ПОЧЕМУ АВТОР «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» КРИТИКОВАЛ ФИЗИОГНОМИКУ?

А. А. Лифшиц

Давно уже затихли споры вокруг физиогномики, погас энтузиазм ее апологетов; теперь эта дисциплина занимает очень скромное место и пребывает большей частью в забвении. Однако в ту эпоху, когда жил Гегель, ситуация была совершенно иной. Физиогномика переживала тогда период временного расцвета, была необычайно популярна и спешила поделиться своими откровениями с любопытствующей публикой. Конечно, как и у всякого кумира, были у нее свои противники, среди которых и автор «Феноменологии Духа» (1807).

Современные историки философии полагают, что гегелевская критика физиогномики не представляет интереса. Так, один из них, спеша отделаться от этой, не очень «актуальной» темы, следующим образом пробегает соответствующий раздел «Феноменологии»: «Длинные и малоинтересные рассуждения Гегеля направлены против астрологии, хиромантии, френологии и т. п.»[1] Такое «и т. п.», куда и запрятана физиогномика, для исследователя исторической среды, на которой вырастала гегелевская философия, не является исчерпывающей характеристикой. Разве сам факт полемики с этим учением в произведении, где Гегель впервые заявляет о новой системе философии, не свидетельствует о важности такой полемики? И разве во всяком негативном пафосе не живет пафос ***концептуального утверждения?*** На эти вопросы ответ мы находим только положительный. Но, кроме того, мы убеждаемся, что данная критика (так бывает довольно часто) не столько задевает противника, сколько обнажает собственную позицию Гегеля с ее слабостями и изъянами. Кстати сказать, нельзя обойти вниманием то обстоятельство, что здесь один идеалист (Гегель) критикует другого (Лафатера), в чьем лице физиогномика нашла себе тогда опору и покровительство. Такое положение вещей для нас весьма поучительно. С одной стороны, мы видим, что два идеалиста не хотят понять друг друга; с другой стороны, оказывается, что Гегель, имея целью поразить противника, неожиданно ставит под удар самого себя. При этом, конечно, выясняется все своеобразие гегелевской философии, ее особый *тип* и стиль.

Безоговорочно принять сторону Гегеля трудно даже тем, для кого физиогномика не является чем-то серьезным и основательным. Это относится и ко всякому материалистическому противнику древней науки. Действительно, материалист может сколько угодно одобрять Гегеля за его критику, и в то же время он не имеет никакого логического права соглашаться с ним, так как эта критика ведется с позиций идеализма. Но главное, с нашей точки зрения, это то, что сам Гегель не имел никакого *логического права* критиковать физиогномику. По словам поэта, писателя должно судить по законам, им самим над собою установленным. Попытаемся же, имея в виду это правило, оценить свидетельские показания гегелевского миро-

воззрения в деле по обвинению физиогномики и, ответив на вопрос, поставленный в названии статьи, вынести справедливое решение.

Для начала дадим физиогномике краткую историческую характеристику. Термин «физиогномика» греческого происхождения; он встречается у Гиппократа, Аристотеля, а позднее — у средневековых авторов. Под физиогномикой обычно подразумевается искусство распознавать характер и склонности человека по внешним признакам его телесной организации. Такое значение этот термин сохраняет и в Новое время. В кантовской «Антропологии» читаем: «Это — искусство по видимому облику человека, следовательно, по его внешности судить о его внутреннем состоянии, имея в виду и способ его чувствования, и его образ мыслей»[2]. В той или иной мере это искусство свойственно всякому человеку и даже составляет непременное орудие общежития. В процессе общения мы встречаемся с *выразительной сферой* жизни человека, где душевные свойства распознаются по чертам лица, движению рук и другим телодвижениям. «Язык выразительных движений издавна стал общепонятным языком, для которого не существовало преград и который не нуждался в переводе на другой язык. Понимание скрывающихся за выразительными движениями чувств, переживаний, мыслей и даже противоречий в душевном состоянии человека стало возможным только благодаря существованию относительно постоянной связи между переживанием и его внешним проявлением, т. е. благодаря характерности внешнего выражения каждого душевного состояния. Лучшие актеры всех времен и народов знали тайну мимики, жестов, движений тела, позы и умели с поразительным правдоподобием воплощать на сцене все богатство и многообразие человеческих переживаний. Не зная ничего о природе и происхождении выразительных движений и опираясь лишь на эмпирически найденные законы выражения чувств, они в совершенстве владели игрой мышц (в первую очередь лицевых) и передавали с тончайшими оттенками все свойственные человеку душевные состояния»[3]. К физиогномике тяготели художники и скульпторы, стремясь как можно адекватнее отобразить душевный склад и внутренние состояния изображаемых ими людей. Стоит вспомнить, как Леонардо да Винчи прибегал ко всякого рода забавным ухищрениям, чтобы в той или иной ситуации вызвать у натурщиков соответствующее чувство и запечатлеть его телесное выражение. Зато его «Тайная вечеря» может служить художественным образцом проникновения в загадочную стихию человеческого духа. Наконец, вся мировая литература полна физиогномических замечаний и свидетельств возможности открыть внутренний мир человека посредством наблюдения за непосредственной данностью его наличного бытия[4].

Однако физиогномисты, к сожалению, этим не ограничивались. Они претендовали на абсолютное знание человеческой души, пытаясь безошибочно определить духовный облик индивида по его телесной организации. Более того, они считали возможным даже предсказывать судьбу индивида по определенным характерным признакам. Здесь, конечно, не обошлось без шарлатанства, ибо за такие предсказания брались люди весьма далекие от «ясновидения»

и пророческих состояний. Тем самым репутация физиогномики была подмочена и ее сторонники утратили свой прежний авторитет[5]. В то же время физиогномика оказалась необычайно живучей в истории культуры; она прокладывала себе дорогу во всевозможных сферах человеческой деятельности. Этому способствовало ее символическое значение, которое, вообще говоря, может отвергаться только с позиций дуализма и крайнего позитивизма. Каковы же основные этапы научного и культурного роста этой дисциплины?

