

*А.О. Жданов*

Донецкий национальный университет, Украина

## КЛЮЧЕВЫЕ АСПЕКТЫ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ СМЫСЛООБРАЗА СОФИИ В РУССКОЙ МЫСЛИ XIX века

Основное внимание в работе акцентируется на раскрытии рационалистических тенденций в русской софиологии XIX в. Автор приходит к выводу, что, несмотря на наличие в ней мифологических и поэтических интенций, фундаментальным всё-таки остаётся рационалистический вектор. В статье детально прослеживаются истоки и направление этого вектора. На основании анализа софиологической проблематики в философии В.С. Соловьёва, а также привлечения рационалистических тенденций, присущих немецкой классической философии, делается вывод, что смыслообраз Софии отождествляется с концептом Логоса и тем самым трансформируется в современный философский дискурс.

**Ключевые слова:** рационализация, софиология, абсолют, бытие, сущее, интерпретация, София – мудрость, Логос.

**Актуальность.** Интерес к русской софиологии сегодня остается не только в пределах богословской традиции, где София понимается как раскрытие конкретной взаимосвязи тварного и Божественных миров, но также и в поисках новых архетипов культуры и новых путей интерпретации смыслообраза Софии в современной философской культуре. На наш взгляд, актуальным является то, что для более адекватного результата этих поисков необходимо вскрыть рационалистические тенденции в становлении русской софиологии XIX в.

**Разработка темы.** Философская разработка идеи Софии проводилась в трудах представителей русской религиозной философии: В.С. Соловьёва, С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина. Среди всей школы русской философии особое место занимают труды о. Григория Флоровского «Пути русского богословия» (Париж, 1937) и Н.О. Лосского «История русской философии» (Лондон, 1952).

Среди современных авторов, исследующих становление и развитие софиологии, можно назвать Н.К. Бонецкую, А.В. Иванова, А.П. Козырева, А.Ф. Управителя, С.С. Хоружего. В их работах анализируются глубинные истоки категории Софии вообще и в русской культуре в частности.

Наиболее близки к теме данного изложения труды таких авторов, как В.А. Воропаева, С.А. Гончарова, И.И. Евлампиев, И.А. Есаулова, В.Н. Захарова, М.В. Лосской-Семон, А.М. Любомудрова, Г.Г. Майоров, В.С. Непомнящего, Л.А. Пермяковой. Так как в них делается попытка обоснования метафизики всеединства, направленное на выявление параллелей с классической философской традицией.

В исторической перспективе основной целью остается как раз найти результат соприкосновений процесса рационализации с религиозными интенциями, которые заложены в смыслообразе Софии – Премудрости, и проследить итог этого соприкосновения в русской мысли XIX в.

Принципиально новым является то, что здесь делается попытка выхода за пределы понимания Софии исключительно как богословского понятия, так как объём его значения в рассматриваемых смыслах аутоичен именно философскому мышлению, восходящему еще к пифагорейской и платоновской традиции, а именно тем рационалистическим основаниям, на которых выстроилась европейская философия.

Для русскоязычного человека, для того, кто заброшен в русскую культуру, русская философия должна представляться как один из жизненно важных ориентиров. А это залог расширения культурного языка и культурной практики. Это прикосновение, быть может, к самому «присутствующему», что у нас есть, – к тому характерному мотиву русского менталитета, где сочетаются интеллект и интуитивные переживания, где неразрывными остаются эмпирические знания, полученные с помощью опыта, и трансцендентальное умствование, выходящее за рамки опыта, где соединяется объект и субъект познания, где сочетается миф и реальность, где происходят истоки соборного переживания и возвращение русской культуры. Именно поэтому современная философско-культурологическая мысль во многом вернулась к проблемам начала XX – конца XIX века: проблема свободы и вседозволенности, культуры и цивилизации, проблема взаимодействия с остальным миром, проблема зла, насилия и гуманизма и т.д.

Как известно, каждая эпоха характеризуется своим типом мироотношения. XX век строился на антиметафизической ментальности, в которой человек воспринимался как конечное существо, живущее здесь и сейчас, для него существовал только этот земной мир, земная реальность. А это не могло не повлиять на отношение человека к миру, да и к самому себе. Следствием этого становится духовное переосмысление человека и общества. Попытка переделать мир обернулась серьезными проблемами, мыслители заговорили о «смерти субъекта» (М. Фуко), «конце истории» (Ф. Фукуяма), «последнем человеке» (Ф. Ницше). Поэтому в сознании человека XXI века ощущается потребность в новом осмыслении утраченных ценностей. Они, заново осмысленные сквозь призму трагического опыта XX века, призваны лечь в основание новых поисков горизонтов духа. Сегодня, в условиях социального, экономического кризиса, глобального переосмысления истории страны, утраты государством ведущего геополитического положения, в мире потребность в глубинной и обстоятельной рефлексии над фундаментальными основаниями и целями национально-культурного бытия приобретает для личности и для всего общества острейший, жизненноважный характер.

