

УДК 141.319.8 + 159.935

Загурская Н. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СТИХИЙНОСТЬ

В статье исследуется стихийность в связи с расщеплённостью, рассеянностью постчеловеческого как условием его становления. Приоритет отдаётся подвижным стихиям, которые в наибольшей степени интенсифицируют становление постчеловеческого, в результате чего все стихии рассматриваются как подвижные. В качестве элемента рассматривается также язык как стихия поэтического. Стихийность противопоставляется жёсткой бинарной логике возвышенного. Особенное внимание уделяется взаимодействию между стихиями, которое рассматривается в качестве стихийности как таковой. Так утверждается микрофизика постчеловеческого: пространственная и экстенсивная в её интенсивности как модуле существования.

Ключевые слова: стихия, постчеловеческое, вода, огонь, земля, воздух.

У статті досліджується стихійність у зв'язку з розщепленням, розсіянням постлюдського як умовою його становлення. Пріоритет надається рухливим стихіям, що найбільшою мірою інтенсифікують становлення постлюдського, в результаті чого всі стихії розглядаються як рухомі. У якості елемента розглядається також мова як стихія поетичного. Стихійність протиставляється жорсткій бінарній логіці піднесеного. Особлива увага приділяється взаємодії між стихіями, що розглядається в якості стихійності як такої. Так стверджується мікрофізика постлюдського: просторова і екстенсивна в її інтенсивності як модулі існування.

Ключові слова: стихія, постлюдське, вода, вогонь, земля, повітря.

The article investigates the elementarity due to disseminated, absent-mindedness as a posthuman condition of its becoming. Priority is given to the movable elements, which intensify becoming posthuman to the greatest extent with the result that all the elements are regarded as movable. As the element is also considered a language as an element of poetical. Elementarity is opposed to a rigid binary logic of the sublime. Particular attention is paid to the interaction between the elements, which is regarded as elementarity as such. So microphysics of posthumanity is approved, spacial and extensive in intensity as a mode of existence.

Key words: element, posthuman, water, fire, earth, air.

Если постчеловек является субверсивной бесконечно малой величиной, номадической сингулярностью, тогда он элементарен и стихиен. Он не является личностью, индивидом, субъектом и пребывает в потоке субъективации как событийности становления-стихийей, что позволяет не интерпретировать, но экспериментировать. По словам Ж. Делёза, это модуль интенсивного существования в виде какого-то животного, реки, ветра, определенной атмосферы, полуденного часа, сражения, элемента луча света, звуковой волны или даже чьей-то жизни: «это танцующие частички в пыли невидимого, это подвижные плоскости в анонимном шёпоте» [1, с. 142], это освобождённые элементарные стихии – невидимые, но говорящие безличные местоимения.

Такой модуль предполагает различание, диссеминацию, расщепление и поэтому то, что расколотому небу вторит разбитая земля, становится не трагедией, но исходной точкой. Расщеплённое на стихии Я только внешне представляется механистичным, скорее это нечеловеческое в самом общем смысле, воплощающееся, по словам Ж. Делёза, в особенно выразительных концептуальных персонажах – Сизифа в пару, Прометея в огне или Эдипа в снегу.

Г. Башляр полагает, что препятствие возникает в связи с угрозой разрыва, а его продуктивное преодоление предполагает работу с разрывом. Поэтика грёзы как творческого воображения сюжетно и субъектно выстраивается согласно траектории бесконечно малого объекта, ноумена. Его микрофизика динамична и самым интимным образом зависит от условий каждого из его моментов. Топоанализ Г. Башляра предполагает, что эта динамичность усугубляется до термодинамичности материального воображения. Воображаемое, с его точки зрения, не создаёт образы, но видоизменяет образы памяти. А эти образы представляют собой

образы материальных стихий. Поэтому непрерывность и целостность фиктивны и исследовать необходимо отдельные элементы.

