

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ МОТИВЫ ГНОСТИЦИЗМА В СВЕТЕ СПЕКУЛЯТИВНОГО МЕТОДА ГЕГЕЛЯ

*«Миф творения – это основной, базовый миф, миф par excellence.
Эсхатологический миф – это только миф творения наизнанку...»*
Е. М. Мелетинский¹

1. ОСОБЕННОСТИ ПРОБЛЕМЫ

Гностический элемент в современной культуре стал объектом не только академического внимания, но и культурно-пристрастной, полемически-заинтересованной, публицистически-наступательной критической мысли. «Гностицизм» оказался в философской журналистике России такой же мишенью, какой был совсем недавно «утопизм», приобретя своеобразный статус «мирской ереси». Иногда (в разных вариантах) встречается схема объяснения всех драм российской истории, по версии которой российское сознание было отравлено западным социальным радикализмом, путь которому открыл западный философский нигилизм, в свою очередь, внесенный благодаря доминирующему влиянию Гегеля, в свою очередь, отравленному ядами гностицизма. Гностицизм, таким образом, оказывается первоисточником слома великой цивилизации. При всей ее наивности, эта схема возникла не на пустом месте. Похоже, что здесь действительно есть, о чем поговорить. Тем более что эта тема включается в вопрос более общий и важный для всякого периода смены культурных эпох: «от какого наследства мы отказываемся?».

Однако не так просто ответить на тот первый элементарный вопрос о предмете, с которого начинается всякое исследование. Что такое гностицизм? С одной стороны, интуитивно ясно, что есть нечто общее в культурном и ментальном стиле тех учений, которые огульно называли гносисом: «гностики» вполне могли выступать как обоб-

¹ Мелетинский Е. М. О происхождении литературно-мифологических сюжетных архетипов. Мировое Древо. 1993. Выпуск второй. С. 17.

ценный предмет критики для неоплатоников или христиан. С другой стороны, пестрота гностических направлений, разноязыкость, разнокультурность мешают находить общий знаменатель. Наконец, произошла довольно сильная диффузия эллинистических школ и гносиса, так что элементы гносиса можно найти даже у их активных оппонентов. Нет, например, ничего необычного в выражении «христианский гносис». Но в то же время, очевидно, что существует какой-то трудноуловимый субстрат, позволяющий опознавать «гностическое», сближать его с родственным и отличать от чужого. Этот субстрат позволил гносису сохраниться как трудно доказуемой, но легко узнаваемой примете в средиземноморской мистике, герметизме, Каббале, алхимии, средневековых ересьях, возрожденческой натурфилософии и гуманизме, философской и политической мистике Нового времени, немецком романтизме; наконец, в радикальном утопизме, эзотеризме и оккультизме 19–20 вв. (не говоря уже о мелких вкраплениях гностицизма, которые не столь принципиальны). Поэтому есть смысл выделить некий «гностический синдром», который позволил бы проследить за этой «плавающей» тенденцией. Отдельные симптомы при этом могут выпадать из синдрома или, наоборот, дополняться новыми, но устойчивый набор признаков все же может быть зафиксирован. Конечно, выделяя симптомы, мы формируем объект-артефакт, но другого способа уловить такую ускользающую общность, пожалуй, нет.

Можно выделить пять ведущих признаков гностицизма, которые наиболее часто соединяются в устойчивое единство.

- А. Понимание знания как магической *силы*. Три аспекта такого понимания: а) знание связывает все уровни бытия, все эоны и является своего рода пропуском и паролем в странствии по мирам; б) знание является силой, *непосредственно* изменяющей существующий мир, и в) знание является правом на *власть*, если не самой властью.
- В. *Дуалистическое* разбиение мира на хороший дух и плохую материю.
- С. Учение о *спасении* через знание. Чертами гностической сотериологии являются: а) представление о войне космических сил; б) наличие избранников (каковыми могут оказаться и народ, и личности), а также «фюреров», чей авторитет может замещать отсутствие гностического «ведения» у профанов; в) падшие божественные силы (например, София), которые спасаются благодаря усилиям «знающих»; г) стремление вырваться из телесной «темницы»: *искейпизм*, отказ от мира, «возвращенный билет».