В этом контексте метафизика всеединства Вл. Соловьева остается, на наш взгляд, наиболее актуальным и значительным проектом среди представленных русской философской мыслью на протяжении двух веков: XIX и XX. Как показывает исторический опыт последних двадцати лет текущей эпохи, в пределах «русской культуры», «русского мира» возникает необходимость в новом осмыслении таких явлений, как «соборность», «всеединство» и «софиология». Это вызвано, в первую очередь, потребностью самоидентификации и поисков фундаментальных основ «самости» в условиях экзистенциальной отчужденности. Но не следует впадать в крайность и не учитывать того общего процесса рационализации, который конструирует смысловое поле общей европейской цивилизации и остается все-таки доминирующим вектором на данном этапе, несмотря на постмодернистские тенденции.

Итак, основной задачей, стоящей перед культурой сегодня, является новое осмысление традиционных духовных ценностей, в том числе софийных истоков культуры. Один из путей осознания этого – анализ разных сфер русской культуры и, прежде всего, ее наивысших достижений. Учение о Душе Мира, или софиология, на этих путях предоставляет новый архетип культуры. Очень важный момент в истории учения о Мировой Душе (Софии) появляется еще в диалогах Платона, где он использует пифагорейские абстрактные понятия «неразделимого» и «разделимого». Но в отличие от пифагорейцев Платон вводит третью сущность, которую помещает между ними. Это и есть «субстанция души», «субстанция видимого мира» (Tim. 35a-36b). Этим самым как раз и вводится трехмерная онтологическая структура космоса, что и определит магистральное направление всей европейской мысли. В дальнейшем она будет использоваться не только Отцами Церкви для разработки тринитарного богословия, но мыслителями в развитии своих философских систем.

**Исходные мотивы формирования русской софиологии.** Русская софиология, которая в значительной степени развита в концепциях Вл. Соловьева и С. Булгакова, началом своего развития обязана двум источникам. Первый – это немецкая классическая философия, второй – это средоточение русских национальных идей, воплощенных в славянофильстве. Самым ярким представителем немецкой классической философии, который повлиял на русскую религиозную мысль, бесспорно, был Шеллинг. Конечно возникает вопрос: почему не Кант, не Фихте, не Гегель, а именно Шеллинг в большей степени влиял на русскую религиозную философию XIX в. Такие представители русской интеллигенции, как Д.М. Воланский, А.И. Галич, Г.С. Батенков, П.В. Киреевский, П.Я. Чаадаев, В.Ф. Одоевский, В.Е. Тютчев, Д.В. Веневентилов, Н.В. Станкевич, А.А. Григорьев, А. Хомяков либо были студентами и у Шеллинга, либо вели с ним переписку, либо были лично знакомы. Об этом свидетельствует деятельность московского «Общества любителей» собиравшегося в 20-е годы XIX в. [1, с. 290].

Как известно, самому Шеллингу принадлежит двойная заслуга перед философией. Во-первых, своей системой «трансцендентального идеализма» (1800) он способствовал развитию идущих от Канта априорных оснований познания, которые подхватил Гегель; во-вторых, он же первый стал критиковать классический трансцендентальный реализм за его спекулятивный характер, пытаясь сместить общефилософский интерес к искусству, поэзии и мифу в курсе лекций «Философия Откровения» (1841 – 1842).

Эта последняя тенденция была краеугольным камнем его «Философии откровения». Русских религиозных мыслителей привлекала именно эта тенденция. Можно сказать даже больше – русская религиозная философия в лице лучших своих представителей выбрала ту линию европейского «рационализированного» мистицизма, которая на Западе нашла себе гениальное завершение в философии позднего Шеллинга.

