

значительное время развиваются стремительно, но экстенсивно. Значительное количество еще исправного компьютерного оборудования выбрасываются на свалку в результате их неоправданно быстрого морального старения. При этом огромное количество дефицитных редкоземельных материалов, которые используются в производстве электроники, попадает в естественную среду и отравляет ее. Информационная безопасность пронизывает всю систему национальных интересов – хозяйственную, техническую, военную, ресурсную, экологическую, энергетическую, финансово-денежную, медицинскую и другие. С этих позиций информационная безопасность государства выражает уровень защищенности его интересов от относительно опасных, дестабилизирующих, деструктивных влияний, которые способны поражать государственные интересы.

Информационная безопасность включает в себя защиту информационных систем, сетей, ресурсов, программных средств объектов интеллектуальной собственности и других активов, блокировки информации, ее несанкционированной утечки. Эта безопасность требует сегодня разработки нормативно-правовых документов, где должно быть четко выделено ядро государственного информационного ресурса, которое составляет государственную или другую предусмотренную законом тайну и подлежит защите.

Особое место среди различных видов и форм безопасности принадлежит безопасности личности. Информационная безопасность личности – это защищенность ее психики и сознания от опасных влияний манипулирования, дезинформации, побуждения к асоциальным действиям и т. д., что приводит к неадекватному восприятию ею действительности.

Существующие системы защиты информации ориентированы, в основном, на ее защиту с ограниченным доступом. Но в защите нуждается и большой массив открытой информации. Он постоянно растет, его трудно классифицировать с позиций применения средств защиты. Массив этой информации предстает как открытая система, ее нельзя скоррелировать линейно, а следовательно, методы и средства защиты

должны носить неординарный, специфический характер, что будет свидетельствовать о постоянном расширении диапазона систем, методов и средств защиты интеллектуальной собственности государства и личности, укреплению их информационной безопасности.

Заключение. Все системы, методы и средства защиты информации тесно взаимосвязаны между собой и обеспечивают общую стратегию реализации главной функции страны – информационную безопасность. Вне этой функции современное информационное производство, с одной стороны, будет тормозиться субъективным фактором, не ощущающим защиты интеллектуальной собственности, а с другой стороны, будет способствовать расширению хаоса в этой сфере общественного производства. Ярким примером внесения хаоса в проблему информационной безопасности стран мира, особенно Европы, явилось разоблачение Э. Snowden американской системы прослушивания информации, являющейся и государственной, и личной тайной. Лидеры европейских стран резко осудили эту практику, а Россия заявила, что она разворачивает процесс «прослушивания информации в мировом пространстве», что вызывает не только недоверие между странами, но и новый виток информационной войны.

Таким образом, становление нового этапа цивилизационного развития человечества связано не только с производством, обработкой, передачей и хранением информации, но и с развитием средств и способов защиты ее как интеллектуальной собственности конкретного общества, конкретной личности.

Литература

1. Пунченко О. П. Цивилизационное изменение истории человечества. Одесса: Астропринт, 2013. 448 с.
2. Емец В., Мельник А., Попович Р. Современная криптография. Основные понятия. Львов: Атлас, 2003. 144 с.
3. Муниин П. И. Теория устойчивого развития. Информационные основы. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. 312 с.

Поступила 14.01.2014

УДК 001+14+397

А. В. Шалаева, стажер-исследователь Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия)

МИФОЛОГИЯ В РОМАНТИЧЕСКОЙ НАУКЕ: СИМВОЛИКА ФРИДРИХА КРЕЙЦЕРА

В центре исследования – Георг Фридрих Крейцер (1771–1858), профессор классической филологии Гейдельбергского университета, который первым объявил мифологию дисциплиной и заложил ее теоретические основания. В своем основном труде «Символика и мифология древних народов, в особенности греков» (1810–12, 2-ое изд. 1819, 3-е изд. 1837) он не только выработал теоретические основания мифологии как дисциплины, но и проанализировал большой объем мифологического материала. Исследование посвящено особенностям структуры работы Крейцера, специфике аргументации, способу, каким внешние философские идеи и источники влияли на центральные положения теории Крейцера, а также анализу идейного становления мифологии как дисциплины в этот период.

