

УДК 008:1

DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-3

Симора П. У.

**Онтология сакрального и феноменология мифологического
в архаических практиках собственности**

Белгородский государственный институт искусств и культуры, ул. Королева, д. 7, Белгород,
308000, Россия; *Simora68@mail.ru*

Аннотация. Проблема истоков человеческого бытия и сознания волновала философов и богословов древности, но остается загадкой и для современных ученых, естествоиспытателей и гуманитариев. Автор исходит из различения сакральности мифа и священности религии, которые регулировали в процессе человеческой истории основные сферы жизнедеятельности человека, в том числе и первичные отношения собственности. Собственность в архаике определялась всецело дуальными отношениями (мы – они; свои – чужие; старшие – младшие; мужчины – женщины; старики – дети) и имела также два измерения: коллективная и индивидуальная. Коллективная собственность регулировалась мифом (табу) и была тем сакральным в онтологии человека и родовой общины, которое защищалось всеми средствами, материальными и символическими. Индивидуальная собственность связана с онтологией антропологической телесности и также имела мифологическое и символическое санкционирование.

Ключевые слова: миф; сакральное; религия; священное; речь-миф; дуально-этническое отношение; собственность

Для цитирования: Симора П.У. Онтология сакрального и феноменология мифологического в архаических практиках собственности // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2021. Т. 7. № 2. С. 23-32. DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-3

P. U. Seymora

**The Ontology of the Sacred and the Phenomenology
of the Mythological in Archaic Property Practices**

Belgorod State Institute of Arts and Culture, 7 Korolev St., Belgorod, 308000, Russia;
Simora68@mail.ru

Abstract. Philosophers and theologians of antiquity were preoccupied with the problem of the origins of human existence and consciousness, but this remains a mystery for modern scientists, naturalists and humanitarians. The author proceeds from the distinction between the sacredness of myth and the sacredness of religion, which regulated the main spheres of human activity in the course of human history, including the primary property relations. Property in the archaic period was determined entirely by dual relations (we – they; friends – foes; seniors – juniors; men – women; old people – children) and also had two dimensions: collective and individual. Collective property was regulated by a myth (taboo) and was the sacred in the ontology of man and the tribal community, which was protected by all means, material and

symbolic. Individual property is linked to the ontology of anthropological corporeality and has also had mythological and symbolic sanctioning.

Key words: myth; sacred; religion; sacred; speech-myth; dual-ethnic relationship; property

For citation: Seymora P. U. (2021), “The Ontology of the Sacred and the Phenomenology of the Mythological in Archaic Property Practices”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 7 (2), 23-32, DOI: 10.18413/2408-932X-2021-7-2-0-3

В современном дискурсе, научном, философском и публицистическом, столь часто встречается термин «священная собственность», что невольно возникает вопрос: что именно представляет собой «собственность»? И что в ней священного? Апология собственности присутствует в современной либеральной идеологии (Трудолюбов, 2015), а критика – в «левой» (анархистской, социалистической и т. п.) (Жижек, 2014: 208-271). В.В. Бибихин по этому поводу писал: «Идет захват земли, богатств, зданий, сфер влияний, интеллектуальной собственности, наследия. По активности принимаемых мер можно судить, насколько люди захвачены захватом. Идеологическое принятие мер, нравственное негодование против захвата *собственности* ... мешает и нам просто видеть вещи и думать, осуждает за непринятие мер, объявленных настоящими, нравственно необходимыми» (Бибихин, 2012: 22, 23). Вокруг собственности не только ломаются политико-идеологические «копья», но и в повседневности мы сталкиваемся и с ее не совсем благими проявлениями, и с насущными жизненными смыслами.

В этом контексте возникает сразу и другой вопрос: что такое «священное» (сакральное)? Но данный вопрос выводит нас прямо в сферу «религии» и требует ответа на другой: что такое «религия»?