Но необходимо также отметить следующее: вся ирония заключается в том, что Шеллинг в «Философии откровения» отказывается от такого разделения на «бытие» и «сущие» и настаивает на том, что само «бытие» все-таки имеет в себе сущностную сторону или экзистенциальную, ту, которая лежит за пределами понятия бытия и таким образом бытие все-таки является «непредмыслимым». Следует также отметить, что именно на этом пути открытым поздними работами Шеллинга М. Хайдеггер построил «фундаментальную онтологию», направленную на анализ «непредмысленного» бытия, неопределенного в системе логических понятий и первичного по отношению к сущему. Чего не учли русские мыслители, в частности Вл. Соловьёв при разработке учения об Абсолюте в «Критике отвлеченных начал».

Несмотря на эти различия, поздняя философия Шеллинга в своей общей установке на рационализацию мифа, очень сильно повлияла на русскую религиозную философию, и собственно говоря, на софиологию. Если учитывать рационализм Шеллинга и попытаться интерпретировать идею Промысла Божия, или Софию, в этом контексте, то эта интерпретация будет вращаться вокруг вопроса о различии Абсолюта на «бытие» и «сущее». Шеллинг хотел показать акт возникновения бытия в Боге. При этом он очень строго следил за последовательной диалектикой изложения этой проблемы. Заимствуя у Шеллинга этот круг проблем и общую установку на рационализацию, все же русские философы отказывались от последовательной экспликации ее смысла через диалектику понятий. Именно это и послужило поводом для разработки софиологической концепции в русской философии.

Вторым источником русской софиологии можно назвать славянофильство, так как этот культурный феномен представлял собой синтез славянских национальных идей. Но прежде всего славянофильство представляет собой интерес тем, что определило ряд важных направлений в последующем развитии русской религиозной мысли. Наиболее влиятельной в этом отношении была концепция «Соборности», которая исходила из церковного сознания.

Софиологи использовали эту концепцию для определения «духовного организма» видимой и исторической своей плоти. Славянофильство в лице Хомякова как бы способствует этой тенденции и в значительной степени влияет на русскую софиологию. Исходным пунктом влияния, как было замечено, являлось понятие «Соборности», в свою очередь исходившее из церковного сознания. Хомяков мыслил Церковь как «духовный организм» – в единстве двух моментов – духовности и органичности заключена сущность Церкви, поэтому она не просто коллектив, не просто некая идея отвлечения или открытая во внешней жизни, а цельная духовная реальность, обнимающая в живом и конкретном единстве видимую и невидимую свою сторону. Именно поэтому Церковь как богочеловеческое единство и есть целостный организм.

Из учения о Церкви как Соборности вытекала и гносеологическая направленность – познание истины и овладение ею не является функцией индивидуального сознания, но вверено Церкви. Это положение не есть просто социологическое понимание познания, ибо дело не идет о том, чтобы восполнять индивидуальное сознание тем, что дает социальная среда, а о том, чтобы искать воплощения индивидуальности в Церкви. Это означает, что только «церковный разум» является органом познания всецелой истины. Но прежде чем мы выясним понятие «целостного разума», которое является основным в гносеологии славянофилов, обратим внимание на то, что поскольку «всецелая» истина доступна лишь «церковному разуму», то, значит, индивидуальный обособленный разум осужден лишь на частичные, неполные знания. Эти частичные истины, как достояние индивидуального разума, должны быть возводимы, собственно, не к «разуму», – ибо разум должен быть «всецелым» и иным не может быть. Обособленное индивидуальное сознание, не восполненное Церковью, признается ведь связанным с рассудком, а не с «разумом». Это понятие рассудочного познания противопоставляется у славянофилов целостному духу. Как видно здесь разворачивается проблематика в русле кантовского трансцендентализма – антиномии разума и рассудка как общего и частного трансформируются в сферу учения о Церкви как «всеедином разумном организме». Здесь также можно провести параллели с «учением о Великом Существо» в социологии Огюста Конта, что собственно и пытался сделать Вл. Соловьёв. [2, с. 562]. Именно эти тенденции в дальнейшем стали рационалистической основой для разработки софиологической концепции всеединства.

Становится понятным, что русская софиология на путях своего становления во многом формируется в русле европейской рационалистической традиции, идущей прежде всего от немецкой классической философии.

**Интерпретация идеи Софии в концепции Вл. Соловьёва.** Те проблемы, которые пытался решить Вл. Соловьёв в своей философской системе относительно полярности двух сторон Абсолюта, способствовали формированию новой, наиболее необычной, интерпретации. В основе этой интерпретации Абсолют понимался как совокупность «существ», каждое из которых подобно конкретной человеческой личности. Несмотря на то, что соответствующая концепция не имеет ясного логического обоснования и искусственным образом возникает в системе исходных философских принципов, она помогает в какой-то степени синтезировать указанные выше полярные способы понимания (бытия и сущего).

