

К.И. СКЛОВСКИЙ

## О сущности собственности

Н. Бердяев говорил, что собственность не лишена мистериозности. Этот вывод о загадочности собственности, венчающий двухтысячелетние споры о ее природе, не может не обескураживать. По мнению блаженного Августина, частная собственность дана человеку, изгнанному на Землю после грехопадения, и потому несет печать проклятия. Если учесть, что в возведенном людьми "граде земном" справедливости, как к ней ни стремиться, все равно не удастся достигнуть (так считал и Августин), то собственность оказывается радикально противопоставленной справедливости. Эта оппозиция, без сомнения, имеющая древнее происхождение, вошла в плоть раннего христианства и воспринята всеми вариациями коммунизма<sup>1</sup>.

Предпосланное всякому размышлению о собственности ощущение ее несправедливости требует прямо героических усилий для поддержания объективного хода исследования. Сегодня, когда уже почти забыт накал перестроечных дискуссий, стало возможно более беспристрастное или по крайней мере менее подчиненное текущей конъюнктуре обсуждение этой проблемы.

Наиболее непротиворечивое объяснение собственности дано, надо полагать, Гегелем в "Философии права". Когда человек вкладывает свою свободу в вещь, это - первый шаг к собственности, владение. Это еще только для него, а не для других. Но когда владелец хочет обменять свою вещь на другую, он должен признать владельца другой вещи имеющим полное право на нее (ведь иначе никак не получить вещь в свое полное право), а другой владелец в свою очередь должен признать такое же полное право за первым владельцем; такое взаимное признание и есть собственность [1]. Эта блестящая идея, выводящая собственность из товарного обмена, оставляет ее главной предпосылкой свободу, которую Гегель предлагает просто принять (М. Мардашвили говорил, что свобода - это то, о чем мы знать ничего не можем).

К. Маркс находился под глубоким впечатлением "Философии права" Гегеля, не лишенным, возможно, черт наваждения. Можно показать, что едва ли не все его юридические высказывания в "Капитале" прямо (иногда буквально) связаны с гегелевскими суждениями. Мне кажется, что полный антигегелевской страсти марксистский постулат об отмирании права, всегда ставивший советское правоведение в двусмысленное положение, в немалой степени объясняется непреодолимостью строгой

<sup>1</sup> Впрочем, стоящий на позициях строгого и возрастающего дуализма жизни С. Булгаков противопоставлял апостольское отрицание собственности социалистическому, которое, замещая частную собственность общей, не спасает душу от плена: христианство же исповедует не общую собственность, а свободу от собственности. Логика радикального дуализма, однако, не оставляет места праву: относясь всецело к "граду земному", оно теряет свое оправдание. Не случайно на почве подчинения социальной практики апостольским моделям произошла почти полная утрата классического юридического наследия и сформировалась устойчивая идеология, выраженная в средневековой поговорке: "Юристы - плохие христиане". И тем более не случайно, что дуалистическое манихейское коммунистическое учение точно так же пришло к отрицанию права.

логики, в которой свобода, обмен и собственность выступают как единое развивающееся отношение. Невозможно устранить в нем одну сторону, оставив другие.

Отказ от жесткого детерминизма, отменившего свободу и все ее следствия, хотя и избавляет от бесплодных поисков сути собственности в экономике, "базисе", но возвращает нас к Гегелю. Однако этот возврат - не решение проблемы, а лишь отправной пункт. Дело в том, что акт товарного обмена, купля-продажа вещи, из которого исходит Гегель, на самом деле не мог быть первым источником собственности хотя бы потому, что товарный обмен предполагает атомарное общество равных индивидов, а собственность возникла гораздо раньше этой идеальной атомарности. Мы прослеживаем генезис собственности уже в тех архаичных сообществах, которые были организованы на родоплеменных принципах. Субъектами имущественных отношений, в том числе договоров<sup>2</sup>, в них выступали не отдельные индивиды, а кланы, семьи, представляющие собой религиозно-хозяйственные коллективы, объединенные культом общих предков. Идеология этих сообществ была всецело подчинена противостоянию внешнему, заведомо враждебному и угрожающему миру, отсюда столь важная функция границ.