Чтобы ответить на эти первичные вопросы, следует обратиться к изначальным смыслам и коннотациям используемых терминов и слов, к их философской интерпретации и пониманию. И здесь уместно также привести мнение В.В. Бибихина: «Зря кто-то думает, будто

пространство философского дискурса, кажущееся таким академически безмятежным в своей лексике, проблематике, тематике, могло возникнуть как-то иначе, чем в жестокой войне. А если кто еще так думает, то наша современность, когда захват идет так широко, что захватывается и перезахватывается и так называемое “наследие”, культурное, философское, научит другому, отправит на свалку “философию”, которая пошла в прошлое искать оскорбленному сердцу уголок, академическую нишу, сказав, что захват дело приватизаторов, а ее, философию, интересуют вечные ценности. Как раз здесь, посреди захвата казалось бы совсем дикого, беспредела совсем вроде бы нового, философия имеет уникальный шанс вспомнить о самой себе, о своем первом начале, исходном существе» (Бибихин, 2012: 24-25). Но именно «архаическое» и есть то «начальное», «первобытное» не в его идеологизированном варианте «примитивного», и даже не просто «простого» как варианта «примитивного», а именно в качестве *архэ*, первого бытия, *первичного бытия*, порождающего человека и историю бытия.

Не случайно Б.Ф. Поршнев, М. Хайдеггер и М. Фуко, столь разные по судьбе и ситуации мышления люди и философы, призывали вернуться и взглянуться в истоки нашего «начала», нашего *первобытия*, без которых не откроются и смыслы *современности*. В основном труде Б.Ф. Поршнева есть одно важное методологическое высказывание: «Загадка человека и состоит в загадке начала человеческой истории. Что началось? Почему и как началось? Когда началось? <...> Решение спора

должно исходить прежде всего от естественных наук. В силах они или бессильны с достаточной полнотой объяснить особенности жизнедеятельности высших приматов до *Homo sapiens*, как и объяснить его появление? <...> Однако направляющий луч должна бросить на предмет не философия естествознания, а философия истории. В частности, категория историзма» (Поршнев, 1974: 14, 15).

Но хотелось бы привести и философскую интуицию М. Хайдеггера: «Начало есть то, что в сущностной истории приходит последним... Такое предваряющее и определяющее всю историю мы называем изначальным (*das Anfängliche*). Поскольку оно не остается в прошлом, а предлежит будущему, изначальное снова и снова дарует себя той или иной эпохе» (Хайдеггер, 2009: 15). Как бы ведя с М. Хайдеггером диалог, М. Фуко писал: «Стремясь самоопределиться в качестве живого существа, человек обнаруживает свое собственное начало лишь в глубине жизни, начавшейся раньше него; стремясь понять себя как трудящееся существо, он выявляет зачаточные формы труда лишь внутри такого человеческого времени и пространства, которое уже подчинено обществу и его институтам; наконец, стремясь определить сущность самого себя в качестве говорящего субъекта по ту сторону всякого уже сложившегося языка, он всегда сталкивается лишь с возможностями уже развернувшегося языка, а совсем не с тем лепетом, тем первословом, на основе которого стали возможны все языки и вообще язык, как таковой. Лишь на основе всегда уже начавшегося человек может помыслить то, что имеет для него значение первоначала» (Фуко, 1994: 351). Мы и хотели бы, следуя мнению Фуко, вернуться к тому «первослову» (или первым словам), которое и способно пролить свет на тайны человеческого бытия не только в его начале, но и в наши дни.

Ведь даже если взять за отчет «начала» установленные наукой 70000 лет, а продолжительность жизни одного поколе-

ния измерить пятидесятилетием, то между нами и нашими предками лежит время жизни всего лишь 1400 поколений (в антропологических персоналиях – численность небольшого факультета в современном университете). В библейском летоисчислении и того меньше – раз в десять (Соколов, 2019).

Последние двести лет существования ряда научных дисциплин о прошлом – истории, археологии, этнографии, культурной антропологии, исторической психологии и многих других – преподносят нам столь много разных споров и дискуссий о «начале человечества», что вряд ли уместно их здесь рассматривать (Уэйд, 2017). Мы обратимся лишь к одной проблеме, которая связана с поставленными нами выше вопросами. Эта проблема так называемого «безрелигиозного периода» человеческой истории, который большинством авторов относится чуть ли не на миллионы (сотни тысяч) лет назад. При этом семидесятитысячная история *Homo sapiens* уже рассматривается как период безусловного существования «религии».