Используя центральную идею Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (1818), Соловьёв рассматривает весь внешний мир как «представление», данное человеку в его познании. «Если то, что мы видим, есть только представление, то из этого следует, что это представление не имело независимых от нас причин, которые мы видим» [3, с. 92]. Обязательный же характер этого представления делает допущения этих причин необходимым. Но так же относительная реальность этих предметов и явлений, множественных и разнообразных, предполагает взаимоотношение или взаимодействие многих причин,

то и производящая их сущность должна представлять некоторую множественность, так как в противном случае она не могла бы заключать достаточно основания, или причин, данных явлений.

Поэтому общая основа представляется необходимо как совокупность множества элементарных сущностей или причин «вечных и неизменных, сопоставляющих последнее основание всякой реальности, из которых всякие предметы, всякие явления, всякое реальное бытие слагается и на которые это реальное бытие может распадаться. Сами же эти элементы, будучи вечными и неизменными, неразложимы и неделимы. Эти основные сущности и называются атомами, т.е. неделимыми» [4, с. 50].

Подобно тому, как отдельные группы понятий (группы идей в их обычном логическом смысле) в нашем познании связаны друг с другом родовидовыми отношениями, связаны между собой и отдельные группы элементарных «метафизических» существ. «Так является сложный организм существ; несколько таких организмов находят свой центр в другом существе с еще более общей и широкой идеей, являясь, таким образом, частями или органами нового организма высшего порядка, отвечающего или покрывающего собою все низшие, к нему относящиеся. Так постепенно восходя, мы доходим до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренне покрывать собою все остальные. Это есть идея безусловного блага, или точнее безусловной благодати и любви» [4, с. 56]. При этом весь организм существ также является не только идеей, но и существом – это и есть христианский Бог, или Христос.

Нетрудно видеть (это признает и сам Соловьев), что вся конструкция, изложенная только что, представляет собой версию платоновского идеального космоса, в котором каждая идея превращена в самостоятельное существо, обладающее сознанием (волей, мышлением, чувством).

И все-таки самая главная трудность по-прежнему связана с недостаточной ясностью представлений о том, что же такое Абсолют. Дело в том, что Вл. Соловьев стал решительно возражать против термина «бытие» к Абсолюту потому, что считает возможным интерпретировать «бытие» только в духе всех тех философских систем, которые основаны на «отвлеченных началах» [4, с. 229]. Бытие – это реализация системы «дефиниций», применяемых к тому, что существует. Такое определение в равной степени характерно для любой системы, основанной на «отвлеченных началах», предполагает, во-первых, саму систему «дефиниций» и, во-вторых, ту силу, которая реализует эту систему дефиниций в отношении существующего. Последнее – это как раз то, что Соловьев называет идеей и мощью бытия (София!).

Само существование (превращается в бытие под воздействием этой мощи или силы Промысла) при этом определяется как первая материя или потенция бытия. Далее в «Философских началах цельного знания» (1877) Вл. Соловьев наделял «первую материю» статусом Абсолюта. Говоря конкретнее, «первая материя» является «вторым полюсом» абсолютного первоначала. Это есть материальный базис для реализации абсолютного положительного первоначала. К этому Соловьев еще делает добавление, далекое от обычной абстракции. Оказывается «первая материя» имеет характер внутренний психологический или субъективный, ибо то, что не имеет определенного качества, не может иметь и определенного действия на другое, то есть предметного бытия, следовательно, ограничено бытие субъективным [2, с. 708-709].

Как уже говорилось, сама концепция «организма» метафизических существ вводится Соловьевым для того, чтобы сгладить явное противоречие между двумя определениями Абсолюта: Абсолюта-сущего как онтологически реального всеединства и Абсолюта как абсолютного личностного начала, наиболее адекватно выражающегося в Софии, всеедином человечестве (но также и в полноте каждой отдельной личности). Однако противоположность этих подходов к Абсолюту настолько существенна, что введенное

понятие оказывается не естественным их синтезом, а просто промежуточным, гибридным вариантом, механически соединяющим отдельные характеры двух основных. В результате в «Учениях о Богочеловечестве» (1878) обнаруживаются уже целых три (!) Абсолюта «или три подхода к Абсолюту». При этом третий «промежуточный» Абсолют (организм существ), с одной стороны, похож на первый Абсолют, поскольку подобно ему представляет собой всеединство – органическое объединение всего существующего. Но с другой стороны, поскольку в качестве частично существующих признаются только метафизические существа (т.е. по сути личности), их единство оказывается в свою очередь существом – личностью, Христом; в этом смысле третий Абсолют подобен второму, в котором все человеческие личности понимаются как целостная свободная личность – София.

