу благодать, як на єдиний чинник, котрий може керувати людиною на прозріння «розірваності» світу.

Таким чином, філософія культури є необхідною ланкою метафізики вседності С. Л. Франка, що підтверджується її аналізом

у контексті концепції незбагненого, як її модуса. Виявлення культури у сфері реальності, «що самовідкривається», дозволило дослідити теоретичні підвалини антропологічного зрізу культури. Унаслідок чого культура постає як «єдність роздільності і взаємопроникнення» та безпосередньо співвідноситься із соціумом та особистістю. Дослідження сфери Абсолютно незбагненого й культури надає підстави стверджувати, що крім традиційної єдності «я-з-Богом» та «Бог-зі-мною», встановлюється єдність «я культура-Бог» і «Бог-культура-я». Тобто відношення Бога й культури простежується зважаючи на дві позиції: завдяки абсолютним цінностям та особистості. Принцип християнського реалізму уможливорює конкретне відтворення відносин Бога, людини і культури, а також скеровує людину до подолання кризи культури.

Вважаємо перспективним подальше дослідження незбагненності культури з акцентуванням уваги на феноменології Е. Гуссерля, М. Гайдеггера та феноменологічних розвідках С. Л. Франка.

Список літератури

1. Аляев Г. Є. Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття : монографія / Г. Є. Аляев. — К. : ПАРАПАН, 2002. — 368 с.
2. Амелина Е. М. Общественный идеал в философии всеединства (от Вл. С. Соловьева к С. Л. Франку) / Е. М. Амелина. — М. : Е. Разумова, 2000. — 252 с.
3. Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа / Ф. Буббайер. — М. : РОССПЕН, 2001. — 327 с.
4. Вершина В. А. Антропологические аспекты метафизики всеединства С. Л. Франка / В. А. Вершина // Філософія і соціологія в контексті сучасної культури : зб. наук. пр. — Дніпропетровськ : ДДУ, 1999. — С. 21–28.
5. Гайденок П. П. Метафізика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С. Л. Франка / П. П. Гайденок // Вопр. философии. — 1999. — №5. — С.114–150.
6. Евлампиев И. И. Человек перед лицом Абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка [Электронный ресурс] / И. И. Евлампиев // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. — СПб. : Наука, 1995. — С. 5–34. — Режим доступа: http://anthropology.rchgi.spb.ru/frank/frank_i1.htm
7. Зелинский В. Вера и знание в философии позднего С. Франка (С некоторыми параллелями в русской и европейской мысли) / В. Зелинский // Вестник русской христианской гуманитарной академии. Т. 8. № 1. — СПб. : РХГА, 2007. — С. 193–208.
8. Крекшин И. В разломе бытия: пролегомены к антропологии позднего С. Л. Франка / И. Крекшин // Вопр. философии. — 2006. — №8. — С. 78–92.

9. Малиновская С. В. Гуманитарные и гуманистические аспекты концепции С. Л. Франка в контексте современной культуры / С. В. Малиновская // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. — 2009. — №99. — С. 339–345.
10. Мареева Е. В. С. Франк: трансформация классического понимания Бога и души / Е. В. Мареева // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / [под ред. Владимира Поруса]. — М. : ББИ, 2009. — С. 69–84. — (Серия «Религиозные мыслители»).
11. Моисеев В. И. Логика всеединства [Электронный ресурс] / В. И. Моисеев. — М. : «ПЕР СЭ», 2002. — 415 с. — Режим доступа: <http://www.vsu.ru/~vsue3e06/Page2.htm>
12. Назарова О. А. О роли и месте социальной философии в творчестве Семена Людвиговича Франка / О. А. Назарова // Вопр. философии. — 2008. — № 5. — С. 104–115.
13. Оболевич Т. Аспекты «умудренного неведения» в философии Семена Франка / Т. Оболевич // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / [под ред. Владимира Поруса]. — М. : ББИ, 2009. — С. 29–36.
14. Струве П. Очерки философии культуры / П. Струве, С. Франк // Полярная звезда. — 1905. — №2 (22 дек). — С. 104–117.
15. Струве П. Очерки философии культуры / П. Струве, С. Франк // Полярная звезда. — 1905. — №3 (30 дек). — С. 170–184.
16. Франк С. Л. Гете и проблема духовной культуры / С. Л. Франк // Путь. — 1932. — №35 (сентябрь). — С. 83–90.
17. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию / С. Л. Франк. — М. : Республика, 1992. — 511 с. — (Мыслители ХХ в.).
18. Франк С. Л. Крушение кумиров / С. Л. Франк // Сочинения. — М. : «Правда», 1990. — С. 113–180.
19. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения. — М. : «Правда», 1990. — С. 183–559.
20. Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии / С. Л. Франк. — М. : Изд-во «Факториал», 1998. — 256 с.
21. Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка / П. Элен // Логос. — 2004. — №1. — С. 186–208.
22. Vambauer C. Leben und Werk von Semjon L. Frank [Электронный ресурс] / C. Vambauer. — Режим доступа: <http://www.borisogleb.de/frank7.htm>
23. Czardybon B. Realizm mistyczny Siemiona L. Franka [Электронный ресурс] / B. Czardybon. — Режим доступа: http://www.e-bookowo.pl/pobierz_fragment/ebooks/8/48/filozofia/realizm_mistyczny_siemiona_l_franka/