Но сомнения в таких интерпретациях закрадываются даже при внимательной расшифровке самого термина «религия», которую, например, проделал Э. Бенвенист. Е.И. Аринин пишет: «Собственно, филолого-этимологические исследования показывают, что привычное нам слово “религия” возникает из латинского “*religio*”, в совершенно определенной и сравнительно недавней культурно-исторической ситуации. Это слово отсутствует в “индоевропейском словаре”, в отличие от значительно более древних слов “бог”, “священное” и “вера”, входящих в него» (Аринин, 2014: 42). Мы не будем останавливаться на развитии идей Э. Бенвениста современными отечественными авторами, показавшими всю сложность открывающихся здесь «религиоведческих смыслов» и проблем (Аринин, 2005: 51-62; Аринин, 2014; Свеча – 2013, 2013; Феномен религии, 2015), а обратимся к первоисточнику.

Э. Бенвенист резюмировал свои изыскания: «Не воспринимая религию – эту неотъемлемую характеристику человеческого общества – как некое обособленное установление, индоевропейцы не знали и особого слова для его обозначения... Если верно, что религия представляет собой установление, то она не отделена от всех прочих и не стоит вне их. Ясно почувствовать и, следовательно, обозначить религию можно лишь с момента, когда она выделилась в отдельную область, о которой известно, что в нее входит и что ей чуждо» (Бенвенист, 1995: 394). Но когда же религия выделилась в «отдельную область» и «что ей чуждо»? Великий лингвист, пройдя ряд этимологических узлов, приходит к выводу, что в развитой греко-римской цивилизации «религия» противоположна «суеверию» (*superstitio*): «Из значения ‘религиозные верования, достойные презрения’ возникло новообразование ‘*superstitiosus* преданный *superstitio*’. Отсюда появилась новая идея *superstitio*, составившего антитезу с *religio*; на ее основе образовали новое прилагательное – *superstitiosus* ‘суеверный’, не имеющее ничего общего с прежним, антонимичное *religiosus* и сходным образом оформленное. Но это уже просвещенный и философский взгляд рационализирующих римлян отделил *religio* ‘религиозную рьяность, истинное почитание’ от *superstitio* ‘деградировавшей, извращенной религиозной формы’» (Бенвенист, 1995: 402). Понятно, что возникшая «религия» нечто, как более раннее и «примитивное», отмечает (суеверия). Но тогда что же в нее входит из более «раннего», «первоначального»?

Проливает свет один смысловой узел «религии» из его изыскания. Комментируя текст Цицерона, Э. Бенвенист пишет: «Приведем текст Цицерона, который должен главенствовать при любом обсуждении (*De natura deorum* II, 28, 72): *Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo ut elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes. Nis enim*

in uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso ‘Те же, кто добросовестно и многократно переработали (*retractarent*) и словно заново собрали (*relegerent*) все, что связано с почитанием богов, именуется *religiosi* от *relegere*, так же как *elegantes* от *eligere* и *diligentes* от *diligere*’ [*elegantes* ‘изысканные, разборчивые, *eligere* ‘действовать с разбором’; *diligentes* ‘усердные, внимательные’, *diligere* ‘высоко ценить, любить’]. – Прим. перев.]» (Бенвенист, 1995: 396). Так что же римляне (и другие древние народы) «переработали и заново собрали»?

Уместно обратиться к той исторической, культурологической, религиоведческой и философской традиции, которая различает миф и религию, миф и фольклор, миф архаический и миф современный как стадии и специфические формообразования духовной и культурно-исторической эволюции человека и человечества (Mopin, 2019: 167-175). В.П. Римский еще в 1983 году сделал следующий вывод: «В первобытном сознании действительность осваивается в духовно-практических формах мифа. В мифологических образах даны в зародыше все категории мышления, функционирующие в превращенных формах созерцания – пространственно-временных представлениях, что определяет принципиальный топографизм мифо-мышления. Специфика мифологических форм идеального зависит от их функционирования в различных структурах первобытной общины: предметная, трудовая деятельность требовала актуализации категориальных форм и эстетического освоения мира, а другие сферы жизнедеятельности вызывали к жизни суггестию и порождали фетишизм. И только в условиях классовобразования появляются специфические группы людей, которые воспроизводят мифосознание в двух формах – сакрального и мирского шаманизма. Только здесь и происходит раздвоение самого первичного “сакрального”. Сакральный шаманизм оказался тем модифицирующим фактором, действие которого обусловило трансфор-