Физиогномика берет свое начало со времен Аристотеля и Гиппократа. В ряду знаний Древнего мира она занимает довольно видное место. Один из современных историков культуры пишет: «В древности физиогномика *была* наукой, и притом весьма почтенной и важной; к ней были прикосновенны такие умы, как Гиппократ и Аристотель, бесчисленное множество ученых меньшего ранга занимались ее систематизированием и усовершенствованием»[6]. Аристотель применял ее к распознаванию душевного состояния людей. разрабатывая психологические методы изучения характеров, а также свойств и повадок животных. Он указывал признаки кроткого характера, гневного, злобного, завистливого, трусливого и, наконец, признаки всего того, что впоследствии стало именоваться темпераментом. Подобно этому, и Гиппократ пользовался физиогномикой для психологического распознавания, а также для целей врачебной диагностики. Многие последователи Аристотеля (например, Феофраст) определяли характер своих современников на основании физиогномических изысканий[7].

Зарождение физиогномики в атмосфере греческой культуры не есть случайность. Она прочно срастается со всем организмом античного мировосприятия. Дело в том, что античный человек ощущает душу пластически. Идеально-духовное здесь не устремляется в романтические поиски бесконечного, не сводится к сухим абстрактным схемам, но предстоит как актуальная бесконечность живого тела. Космос — это одухотворенный живой организм, где осуществлено единство идеального и реального, и «под личиной вещества бесстрастной везде огонь божественный горит». Духовное узнается лишь в своем телесном выражении и обладает зримой, пластичной очерченностью. Греческий язык не знает слова «личность», ибо человек тут есть рожденная из недр космоса и прекрасно выполненная вещь. «Но что это такое — личность, понятая объективно, чужое "я", наблюдаемое и описываемое как вещь? Греки ответили на этот вопрос одним словом: "характер". Слово это по исходному смыслу означает либо вырезанную печать, либо вдавленный оттиск этой печати, стало быть, некий резко очерченный и неподвижно застывший пластичный облик, который легко без ошибки распознать среди всех других»[8]. Таким образом, характер здесь распознается как идеальный облик чувственно-телесного существа. И в связи с тем, что духовность выступает для грека как «явленный лик» бытия, само знание понимается как «созерцание», конспективная интуиция тела. Вот почему античный символизм стал предпосылкой того убеждения, что диалектическое единство «сущности» и «явления» находит свою фактическую опору в телесном выражении «сущности». Даже

идеалист Платон понимает божественные идеи как «смысловые изваяния» а его эллинистический последователь Плотин сравнивает эти идеи с формами древнеегипетской письменности[9]. Таковы главные культурные истоки разбираемой дисциплины.

Физиогномические положения Аристотеля послужили основой для последующих авторов. Средневековая литература не оставалась равнодушной к этой теме. В чертах лица философы и богословы усматривали буквы, свидетельствующие о небесном происхождении человека, сотворенного Богом. Среди арабских аристотеликов физиогномические исследования привлекали Аверроэса. Знаменитый Авиценна также принес дань физиогномике в своих сочинениях. На Западе ею занимался Альберт Великий, посвятивший своим изысканиям одну из частей сочинения «О душе». Появление первого специального трактата по физиогномике относят к XIII в. Сюда же можно отнести «Книгу вопросов» армянского философа Григория Татеваци (XIV в.). Он был представителем эллинистических традиций в Армении и оставил крупный след в истории медицины. Одна из глав его книги посвящена физиогномике[10]. Иногда трактаты по физиогномике выходили анонимно, как это было в Англии в XVI в.

Начиная с XVI и XVII в. физиогномика широко распространяется; авторы собирают обильный материал и снабжают его интересными иллюстрациями. Наиболее известны в это время сочинения Дж. Порты («О человеческой физиогномии», 1586) и Д. Кардано («Метопоскопия», 1658) — самые характерные и занимательные. В этих работах и во множестве других собран обширный материал и подробно указано физиогномическое значение каждой части тела[11]. Физиогномикой занимались врачи, духовные лица, философы, судьи, — она была предметом всеобщего интереса. Большинство произведений этого рода были снабжены художественными иллюстрациями, причем дело не обошлось без участия лучших художников и граверов. Наиболее высокой точки развития физиогномика достигла у Иоганна Каспара Лафатера («Физиогномические фрагменты», 1775—1778), который попытался с позиций философского идеализма упорядочить и систематизировать тогдашние знания по этому предмету.

Лафатером надолго прерывается ряд физиогномических исследований. На то были существенные причины. Физиогномика далеко опередила научные требования эпохи. Но при этом она не имела за собою развитых дисциплин, на которые могла бы опираться: антропология не была разработана в соответствующем направлении; анатомические основы мимики были неизвестны; психология еще не стала вполне самостоятельной, дифференцированной наукой. Поэтому «семиотика» разбираемой дисциплины была лишена той определенности, какая требовалась в специальных работах.

Переломный момент в развитии физиогномики наступает в середине XIX в. Новый этап здесь открывает трактат Г. Дюшена «Механизм человеческой физиогномии» (1862; 1876). Воспользовавшись своим опытом в электротерапевтической технике, Дюшен экспериментально изучил лицевую мимику, определив с неопро-

вержимой точностью мимическое значение каждой лицевой мышцы посредством электрических раздражений. Он добился того, что при помощи электродов мог получить на лице испытуемого любое выражение, вплоть до самых тончайших оттенков. Все данные Дюшена (зафиксированные фотографически) были подтверждены наблюдениями и опытами Шарко на загипнотизированных субъектах. Большую роль сыграли и труды Ч. Белла, который известен в медицине как ученый, описавший двигательные и чувствительные корешки спинномозговых нервов. В книге «Очерки по анатомии и философии выразительных движений в связи с изящными искусствами» (1806; 1877) он показал функциональную связь выразительных движений с различными отделами нервной системы. В русле естественнонаучного подхода к физиогномике движется работа Т. Пидерита «Мимика и физиогномика» (1858; 1867), которая снабжена простыми, но убедительными рисунками[12]. К этому же кругу исследований относятся работы Л. Грасиоле и П. Монтегацци.