- Д. Этический *пуризм*, предполагающий изначально добрую субстанцию, которую можно очистить и спасти количественным накоплением добродетелей.
- Е. *Беллетризм*, предпочитающий мифы и образы понятиям, а сюжет с исторической динамикой — структуре.

Рассмотрим теперь (в обратном порядке, по мере нарастания их важности), насколько эти признаки присущи или не присущи гегелевской философии.

2. БЕЛЛЕТРИЗМ

Гегель находится в совершенно определенной стадии развития европейской традиции философской литературы. После того, как досократовский синкретизм литературы и философии был разрушен, они существовали параллельно, за редким исключением (Платон, например) ограничиваясь взаимоукрашением. У гностиков, пожалуй, впервые происходит настоящее возвращение философии в лоно литературного мифа. Это — явно кризисное явление: рациональное философствование зашло в тупик, и образный строй гностической мысли не столько иллюстрирует идеи, сколько замещает их.

Вторичная беллетризация философии происходит также во времена романтиков, которые в этом — и не только в этом — отношении могут без натяжек сравниваться с гностиками. (Взять хотя бы обыгрывание алхимических мифов в романтической литературе.) Но Гегель — не романтик. Соответственно и его отношение к образу и символу существенно отличается от «гностического синдрома». Образ для Гегеля есть инобытие понятия, и вся сила символической образности — в том, что она использует энергию еще не положенного понятия. В тех случаях, когда Гегелю приходится оценивать гностицизм или близкие ему явления, он, в первую очередь, критикует случайность и произвольность формы, в которую облечено глубокое содержание. В конце Предисловия ко второму изданию Энциклопедии мы находим следующий яркий пассаж: «Мы имеем, можно сказать, достаточно и даже с избытком более или менее чистых или затуманенных образов истины — в религиях и мифологиях, в гностических и мистицизирующих философиях древнего и нового времени. Можно находить удовольствие в том, чтобы открывать идею в этих образах и находить удовлетворение в почерпнутом из такого рода открытий убеждении, что философская истина не есть нечто совершенно изоли-

рованное, что ее действие проявлялось в этих образах, по крайней мере, как брожение. Но когда незрелый и самонадеянный ум начинает заниматься подогреванием таких продуктов брожения, как это, например, делал один из подражателей г-на фон Баадера, то он по своей ленности и неспособности к научному мышлению легко возводит подобный гнозис в исключительный способ познания, ибо легче отдаваться рассмотрению таких форм и, исходя из них, строить произвольные философемы, чем брать на себя развитие понятия и подчинять как свое мышление, так и свое чувство, логической необходимости последнего...

...Для самой мысли, поднявшейся на высоту духа, а также для ее эпохи возникает потребность... чтобы то, что прежде было открыто как тайна и в своих ясных и тем более темных образах оставалось таинственным для формальной мысли, обнаружилось для самого мышления. Ибо мышление в сознании абсолютного своего права быть свободным упорно полагает, что оно примирится хотя бы и с превосходящим содержанием лишь постольку, поскольку последнее сумеет сообщить себе форму, которая вместе с тем наиболее достойна и самого этого содержания, — форму понятия, необходимости, которая связывает всё и вся, связывает как содержание, так и мысли, и именно этим делает их свободными... Понять такие формы идеи не так просто, как создавать гностические и каббалистические фантазмагии, и нечего уже говорить, что развить дальше эти формы идеи не так легко, как указать или лишь намекнуть на отзвуки ее в этих фантазмагиях... Понятие есть понимание самого себя, а также и лишённого понятия образа, но этот последний, исходя из своей внутренней истины, не понимает понятия. Наука понимает чувство и веру, но о науке можно судить, только исходя из понятия, на котором она основывается, и так как она есть саморазвитие последнего, то суждение о ней, исходящее из понятия, есть не столько суждение о ней, сколько движение вперед вместе с ней»². Стоит обратить внимание на выражение Гегеля «брать на себя развитие понятия...». Лишний раз здесь указано, что развитие Понятия не есть ни логическая дедукция, ни органический безличный рост: речь идет о самоздании Духа, и поэтому вопрос о случайной и произвольной беллетристической форме — здесь принципиален.

В то же время есть момент, сближающий Гегеля и гностиков: в обоих случаях мы имеем дело с той или иной степенью сакрализации текста, что не свойственно романтической эстетике. (Хотя можно гово-

² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1, М., 1974. С. 71–72.