мацию мифа в особую религиозную форму духовного производства и сознания. Мирской шаманизм (как форма мифосознания) лежал у истоков генезиса искусства и знания, как особых форм производства идеального, и народной, фольклорно-ритуальной культуры» (Римский, 1983: 6-7). Тогда в советской философии само упоминание о «сакральном» и «профанном» в духе Б. Малиновского и М. Элиаде вызывало негодование. Автором были подробно рассмотрены многочисленные точки зрения на дихотомию «миф – религия», поэтому мы попытаемся остановиться на новых аспектах проблематики, требующих нетривиального осмысления.

Сейчас возникает необходимость рассмотреть смыслы культурной категории «сакральное», чтобы лучше понять, чем «сакральное мифологическое» отличается от «сакрального религиозного». И вновь уместно опереться на исследования Э. Бенвениста, которой сделал такой вывод: «Изучая обозначения “священного”, мы обнаруживаем необычайную лингвистическую ситуацию – отсутствие особого термина в общеиндоевропейском языке и одновременно *двойное обозначение* во многих отдельных языках (иранских, латыни, греческом). Исследование, в ходе которого определяются коннотации этих исторически засвидетельствованных терминов, направлено на уточнение структуры понятия, выражение которого требует не одного, а двух знаков. Изучение всех засвидетельствованных пар – авест. *spanta: yaozdāta* (ср. также гот. *hails : weihs*), лат. *sacer : sanctus*; гр. *hierós : hágios* – заставляет предполагать в предыстории языка одно понятие в двух видах: положительном – ‘освященное присутствием божества’ – и отрицательном – ‘то, соприкосновение с чем для человека запретно’. (Гр. *hósios* не входит в обозначение “священного”: его значение определяется двойным противопоставлением *hierós* и *díkaios* (*ἱερός* и *δίκαιος*) ‘то, что богами дозволено людям’ (курсив мой. – П. С.))» (Бенвенист, 1995: 343). Было бы большим искушением за-

явить, что двойное обозначение «сакрального» как бы подтверждает устоявшуюся в религиоведении дихотомию «сакральное – профанное» (священное – мирское), как и наши ранние идеи. Однако, даже на уровне этимологии, как следует из лингвистических контекстов, не все так просто.

Э. Бенвенист пришел к парадоксальному выводу: «Латинское *sacer* включает в себе представление, которое для нас является наиболее точным и специальным выражением “священного”. Именно в латыни наиболее отчетливо проявляется различие между профанным и сакральным, но в латыни же обнаруживается двойственный характер “священного” – это и посвященное богам, и отмеченное неистребимой запятнанностью, величественное и проклятое, достойное почитания и вызывающее ужас. Это двойное значение свойственно *sacer*, и оно способствует различению *sacer* и *sanctus*, поскольку слово *sanctus* никоим образом не затронуто этой двойственностью... Если теперь попытаться определить, что отличает *sacer* от *sanctus*, можно сказать, что это отличие имплицитного “священного” (*sacer*) от эксплицитного “священного” (*sanctus*). Само по себе *sacer* наделено таинственным значением. *Sanctus* есть состояние, проистекающее из запретов, установленных людьми, из *предписаний, основанных на законе*. Различие между этими двумя словами проявляется в композите, где они объединены: *sacrosanctus*, т.е. *sanctus* благодаря *sacrum*, – то, что запрещено настоящим священнодействием» (курсив мой. – П. С.)» (Бенвенист, 1995: 347-348, 349). Выскажем такое мнение: уже исходя из данной этимологии имеет смысл употреблять латинский термин «сакральное» исключительно в характеристиках мифа, а «священное» – по отношению к религии (лат. *sanctus*; ст.-слав. *svęty*, от которого в русск. – святой); лит. *šventas*, авест. *sp̥nta* (Бенвенист, 1995: 344)).