Применить так называемый исторический метод к отдельным задачам физиогномики взялся Ч. Дарвин в своей известной книге «Выражение эмоций у человека и животных» (1872), где предмет рассматривается с эволюционной точки зрения. С этой поры к физиогномике обращаются психологи, педагоги, художники, психиатры, врачи и вообще образованные люди. Проблема выражения психических функций обращала на себя внимание Спенсера, Сеченова, Лесгафта, Бехтерева и многих других. Хотя в настоящее время физиогномику нельзя назвать популярной дисциплиной, изучение человеческой природы без нее немыслимо. Сознательно или бессознательно она живет в психологии (при изучении выражения чувств), в медицине и психиатрии (при диагностике заболеваний), в педагогике (при установлении психологического контакта), наконец, в обширной области художественного творчества (без нее невозможно адекватное воспроизведение душевной жизни в искусстве). Только дальнейшее развитие наук о человеке покажет, на что способна физиогномика[13].

За последнее время получила развитие медицинская антропология, которая с помощью статистических методов изучает связь между различными признаками человека и внутренними заболеваниями. С помощью генетики обрисованы типы людей, предрасположенные к некоторым болезням, в частности к язвенной болезни и злокачественному малокровию. Характеризуя достижения врачебной семиотики, Вл. Леви пишет: «Жизненный материал науки и псевдонауки может быть одинаков — взять хотя бы астрономию и астрологию — различие только в методах наблюдения и мышления. Хотя научная физиогномика еще не создана, можно надеяться, что в недалеком будущем врачи и, может быть, другие специалисты научатся "читать по лицам" более грамотно, чем это делалось до сих пор»[14].

Лафатер предсказывал, что в будущем физиогномика займет место «науки наук», превратившись в общую «семиотику» природы. Очень вероятно, что в аспекте философской антропологии со временем получит новую жизнь забытое учение, трактовавшее человече-

ское тело как сложный текст, написанный разработанным «алфавитом»[15].

Если зеркало когда-то выступало общедоступным инструментом познания личности, то фотография и особенно портрет открывают в этом отношении гораздо более широкие возможности. Кроме того, в конце XIX в. пристальное внимание к движениям человеческой души выдвинуло на первый план еще одну важную физиогномическую дисциплину — графологию, которая теперь используется большей частью в криминалистике.

Семиотическая трактовка социального бытия ведет к истолкованию человеческого существа как органического воплощения особенной идеи, реализованной через множество ее словесных и знаковых форм[16]. В искусстве этот **микрокосм** становится живым аналогом «макрокосма» — большого мира, вселенной.

По-настоящему лишь в XX в. — благодаря **кинематографу** — стало очевидным универсальное значение физиогномики, открылся ее общий эпистемологический смысл. Так, еще немецкий литератор Карл Гауптман развивал представление о кино как своеобразной «космической мимографии», где сфера жестов — универсальная сфера, обнимающая всю живую и «мертвую» природу. Окончательный переход от мимики лица к настоящей *космической физиогномике* совершается в работах Б. Балаша и теоретиков его круга[17]. Для них искусство кино реализует интегральное и наглядное отображение мира как единого целого. Рудольф Гармс прямо утверждает, что «на нейтральной основе кинематографической ленты космос замыкается в цельный организм. Фильм устанавливает связь между человеком и космосом. Он соединяет человека с морем, растительным царством, животными. Искусство и природа тесно сливаются в одной картине»[18].

Отсюда ясно, что физиогномика ориентируется на модель мира, понимаемого в качестве «спонтанно схватываемой органической целостности» (М. Ямпольский), где смысловые элементы сопрягаются в единый и завершенный образ. Лицо здесь всегда «зеркало души», а всякая вещь — «зеркало мира», поскольку он находит в ней свое выражение. Тем самым физиогномическое постижение действительности характеризуется непосредственным, интуитивным, мгновенным уразумением вещей и социальных форм.

> «Но я тебя хочу обучить одному ясному принципу физиогномики, это — физиогномика стиля».
>
> *Лихтенберг*

Обратимся теперь к эпохе «Бури и натиска» со стороны физиогномики. Руководящая роль здесь принадлежит И. К. Лафатеру (1741—1801), писателю, пастору и богослову. Около десяти лет он собирал материалы для своих «Физиогномических фрагментов», которые были опубликованы в 1775—1778 гг. в Лейпциге с большим

количеством рисунков, выполненных лучшими граверами того времени[19]. Почти одновременно вышло французское издание этой работы. Триумф Лафатера был полным. Его идеи, подкрепляемые ссылками на Цицерона, Монтеня, Бэкона, Лейбница и др., становятся популярными, увлекают широкую публику. К нему направляется целый поток восторженных писем.

Согласно Лафатеру, человек есть существо троякой природы. В нем заключены три сферы жизни: животная, моральная и мыслящая (интеллектуальная). Такое деление восходит к Платону, который в своей «Федре» устанавливал этот тройственный состав души. Психическая конституция индивида отражается во всей его фигуре; поэтому физиогномика в широком смысле слова должна охватывать всю морфологию человеческого организма. Однако в целях познания нравственного характера индивидуумов физиогномика может ограничиться изучением черепа и лица человеке, т. е. именно лицо есть натуральное «зеркало души». Как утверждал один из последователей Лафатера, «внимание физиогномиста должно быть почти исключительно сосредоточено на лице, этой резиденции интеллектуальных способностей, чувств, инстинктов и страстей»[20]. Согласно указанному выше делению, человеческое лицо имеет как бы некие «этажи», соответствующие трем основным сферам душевной жизни. Интеллектуальная жизнь выражается в строении и очертаниях черепа и лба; моральная и волевая жизнь — в строении лицевых мускулов, а также в очертаниях носа и щек; животные качества символизируются складом рта и линиями подбородка. Центральное положение занимают глаза — светочи сознательной жизни духа. Физиогномию Лафатер определяет как устойчивый, постоянно присущий данному субъекту склад лицевых черт и мускулов. Таким образом, физиогномика должна распадаться на два отдела: собственно «физиогномический», изучающий данное лицо в состоянии покоя, и «патогномический», изучающий лицо в состоянии волнения, движения. Конечно, Лафатер никогда не ограничивался рассудочными классификациями, а опирался большей частью на интуицию. Иначе и быть не могло, так как мы здесь имеем дело с чистой «данностью». В этой связи Гёте правильно определил физиогномические опыты Лафатера как «гениальную эмпирию». И вот именно эта «эмпирия» произвела настоящий фурор. Многие стали заправскими рисовальщиками силуэтов и «лицегадателями», многие обращались из разных стран с письмами к «Великому Лафатеру». Так, русский писатель Карамзин был верным поклонником швейцарского мыслителя. В одном из посланий к нему он заявляет: «Вы открыли совсем новую область для философского наблюдения. Чем Колумб был для мореплавания, тем вы стали для познания человека»[21].