речь об общих корнях этого явления, опираясь, например, на так называемую «Das erste Systemprogramm des deutschen Idealismus»³, где говорится, что философия духа — это эстетическая философия.) Гегель меняет форму философствования, превращая философию в эпос, роман, поскольку это позволяет ему реализовать креативность трансцендентализма. Собственная теория литературных жанров и романа, в частности, дана, как известно, Гегелем в его «Эстетике», но проблема жанра самих гегелевских сочинений (жанра, несомненно, новаторского для философии Нового времени) находится с этой теорией в сложных отношениях взаимообъяснения. Е. М. Мелетинский замечает в одной из своих работ: «Со времен «Эстетики» Гегеля стало популярным представление о романе как о «буржуазной эпопее» нового времени, по отношению к которой ранние формы романа, и, прежде всего, роман средневековый, можно считать романом только условно или рассматривать его как эмбриональную форму этого жанра». Однако он полагает, что полноценная романная форма не может быть сведена лишь к этой модели, соглашаясь, впрочем, что «...последователи Гегеля правы в том, что в новое время, в условиях буржуазного общества, невозможно создание героической эпопеи, и что ведущим повествовательным жанром, стремящимся к решению общеэпических целей, становится роман; правы они и в том, что роман достигает этих целей парадоксальным образом, оставаясь эпосом частной жизни, поскольку глубинные общественные отношения теперь скрыты под поверхностью игры частных интересов»⁴. Действительно, Гегель в жанре своей «Системы» и дает своеобразную «буржуазную эпопею», и выходит за эти рамки, приближаясь к универсальной модели романа. Другими словами, спекулятивное мышление не может познать свой объект и затем найти для него внешнюю языковую оболочку: объект рождается (вместе с субъектом) и тем самым познается в ходе философского повествования, выстраивающего цепь событий. Особенно характерны в этом отношении гештальты «Феноменологии духа». Ясно, что в таком случае текст оказывается ближе к магическому аспекту литургии, чем к рациональной вербализации идеи. Для спекулятивного метода эта теургическая эстетика была вполне логична: абсолютный дух вбирает в себя на уровне философии и искусство, и религию. Живой драматический сюжет — это не отступление философии,

³ См. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970. С. 211–213.

⁴ Мелетинский Е. М. Средневековый роман. Происхождение и классические формы. М., 1983. С. 4–5.

а ее усиление. Текст у Гегеля становится не оболочкой, а «скриптурой». (Возможно, в этом отношении небезразлична протестанская традиция, полагающая Писание — единственной формой фиксации Откровения.) Фабула становится несущим элементом конструкции. Слово «миф» для определения такого взаимоотношения идеи и образа было бы, пожалуй, наиболее корректным, если только мы оговоримся, что эстетическо-исторический потенциал мифа работал в системе Гегеля как спасительная для *рационализма* сила.

В это же время европейская культура создает бильдунгс-роман, натуралистический роман, симфонию, позже — оперное действо Вагнера, то есть феномены с аналогичным сближением эпоса и мифа, но уже без философского субстрата. Время нуждалось в мифе, и, похоже, что предложенный Гегелем тип синтеза оказался неостребованным, тогда как гностический беллетризм был вполне созвучен этой, казалось бы, трезвой «реалистической» эпохе.

Таким образом, мы видим, что по типу отношения к повествованию, по роли образа и гештальта в их мышлении Гегель и гностики достаточно близки. Но есть между ними и существенная граница. У гностиков текст это — магия: прямое, хотя возможно и секретное, сообщение, которым можно пользоваться, которое можно «*иметь*» для спасения. У Гегеля текст дает возможность «*быть*»; только пройденный конечным духом диалектический путь снимает конечное, и без этого никакой «пропуск» не позволит ему прорваться в бесконечное.