Двойственность *sacer* не только проливает дополнительный свет на изначальность мифа, но и просветляет многие па-

радокси многих более поздних формообразований человеческой культуры, в том числе и собственности в различные эпохи вплоть до модерна, как показал Дж. Агамбен (Агамбен, 2011; Агамбен, 2019). Еще одну, *онтологическую парадоксальность sacer* уловил и Э. Бенвенист, но не придавал ей особого значения: «Однако при помощи этих пар невозможно построить единую модель: все эти слова функционируют каждое внутри своего языка, так что установленные отношения между парами оказываются разноплановыми, а иногда соответствие значений устанавливается в разных словах. В авест. *spənta*, как в гр. *ἱερός*, под этимологически различными формами проходит единая мысль о могуществе, полном жара, исполненного *плодовитости*, чему соответствует в готском *hails* (мысль о целокупности, совершенном исполнении) – *сила*, помещающая предмет или живое существо под защиту от любого ущерба или ранения. Напротив, латинское *sacer* позволяет уловить только состояние *изъятости*, качество божественного происхождения, *величественное, но недозволенное*, ставящее вне любых человеческих отношений (курсив мой. – П. С.)» (Бенвенист, 1995: 358). *Мощь, сила, плодовитость, жизнь* – это всё те *онтологические смыслы sacer*, которые помещают его выше любого «человеческого» и «общественного», изымают «сакральное» из этих сфер, но они, тем не менее, на нем и *основываются* (они и присутствуют на протяжении всего текста Э. Бенвениста). Это то *изначальное*, на котором и основывается человек и человеческая история. То, что *выше и до* них.

Но что это за *sacer* и *homo sacer*, от которых отталкивается и убегает человек, человек разумный? Для Б.Ф. Поршнева, потратившего десятилетия своей жизни для ответа на этот вопрос, решение было однозначно: это палеоантропы (неандертальцы), предшествовавшие современному человеку антропологические формы. В своей знаменитой книге, не только оставшейся недоступной для западных ученых-

антропологов, но и непонятой отечественными специалистами, он писал: «Социальное нельзя свести к биологическому. Социальное не из чего вывести, как из биологического. В книге я предлагаю решение этой антиномии. Оно основано на идее инверсии. Последняя кратко может быть выражена так: некое качество (А/В) преобразуется в ходе развития в свою противоположность (В/А), здесь все не ново, но все ново. Однако надлежит представить себе не одну, а две инверсии, следующие одна за другой. Из них более поздняя та, о которой только что шла речь: последовательный историзм ведет к выводу, что в начале истории все в человеческой природе было наоборот, чем сейчас (если отвлечься от того, что и сейчас мы влачим немало наследия древности): ход истории представлял собой перевертывание исходного состояния. А этому последнему предшествовала и к нему привела другая инверсия: “перевертывание” животной природы в такую, с какой люди начали историю. Следовательно, история вполне подпадает под формулу Фейербаха “выворачивание вывернутого”» (Поршнева, 1974: 17). И вряд ли можно упрекнуть Б.Ф. Поршнева в том, что он воспроизводит некую формулу просветителей о «естественном состоянии» человека и общества в основании «линейного прогресса» или структуралистскую дихотомию К. Леви-Стросса «натура – культура». Уж скорее есть смысл вести речь о библейском «грехопадении», после которого человек «тот, да не совсем тот»...

Человек, как показывают исследования (Римский, 2003), вступает в собственную историю не «нагим человеком» (Ж.-Ж. Руссо, К. Леви-Стросс): развитые технологические способы предметно-трудовой деятельности, использование огня, пластичные формы поведения и коммуникации, механизмы обмена генофондами – все это получило колоссальное развитие уже на заре человеческой истории. Однако если жизнедеятельность – технология, экология и этология – предковых форм (палеоантропов) поддается доста-

точно достоверной реконструкции, а в последние десятилетия и генетическим подтверждениям, то процесс возникновения «социального» и «сознания» представляет наиболее неосвоенное «проблемное поле».