Однако все, что становится «модой», проходит очень быстро. От Лафатера отвернулись многие последователи, разочаровавшись в его умозрительных построениях. Представители литературного направления «Буря и натиск» исчерпали свой юношеский энтузиазм в отношении к физиогномике. Но этого мало, некоторые из них стали яростными критиками Лафатера.

Здесь весьма показательна сатира Ф. М. Клингера в романе «Фа-

уст» (1790). Бывший сторонник Лафатера пишет: «...общество давно уже превратило человеческое лицо в маску, и сам монах ни разу не видел человека в его естественном состоянии»[22].

Когда Фауст и дьявол вышли на площадь одного из городов, перед ними открылось зрелище целой «школы» физиогномистов: «Каждый мог найти себе подходящий объект, клал его физиономию на весы и определял силу и свойства его души»[23]. Где бы ни появлялись «герои» романа, высказывались суждения по поводу их наружности, а когда они зашли в какой-то трактир, все вытащили карандаши и принялись зарисовывать профили путешественников. Наконец, Фауст и дьявол решили ознакомиться с трактатом по физиогномике. Когда дьявол нашел в нем свой предполагаемый «портрет», он пришел в ярость и решил проучить автора. Вместе с Фаустом он отправился в монастырь и явился перед монахом. Тот нашел в нем «мужество», «верность», «любовь к Богу и людям», «благородство», «невинность» и «величие героя». В ответ на это дьявол «предстал перед монахом во всей отвратности своего подлинного адского облика». Монах был сражен, пал ниц и от испуга лишился рассудка. Тем не менее он продолжал писать, а читатели «совершенно не замечали происшедшей в нем перемены, до такой степени его новые книги был похожи на прежние»[24].

Все это на первый взгляд кажется очень забавным, однако не выходит за рамки обычного литературного увеселения. Подобная сатира не может заменить научной критики, тем более что в данном случае она перерастает в бесплодную фантасмагорию. Остроумные нападки Лихтенберга также дают немного, ибо они афористичны, бессвязны, а, кроме того, сам Лихтенберг не остался равнодушным к идеям физиогномики[25]. Только Гегель дал последовательную и систематическую критику физиогномических идей Лафатера.

В пятом разделе «Феноменологии Духа» («Достоверность и истина разума»), точнее, в подразделе «А. Наблюдающий разум» мы находим сокрушительную критику физиогномики. Гегель ведет ее последовательно-диалектически, выдвигая нередко довольно веские соображения против абсолютизации чувственно-телесной стихии в постижении человеческой личности.

1. Прежде всего физиогномика оценивается в аспекте проблемы *выражения*. Определяя человека как действующее существо, Гегель указывает, что «его тело есть им же *созданное* выражение его самого и вместе с тем некоторый знак», который не является «сутью дела», так как свою деятельную сущность индивид осуществляет в «произведении»[26]. В то же время всякая индивидуальность, будучи *предметом наблюдения*, сохраняется как телесное целое, имеющее статус бытия, «и это *бытие* есть *выражение* внутреннего, выражение индивида, установленного как сознание и движение» (4, 166). Задача, стало быть, состоит в том, чтобы раскрыть характер отношения «внутреннего» к своему наличному бытию и точнее определить, что следует понимать под этим *выражением* внутреннего во внешнем?»

а) Если мы проследим реализацию органического бытия, то обнаружим, что внутреннее назначение всякого органа состоит в его деятельности, — орган немыслим вне своей деятельной функции.

Это означает, что его внешнее осуществление имеет свою наличность только в *действовании.* «Речь и работа суть внешние проявления, в которых индивид в себе самом более не сохраняет себя и не обладает собой, а дает возможность внутреннему полностью выйти наружу и предоставляет его другому» (4, 166).

б) Но при таком обороте дела орган оказывается лишь посредствующим звеном в процессе деятельности, Объективируя себя в «произведении», индивид полагает конечные результаты деятельности как внешние феномены, так что орган становится здесь, напротив, чем-то внутренним в качестве «среднего термина» целесообразного действования. Таким образом, всякое органически-жизненное проявление индивидуальности «в противоположность *многообразному внешнему проявлению* деятельности и судьбы относится к ним как *внутреннее*» (4, 169). Выходит, стало быть, что внешний облик уже в самом себе заключает тенденцию возвращаться в себя и замыкаться во внутреннем.

2. Двусмысленность рассмотренного отношения заключена в самой его природе. Внутреннее в своем внешнем проявлении остается внутренним не столько потому, что выражение не покрывает сущности, сколько потому, что мы здесь относимся к выражению в аспекте его прочного самостоятельного бытия. «Поэтому оно, конечно, есть выражение, но вместе с тем выражение в смысле знака, так что для выражаемого содержания характер того, с помощью чего выражается внутреннее, совершенно безразличен» (4, 169)[27]. Явление в качестве знака есть нечто случайное для «обладающей самосознанием сущности»; «невидимое» содержание в такой же мере может проявляться в чем-нибудь другом.

а) Итак, «являющееся непосредственное бытие индивидуальности» есть нечто безразличное к ее деятельной сущности. Хотя индивидуальность и пронизывает свой облик, тем не менее в своей деятельности она постоянно выходит за его пределы: «непосредственное бытие для индивидуальности в такой же мере есть ее лицо, как и ее маска, которую она может снять» (4, 170). Но тогда физиогномическое наблюдение имеет дело с несущественным, мнимым бытием, не обращая внимания на существенность поступков и действий. Наличная данность чувственного облика преобладает здесь над действительным выражением духа, так что апелляция к «видимым» способностям ставит их выше соответствующего практического подтверждения.