М. Фуко очень точно заметил: "Обмен и сообщаемость, - это позитивные фигуры, которые играют свою роль внутри сложных систем ограничения и, несомненно, не могли бы функционировать независимо от последних" [3]. Мы должны исходить именно из этой универсальной идеи границы, отграничения, именно в ней искать истоки основных, мирообразующих, "предельных" понятий. Таких понятий не мог, конечно, дать обмен, сам погруженный в защитные рамки, границы, нуждающийся в отгорожении от внешнего насилия, в фильтре, оставляющем своих и изгоняющем чужих. Возникающие в таком обмене юридические формы имели характер тесной связи, взаимозависимости. Например, полученное в результате древней купли-продажи право на вещь, как оно описано римскими юристами, не было тем абсолютным, исключительным правом собственности, которое мы знаем сегодня. Покупатель вещи не сразу, а спустя известный срок - год или (для земли) два года - становился обладателем полного нрава на вещь. До этого все споры о вещи должны были разрешаться с привлечением прежнего владельца (продавца), он своим участием подкреплял позицию приобретателя [4]. Это, надо полагать, юридическая форма не утраченного до сих пор универсального представления о наличии в каждой вещи сакральной силы ее прежних владельцев. Продолжающей подчинять последнего приобретателя.

Но совершенно иной была ситуация на границе сообщества: захваченное у врага имущество приобреталось сразу и абсолютно, независимо от всех иных лиц. Ведь по представлениям тех лет невозможно было в любой форме привлечь прежнего владельца в судебный процесс, принципиально недоступный врагам. А представленная в вещи сила чужих богов могла быть вредоносной, но не могла создать устойчивой юридической связи и зависимости, так как чужие боги не принимали участия в сакральной и юридической жизни данного сообщества. Полученная в захвате вражеского имущества идея абсолютного права<sup>3</sup> оказала в конечном счете воздействие на это главное юридическое представление: судебный спор о вещи (так называемая виндикация) стал и между своими происходить в форме ритуала, который имитировал отбивание спорной вещи с помощью копья - знака силы и вражды (вспомним, что римляне объявляли войну, бросая копье на землю врага). Знаменитый римский юрист

Ф. Ницше отмечал: "Устанавливать цены, измерять ценности, измышлять эквиваленты, заниматься обменом — это в такой степени превосходило начальное мышление человека, что в известном смысле и было самим мышлением... Купля и продажа, со всем их психологическим инвентарем, превосходят по возрасту даже зачатки каких-либо общественных форм организации и связей: из наиболее рудиментарной формулы личного права зачаточное чувство обмена, договора, долга, права, обязанности, уплаты было перенесено впервые на самые грубые и изначальные комплексы общины" [2].

<sup>3</sup> Ей соответствовала эмансипация воина: первые формы независимости от семьи, клана человек получал как воин; голосование на военных сходках, как и раздел военной добычи, не ставилось в зависимость от семейного, обычно неполноправного статуса воина.

Гай по этому поводу заметил: "Ведь самая бесспорная собственность та, которую захватили у врага" [5]. Если именно так и возникла юридическая форма собственности на вещь как права исключительного, абсолютного значения, то новый смысл приобретает сказанные по другому поводу слова Гераклита: "Война - мать всех вещей".

Такой источник собственности утратил, конечно, свою почву с того не столь уж отдаленного момента, как человеческое сообщество осознало себя в качестве единого целого, а чужие, даже враги, перестали быть вне права. Но реальный генезис уже не может быть ни изменен, ни вытеснен. Так право собственности (или просто собственность - это явление не может быть юридическим) приобрело форму высшего, полнейшего права. Будучи предельным, оно по этой причине ускользает от определений, ведь определить - значит указать пределы, но нелегко дать предел самому пределу. И хотя испытывающие "теологическую любовь к дефинициям", как язвительно обозначил эту страсть Ф. Бродель, постоянно стремятся найти определения собственности, можно вполне положиться на обыденное, известное каждому представление о ней, и не бояться отсутствия "общепризнанной дефиниции" - ее все равно никогда не будет.

Теперь, после необходимого, на мой взгляд, вступления перейдем к более волнующему вопросу *о сути собственности*. Едва ли может вызвать сомнение представление о собственности как о способе реализации личности, переносящей на вещи качества лица. Вл. Соловьев писал: "Собственность есть идеальное продолжение личности в вещах, или ее перенесение на вещи" [6, с. 432]. В древности это было очевидно. Например, египтяне обозначали собственность ("дт", "джт") буквально как отнесенное к "плоти", "самости" лица: "дом его плоти", "быки, скот, ослы его плоти" и т.д. [7].