Если грёза (*la rêverie*) работает с разрывом, то сон (*la rêve*) неистово и хитроумно борется с цензурой как препятствием. Г. Башляр их противопоставляет, отстаивая право на грёзу. Борьба, по его мнению, всегда сопряжена с упрощением до двоичности, для воображения всякая двоичность уже является борьбой. Это касается не только напряжённости между субстанциями, но и напряжённости в самих субстанциях: «при малейшем беспорядке, воображаемом *внутри* субстанций, грезовидец начинает считать себя свидетелем волнения и вероломной борьбы» [6, с. 66]. Утончённое же воображение позволяет распознавать распри в сокровенности, мельчайшее колыхание, кишение. Так грёза обеспечивает приобщение к языку без цензуры, что особенно важно для философа, слова которого исходят из самой глубины грёз. Философ, по сути дела, предаётся грёзе о грёзе, что не отменяет призывов объединить поэзию грёзы с прозой жизни. В этом случае пространство теряет излишнюю упругость, размягчается, опережая самого философствующего и раскрывается перед ним со всех сторон увертюрой треснувшего спелого плода.

Во многом именно такую эпистемологию развивает М. Фуко, который критикует антропологический сон и уточняет, что развитие в принципе предполагает прерывность: «даже язык раскрывает у Фуко систему, далекую от равновесия, в противоположность лингвистам. Логику мышления, которая как ветер, толкающий нас в спину, как серия шквалов и землетрясений» [1, с. 126].

Л. Иригарей также, открывая ретроспективу вплоть до Эмпедокла, умоляет дать ей двинуться туда, откуда она ещё не прибыла. Это движение не имеет конкретного направления, учитывая броуновское движение частиц между до (*within*) и без (*without*), экстериторным и интериторным. И в этом движении она заходит дальше Г. Башляра, расщепляя топологию до топо-логии бытия, поскольку, по её мнению, логос является лишь зеркалом, тогда как текучие элементы делают возможным размышление. По мнению Э. Грос, элементы у Л. Иригарей являются метафорами возможности одновременно автономии и взаимодействия между полами.

Для Л. Иригарей первостепенную важность имеют подвижные элементы, прежде всего вода, жидкость, слизь. Гегелевской жёсткой бинарной логике противопоставляется мелкий дождь (*drizzle*), в переносном смысле – чушь, белиберда. «Был ли твой язык тем, что насильовало меня в речь? Было ли это тем лезвием, которое извлекало потоки слов, чтобы говорить с тобой? <...> И когда ты думаешь, что вступил во владение всем тем, что в тебе есть, ты уходишь. Твой язык возродился на какое-то время. Снова извлекал сок из твоего прошлого. Но не бесплодна ли почва теперь, когда ты забрал назад всё, что ты сделал плодотворным, когда ты дал побегу здесь? Не ты ли был тем, кто сделал это изобильным молоком, кровью, соком?» [13, с. 10].

В связи с этим любимым концептуальным персонажем Л. Иригарей становится Ф. Ницше: морской, несмотря на его тягу к свежему воздуху горных вершин, любовник, кочующий из порта в порт. Его любовь всегда дистанцирована, всегда направлена к дальнему и осуществляется посредством разлуки. Он – ребёнок, возникший после метаморфоз человеческого существа в верблюда и льва. И ребёнок этот играет с / без (*with(out)*) русалкой, «позволяя ей вернуться к ритму её крови. К тому счастью в проживании, которое остаётся тайной тебя. И тому, чего ты не хочешь принять от неё» [13, с. 40]. Он не хочет видеть даже результатов соблазнительного действия своего шарма, поскольку ориентирован исключительно на его мерцающий, переливающийся эффект: «прежде всего следует понять психологическую значимость водного зеркала: вода служит для натурализации образа, она придает чуть-чуть невинности и естественности гордыне нашего интимного самосозерцания» [3, с. 44].

Текущее изменяющееся зеркало проточной воды позволяет наилучшим образом осуществить полировку лица для агрессивной и одновременно возвышенной любви. Ещё выразительнее это проявляется в образах воды, меняющей направление течения на прямо противоположное. По мнению П. Клоделя, Спиноза создал свою геометрическую поэму в ландшафте, располагающем к созерцанию, где ничто назойливо не притягивает взгляд, всегда направленный к границе между мирами. Вода в таком ландшафте является «влагой, заключенной в кувшине и стремящейся вверх, словно при возношении даров, – это горизонт, пригодный для питья» [8, с. 69]. Узкий сосуд становится трубочкой для вдохновенной, но краткой ноты.