Исходя из этих двух интерпретаций Софии, которые делает Вл. Соловьев, необходимо подвести некоторый итог. Для того, чтобы использовать идею Софии как универсального всеединства, он опирается на фундаментальную идею тройственного понимания божественной сущности, которая характеризует все религиозные направления в европейской мысли, начиная с Платона, у которого эта тенденция представлена как Благо, Истина и Красота; далее в неоплатонизме, где Единое, Ум и Душа являются вертикальной триадой; и три ипостаси Св. Троицы в христианстве: Отец, Сын и Св. Дух.

Вл. Соловьев не видит смысловой разницы между отдельными ипостасями этих триад. Платоновское «Благо», неоплатоническое «Единое» и христианский «Отец» для Соловьева имеют один смысловой статус как положительная потенция. Разница именно в историко-культурной интерпретации этого феномена в классической Античности, Эллинизме и раннем Средневековье, разница в культурном языке и методах религиозного мышления, которые были присущи этим эпохам. Но для Соловьева это не является определяющим фактором. Сам факт наличия такой религиозной установки в истории европейской религиозной мысли Соловьев рассматривает как Промысел Божий. И поэтому вся софиология разрабатывается им, формируясь вокруг тринитарной проблематики, а именно в попытках определить отношение между ипостасями-именами Божественного существа. И здесь Соловьев использует гностическую идею о том, что человек воспринимает ипостаси-имена Божества как безусловную и абсолютную истину, как Софию-Премудрость, как посредницу между миром людей и миром Божественных существ. Таким образом, мы можем говорить о том, что в его софиологической концепции сочетаются рационалистические тенденции с мифологическими и даже поэтическими интуициями.

**Пути и методы современных интерпретаций концепции Софии.** Все, что было сказано выше, позволяет перейти к следующей перспективе понимания смыслообраза Софии. Учитывая проблемное поле современного философского дискурса, хотелось бы обратить внимание именно на рациональные интерпретации тех фундаментальных оснований, вокруг которых собственно и формируются культурные смыслы европейской цивилизации. Этими фундаментальными основаниями являются рационализированные в процессе исторических трансформаций и эксплицированные в общественную практику мифологические и религиозные интенции. На это и необходимо обратить внимание.

Античная философия как рациональный инвариант античной мифологии, а также схоластика и естествознание Нового времени как рациональный инвариант христианской религии имеют общую тенденцию. Эта тенденция заключается в секуляризации этих интенций. Говоря языком феноменологии – происходит постепенное «редуцирование» мифологических и религиозных ценностно-смысловых символов к трансцендентально-абстрактным спекуляциям, а в дальнейшем и к сфере практической деятельности.

Как было показано выше, София представляет собой синтез иудейских, античных и христианских идей. Это говорит о том, что этот «синтез» в процессе историко-культурных трансформаций в последующие эпохи имеет свое фундаментальное место в генезисе современной европейской культуры. Полумифологические, полуфилософские состав-

ляющие этого «синтеза» под воздействием рационального вектора интерпретации, присущего европейской ментальности, из концепта «Начала», «Души Мира», «Премудрости», «Промысла» трансформируется в концепт – «Слово Мира», «Разум Мира», «Логос Мира». И в этом качестве являет собой фундаментальное основание всей европейской метафизики, начиная с Античности и заканчивая немецкой классической философией. Постклассическая философия в своих основных течениях – позитивизм, экзистенциализм, аналитическая философия, философия жизни, прагматизм, феноменология – так же оперируют Логосом, но уже исключая его метафизические основания, т.е. интерпретируют его сугубо как конституирующий процесс предметного бытия. В постклассической философии пути интерпретации Логоса переходят в несколько другой ракурс – в ракурс языка. Язык выступает не только как «субстанция знаний», но и как процесс смыслообразования культурной реальности. «Язык – дом бытия» (М. Хайдеггер). В этих условиях язык приобретает практическое значение, он не только транслирует через себя ту или иную смысловую установку, но и является, если сказать словами М. Вебера, «социальным действием». Так как только через язык человек легитимирует свой опыт в социуме. Это может быть не только «язык слов», но и «язык действий», «язык технологий», «язык символов» и т.д. Возникает следующий вопрос: каким образом в контексте современного философского дискурса можно интерпретировать тот культурно-смысловой синтез, который известен под именем София? И вообще возможна ли такая интерпретация? Для ответа на этот вопрос необходимо сосредоточить внимание на моменте тождественности Логоса и Софии. Эта тенденция присуща именно западноевропейскому христианству, где культурная доминанта рациональности задает интерпретационный вектор, в рамках которого образ Софии сближает с понятием Логоса, во многом утрачивает свои вне-логосные характеристики: например София как бестелесное бытие многообразных мыслей, объемлющие логосы мирового целого, но при том одушевленное и как живое» (Ориген). В этой связи София фактически лишается женской персонификации, семантически отождествляется в западном христианстве с Христом как Логосом – Иисус как «Божия слава и Божия Премудрость» (1 Кор., 1:24).