Обычай уничтожения личного имущества со смертью его владельца также имели своей основой устоявшиеся представления о неразрывной связи владельца со своими вещами. Вот как об этом пишет опирающийся на греческую мифологию К. Хюбнер: «Принадлежащее отдельной личности называлось "ктема" или "ктерия", в то время как имущество клана обозначалось как "патрия". Умершего сопровождала в загробный мир лишь его личная собственность, ктерия, поскольку она непосредственно принадлежала к его прошлому бытию, к самождественности его истории, к его протекшей жизни... Поэтому у Гомера мы находим стереотипный оборот "*kterea ktereizein*" (возжигать погребальный огонь), что с тем же успехом означает "погребать имущество умершего". Мертвые, лишенные своего имущества, вызывали ужас. Они не могли по-настоящему умереть до тех пор, пока их частица остается при жизни, и беспокойно блуждали вокруг, досажая живущим, пока те наконец не отпускали их в подземный мир со всем их имуществом, т.е. со всем их прошлым бытием» [8].

Очевидно, что устойчивость этих представлений могла бы стать серьезной угрозой бедному материальными ресурсами обществу, особенно по мере обособления личности и возрастания личного имущества сравнительно с родовым. М. Вебер отмечает, что "из многообразных видов магической практики, связанной с захоронениями, наиболее значительные последствия имело представление, что все личное имущество умершего должно быть погребено вместе с ним. Постепенно это представление сменялось требованием не касаться, по крайней мере некоторое время после смерти человека, его имущества, а иногда требованием по возможности сократить пользование и своим достоянием, чтобы не возбуждать зависти умершего" [9]. Дальнейшее перемещение общения с умершими в бесплотный мир духов позволило перейти к символам, замещающим вещи, например "древнейшие бумажные деньги служили средством платежа не для живых, а для мертвых" [9]<sup>4</sup>.

Сущность собственности обнаруживает лишь одну свою сторону, если ограничивать субъект-объектное отношение, возникающее в результате эмансипации человека из архаичной общности, только задачами и функциями материального производства. На этой почве может закономерно возникнуть лишь трудовое обоснование собственности.

Кстати, одним из законов Солона устанавливался запрет на количество одежды, опускаемой в могилу вместилищем покойника [10].

Так считал Дж. Локк, оказавший наибольшее влияние на юридическое сознание нового времени. Он исходил из того, что человек - "господин, владелец своей собственной личности, ее действий и ее труда" и именно поэтому "труд вначале давал право на собственность <..> труд вначале послужил источником права собственности" [11]. Нетрудно заметить, что эта насквозь юридическая теория, позволяющая во "владении своей личностью" увидеть главное основание собственности на то, что этой личностью произведено, опирается на постулат римского права: "Плоды, приносимые вещью, принадлежат собственнику вещи".

Но ведь это правило возникло без всякой связи с трудом и наряду с прочим служило также и основанием присвоения не только результатов труда подвластных лиц, но и их потомства. На самом деле труд в самой малой степени требовал опоры на собственность, не случайно именно производственная аграрно-общинная психология была и остается главным оппонентом всей проприетаристской<sup>5</sup> идеологии. Булгаков, едко обозначивший теорию "права на продукт труда" в позднейшем варианте осуждения прибавочной стоимости как "притязание собственников, утесненных в осуществлении своей собственности", осуждает и всю политическую экономию с ее "экономическим человеком", воплощающим "беспредельный эгоизм, гедонизм и сенсуализм", как развитие гуманизма с его антихристианским культом "естественного человека", освобожденного от "уз идеала" [12, с. 235, 236]. Однако оправдание собственности, данное гуманистами (например, Эразмом Роттердамским), осуществлялось в рамках христианской доктрины и имело характер, если использовать слова самого Булгакова, "суждения фактического, а не принципиального". В конце концов нельзя не заметить такого бесспорного факта, как тесная связь нищеты с социальным злом. В этом контексте богатство не столько оправдывается, сколько допускается, причем непременно с обременениями: «...богатые, владеющие земными благами сверх необходимого, <...> должны рассматривать излишки благ не как свою собственность, а как имущество, принадлежащее бедным и находящееся в их "управлении", и не более того... Бог избрал их своими управляющими» [13].