Но для того, чтобы в полной мере ощутить действие воды, необходимо в неё погрузиться. Особенно подходит для этого проточная внешняя вода, которая очищает, витализирует и динамизирует грёзы. Именно она порой становится необузданной, а прыжок в неё подобен прыжку в непознанное. Именно в ней возможно раствориться ради основательных изменений.

Однако потенциалом обладает не только и не столько свежая вода. Р. Д. Джиблетт считает метафорой ситуации постмодерна болото как ризоматическое место абсолютной памяти с его амбивалентностью позитивного и негативного, сознательного и бессознательного, множественностью и неоднозначностью: «пустота (*bareness*) болота предполагает не бесплодность (*barrenness*), а плодovitость» [12, с. 238]. В связи со своей зыбкостью, вязкостью, хаосмотичностью болото может рассматриваться как удачная альтернатива городу, как возможность деконструкции оппозиции возвышенного (*sublime*) и слизистого (*slime*), которое Л. Иригарей полагает наилучшим воплощением тактильного как альтернативы визуальному. Подобный поход характерен и для альтернативной экологии: «эпидермис кожи экологически подобен поверхности запруды или лесному компосту, а не раковине, не что иное, как деликатное взаимопроникновение» [16, с. 41]. Слизистые покровы в таком случае являются особым родом кожи, которая включает в себя мир, а не исключает его.

В какой бы форме не была представлена вода, по мнению Г. Башляра, она всегда течёт, человек как существо принципиально неопределённое и неопределимое наделён головокружительной судьбой текучих вод, а гераклитовский мобилизм является образцовой философией. «Ежедневная будничная смерть – это не великолепная смерть огня, пронзающего небо своими стрелами; ежедневная смерть – это смерть воды. Вода всегда течет, вода всегда падает, она всегда истекает в своей горизонтальной смерти. В бесчисленных примерах мы увидим, что смерть воды чаще, чем смерть земли, уводит материальное воображение в край грёз: мучения воды безграничны» [3, с. 23]. Мучения эти разрешаются в языке. «Язык хочет течь. Он течет естественным образом. Его резкие скачки, камни, “жесткости” – это лишь более сложные, более искусственные его попытки *стать явлением природы*» [3, с. 256].

Смягчение языка как разоружение, конверсия субъекта возможна посредством «“размораживания” субъектов, превращение их из льда в нечто изменяющееся, подобно (гераклитовскому) потоку» [9, с. 574]. Основная онтологическая метаморфоза, согласно Г. Башляру, также осуществляется между водой и огнём: огонь способен изменить форму водной материи, завершая влажную уборку очисткой идеализированным пламенем, вода и огонь могут соединиться в обеззараживании кипятком. Паллиативной разновидностью такого катарсиса может считаться употребление алкоголя как огненной воды, чем объясняется его поэтизация в трешкультуре. Очищающий огонь наделяется волей и темпераментом вплоть до агрессивности и деструктивности как условия скорых и необратимых изменений. В крайнем случае, как и воды реки забвения, огонь может стать проводником в иной мир. С. Вентурини, поэт становления постчеловеческого в трансвидимом, то есть в грёзе, считает огонь двойником дождя: их сопряжение приводит к тому, что происходит реанимация, «реверс человеческого после затмения человеческого; – это то, что я видел» [17, с. 9].

Но в любом случае «то, что огонь ласкал, любил, обожал, обрело воспоминания и утратило невинность» [7, с. 91]. Г. Башляр подчёркивает также сексуальные аспекты стихии огня, которую отличает потребность ласкать, говоря словами П. Валери. В сублимированном виде огонь страсти предстаёт творческим горением или размышлением перед пламенем свечи, дым которой взлетает подобно духу и увлекает мечтателя за собой.

Грёзовидец огня принципиально одинок, но это одиночество, по словам Л. Эмье, готово сжечь то, что сожжёт его. По мнению Г. Башляра, это говорит о том, что пламя является сущностью, поглощаемой своим становлением, а одиночество грёзовидца свечи вызвано тем, что он и является пламенем драмы сущности-становления. «Трудно представить себе, чтобы философия праздности могла обойтись без созерцания пылающих поленьев» [7, с. 29], но эти внешние бездеятельность и созерцательность только маскируют интенсивность внутренних процессов. Среди преступников пироманы также отличаются особенной скрытностью. Но действительным завоеванием огня является победа жизни, когда искра становится семенем или даже зародышем.