б) «*Истинное бытие* человека, напротив, есть его *действие;* в последнем индивидуальность *действительна*, и оно-то и снимает *мнимое* с обеих его сторон. Во-первых, (оно снимает) мнимое как телесное покоящееся бытие: в поступках индивидуальность проявляется скорее как *негативная* сущность, которая *есть* лишь постольку, поскольку она снимает бытие. Во-вторых, действие снимает неизреченность мнения точно так же и относительно обладающей самосознанием индивидуальности, которая в мнении есть индивидуальность бесконечно определенная и определимая. В совершенном действии эта дурная бесконечность уничтожена. Действие есть нечто просто определенное, всеобщее, постигаемое в абстракции; действие

есть убийство, кража или благодеяние, подвиг и т. д., и о нем можно *сказать*, что *оно есть*» (4, 172). Отсюда следует вывод, что не лицо, а произведение есть подлинное предметное воплощение внутреннего мира человека. Завершенная актуализация произведения, данная в *словесном* определении *(языке)*, и есть действительное *выражение* духа (4, 173; 184)[28].

Так Гегель разделывается с физиогномикой. Но, перечитав внимательно его критику, мы все-таки остаемся в некотором недоумении. Ведь физиогномика в ее идеалистическом варианте, так же как и Гегель, принимает субстанциальность души по отношению к телу. Более того, вполне диалектически она утверждает, что душа как «сущность» должна находить выражение через «явление». Сторонник Лафатера пишет: «...всякая форма имеет осмысленное значение: она является выражением идеи»[29]. В данном случае облик человека и рассматривается как такое выражение. *Логика* здесь не нарушается. Создается впечатление, что логику нарушает Гегель. Действительно, разве не странно, что в *произведении под названием «Феноменология Духа»* (т. е. наука о явлениях духа) *Гегель отрицает за «духом» возможность выразить себя в явлении?* А ведь всем известно, что Гегель блестящий диалектик и критик кантовского дуализма. В чем же дело? Очевидно, в том, что Гегель понимает под явлением не то, что понимали под ним Платон, Лафатер и даже Кант. Очевидно, мы имеем здесь дело с разными *типами явлений.* Мы пойдем дальше и скажем, что тут спорят не две логики, а два исторических *стиля и типа мировосприятия*[30].

В конечном счете речь идет о символическом понимании телесного бытия, поскольку оно способно наглядно проявлять идею человеческой личности. История идеализма не дает нам единообразного толкования этой проблемы, ибо на «характер» символизма накладывает отпечаток духовный стиль времени. Древний идеализм связан с именем Платона. Он впервые определил смысловую основу бытия термином «идея». Но что такое платоновская идея? По-гречески это слово означает «то, что видно», некий смысловой «образ» бытия. Вот почему Платон вместо термина «идея» чаще употребляет термин «эйдос» (εἶδος), т. е. «вид»[31]. Подобный «вид» есть не только предмет «интеллектуального созерцания». Согласно Платону, всякая вещь «участвует» в идее, есть ее «инобытие», т. е. вещественно-телесное выражение. Тело несет на себе энергию сущности и наглядно являет эту смысловую энергию. Поэтому с точки зрения платонизма вопрос о возможности телесного обнаружения свойств личности решается положительно. В качестве художественного аналога платоновского явления можно привести икону или портрет. Явление Платона — это путь в умопостигаемый мир чистых сущностей.

Совсем иной оборот дела мы находим у Канта. Он отказывает человеку в познании трансцендентного и называет свою философию *трансцендентальным* идеализмом. Кант подменяет символическое понимание бытия «критическим» рассмотрением путей и способов понимания. Однако еще до всякой критики он превращает бытие в прочный «орех». Мир разделен на скрытое «смысловое ядро» и за-

крывающую его «чувственно-телесную скорлупу». Мы познаем только «явления», учит Кант, смысловой состав бытия скрыт от нас, так что объективно-смысловая цельность есть «вещь в себе». Как видно, в качестве художественно-стилевого аналога кантовского явления можно привести маску, которая закрывает подлинную суть бытия, из-за чего мы бессильны сказать что-либо о «ноумене». Поэтому надо иметь в виду, что кантовский «умопостигаемый» мир есть такой мир, который никаким человеческим умом не постигается. Трансцендентальная философия упорядочивает бытие через априорную конструкцию субъекта, а идеи выдвигает как методологические принципы научного познания[32]. Таким образом, Кант понимает явление не символически, а эмпирически и даже иллюзионистически.

Но вот на сцену выступает Гегель. Он обрушивается на кантовский дуализм: мир познаваем, а наше познание и есть «самосознание» того, что «в себе». Но обратите внимание на один важный аспект гегелевской критики. По мнению Гегеля, первая ошибка Канта состоит в том, что он стал искать «явления» в области «чувственно-воспринимаемого» мира. С точки зрения Гегеля, этот мир не является сферой истинного познания. Чтобы сразу определился смысл данной концепции, попробуем четко сформулировать наш тезис: Гегель преодолевает кантовский дуализм «умопостигаемого» и «чувственно-воспринимаемого» миров в области мира «умопостигаемого», отрицая за чувственно-телесным миром подлинно символическое и выразительное значение. Больше того, спекулятивный идеализм Гегеля отрицает за телесным миром статус действительного бытия и предмета познания. Обратимся к текстам.

1) «Феноменология Духа». В разделе «Чувственная достоверность» Гегель отрицает за единичными вещами и явлениями возможность быть предметами познания на том основании, что познание выражается в *словах*, а слово подразумевает не «эту» вещь, а «множество», взятое как «одно», т. е. всеобщее (см. 4, 55—58). Наконец, в разделе «Сила и рассудок, явление и сверхчувственный мир» Гегель пишет о соотношении внутреннего и внешнего следующее: «Если при этом мыслится, будто сверхчувственное есть, *следовательно*, чувственный мир, или мир, как он дан *непосредственной чувственной достоверности и восприятию,* то это — превратное понимание; ибо явление, напротив, не есть мир чувственного знания и воспринимания как мир сущий, а мир, который установлен как мир *снятый* или поистине как *внутренний.* Обычно говорят, что сверхчувственное не есть явление; но при этом под явлением понимают не явление, а скорее *чувственный мир* как самое реальную действительность» (4, 79). Итак, явление не есть феномен чувственного мира. А кроме того, оно не есть *непосредственная* данность смысла, как утверждали романтики с их «интеллектуальной интуицией» (см. 4, 3-8). Это явление обретается в сфере абсолютного опосредования, в сфере научного спекулятивного познания и находит свое бытие в языке. Язык науки — вот подлинная стихия выражения духа. Таков смысл последнего раздела «Феноменологии». Не искусство и рели-

гия, а наука (логика) — «абсолютное знание», где явление равно сущности.