Уже в древности стремление к накоплению вещей не имело в качестве единственной цели увеличение производственных возможностей лица (часто эта цель была едва ли не последней). Как говорил Антисфен, богатство не относится к числу необходимых вещей.

Когда мы понимаем под собственностью любые формы и способы опредмечивания личности, ее внешнего, материального бытия, то трудовая и, шире, творческая деятельность, являясь, конечно, одной из наиболее существенных форм, оказывается все же не единственной. Личность получает правовое признание не только как работник, но и как субъект идеальных отношений и носитель идеальных качеств (в том числе, конечно, творческих, но также и иных социально обусловленных свойств, например тщеславия, престижа, религиозно или иным образом мотивированной филантропии и пр.), которые тоже нуждаются в вещной субстанции.

Собственность, выступая частью лица, "немыслимой без него", по выражению Аристотеля, конечно, приобретает и свойства человека. Нужно согласиться с тем, что "собственность по природе своей есть начало духовное, а не материальное" [14]. Понятие собственности "само по себе более принадлежит к области права, нравственности и психологии, нежели - к области отношений хозяйственных... Неотъемлемое основание собственности, как справедливо признают все серьезные философы новых времен, заключается в самом существе человеческой личности" [6, с. 429, 430].

Присвоение предметов внешнего мира скорее всего приводило к реализации человека, если мы вспомним, что корень *res* (вещь), образующий слово "реализация", дает ему и значение облечения чего-то идеального в вещную форму. Эта по види-

<sup>5</sup> От латинского *proprietas* - собственность. Слово, конечно, тяжелое и годное лишь для письменной речи, но его русский синоним "собственнический", по-моему, неудобен именно из-за того, что несет клеймо аграрно-коллективного осуждения.

мости внешняя, поверхностная экспансия - совершенно необходимый этап формирования рефлексии, ведь нельзя научиться смотреть на себя, если нет возможности увидеть себя в окружающих вещах. А рефлексия - первое условие сознания человеком самого себя, самосознания, причем без самосознания не может быть никаких иных форм сознания. Зависимость человека от своих вещей остается с ним навсегда, определяя возможность (или невозможность) его постоянной, переживаемой каждое мгновение самоидентификации, нахождения себя в мире.

Античному и особенно средневековому сознанию было свойственно ощущение "антропоморфной природы и космического человека... Человек обладал чувством аналогии, более того, родства структуры космоса и своей собственной структуры" [15, с. 73]. Переживание себя как космоса, т.е. части и отражения всеобщей гармонии и порядка, означало отсутствие границы между личностью и окружающим вещным миром, давало ощущение права на пребывание в этом мире, как в своем. И хотя его присвоение преимущественно имело чисто спиритуальные формы (праведники и святые держали в руках сферу или посвященный им собор), отчуждение от тварного мира либо ограничение сообщения с ним исключительно целями производства, без сомнения, были бы восприняты как посягательства не только на личность, но на весь космос, на Божественную гармонию, а главное - лишение возможности узреть истину, ведь "дух человеческий, утверждали богословы, не в состоянии схватить истину иначе, как при посредстве материальных вещей и изображений" [15, с. 77].

Стремление человека увидеть себя (для средневекового человека это означало узреть в себе Божье подобие) в вещном мире (ведь другого поля зрения нет) непременно приводит к преобразованию этого мира, изменению его по своему подобию, что и является главным основанием и целью его присвоения. Реализация себя в вещном мире — не только право человека, но право и самой материи, способ приобщения ее к мировому порядку: "...материя имеет право на свое одухотворение" (курсив мой. - К.С.) [6, с. 413]. Давайте остановимся и подумаем над этими, полными глубочайшего смысла словами.

Архаичное сознание было всецело подчинено той пронизывающей все бытие идее, что бог или боги имеют те же потребности, что и люди: "...что нужно человеку, то нужно и богу"<sup>6</sup> [16]. Эта идея наглядно проявлена в обычае жертвоприношения - наиболее универсального и властного обычая, известного человечеству, согласно которому боги и люди совместно, за одним столом делят добычу на всех. Соответственно, все вещи, весь материальный мир принадлежал богам.