Поэтому огонь часто представляется как животворящая стихия. Его весёлое и живое горение в куртуазной лирике, такой как «Фламенка», воспевается огонь любви, который сохраняется даже в мороз при, опять же, внешней незаметности: «Амор ловить умеет случай, / Но чем желанье в сердце жгучей, / Тем действует ленивей он. / Вот каково, когда влюблен» [11, с. 124–125]. Страсть разгорается сильнее от тревоги и стыда, как от лёгких ветерков, призывающих ответный огонь, но если страх его не вызвать слишком силён, душа может погаснуть.

Кроме любовного пыла речь идёт и о пыле отваги, и о других активных видах огня, но огонь может пылать также и реактивно, становясь экстериторным. Злая блажь вызывает только внешний жар, тогда как внутренне злоба леденит злопыхателя: «в жару дрожит он и в ознобе» [11, с. 40]. Жар злобы вызывается ранее причинённой болью и на этом этапе его ещё легко остудить участием. Иначе он может не только усилиться до ярости, но и задымиться горькой скорбью. Излечить её можно только снова раздув огонь страсти. В противном случае *ressentiment* захватывает человеческие существа: «Их раж и жар раскован, / Они о нас надменно мнят; / Визг розг и грязь грызне грозят» [11, с. 256].

По замечанию М. Сера, существуют определённые огни, соответствующие той или иной событийности, но в целом овладение огнём приводит к экзальтации дуализма, поскольку для того, чтобы сохранять свою продуктивность и возможность для игры с собой, огонь должен оставаться стихийным. Ж. Деррида придаёт особенное значение дару огня, молнии, вспышке, которая всегда представляет собой дуэт и дуэль одновременно. Эффектом этого становится рассеивание в прах золы, изглаживание до такой степени, когда след становится отсутствием следа. Но никогда не стоит забывать о том, что под такой золой зольный огонь горячее всего. Он только маскируется в пыль, пудру для грима, а его событийностью в этом случае становится заминка между письмом и голосом как условие полилога: «меня там не было, фраза, не дожидаясь меня, вернулась к секрету своей тайны» [2, с. 83]. Забегая вперёд, пространство возвращается к своим истокам и его сочность тогда обнаруживается в мякоти пылающего остротой перца.

Однако эта острота быстро проявляется, но и быстро проходит: Г. Башляр настаивает, что первофеноменом был именно пиромен как минутный пыл и вспышка. Чтобы излечить печаль после вспышки, необходима чистая соль, небо земляной смеси, которая знаменует духовные усилия, приводящие к погребению и последующему возрождению. После покоя материальной сокровенности земля проявляет себя как режущая воля, которая свойственна даже уносящимся в небо, но сохраняющим воспоминания о счастливых земных грёзах растениям: «вертикальность представляет собой столь осязаемое человеческое измерение, что порою она позволяет растягивать образ и показывать его направленным в две стороны, вверх и вниз: образ значительно расширяется» [5, с. 329].

Таким образом, при всех поверхностных отличиях земля и воздух тесно взаимосвязаны. Скажем, в покрытом тучами гнетущем небе обнаруживается вовсе не лёгкость, а как раз тяжесть. Ф. Ницше, чьё творчество, по мнению Г. Башляра, асцензионально и помечено воздушной печатью, настаивал, что научиться летать можно только после того, как научился ходить, бегать и танцевать. А также плавать, но море хочет стать воздухом для того, чтобы его целовало солнце. Грёзовидец всплывает, как остров, и на его вершине становится пламенем. Если звёздное небо навеивает грёзу о взгляде, то бурное выражает чистый гнев, чистое движение: «с одной стороны, воля, крепко привязанная к *ничто*, с другой – воображение без *всякого* лика: они поддерживают друг друга» [5, с. 295]. Чистая ярость, которая обнаруживается везде и нигде, утешается также, сталкиваясь с землёй и рассеиваясь в пыль. Если первофеноменом является пиромен, то первострахом – страх падения как следствие сладострастных полётов: «фактически мы воображаем порыв ввысь, а знаем его как падение вниз» [4, с. 129]. Этот страх отступает, когда сладострастие сублимируется в свободу и воображение как таковое, которое наилучшим образом соотносится как раз с воздухом. Поэзия строится на динамических схемах дыхания, но её «воздушная истинность» обнаруживается в молчании чистого дыхания.