3. ПУРИЗМ

К числу центральных мифологем гностицизма принадлежит повествование о злой материи, которая так или иначе поглощает носителей духа, но может быть и преодолена духом. Преодоление понималось как *очищение* от бремени зла и вещества. В христианстве (и шире — в европейской культуре) эта гностическая установка имеет длинную биографию, но, в конечном счете, в христианстве (особенно в католической и православной конфессиях) она оценивалась как еретическая. Во-первых, она плохо совмещается с христианским учением о первородном грехе, который проникает в сущность человеческой природы глубже, чем гностическая «порча», больше напоминающая болезнь, чем грех. Во-вторых, антифарисейский мотив христианской этики противоречит гностическому представлению о «чистоте». Для христианина возможен и иногда необходим

путь принятия бремени греха на себя: этот вектор морального движения прямо противоположен гностическому очищению от зла, которое предполагает наличие некой здоровой сердцевины в человеческой природе, каковую и надо спасать и совершенствовать количественным накоплением добродетелей.

Гегель в целом остается в этом вопросе на стороне христианской версии. Прежде всего, спекулятивный метод не допускает ни обожествления природы (а стало быть, и любого уровня материальности), ни абсолютного ее проклятия. Это относится также и к природе в человеке, которая неразрывно связана с субъективным духом. Поэтому любое конечное бытие не может без процедуры снятия стать субъектом спасения и самоочищения. Мотив примирения с действительностью, который так часто возмущал радикальных толкователей Гегеля, связан, кроме прочего, и с этой необходимостью преодолеть инобытие его возвращением к духу, а не отрицанием. Особо важно здесь учесть, что дух у Гегеля не выступает абсолютным судьей материи: он сам должен породить себя, избегая самообожествления и «*amor sui*», которые рано или поздно отягощают гностическую установку.

4. СОТЕРИОЛОГИЯ

Достаточно далек Гегель и от гностической сотериологии. В его системе вообще нет места всемирной войне субстантивированных сил добра и зла (это, впрочем, заставляет признать, что в данном отношении гностицизм с его драматической экспрессией и переживанием онтологического беспорядка в мире ближе к раннему христианству, чем эпическое спокойствие Гегеля). Гегель постоянно и по разным поводам отмечает ошибочность наделения зла слишком большой степенью самостоятельности. (Характерна в этом отношении его критика парсизма в «Философии религии».) Бегство от мира, которое естественно следует из гностической сегментации универсума на области, разделенные между собой добром и злом, диаметрально противоположно спекулятивной установке на долгий труд Понятия по преобразению бытия. Собственно, в гегелевской системе конечному духу некуда бежать: единственным путем к свободе является для него снятие инобытия, позволяющее достигнуть абсолютного самоопределения, но это значит также, что инобытие не может быть отброшено и забыто — ведь именно в нем свобода становится действительной и избавляется от субъективной отъединенности духа (каковая есть, по Гегелю, наибольшая опасность для человеческой свобо-

ды). Также чуждо Гегелю разделение человечества на спасаемое стадо и спасителей-пастырей. «Вождизму» противостоит учение Гегеля о всемирно-исторических личностях, которые суть персонификации мирового духа. В свою очередь, гегелевское учение о духе не позволяет оставлять некий непросветленный осадок в мировой истории в виде толпы, ведомой избранниками. Весьма показательным в этом отношении гегелевское учение об общине: «Существование общины есть ее продолжающееся, вечное становление, основанное на том, что дух есть вечное познание себя, он рассыпается на конечные искры отдельных сознаний и вновь собирает себя и постигает себя из этой конечности по мере того, как в конечном сознании рождается знание о его сущности и, таким образом, божественное самосознание. Из брожения конечности, превращающейся в пену, рождается благоухание духа»⁵.

5. ДУАЛИЗМ

Очевидность того, что гегелевская философия есть один из наиболее сильных в европейской традиции вариантов монизма, делает излишними подробные разъяснения несовместимости гностического дуализма и спекулятивной философии. Стоит все же отметить важную для нашей темы специфику спекулятивного монизма. Истинное единство возможно, по Гегелю, в духе и только в духе. И у Гегеля, и в гносисе дух спасает и освобождает, однако трактовка понятия «дух» у них принципиально различна. Гностическая «пневма» также соединяет дух с духом, но зато отъединяет его от злой материи. Эта чисто эллинистическая, несвойственная ни досократикам, ни Платону ненависть к веществу и телесности (кстати, проявившаяся и в обилии органических метафор и парабол, отличающих мифологическую поэтику гностиков) нередко сопровождала родственные гносису явления в позднейшей истории европейской культуры: в ересь и сектах христианства, в агрессивном техницизме, в терроризме, в тоталитарном утопизме... «Дух» в гегелевской философии не является просто «иным» по отношению к материи и вообще к инобытию. Гегель решал в своем учении — кроме прочих — парадоксы рационалистической онтологии Нового времени, которые приводили к тому, что самое высокое и существенное в бытии — разумный дух — оказы-

⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. // Раздел: Абсолютная религия. Реализация общины. Т. 2. М., 1977. С. 313.