Georg Friedrich Creuzer (1771–1858), who was first to announce mythology as a discipline and to lay theoretical grounds to mythology as a discipline, is in the center of the research. In his main work *Symbolism and mythology of the ancient peoples, particularly the Greeks* (1810–12, 2nd ed. 1819, 3rd ed. 1837) apart from working out theoretical grounds of mythology as a discipline, he also analyzed a great amount of mythological material. The research is dedicated to the specific structure of Creuzer's book, to the peculiarities of argumentation and to the special way in which outer philosophical influences and sources affected Creuzer's general concept.

Введение. Георг Фридрих Крейцер (10 марта 1771 Марбург – 16 февраля 1858 Гейдельберг) – профессор классической филологии Гейдельбергского университета (с 1804 г.). Его главный труд «Символика и мифология древних народов, в особенности греков», впервые опубликованный в 1810–1812 гг. [1], был встречен с энтузиазмом в ситуации становления романтической парадигмы в гуманитарных науках своего времени, хотя вскоре его и отвергли авторитетные филологи. Рубеж XVIII–XIX вв. вообще представляет собой переломный момент в истории знания о мифе. Традиционно мифы исследовали филологи-классики, и, в первую очередь, греческую мифологию. На рубеже XVIII–XIX вв. мифология становится областью столкновения различных методологических, идейных и предметных установок. Самоопределение различных гуманитарных дисциплин было поставлено под вопрос в ходе этих дискуссий между представителями теологии, классической филологии и философии. Так, под влиянием романтической традиции в русле немецкого идеализма свою жизнь получают философские интерпретации мифологии (Иоганн Готфрид Гердер и Карл Филипп Мориц, а также Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг), а в связи с обнаружением новых древнеиндийских, персидских источников, источников по зороастризму и изучением соответствующих языков началось интенсивное освоение нового культурного материала. Имели место не только методологические проблемы, но и вызовы, связанные с изучением памятников Древнего Востока [2].

В этот период переосмысления содержания и значения мифологии появляются попытки

утверждения мифологии как особенной дисциплины в большей мере средствами классической филологии, в меньшей – философии. «Символика» Крейцера – работа филолога, переосмысляющего статус мифологии на основании новых философских, теологических идей и нового исследовательского материала, в ней реализована попытка дать научное основание неоплатонической интерпретации греческой мифологии [3]. В широкой дискуссии, разворачивающейся вокруг мифологии в университете Гейдельберга, она приобрела и противников, и сторонников [4]. Это был новый, амбициозный проект, который был основан на переосмыслении задач исторического, филологического, теологического, философского родов и стремился объединить эти разные направления вокруг феномена древней символики и мифологии. Проект этот, однако, нельзя назвать успешным, поскольку мифология так и не стала университетской дисциплиной.

На примере работы Георга Фридриха Крейцера «Символика и мифология древних народов, в особенности греков», вопрос о становлении мифологии как дисциплины на рубеже XIX в. может быть поставлен и рассмотрен в трех сообщающихся друг с другом проблемных полях. Во-первых, это биографическое описание Крейцера и его работы в контексте своей эпохи. Во-вторых, определение тех принципов, которые заставили его старших современников воспринимать его работу всерьез, вопрос здесь в первом приближении состоит в том, что именно в крейцеровой интерпретации мифа и символа заставило его более именитых современников на равных воспринимать его работу, в том

числе в контексте их собственных исследований. В-третьих, вопрос о том, каким образом стремление построить научную концепцию мифологии, характерное для эпохи Крейцера, соотносится с формами и принципами работы с мифологией в XVIII и конце XIX вв., или шире – в чем состоит общее и особенное в крейцеровской (и ряда его соратников и современников) «научной» интерпретации мифологии и многочисленных иного рода интерпретаций мифологии до и после работы Крейцера, ориентированных на всеобщность.