Элемент М. Хайдеггера, по мнению Л. Иригарей, которая ревитализирует его бездомность, – не сама земля, а скорее язык, с помощью которого он изгоняется с его земли, но жаждет обрести её вновь. Поэтому бытие в его понимании лишено сексуальности: тоскуя о земле, он забывает о необходимости воздуха, духовности как отношения к такому же, которое всегда

является отношением пустоты к пустоте. Человек – мост не столько между обезьяной и сверхчеловеком, но мост между двумя пустотами забвения, ранее бывшими местами встреч: «построенный на пустоте, мост соединяет два вала так, как его конструкция не предусматривала: мост создаёт два вала. И к тому же мост, жёстко установленный проход, соединяет две пустоты так, как его конструкция не предусматривала: мост создаёт пустоту. Как не зависает на том, по отношению к чему он проходит, по отношению к чему он возвращается, в безмятежном ожидании» [15, с. 30].

По мнению Ж. Делёза, в промежутке между тем, что выдёргивает речевой акт, и тем, что погребается в земле, между внешним светом и подземным огнём происходит событие встречи. Жизнь обнаруживается по ту сторону зеркала логоса, под пеплом, в многоголосии неперформативного речевого акта, отделившегося к тому же от письменности.

Видимое сокрывается посредством зарытия в землю, и тогда музыкальная речь уходит в отрыв страсти, которая, по мнению Ж. Делёза, соотносится не столько с огнём, сколько с воздухом: «это идиотский мотив: не открыта та субъективность, которая вынуждает умереть. И все-таки... “возможно, я задыхаюсь...”» [1, с. 138] и далее: «страсть, состояние страсти – это, может быть, и значит сгибать линию внешнего, остаться в живых, научиться дышать» [1, с. 153].

Это возможно путём привлечения стихийного как нечеловеческого. М. Турнье в «Пятнице, или тихоокеанский лимбе» выводит такое нечеловеческое в образе Пятницы, который появляется слишком поздно, но именно поэтому ему удаётся научить летать козла, превратив его шкуру в золотистую птицу. Заодно он научил летать и самого Робинзона, который «припомнил, что Пятница всегда любил все, что имело отношение к воздуху – стрелы, воздушного змея, эолову арфу, – и этот прекрасный стройный парусник, легкий и белый, был в его представлении самой восхитительной воздушной вещью из всех, когда-либо им виденных. Он ощутил некоторую горечь, подумав, что индеец намного больше радуется приходу “Белой птицы”, чем он сам» [10, с. 158]. Спасение также обнаруживается в надутых воздухом парусах, которые становятся метафорой подвижности, необходимой для преодоления Духа Тяжести, для становления постчеловеческого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Делез Ж. Переговоры. 1972–1990 / Ж. Делез ; [пер. с фр. В. Ю. Быстрова]. – СПб. : Наука, 2004. – 235 с.
2. Деррида Ж. Золы угасшй прах / Ж. Деррида ; [пер. с фр. В. Лапицкого] // Искусство кино. – 1992. – № 8. – С. 80–93.
3. Башляр Г. Вода и грезы. Опыт о воображении материи / Г. Башляр ; [пер. с фр. Б. М. Скуратова]. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 268 с.
4. Башляр Г. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения / Г. Башляр ; [пер. с фр. Б. М. Скуратова]. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1999. – 344 с.
5. Башляр Г. Земля и грезы воли / Г. Башляр ; [пер. с фр. Б. М. Скуратова]. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2000. – 384 с.
6. Башляр Г. Земля и грезы о покое / Г. Башляр ; [пер. с фр. Б. М. Скуратова]. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2001. – 320 с.
7. Башляр Г. Психоанализ огня / Г. Башляр ; [пер. с фр. Н. В. Кисловой]. – М. : Прогресс, 1993. – 174 с.
8. Клодель П. Глаз слушает / П. Клодель ; [пер. с фр. А. Ф. Кулиш]. – Х. : Фолио, 1995. – 246 с.
9. Слотердаjk П. Критика цинического разума / П. Слотердаjk ; [пер. с нем. А. В. Перцева]. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : АСТ, 2009. – 800 с.
10. Турнье М. Пятница, или Жизнь Дикаря / М. Турнье ; [пер. с фр. А. В. Немировой]. – Х. : Фолио, 2000. – 171 с.
11. Фламенка / анонимный автор XIII века ; [пер. с фр. А. Г. Наймана]. – М. : Наука, 1983. – 320 с.
12. Giblett R. J. Postmodern Wetlands. Culture, History, Ecology / R. G. Giblett. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 1996. – 269 p.
13. Irigaray L. Elemental Passions / L. Irigaray ; [trans. from French J. Collie, J. Still]. – N.-Y. ; L. : Routledge, 1992. – 128 p.