## Выводы

Исторически в европейской философии начальным этапом этого рационалистического вектора принято считать эпоху Реформации, после которой сама рациональность меняет свои ориентиры, а именно обосновывается как «целенаправленное действие». Эта смена ориентации давала мотив к ряду важнейших для Европы форм модернизации культурной жизни – в первую очередь появления капитализма и технических инструментов для производства. В общем рационализация начинает пониматься как достижение определенных целей путем адекватных средств.

В заключение следует сказать, если учитывать западноевропейскую рационалистическую тенденцию тождественности Софии и Логоса, то можно смело заявить, что софиологические составляющие через Логос трансформируются в современный философский дискурс в виде конституирующего предела или результата работы конституирующего разума. Который в синтезе познавательных рефлексий является необходимым априорным условием для выстраивания онтологических структур «бытия предметов», а также необходимым априорным условием для любой практической деятельности в пределах этих же структур. Исходя из этого, Софией в современной философии можно назвать наличие априорных моделей, которые детерминируют практику в пределах Универсума культуры.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гулыга А.В. Шеллинг / Гулыга А.В. – М. : Молодая гвардия, 1982. – 317 с.
2. Соловьев В.С. Собрание сочинений : в 15 т. – М. : Логос, 1993. – Т. 3. – 430 с.

3. Соловьёв В.С. Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – 822 с.
4. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX вв. Русская философия в поисках абсолюта / Евлампиев И.И. – СПб. : Алетейя, 2000. – 415 с.
5. Антология Средневековой мысли (теория и философия европейского средневековья) : в 2 т. – СПб. : РХГИ, т. 1. – 2001. – 539 с. ; т. 2, 2002. – 685 с.
6. Булгаков С.Н. Свет невечерний / Булгаков С.Н. – М. : АСТ, 2001. – 672 с.
7. Виллер Э.А. Учение о Едином в Античности и Средневековье / Виллер Э.А. – СПб. : Алетейя, 2002. – 668 с.
8. Григорий Богослов. Собрание творений / Григорий Богослов. – М. : АСТ, 2000. – 832 с.
9. Лосев А.Ф. Вл. Соловьёв и его время / Лосев А.Ф. – М. : Прогресс, 1990. – 748 с.
10. Лосский И.О. История русской философии / Лосский И.О. – М. : Советский писатель, 1991. – 480 с.
11. Рациональность на перепутье : в 2 т. – М. : РОССПЭН, 1999. – Т. 2. – 368 с.
12. Соловьёв В.С. Чтение о Богочеловечестве / Соловьёв В.С. – СПб. : Азбука, 2000. – 384 с.
13. Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории / Трубецкой С.Н. – М. : АСТ, 2000.
14. Флоровский Г. Пути русского богословия / Флоровский Г. – Вильнюс : Православная епархия, 1991. – 559 с.
15. Философский словарь. – Мн. : Скакун, 1998. – 893 с.
16. Философия : учебник для вузов. – М. : Норма, 2005. – 928 с.

**А.О. Жданов**

**Ключові аспекти раціоналізації смыслообразу Софії в російській думці XIX століття**

Основна увага акцентується на розкритті раціоналістичних тенденцій у російській софіології XIX століття. Автор приходить до висновку, що не дивлячись на присутність у ній міфологічних і поетичних інтенцій фундаментальним усе ж таки залишається раціоналістичний вектор. У статті детально досліджуються витoki і напрям цього вектора. На підставі аналізу софіологічної проблематики у філософії В.С. Соловьова, а також залучення раціоналістичних тенденцій, притаманних німецькій класичній філософії, робиться висновок, що смыслообраз Софії ототожнюється з концептом Логосу і тим самим трансформується у сучасний філософський дискурс.

*Статья поступила в редакцию 02.04.2013.*