Известен довольно плоский, на современный вкус, софизм времен эллинизма: все вещи принадлежат богам; философы - друзья богов; у друзей все общее; значит, все вещи принадлежат философам. В контексте наших рассуждений интересно, что боги еще мыслятся нуждающимися в вещах, хотя нужда эта уже кажется не столь острой, иначе боги не допустили бы такого силлогизма, в котором они незаметно оказываются лишенными "всех вещей".

Но в то же время, когда киники придумали это доказательство, уже появилась религия, в которой Бог мыслился нематериально (строгий запрет на изображение можно понимать как реакцию на инерцию воспринимать Его материально, реакцию, острота которой свидетельствует о решительности духовного переворота и силе инерционного сопротивления ему). Такой Бог, в конечном счете предвавшийся в одной из ипостасей как Дух, конечно, в вещах уже не нуждался. Бог покинул материальный мир.

Гесиод говорил, что дом - это "хозяин, жена и бык-землепашец". Эти слова цитировал Аристотель, когда пытался найти смысл собственности - ту же "нить, обычно именуемую домом".

В покинутом Богом мире вещи остались без этой связи, смысла, души. Теперь только человек может одухотворить творение, присвоив вещи. Здесь и заключена

<sup>6</sup> Вспомним, что олимпийские боги не творили мир и, стало быть, нуждались в нем.

высшая санкция собственности. Здесь же имеется и источник социального обременения собственности, противостояния ее брутальной материальности. Видимо, не случайно обострение всей проблематики, связанной с собственностью, идет от эпохи, когда боги ушли из материального мира. По той же причине, надо полагать, собственность постоянно сопровождается экзистенциальным напряжением, чреватым кровопролитием, которое самым непосредственным образом доказывает тождество человека и его собственности.

Для самореализации человек нуждается не просто в определенном материальном пространстве, но, главное, в том, чтобы эта вещная сфера была вполне свободна, была своя. Ведь стать собой можно только в своем: для действительности и полноты бытия недостаточно "себя", а необходимо иметь "свое" [6, с. 430]. Именно поэтому все отношение приобретает юридическое содержание, приводящее к установлению собственности, определяющей как свои те вещи, в которых личность может свободно реализоваться. Арендванная вещь может быть предметом приложения труда и, стало быть, средством дохода, но она не своя, а чужая, она стесняет и забирает душу. Издольщик лишен целостности, лишен самого себя.

Лежащее в основе первичных правовых представлений тождество вещи и личности, оказав влияние на сложение фундаментальных правовых понятий, со становлением цивилизации и усложнением самой личности начало меняться. Очевидно, что по мере того, как идея анимизма развилась до возможности абстракции лица как основного субъекта межличностных, в том числе и в первую очередь религиозных отношений, возникла и идея противопоставления вещному окружению собственно человека, "голого человека" (в пластике классической Греции гармоническая нагота пляшущих, соревнующихся, покоящихся, но всегда обособленных индивидов, не имеющих иного имущества, кроме замороживших Д. Китса тимпанов и флейт, приобретает полемический характер, бросая вызов как идеям нерасчлененного первобытного сообщества, так и представлениям о могуществе — в форме вещного богатства, которые стали с тех пор отождествляться с "восточной дикостью" и "варварской пышностью"). Эта идея оказалась в центре мировоззрения, открывшего возможность собственного, идеального бытия человека в единстве со всем миром - христианства, но платой стала печать несовершенства и обреченности, наложенная на тленное, куда попали все вещи<sup>7</sup>.

Возможно, если видеть истоки собственности, как уже говорилось, в насильственном захвате, то эсхатологическое осуждение ее оправдано. Но в сознании самого архаичного собственника едва ли мы найдем чувство вины или греха, дающее почву для таких переживаний.

Известно, что для первобытного человека весь окружающий мир таит опасности и заведомо враждебен. Это мир чудищ, людей с песьими головами и т.д. А. Гуревич отмечает, что для всех германских народов мир людей - Мидград - "срединная усадьба", а за его пределами - Утград, "то, что за оградой", - хаос, место, где живут "враждебные людям чудовища и великаны" [15, с. 60, 61]. Вспомним деление мира на людей и варваров у греков и римлян, на "Срединное царство, Поднебесную", окруженную дикарями, "запахивающими халат на другую сторону", - у китайцев и т.д. Для человека, живущего в таком мире, захват и присвоение вещей из враждебного внешнего окружения, перенесение их по эту сторону ограды - благое деяние, упорядочивание мира, уменьшение в нем сил хаоса.