2) «Философия Духа». Характеризуя физигномическое выражение человеческого духа, Гегель, между прочим, пишет: «Образованному человеку нет надобности быть расточительным на мины и жесты; в своей *речи* он обладает ценнейшим и наиболее гибким средством своего выражения; ибо *язык* способен непосредственно воспринимать и передавать все видоизменения представления, почему древние впадали даже в противоположную крайность, заставляя своих актеров выступать с маской на лице, чтобы, таким образом, ограничиваясь этой неподвижной характерной физиономией, совсем отказаться от живой игры мин актеров» (3, 198)[33]. В этом заявлении обнаруживается все то же методологическое упрямство Гегеля. Спрашивается, почему же язык и поступки «лучше» выражают характер человека, чем лицо? Ведь мотивы поступков не явствуют из них самих; недаром же Канту пришлось различать «легальное» и «моральное» поведение сообразно внутренним намерениям человека. Впрочем, не следует обходить главный вопрос. Если сущность есть, то есть и выражение. И «точность» выражения зависит от того, что понимает философ под сущностью. Если «сущность» абсолютно тождественна логическому понятию, то, конечно, ее адекватное выражение можно представить лишь в виде завершенного порядка научных дефиниций.

3) «Лекции по истории философии». Разбирая учение Канта о разуме, Гегель упрекает философа в неправильной постановке вопроса. Согласно Канту, разум стремится познать бесконечное, найти бесконечность «актуально»; однако в области опыта человек имеет дело только с конечным. Так как мы не можем выйти за пределы опыта, то притязания разума должны быть ограничены регулятивным применением категорий к чувственно-данному многообразию явлений. Гегель по этому поводу говорит следующее: «...все зависит от того, как мы смотрим на мир... Несомненно верно, что бесконечное *не дано* в мире чувственного восприятия, и если мы примем как предпосылку, что то, что мы знаем, есть в качестве опыта синтезирование мыслей и доставляемых чувствами материй, то бесконечное, несомненно, не может быть познано в том смысле, чтобы мы обладали чувственным его восприятием. Но мы и не будем требовать чувственного восприятия для подтверждения истинности бесконечного; дух существует лишь для духа» (11, 432). Какова же наиболее адекватная форма выражения духа? «Лишь в науке он знает о себе как об абсолютном духе, и единственно только это знание духа есть его истинное существование» (11, 518). Итак, актуальное явление бесконечного есть диалектическая экспликация идеи, представленная в системе строжайших определений и доказательств.

4) «Лекции по эстетике». Теперь уже ясно, что непосредственное, чувственное выражение идеи, с точки зрения Гегеля, есть ее искажение. Поэтому следует иметь в виду, что гегелевское учение об искусстве есть не что иное, как критика искусства. На это обратил внимание Иг. Арк. Ильин. Он пишет: «Это тем более важно, что само учение Гегеля о чувственном, образном характере искусства находится

в тесной связи с его представлением о смене его более высокими формами сознания, о прогрессивности самого упадка искусства при современных условиях — точки зрения положительного содержания человеческого сознания, которое выходит за рамки поэзии и искусства, ставшие для него тесными и неудобными. К этому пониманию Гегель возвращается неоднократно. "Можно правда, — оговаривает он, — питать надежду, что искусство все больше и больше будет расти и усовершенствоваться, но его форма перестала быть самой высшей потребностью духа... Мы можем сколько угодно находить превосходными греческие статуи богов, достойными и совершенными изображения Бога Отца, Христа и Марии, это ничего не изменит; мы все же не преклоним колен" (12, 107). Ссылаясь на Гегеля в обоснование тезиса о чувственном, образном характере искусства, исследователи подчас не замечают того, что данный тезис есть не только определение характера искусства, но и его критика, как пройденного человечеством этапа в развитии сознания...»[34]. Очевидно, для гегелевского «явления» нельзя дать адекватного художественного аналога. Это «явление» может быть выражено только в сфере чистого разума как *строго научное определение идеи,* где всякое отношение к трансцендентному отменяется, так что «явление» полностью «задано» и сконструировано имманентными средствами.

5) «Наука Логики». Строго говоря, гегелевское «явление» в «Учении о сущности» соответствует «наличному бытию» или «качеству» в «Учении о бытии». Обе эти категории обладают исключительно логической природой. Под ними совсем не подразумевается чего-либо вещественно-телесного, но только «определенность» диалектического понятия. Еще в «Феноменологии» Гегель писал, что «качество» есть «мысль», а «бытие есть мышление» (4, 29). Таким образом, в «Логике» мы встречаемся с парадоксальной ситуацией: оказывается, что бытие и «учение о бытии» — одно и то же. Гегелевская «Наука логики» представляет собою грандиозную попытку диалектического раскрытия абсолютной Истины-Идеи. Здесь Идея представлена как систематическое целое, которое реализуется только средствами логических категорий. Не может быть и речи о том, чтобы представить гегелевскую идею как «личность», хотя если философ и понимает что-то под «личностью», то как раз эту категориально-оформленную идею.

Философию Гегеля иногда определяют как «панлогизм», «логический идеализм». Гегель уразумел «истинную» реальность как логическую конструкцию. В этом состоит ущербность его философского учения. Форма мышления характеризуется им как «абсолютная форма» Истины, где последняя выступает «таковой, какова она есть в себе и для себя» (1, 58). С большим интеллектуальным пафосом он утверждает: «...все, что человечно, как бы оно ни выглядело (!), человечно лишь благодаря тому, что в нем действует и действовала мысль» (9, 12). Это утверждение получает своеобразный критический отклик в известной книге М. Штирнера. Имея в виду становление новоевропейской философии, он пишет: «И поэтому Картезий, которому это, наконец, стало ясно, мог выставить положение: я мыслю, — следовательно, я существую. Этим сказано: мое

мышление — это моя сущность, моя жизнь; я живу тогда, когда мыслю; я реален лишь как дух, или — я весь дух и ничто кроме него. Несчастный Петр Шлемиль, потерявший свою тень, — это портрет человека, ставшего духом, потому что тело духа не имеет тени. Совсем не так у древних!»[35] Совсем не так и в действительности. Ведь если «все действительное разумно», то разум не в одной Науке, а только во всей конкретной полноте живого Духа находит высшее свое проявление и выражение. А если разум не находит своего конкретного воплощения в искусстве, технике, государственной жизни, не уходит корнями в земное бытие культуры, то он и не является собственно разумом.