Сознание не возникает как некое «сознание вообще» – в начале человеческой истории оно проявляется в конкретно-исторической форме, которая детерминирована формами культурной жизнедеятельности людей. Исходной формой сознания (скорее, ментальности) и был миф, который выполнял не только функцию общения и регулирования «социального», первичных отношений собственности (дуально-этнических отношений), но и мышления, явился первичной формой идеального, регулирующего деятельность первых людей и психологию первичных социальных коллективов (Olivia, 2019: 87-102). Длительная традиция отождествления мифологии с религией привела к тому, что большинство исследователей «пугает» использование понятия «мифология» при характеристике сознания древних людей (Римский, 2003). Психологическим выражением этих процессов было формирование оппозиции «мы – они» (Olivia, 2019: 87-102). Это и подтверждает символика неандертальских захоронений, ритуальное использование охры, костей животных. В глубинах антропосоциогенеза на основе трудового общения у предков человека возникла вторая сигнальная система как психофизиологический базис сознания, сигнальные системы (и кинетические, и звуковые) под действием торможения (запрет) и возбуждения (показ, научение) организовались в бинарные (двоичные) комплексы.

Первобытное мифосознание отражало и регулировало кровнородственные отношения, в том числе и первичные формы собственности, что и проявлялось в воспроизводстве дуальной психологической структуры «мы – они» и ее закреплении в первичных тотемических классификациях, первобытных табу – первых нормативно-волевых ценностях человечества. Двоич-

ные знаковые системы (жесты, действия, речения, предметы, раскраска тела, «графика» и «живопись») участвовали в регуляции *дуальных кровнородственных отношений собственности* и форм общения посредством внушения, навязывания индивидам форм (идеальных целей и образцов) деятельности, необходимых первобытному коллективу.

В верхнем палеолите система естественного разделения труда слаженно функционировала на уровне как внутригруппового, так и межгруппового общения, что существенно усилило функции *дарообмена как перераспределения первичной собственности на вещи*. С переходом от палеолита к мезолиту произошли резкие изменения в каменной индустрии – появилась техника микролитов, усложнились составные орудия. К этому времени относится изобретение лука, первых средств передвижения по воде, приручение некоторых животных, сбор и стихийный контроль роста дикорастущих растений – создавались предпосылки перехода к производящей экономике эпохи неолита. Этот период в библейском изложении, несомненно, нашел отражение в главах о потопе и послепотопной жизни потомков Ноя.

Важнейшим регулятором всех этих процессов, как показал В.П. Римский, и был прогрессирующий первобытный миф (речь-миф). Эффект достигался не только культивированием императивно-коммуникативной, но и интеллектуальной, ментальной функции мифа (Римский, 2003: 53-111). В рамках мифомышления развивалось действие сериации, перерастающее в *счет* с использованием мнемотехники (зарубки, узелки и т.п.), *генетическая логика* дипластий (бинарных оппозиций) весьма эффективно пользовалась выводными правилами и правилами перехода от одной классификационной системы с ассоциативно-опозиционной структурой к другой.

Собственно, это подтверждает и этимология греческого слова «мифология». Выявляя семантику слов «миф» и «логос»

в языке античности (Римский, 2003: 133-141), мы понимали, что языковая рефлексия того времени далека от нашей, включенной в научные, понятийные способы мышления, и все перечисленные значения составляют лишь малую часть живой, народной этимологии древней Греции. Но этимология слова никогда не остается безразличной к «обозначаемой» предметности бытия, в языковых категориях бессознательно осмыслились исторические формы развивающихся феноменов – мифа и логоса. Поэтому можно заключить, что архаика скорее всего не разделяла их и знала только целостный «мифологос»: *слово-мысль-дело, жест-мысль, вещь-мысль, слово-мышление, слово-миф, речь-миф.*

Очевидно, что этимологии, связывающие миф с верой в богов, с религиозными функциями – продукты зрелой языковой системы, указывают этим на асинхронность мифа и религии, на их сложное историческое взаимодействие. Особенно языковая рефлексия проявилась в деятельности древнегреческих поэтов и натурфилософов – в этом древние греки подобны современным детям с их обостренной чуткостью к усваиваемому языку. Филологические исследования показывают, что в контекстах их произведений слово «миф» получало большой спектр значений и часто нерелигиозных. Стихийно, в формах языкового сознания *античность различала миф и религию.* Тем более это характерно для развитых греко-римских философских систем.