<sup>7</sup> Выше в связи со взглядами Булгакова говорилось о том, что доведение дуализма материальности и духовности до крайности означает вместе с осуждением материи и телесности и отпадение, упразднение права. Однако право - не только средство одухотворения материи, но и воплощение свободы. Уместно напомнить замечание Бердяева, что свобода была до Бога. Этому созвучно и высказывание Ф. Шеллинга, что совершенная свобода, которой обладает Бог, исключает выбор [17]. Не можем ли мы отсюда вывести, что наша несовершенная свобода - не только условие спасения телесного человека, но и всеобщий атрибут материи и что осуждение материи не должно заходить настолько далеко, чтобы лишить материю свободы? Если это так, то и право имеет оправдание.

Получаемая таким образом собственность - не только бесспорная и абсолютная, но благословенная, богоугодная. Ведь захват вещей из кромешного мира, мира чужих богов и усвоение их, подчинение своему богу не только содержит в себе свою санкцию и создает наиболее прочную почву для права, с которой по силе не сравнятся ни труд, ни обмен, но и подготавливает переход уже в условиях другой парадигмы - когда Бог оставил материальный мир - к частному присвоению вещей по их праву быть одухотворенными.

Отталкивание от собственности в это время лишено оснований. И действительно, нигде мы не видим такой жадной тяги к вещам, как у народов, разделяющих мир на своих и чужих.

Характерно, что первая резкая рефлексия на это вещное упоение все еще тяготеет к понятиям разделения мира. Например, Плутарх, следуя стоикам, писал, что начало вражды не в обладании своим, а в присвоении чужого и в превращении общего в свое. Если вражда мыслится как основание, а враги - как объекты присвоения, то, конечно, и присвоение, совершенное в отношении "общего", приводит к вражде. Отчуждение, с которым научилась справляться, иногда тяготясь им, цивилизация, еще не кажется нормальным, и его более естественно заменить понятной враждой, за которой уже чувствуется горячее дыхание "системы ценностей, целиком основанной на стремлении отбирать и раздавать, на насилии и соперничестве" [18].

Дальнейшее становление собственности находится под постоянным подозрением в разобщении мира - от космоса до крестьянской общины, которая тоже, как известно, мир. Но напряженные поиски другого способа развертывания личности в пространстве, другой формы ее становления и развития, другого поля приложения ее потенциала, другого пути сообщения, коммуникации с людьми закончились, как очень хорошо известно, крахом.

Признание несовершенства мира означает смирение с его материальностью. Оно также означает признание собственности на вещи как единственного и главного условия существования человека в этом мире,

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М., 1990.
2. Ницше Ф. *Сочинения*. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 449, 450.
3. Фуко М. *Воля к истине*. М., 1996. С. 70.
4. Дождев Д.В. *Основные защиты владения в римском праве*. М., 1996. С. 93-96.
5. Гай. *Институции*. М., 1997. С. 261.
6. Соловьев В.С. *Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения*. В 2 т. М., 1988. Т. 1.
7. Перепелкин Ю.Я. *Хозяйство староегипетских вельмож*. М., 1988.
8. Хюбнер К. *Истина мифа*. М., 1996. С. 212.
9. Вебер М. *Социология религии // Вебер М. Избранное. Образ общества*. М., 1994. С. 82, 83.
10. Андреев Ю.В. *Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации*. СПб., 1998. С. 151.
11. Локк Дж. *Сочинения*. В 3 т. М., 1988. Т. 3. С. 288, 290.
12. Булгаков С. *Философия хозяйства // Русская философия собственности*. СПб., 1993.
13. Барз М. *"Земное богатство" в видении анонима XV в. // Культура и общественная мысль. Античность. Средние века. Возрождение*. М., 1988. С. 138.
14. Бердяев Н.А. *Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Русская философия собственности*. СПб., 1993. С. 304.
15. Гуревич А.Я. *Категории средневековой культуры*. М., 1984.
16. Фрейденберг О.М. *Поэтика сюжета и жанра*. М., 1997. С. 58.
17. Шеллинг Ф.В.Й. *Сочинения*. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 142.
18. Дюби Ж. *Европа в средние века*. Смоленск, 1994. С. 22.