вался в своей отвлеченности от всего конкретного самым пустым и безжизненным. Абсолютный дух спекулятивной философии, напротив, охватывает бытие и правит им не как отвлеченно общее, но как тотальность всего, что, оставаясь различным, вернулось через одухотворение к единству. Только дух с его способностью прийти через освоение иного к самоотнесенности может поэтому стать принципом единства. Но именно поэтому дух не может — будучи духом — оставить что-то внешним и чужим, и, следовательно, дуализм духовного и материального исключен в спекулятивной философии. Гегель разъясняет: «В определении самостоятельности инобытия содержится то, в чем находили свое основание различные метафизические определения *hyle* у древних, а также у философов-христиан, главным образом, у гностиков»⁶.

Правда, теория Гегеля сталкивается с новым уровнем того же парадокса: абсолютный дух оказывается опасным для абсолютности образом связан с судьбой конечного человеческого духа, без диалектической эволюции которого невозможно преодоление инобытия. Но Гегель дает решение и этого парадокса⁷, еще более увеличивая тем самым пропасть между спекулятивной антропологией (и — что часто забывают — христологией), с одной стороны, и гностической антропологией — с другой.

6. ЗНАНИЕ

Уже из сказанного ясно, что решение «титულიной» проблемы гностицизма — фундаментально иное в гегелевском учении. Знание у гностиков, по существу, является интеллектуально-духовной магией, которая позволяет использовать себя как инструмент спасения. Передача знания ничего не меняет в самом знании: как таковое, оно есть законченная информация. Поэтому постижение истины для гносиса есть не таинство, при котором происходит транссубстантивация, а раскрытие «секрета». Видимо, с этим связана одна общая черта гносиса: у гностиков духовное не может проникать в инобытие; оно — как масло с водой — может с ним смешиваться, но без взаимо-

⁶ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. // Раздел: Абсолютная религия. Мир. Т. 2. М., 1977. С. 252.

⁷ См. об этом исследование А. В. Кричевского в кн.: Быкова М. Ф., Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. С. 228–231; 262–267.

проникновения. Подобное всегда познается подобным. Отсюда — потребность «узнать» свое и «разоблачить» чужое⁸, отсюда — своеобразный «докетизм» гностической онтологии, заставляющий все духовное в низших мирах существовать как видимость и псевдоним, отсюда же — своеобразная *непосредственность*, с которой знание воздействует и на объекты, и на субъекты: объект с зеркальной непосредственностью усматривается знанием, а субъект с механической непосредственностью располагает знанием. Как ни странно, гностицизму неизвестна преобразующая сила знания (то есть сила, осуществляющая транссубстантивацию, а не трансформацию), и в этом отношении он был заметным шагом назад по сравнению с античной философской классикой. Верный классике Плотин удивляется, что гностики не признают божественности космоса, но свое наличное, более низкое в космической иерархии, *непреобразенное* бытие считают достойным умопостигаемого: «И вот они [гностики], обладая телами, какими обладают все люди, страстями, печальями и влечениями этих тел, телесную эту силу [реально] не презирают, но утверждают, что им доступно понимание умопостигаемого, а ни в Солнце, ни в чинах звезд нет такого, как в них бесстрастия!... Они говорят, что их души и души порочнейших из людей бессмертны и божественны, а целое небо и звезды в нем, много более прекрасные и чистые, чем они сами, бессмертной Душе не причастны!»⁹.