Такое исследование вообще претендует быть, прежде всего, философским и историческим исследованием. Здесь рассматривается гейдельбергская фаза развития романтической мысли, науки и культуры и один из ее видных представителей (Г. Ф. Крейцер) под особым углом зрения: с целью главным образом обнаружить те интеллектуальные каналы, посредством которых характерные для этой фазы идеи распространились по Европе и России. Далее мы более внимательно рассмотрим теоретическую программу «Символики ...» и основополагающие для нее понятия – символ и миф.

Логика символов как специфический способ описания мышления. Обозначенные выше вопросы не могут быть в должной мере освещены без обзора интеллектуального и историко-идейного пространства Германии конца XVIII в. Данный период можно было бы охарактеризовать по следующим вехам: эпоха возрождений в раннем романтизме и раннем классицизме благодаря открытиям Винкельмана, с которым Германия получает греческий идеал красоты, простоты и величия; его аполлоническая концепция Греции получает развитие в стихах Шиллера и Гете [5]; исследование античности, науки о древности (Altertumswissenschaft) Вольфом [6]; вопросы литературы, первой религии, философии истории, и изучение мифов в открытиях Гердера; объединение мифографии с топографией и археологией мифографом Гейне [7]. Это обилие визуального материала, его интерпретации и глубокого анализа послужило необходимым условием для всех концепций мифологии, основанных на символе [8, с. 12].

Идейное основание первого издания «Символики и мифологии древних народов» содержалось в более ранних работах Крейцера. В Германии на рубеже XVIII–XIX вв. происходит активное переосмысление сущности филологии как дисциплины, в дискуссии по этому вопросу включаются не только филологи, но и теологи, историки, юристы, философы. В предшествующих «Символике...» работах: «Изучение древних как приуготовление к философии» [9], «Идея и проба древней символики» [10], «Ака-

демическое изучение древности вкупе с планом гуманистических лекций и филологического семинара в университете Гейдельберга» [11], «Филология и мифология в их постепенном развитии и взаимном отношении» [12], «Дионис» [13] – Крейцер переосмысляет сущность филологии как науки. В этих трудах он не стремится обособить филологию от других дисциплин, а, напротив, подчеркивает ее связь с другими науками, с теологией, историей, юриспруденцией, с поэзией и философией. В работах Крейцера мифология из вспомогательной, подчиненной субдисциплины превращается в одну из основных. Наряду с мифологией он описывает символику древних народов, которая, по его мнению, требует тщательного изучения, на примере которого он стремится изучить соотношение греческой культуры и древневосточной, в особенности древнеиндийской.

Структура «Символики» такова: дается общее описание предмета исследования, особенностей способа познания древних народов, первичных «грамматических» значений главных рассматриваемых понятий («символ», «миф» и понятий, смежных с ними), особенной в рамках разрабатываемой теории системы устройства символа и мифа, видов и трансформаций символа и аллегорий, далее на подступах к анализу конкретного материала предлагается систематизация верований и богослужений вообще и дается исторический обзор символики и мифологии древних народов.

Крейцер реконструирует систему мышления древних, анализируя их символику и мифологию на основании доступного ему символического материала – в этом и состояла новизна его проекта. В этой работе символ в истории человечества выступает тем первичным, в котором дано чистое и незамутненное понятие о мире, без потери его чистоты и ясности невозможно выразить его в языке. Такое непосредственное понимание, по мнению Крейцера, было недоступно «грубым народам древности», потому для просвещения толпы его в ярких образах транслировали жрецы. Говоря о древнем способе мысли, Крейцер утверждает, что «Образ и слово, искусство и речь в этом образе мысли еще не разделены, но взаимно поддерживают друг друга. ...В символическом учении древности сфера речи не отделяется от сферы зримого образа, мудрость этого периода овладевает духом толпы и формообразует его посредством вербальных и визуальных символов» [14, с. 20]. Так, путь к первичным символам для Крейцера лежит через анализ языка и попытки обнаружить первоначальные, исходные значения слов, в частности, его особенно

интересуют слова символ, миф, логос: σύμβολον, μῦθος, λόγος. Свои выводы Крейцер делает, опираясь на доступные ему труды древнегреческих грамматиков и лексикографов, говоря о первых символах, содержащих в себе ясно и незамутненно данную истину, он ищет доказательства в документах, источниках и свидетельствах этого древнего образа мысли.