Итак, миф и воспроизводил то *sacra*, которое отрицала «религия», схватывая всё «санта», «священное» (светлое и святое) и отбрасывая в табу все темное (природное, греховное и т.п.), что могло возвращать человека в глубины действительно «природного существования», до/начального бытия. Первичные формы собственности были всецело сакральными, здесь еще не было разделения на «профанное – сакральное», как считал М. Элиаде, а все оставалось для человека сугубо «священным», амбивалентным *sacra*, которое в ми-

фологической форме регулировало жизнедеятельность не только архаических коллективов, но и каждого человека.

Позже, например, в Ветхом Завете повествуется о собственности как о «божественном даре» и бытийном установлении, которое не следует человеку нарушать во избежание впадения в грех. В поэмах Гомера и Гесиода мы также находим своеобразное предфилософское, мифопоэтическое и образное осмысление собственности, разумеется, «богоустановленной». И для всей древнегреческой философии полисная собственность в двух ее формах, общественной и частной, оставалась «сакральной». Христианство и христианское богословие внесло существенные коррективы в понимание собственности и ее роли в жизни человека (Plorea, 2020: 151-164). Однако это уже проблематика дальнейших исследований.

Литература

- Агамбен, Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. 256 с.
- Агамбен, Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления / пер. с ит. Д.С. Фарафоновой (гл. 1-8), Е.В. Смагиной (приложение); под науч. ред. Д.Е. Раскова, А.А. Погребняка, Д.С. Фарафоновой. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2019. 552 с.
- Аринин, Е.И. Религиоведение в XXI веке: «религия» как слово и термин: монография; Владим. гос. ун-т им. А.Г. и Н.Г. Столетовых. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. 336 с.
- Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: пер. с фр. / общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.
- Бибихин, В.В. Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012. 536 с.
- Жижек, С. Накануне Господина: сотрясающая рамки. М.: Европа, 2014. 280 с.
- Поршнева, Б.Ф. О начале человеческой истории. М.: Мысль, 1974. 487 с.
- Римский, В.П. Методологические проблемы социогенезиса религии. Автореферат дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Ростов-на-Дону: РГУ, 1983. 19 с.

Римский, В.П. Миф и религия: К проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, 2003. 200 с.

Свеча – 2013: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Т. 23 / отв. ред. Е.И. Аринин. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2013. 278 с.

Соколов, А.Б. Мифы об эволюции человека. М.: Альпина нон-фикшн, 2019. 506 с.

Трудолюбов, М. Люди за забором: Частное пространство, власть и собственность в России. М.: Новое издательство, 2015. 246 с.

Уэйд, Н. На заре человечества. Неизвестная история наших предков / пер. с англ. В.А. Мезина. М.: Альпина нон-фикшн, ЛКИ, 2017. 408 с.

Феномен религии в конфликте интерпретаций: колл. моногр. / под ред. д-ра филос. наук, проф. Е.И. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2015. 220 с.

Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. 408 с.

Хайдеггер, М. Парменид / пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. 382 с.

Arinin, E. Science & religion in Russian post-Soviet context // *European Journal of Science and Theology*. March 2005. Vol. 1. № 1. P. 51-62.

Monin, M.A., Terekhova, V.A., Ledeneva, E.V. V.Y. Propp and C. Lévi-Strauss on the myth and folktale // *European Journal of Science and Theology*. June 2019. Vol. 15. № 3. P. 167-175.

Olivia, A. Aspects of the psychology of religious life // *European Journal of Science and Theology*. August 2019. Vol. 15. № 4. P. 87-102.

Plopeanu, A.-P. The economic thinking of scholastics a symbiosis between faith and reason // *European Journal of Science and Theology*. February 2020. Vol. 16. № 1. P. 151-164.

References

Agamben, J. (2011), *Homo sacer. Suverennaya vlast' i novaya zhizn'* [Homo sacer. Sovereign power and naked life], Evropa, Moscow, Russia (in Russ.).

Agamben, J. (2019), *Kingdom and Glory. Toward a Theological Genealogy of Economics and Management*, Transl. by Farafonova, D. S. and Smagina, E. V., in Raskov, D. E., Pogrebnyak, A. A. and Farafonova, D. S. (ed.), Gaidar Institute Publishing House, Faculty of Liberal Arts and Sciences, St. Petersburg State University, Moscow, Russia (in Russ.).