Верховное постижение реальности осуществимо лишь на пути сопряжения всех областей культуры внутри самой жизни. Всякая сфера человеческой деятельности должна быть «зеркалом, из которого наша сущность лучезарно сияла бы навстречу самой себе»[36].

* * *

Философия — это не «плод отвлеченного ума», а плод эпохи, «зеркало» общественно-исторического бытия. Развитая философская *типология* — не результат обычной классификации тех или иных форм интеллектуального постижения действительности, а прежде всего осознание культурного *стиля* каждой эпохи, ее своеобразного «лица», которое должно быть усмотрено историком.

В связи со сказанным будет уместно привести одну запись из тетрадей молодого Маркса, где характеризуется отношение гегелевской философии к предшествующему духовному движению. — «Подобно тому, как в истории философии существуют узловые пункты, которые возвышают философию в самой себе до конкретности, объединяют абстрактные принципы в единое целое и таким образом прерывают прямолинейное движение, — так существуют и такие моменты, в которые философия обращает свой взор на внешний мир, уже не ради постижения; выступая как действующее лицо, она, так сказать, завязывает интриги с миром, выходит из прозрачного царства Амента и бросается в объятия мирской сирене. Это карнавал философии; тогда она *принимает собачий облик как киник, рядится в одежду жреца как александриец, или в душистое весеннее одеяние как эпикуреец. Для нее существенно теперь то, что она надевает на себя характерные маски* (курсив мой. — *А. Л.*). Как, по преданию, Девкалион бросал при сотворении людей через плечо камни, так философия, решившись создать мир, устремляет свой взор назад (светящимися островками выделяются там останки ее матери)[37]; но как Прометей, похитивший с неба огонь, начинает строить дома и водворяться на земле, так философия, охватившая целый мир, восстает против мира явлений. Такова в настоящее время гегелевская философия»[38]. Однако «настоящее» не становится прошлым, сохраняя то, что превышает временные черты. И гегелевская философия, поразившая современников дерзновением открытия логической природы духа, подчиняется тому «закону», который

она осудила, ибо сохраняет свое особое «лицо» в историческом шествии философский идей.

Все сказанное отнюдь не затрагивает принципов гегелевской логики. Напротив, *универсальный смысл диалектики* еще раз подтверждается, и даже в более широких сферах, чем это виделось самому Гегелю. Его ошибка состояла лишь в том, что он полагал возможным решить проблему теодицеи (основную проблему его философии) в рамках «панлогизма». «Мир должен быть оправдан весь, чтоб можно было жить» (К. Бальмонт). Поэтому философский разум находит свое последнее завершение в качестве философии жизни, как ее *оправдание* и утверждение (Г. Шпет), причем социальная педагогика становится подлинным воплощением философского Логоса.

[1] *Бакрадзе К. С.* Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958. С. 90.

[2] *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Соч., М., 1966. Т. 6. С. 545.

[3] Философская энциклопедия. М., 1960. Т. 1. С. 311.

[4] См.: *Гудзий Н. К.* Элементы физиогномики в творчестве Льва Толстого (Толстой и Лафатер) // Проблемы сравнительной филологии. М.; Л., 1964. С. 354—358 и сл. Громадное значение литературной иконографии сказывается в самых различных жанрах словесного искусства (ср.: *Клейст Г.* Найденыш // Немецкая романтическая повесть. М.; Л., 1935. Т. II. С. 282—283; *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Собр. соч. М., 1958. Т. 9. С. 32).

[5] Характерно, что в середине XVIII в. в Англии парламент вынужден был издать специальный указ против людей, злоупотребляющих своими физиогномическими опытами.

[6] *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 257.

[7] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 329—357, 663—664; *Evans E. C.* Phisiognomicas in the ancient world. Philadelphia, 1969.

[8] *Аверинцев С. С.* Указ. соч. С. 217.

[9] См.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 270—272.

[10] *Оганесян Л. А.* История медицины в Армении. Ереван, 1946. Ч. II. С. 158—161.

[11] Во всех трактатах физиогномика определялась как наука, на основе которой происходит распознавание душевных свойств по чертам лица и по форме других частей тела. Поэтому обыкновенно описывались физиогномия лица (метопоскопия), глаз, физиогномия рук (хиромантия) и проч.; принимались во внимание и движения органов, т. е. мимика и жесты.

[12] *Piderit T.* Mimik und Phisiognomik. Detmald, 1925.

[13] Современная психология накопила богатый материал на эту тему, публикуемый обычно под заглавием «Выражение эмоций». Некоторые экспериментальные школы очень много стараний потратили на то, чтобы доказать условность и неточность определения эмоций по выражению лица. Для этого испытуемым, например, давали в руки рисунки Пидерита, а потом внушали нечто противоположное тому, что на них изображено. Естественно, было много ошибок. Отсюда экспериментаторы делали вывод, что «определение эмоций по выражению лица является большей частью мифом... в реальной жизни мы скорее зависим при определении эмоций от ситуации, в которой находится человек, и от того, что он говорит и делает, чем от его лица...» (*Вудвортс Р.* Экспериментальная психология. М., 1950. С. 635). Это, безусловно, неправильный вывод. Ведь ситуация и речь человека могут обманывать еще больше, чем его лицо, так что мы не имеем в этой сфере никаких преимуществ. К тому же неизвестно, о какой точности идет речь? Сам автор вынужден признать: «Результаты не подтверждают такого вывода, так как отсутствует мерило степени ошибки» (Там же. С. 636). Никакие эксперименты не могут опровергнуть элементарной диалектики: явление есть выражение сущности. Вопрос только в том, о какой сфере выражения идет речь. П. М. Якобсон пишет: «Часто молодые и неопытные педагоги, которые начинают работать

со слепыми детьми, приходят в отчаяние от видимых, казалось бы, неудач их педагогического воздействия» (*Якобсон П. М.* Психология чувств. М., 1958. С. 131). Однако все дело в том, что у слепых просто не воспитана лицевая мимика. А между тем выражение лица есть точно такое же средство коммуникации, как язык, действия, сигналы и т. п. Автор делает правильный вывод, что непосредственные формы выражения чувств следует воспитывать наряду с другими способностями (См.: Там же. С. 150—155).