Понятие символа в «Символике ...». В третьей главе «Идеи к физике символа и мифа» первой книги первого тома «Символики ...» Фридрих Крейцер раскрывает теоретические основания своей работы по интерпретации древнего символа и мифа. Именно в ней он дает определения символа и мифа, поясняет их сходство и различия, демонстрирует идейные основания своей работы. Говоря о символе и мифе в «Символике ...», мы в основном будем опираться именно на внимательное чтение этой главы.

Противоречивый момент в концепции Г. Ф. Крейцера – его стремление отделить символ от мифа, и, как полагали его коллеги и противники, поставить символ на место мифа [15, с. 387–388]: «Мгновенно и целиком в символе восходит идея, и охватывает все силы нашей души. ... аллегория, но не символ, имеет одним из своих видов миф, чью сущность выражает полным образом последовательный эпос ... символ более походит на полузакрытый бутон, который в своей чашечке скрывает прекраснейшее нераскрыто, а аллегория подобна стремящемуся вишню ветвям пышно разросшегося растения» [14, с. 83–85].

Одним словом, Крейцер приписывал символу то, что другие романтики от Гердера до Шеллинга приписывали мифу. Для Крейцера символ в действительности представлял собой то, что, как считалось, представлял собой миф: символ удерживает в незримом единстве бесконечное и конечное, горнее и долнее, он представляет идею сразу и целиком, как луч он «пронзает основания бытия и мышления» и для понимания своего в одномоментном образе данного содержания он требует всех сил человека, активности всего его существа.

Можно выделить следующие основные моменты в крейцеровой интерпретации символа: во-первых, определение символа в качестве особого рода единства бесконечного и конечного, во-вторых, неопределенность и краткость как существенные черты символа, в-третьих, различие мистического и пластического символа.

В символе как способе выражения противоречия между конечным и бесконечным видна его двойная природа. Когда бесконечное стремится выразиться в конечном, в конечном оказывается видно, что это выражение неполно.

Крейцер демонстрирует исторические документации такого способа мысли. Древние люди мыслили, по Крейцеру, принципиально антропоморфически, потому что по-другому они не умели, потому что существовало определенное принуждение, которое двигало к тому, чтобы ставить себя в центр мира и все рассматривать по аналогии с собой, поэтому окружающее, и все силы для древнего человека это персоны, связь между силами – это любовь, вражда, ненависть, эрос и т. д. Крейцер говорит о том, что такое восприятие порождает тропический способ выражения, который распространяется на отношения между вещами, в таком способе выражения конечное связывается с конечным. Если душа хочет не только того, чтобы вещи друг друга ссылались, а если она хочет выразить идею, воспаряет к умопостигаемому, и это умопостигаемое хочет выразить в конечном, то тут она должна работать по другим принципам, чем когда она выражает конечное через конечное (в тропическом способе выражения). Для древнего человека из этого стремления рождаются те образы, которые функционируют не просто как художественные образы, а имеют религиозную природу, то есть мифологические образы. Они суть выражение бесконечного в конечном, и это не просто метафоры, но сами лица, вещи или стихии (Гефест, например, – не просто метафора для подземного огня, но сам этот огонь).

Символ неопределенен в следующем отношении: «...символ становится значительным и пробуждающим именно благодаря несовпадению сущности с формой и благодаря избытку содержания в сравнении со своим выражением. Тем больше он возбуждает интерес, чем больше он побуждает к мышлению. Именно на этом основании древние почитали его особенно действенным для того, чтобы пробуждать человека от привычек повседневной жизни к более высокому» [14, с. 68–69]. Несовпадение сущности и формы в символе делает его выманивающим из повседневности, заставляет обратиться к трансцендентному, превышающему тождественность формы и сущности образу, тем самым побуждая к мышлению и действию.

Краткость символа связана с моментальностью и внезапностью символа: «То пробуждающее и потрясающее связано с другим качеством – с краткостью. Это как внезапно являющийся дух, или как вспышка молнии, которая внезапно озаряет темную ночь» [14, с. 69]. Темнота символа не мешает его ясности – как и в приказе, в противоположность мольбе и просьбе. Перед лицом символического образа должен происходить почти принудительный образ действий. Таков символический образ.