Особо следует остановиться на проблеме опосредования, которая не всегда получает должную оценку у гегелеведов. С точки зрения спекулятивного метода объект знания порождается самим знанием, причем таким образом, что субъект знания осуществляет в процессе познания постоянное циркулярное движение от внешней объектности к внутреннему миру и обратно, в результате чего объект приобретает личностный смысл, а субъект — реальность. Благодаря этому удается избежать тавтологической репликации знания: акт истинного знания становится самопорождением. В этой процедуре чрезвычайно важно наличие посредующего звена, которое позволяет спа-

⁸ Вульгарный гностицизм (или, с позволения сказать, «пато-гностицизм») XIX века многообразно эксплицировал это стремление к разоблачению и развенчанию всего, что «злонамеренный дух» подсовывает людям. Главным образом, разоблачались «идеалы», за которыми усматривались «интересы». До сих пор не исчезает страсть разоблачать заговоры таинственных сил (вполне заслуживающая — в силу своего клинического характера — какого-нибудь медицинского термина вроде «криптофобии» или «криptomании»).

⁹ Эннеады, II, 9, 5, 1–10. Пер. Т. Г. Сидаша.

сти от абсолютизации и объектность, и субъектность. Опосредование в спекулятивном методе играет одновременно как позитивную, так и негативную роль: оно негативно ограничивает претензии конечного и позитивно связывает моменты оппозиции в конкретное единство. Здесь все противоречит гносису. С одной стороны, идею нельзя спрятать, в любом своем моменте она способна к развивающемуся самораскрытию¹⁰. С другой же – идеей нельзя овладеть, оставаясь в своей конечности таким же, каким был до познающего акта. (Поэтому Гегелю невозможно бросить упрек в панлогизме. Логическое в традиционном смысле слова благодаря спекулятивному акту поэтапно срastaется и с моральным, и с политическим, и с религиозным именно потому, что знание неотделимо от бытия, добродетель – от знания и т. д.) Не только специальные возражения против «непосредственного знания» или романтического стиля мышления, но и любой средний элемент гегелевских триад, да и вся система в целом показывают, что спекулятивный метод позволяет через механизм опосредования ввести в бесконечное и абсолютное все богатство конкретно-конечного.

Особую наглядность это преимущество спекулятивного метода приобретает в связи с проблематикой личности. Конечный дух причащается бесконечности только через знание, но знание, в свою очередь, есть раскрытие свободной сущности Я. Пока Я не пожертвует субъективностью ради истины, оно не преодолет границ конечного; пока знание не станет самораскрытием Я, оно не выйдет из границ абстрактной идеальности. Их взаимопосредование позволяет осуществить конкретный синтез, а не гностическую (по сути – насильственную) субакцию низшего высшему. В этом спекулятивном «*stirb und werde*» содержатся защитные механизмы против обожествления (и самообожествления) всего особенного: особенное есть отношение с собой, а не с другим, поэтому попытка непосредственно придать ему всеобщее значение приводит к идолопоклонству. Это может быть идолопоклонство перед магией техники, властью идеи или «классовой справедливостью», но во всех случаях у него есть общность, типологически роднящая его с гностицизмом: частному вверяются права всеобщего судить и властвовать.

¹⁰ К числу наиболее удачных формулировок этого принципа принадлежит возражение Гегеля, сделанное в его «Лекциях по истории философии» (Кн. 2, ч. 1, гл. 3.) против утверждающих, что в диалогах Платона спрятано тайное эзотерическое учение. Соч. Т. 10. М., 1932. С. 132.

7. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, мы видим, что перечисленные признаки «гностического синдрома» не просто чужды спекулятивной философии, но и в большинстве случаев имеют против себя в гегелевском учении конкретное противоядие. Это вряд ли случайно, поскольку Гегель чувствовал тяготение своего времени к нео-гностицизму (может быть, точнее сказать — к пато-гностицизму). Многие его полемические пассажи можно считать откликом именно на это тяготение. Полемика с пантеизмом, «непосредственным знанием», с некоторыми романтическими схемами мысли имеет прямое отношение к нашей теме. Менее очевидно, но не менее интересно, что антигностический мотив мы можем найти и в критике тех ростков будущего тоталитаризма, которые рассыпаны в «Философии права»¹¹. Принципиальное значение имеет то, что в основе его учения об Абсолютном Духе лежит своего рода «миф творения», отличный от «эсхатологического мифа» гностиков. Но особенно важны те антигностические схемы мысли, которые инкорпорированы в сам спекулятивный метод. Прежде всего, это учение о конкретности духа и учение о тотальном самоопосредовании абсолюта, благодаря которым Гегель преодолел кризисные парадоксы новоевропейской рациональности.

¹¹ См., например, выпад против Фриза в «Предисловии». Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 48–49.