Arinin, E. (2005), “Science & religion in Russian post-Soviet context”, *European Journal of Science and Theology*, 1 (1), 51-62.

Arinin, E. I. (ed.) (2013), *Svecha – 2013: Religija, religio i religioznost' v regional'nom i global'nom izmerenii* [Religion, religio and religiosity in the regional and global dimension], Vol. 23, Vladimir State University, Vladimir, Russia (in Russ.).

Arinin, E. I. (ed.) (2015), *Fenomen religii v konflikte interpretatsiy: kollektivnaya monografiya* [The phenomenon of religion in the conflict of interpretations: collective monograph], Vladimir State University Publishing House, Vladimir, Russia (in Russ.).

Arinin, E. I. (2014), *Religiovedenie v XXI veke: “religiya” kak slovo i termin: monografija* [Religious studies in the 21st century: “religion” as a word and term: monograph; Akexander and Nikolay Stoletovs Vladimir State University], Vladimir State University Publishing House, Vladimir, Russia (in Russ.).

Benveniste, E. (1995), *Slovar' indoevropeiskikh sotsial'nykh terminov* [Dictionary of Indo-European Social Terms], Transl. from French, in Stepanov, Yu. S. (ed.), Progress-Univers, Moscow, Russia (in Russ.).

Bibikhin, V. V. (2012), *Sobstvennost'. Filosofiya svoego* [Property. The philosophy of your own], Nauka, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Foucault, M. (1994), *Slova i veschi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [Words and Things. Archeology of the Humanities], A-cad, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Heidegger, M. (2009), *Parmenid* [Parmenides], Transl. by Shurbelev, A. P., Vladimir Dal', St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Monin, M. A., Terekhova, V. A. and Ledeneva E. V. (2019), “V.Y. Propp and C. Lévi-Strauss on the myth and folktale”, *European Journal of Science and Theology*, 15 (3), 167-175.

Olivia, A. (2019), “Aspects of the psychology of religious life”, *European Journal of Science and Theology*, 15 (4), 87-102.

Plopeanu, A.-P. (2020), “The economic thinking of scholastics a symbiosis between faith and reason”, *European Journal of Science and Theology*, 16 (1), 151-164.

Porshnev, B. F. (1974), *O nachale chelovecheskoy istorii* [On the beginning of human history], Mysl, Moscow, Russia (in Russ.).

Rimsky, V. P. (1983), “Methodological problems of the sociogenesis of religion”, Ab-

stract of PhD dissertation, philosophical sciences, Rostov State University, Rostov-on-Don, Russia (in Russ.).

Rimsky, V. P. (2003), *Mif i religiya: K probleme kul'turno-istoricheskoy spetsifiki arkhaiskikh religiy* [Myth and religion: On the Problem of cultural and historical specifics of archaic religions], Belgorod, Russia (in Russ.).

Sokolov, A. B. (2019). *Mify ob evoljutsii cheloveka* [Myths about human evolution], Alpina non-fiction, Moscow, Russia (in Russ.).

Trudolyubov, M. (2015), *Ljudi za zaborom: Chastnoe prostranstvo, vlast' i sobstvennost' v Rossii* [People Behind the Fence: Private Space, Power, and Property in Russia], Novoe Izdatelstvo, Moscow, Russia (in Russ.).

Wade, N. (2017), *Before the Dawn: Recovering the Lost History of Our Ancestors*, Transl. by Mezin, V. A., Alpina non-fiction, LKI, Moscow, Russia (in Russ.).

Zizek, S. (2014), *Nakanune Gospodina: sotrjasaja ramki* [On the Eve of the Master:

Shaking the Frame], Evropa, Moscow, Russia (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Симора Пётр Устинович, аспирант кафедры философии, культурологии, науковедения, Белгородский государственный институт искусств и культуры, ул. Королева, д. 7, г. Белгород, 308000, Россия; Simora68@mail.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Pyotr U. Seymora, Postgraduate Student, Department of Philosophy, Culturology and Science, Belgorod State Institute of Arts and Culture, 7 Korolev St., Belgorod, 308000, Russia; Simora68@mail.ru.