Не обязательно понимать смысл приказа, чтобы его выполнить, необходима лишь вовлеченность в событие или символического образа, и тогда наступает подчинение приказу или постановка своих жизни и деятельности в согласие с символом.

В претензии символ соединяет теоретическое и практическое, провоцирует экзегетическую рациональность, дает импульс к практическому ориентированию. Символ оказывается теоретически неисчерпаем и практически многозначен. Постигание смысла символа происходит и практически, и теоретически одновременно. Для постижения смысла символа необходимо быть в открытости, тем самым проявлять человеческое качество жизни. В романтической теории символ становится активной инстанцией.

Фридрих Крейцер различает мистический и пластический символ. Основные черты символа- моментальная ясность, краткость, и скрывающаяся за ними значительность.

Теория символа была для Фридриха Крейцера исходным пунктом в работе над символикой и мифологией древних народов. Символ как выражение непосредственного опыта естественного окружения древнего человека объединял в себе как чувственное восприятие, так и мышление.

Заключение. Наследие Крейцера мало изучено не только в России, но и за рубежом. Немногие исследователи находят в себе силы преодолеть внешнюю комплексность его текстов, непоследовательность и неverifiedируемость идей и противоречивую герменевтическую стратегию. В качестве цели перед нами стояло изучение формирования идейных оснований становления мифологии как дисциплины. Мы рассмотрели основные черты интеллектуального пространства рубежа XVIII–XIX вв., и в его контексте понятия символа и мифа, символики и мифологии, романтические идеи в построении методологии изучения символики и мифологии древних народов. Ключевым моментом в становлении мифологии как дисциплины нам представляется само противоречивое интеллектуальное пространство эпохи романтизма, открытие новых исторических источников и символического материала; это обуславливало стремление исследователей к интеграции разнородных дисциплин и методов в единый план развития природы и знания.

Литература

1. Creuzer F. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. 4 Bde. Leipzig Darmstadt. 1810–1812.
2. Jamme Ch. Portraying myth more convincingly: critical approaches to myth in the classical and romantic periods // International Journal of Philosophical Studies. 2004. Vol. 12 (1). P. 29–45.
3. Momigliano A. Friedrich Creuzer and Greek Historiography // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1946. Vol. 9. P. 152–163.
4. Howald E. Der Kampf um Creuzers Symbolik. Tübingen. 1926.
5. Grappin P. Littérature allemande. Paris. 1970. P. 422–470.
6. Wolf F. A. Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert. Berlin: Akademie-Verlag, 1985.
7. Espagne M. Voß, Wolf, Heyne und ihr Homerverständnis // H. Böhme, G. Toepfer (Hrsg). Transformationen der Antike: Transformationen antiker Wissenschaften. Berlin, DEU: Walter de Gruyter, 2010.
8. Münch M.-M. La “Symbolique” de Friedrich Creuzer. 1973.
9. Creuzer F. Das Studium der Alten als Vorbereitung zur Philosophie. // Studien. Hrsg. v. F. Creuzer u. C. Daub. Bd. 1. Heidelberg. 1805.
10. Creuzer F. Idee und Probe alter Symbolik. // Studien. Hrsg. v. F. Creuzer u. C. Daub. Bd. 2. Heidelberg. 1806.
11. Creuzer F. Das akademische Studium des Altertums nebst eine Plane der humanistischen Vorlesungen und des philologischen Seminarium auf der Universität zu Heidelberg. Heidelberg. 1807.
12. Creuzer F. Philologie und Mythologie, in ihrem Stufengang und gegenseitigen Verhalten. // Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, Literatur und Kunst. Erster Jahrgang. 1808.
13. Creuzer F. Dionysus sive commentationes academicae de rerum bacchicarum orphicarumque originibus et causis. Heidelberg. 1808.
14. Creuzer F. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. 1 Bd. Leipzig – Darmstadt. 1810–1812.
15. The rise of modern mythology, 1680–1860 / [compiled by] B. Feldman, R. D. Richardson Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1972.

Поступила 20.03.2014