[14] *Леви Вл.* Гипотеза голубых глаз: Лица и эпохи, характеры и настроения // Знание — сила. 1965. № 4. С. 42.

[15] Об этом см.: *Ямпольский М.* Неожиданное родство // Искусство кино. 1986. № 12; *Он же.* Что отражает зеркало // Декоративное искусство. 1987. № 5.

[16] Г. Шпет, разрабатывая социальную онтологию, связал такое истолкование с пониманием Слова как универсального архетипа и прообраза действительности. См., например, его работу «О Дильтее» (ГБЛ. Ф. 718. К. 4. Ед. хр. 4).

[17] Подробнее см.: *Ямпольский М.* Неожиданное родство: Рождение одной кинотеории из духа физиогномики // Искусство кино. 1986. № 12. С. 95—104.

[18] *Гармс Р.* Философия фильма. Л., 1927. С. 185.

[19] *Lavater J. K.* Phitiognomitche Fragmen e zur Beförderung der Mentcher-Kenn nit und Mentchenliebe. Leipzig, 1775—1778. Bd. 1—4.

[20] *Ледо Э.* Трактат о человеческой физиогномии. М., 1895. С. 43.

[21] Переписка Карамзина с Лафатером / Сообщена доктором Ф. Вальдманом / Приготовлена к печати Я. Гротом. СПб., 1893. С. 16. См. также: Сочинения Карамзина. Пг., 1917. Т. 1. С. 47.

[22] *Клингер Ф. М.* Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад. М.; Л., 1961. С. 124. Хотя действие романа происходит в XV в., сатира Клингера была вполне современной и отражала наличную действительность. Под «монахом» Клингер подразумевал Лафатера.

[23] Там же. С. 132.

[24] Там же.

[25] Он пишет: «Самая занимательная для нас поверхность на Земле — это человеческое лицо» (Афоризмы. М., 1965. С. 146). Хотя Лихтенберг и нападал на физиогномику, он, между прочим, известен своими работами о гравере и художнике Хогарте. А именно это художник, по свидетельству знатоков, «всего лучше и вернее изображает различные тонкие оттенки игры мины» (*Пидерит Ф.* Мимика и физиогномика // Артист. 1891. № 13. С. 80).

[26] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология Духа / Пер. Г. Шпета // Собр. соч. М., 1959. Т. IV. С. 165. В дальнейшем ссылки на это издание сочинений Гегеля приводятся в тексте. Первая цифра в скобках обозначает номер тома, вторая — страницу.

[27] Мы пока лишь воспроизводим ход гегелевских рассуждений. Но для сравнения приведем текст из «Малой Логики»: «Сущность должна *являться*». «Отражение, видимость в другом, есть то определение, благодаря которому сущность и есть не бытие, а сущность, развитая же видимость, отражение, есть явление. Сущность поэтому не находится за явлением или *по ту сторону* явления, а именно потому, что сущность есть то, что существует, существование есть явление» (1, 221).

[28] В своей полемике автор «Феноменологии Духа» доказывает порою «слишком много». В принципе физиогномисты никогда не сводили «действительность духа» к *видимому* облику человеческого существа. Они вообще не имели дела с понятием «Духа» в гегелевском смысле и лишь разгадывали душевные свойства личности по характеру ее внешних проявлений. Гегель не вполне последователен и тогда, когда утверждает, что индивидуальность «вкладывает свою сущность в произведение» (4, 170). Психический склад индивида «сказывается» в продуктах его труда и творчества, но *сущность произведения* определяется строением объективного Духа. Полное и адекватное различение этих двух аспектов социально-культурного бытия, — более последовательное, чем у Гегеля, но соответствующее замыслу его философии, — проводится Г. Шпетом (см.: Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 168—192; Введение в этническую психологию. М., 1927).

[29] *Ледо Э.* Трактат о человеческой физиогномии. М., 1895. С. 1.

[30] См.: *Флоренский П.* Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Сб. 9. С. 92—148. Типология Флоренского служит методологической опорой дальнейшего анализа, хотя его общую концепцию и нельзя признать безупречной.

[31] См.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 137—281 (Терминология учения Платона об идеях). Историко-философский

контекст развиваемых Лосевым положений раскрывается на с. 680—694 его «Очерков».

[32] Анализ соответствующих разделов кантовской гносеологии см.: *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973. С. 239—248, 252—253.

[33] Здесь Гегель не совсем точен. Ведь маска как раз и была **зримым характером** актера, наглядным выражением его сути. Лицо изменяется, «становится», а «характер» пребывает в этом становлении как лицо лица. Поэтому в древности маска имела **символическое значение и была языком театра.** Не случайно слова, передающие в «классических» языках понятие личности, означают театральную маску и театральную роль (см.: *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Цит. изд. С. 217). Таким образом, вопреки Гегелю, древняя маска имеет выразительное значение наряду с «языком». Даже современная культура признает выразительное значение «маски» как средства «коммуникации» (роман Кобо Абэ «Чужое лицо»). Как и одежда, маска не скрывает, а выражает и подчеркивает главное (идея карнавала).

[34] *Ильин И. А.* К вопросу о том, что такое искусство // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1969. № 1. С. 68.

[35] *Штирнер М.* Единственный и его собственность. М., 1918. С. 30. Разумеется, сочинение Штирнера никак нельзя рассматривать в качестве материала для критики гегелевской метафизики в целом.

[36] *Маркс К.* Заметки по поводу книги Джемса Милля // Вопр. философии. 1966. № 2. С. 126.

[37] В античной мифологии Девкалион — греческий «Ноах» (Ной), спасшийся после потопа. На просьбу Девкалиона восстановить род человеческий Зевс через Гермеса повелел ему и жене его бросать себе за спину материнскую землю и камни.

[38] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 195 (курсив мой. — *А. Л.*).