14. Irigaray L. *Marine Lover of Friedrich Nietzsche* / L. Irigaray ; [trans. from French G. C. Gill]. – N.-Y. : Columbia University Press, 1991. – 176 p.
15. Irigaray L. *The Forgetting of Air in Martin Heidegger* / L. Irigaray ; [trans. from French M. B. Mader]. – Austin : University of Texas Press, 1999. – 208 p.
16. Shepard P. *Ecology and Man – a Viewpoint* / P. Shepard // *The Subversive Science: Essays Toward an Ecology of Man*. – Boston : Houghton Mifflin Company, 1969. – pp. 440–450.
17. Venturini S. *Éclats d'une poétique du devenir posthumain. Livre II (2000-2007)* / S. Venturini. – P. : L'Harmattan, 2007. – 166 p.

УДК 123.1:111(470+571)

Тройно-Фунтусова Н. В.
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА В СОФИОЛОГИИ

В статье рассматривается место человека в системе всеединства на примере русской софиологии. Анализируется понимание понятия свободы человека в философских системах В. Соловьева, С. Булгакова, П. Флоренского, Е. Трубецкого. Раскрывается понятие свободы человека через понятие личности. Ставится вопрос о возможности личной свободы человека в русской софиологии и демонстрируется проблемность свободы с точки зрения христианских позиций. Идея Софии нарушает связь человека и Христа как источника свободы.

Ключевые слова: свобода, София, софиология, В. Соловьев, С. Булгаков, П. Флоренский, Е. Трубецкой.

У статті розглядається місце людини в системі всеєдності на прикладі російської софіології. Аналізується розуміння поняття свободи у філософських системах В. Соловйова, С. Булгакова, П. Флоренського, Є. Трубецького. Розкривається поняття свободи людини через поняття особистості. Ставиться питання про можливість особистісної свободи людини в російській софіології та демонструється проблемність такого питання з точки зору християнських позицій. Ідея Софії порушує зв'язок людини та Христа як джерела свободи.

Ключові слова: свобода, Софія, софіологія, В. Соловйов, С. Булгаков, П. Флоренський, Є. Трубецький.

The article deals with place of the person in the Unity system on the example of Russian sophiology. The understanding of the concept of human freedom in the philosophical system of V. Solovyov, S. Bulgakov, P. Florensky, E. Trubetskoy is analyzes. Reveals the concept of human freedom through the concept of identity. The question about the possibility of personal freedoms in the Russian sophiology is posted and the problematic of freedom in terms of the Christian position is demonstrated. The idea of Sophia breaks the connection between man and Christ as the source of freedom.

Keywords: freedom, Sofia, sophiology, V. Solovyov, S. Bulgakov, P. Florensky, E. Trubetskoy.

Проблема свободы человека является практически неисчерпаемой. Как философская, социальная и нравственная категория она обладает беспредельной глубиной и безгранично многозначными определениями. Софиология является одной из центральных идей русской философии всеединства, которая, в свою очередь, базируется на принципах христианской религии. *Актуальность* данной темы продиктована необходимостью пересмотреть основания человеческой свободы в мире, где на место Христа как ее источника ставится София, делающая мир всеединым. Свобода в софиологии ставится под вопрос самим присутствием Софии во всеедином мире, в связи с чем формулируется *цель* данной статьи – раскрыть проблематику свободы человека как личности вне его личного отношения с Христом как источником его свободы. Для ее достижения можно поставить следующие задачи:

1. продемонстрировать основные этапы и особенности развития понятия свободы у философов софиологов;
2. выявить затруднения в утверждении свободы человека в софиологии как формы проявления философии всеединства.