

**ОБЩЕНИЕ ЛИЦ:
КАНТОВА ТЕОРИЯ
БРАЧНОГО ПРАВА
В ПЛЕНУ
ЯЗЫЧЕСКОЙ
АНТРОПОЛОГИИ**

А. К. Судаков

Анализируется кантовская философия брачного права. В центре внимания – понятие об этом праве как о «владении лицом как вещью и пользовании им как лицом»: при натуралистическом толковании конститутивного акта этого рода владения юридическая дедукция брака противоречит Кантовой этике достоинства; однако без этой натуралистической посылки в выкладках кантовской теории брака намечается более полное понятие семьи как нравственного единения и общения лиц как таковых, относительно которого единение физических лиц – лишь следствие и юридическая форма.

Ключевые слова: лицо, вещь, нравственная личность, опредмечивание, обладание, брак, личное качество, деятельное единение, личность семьи, натуралистическая ошибка.

Настоящая статья посвящена одному фрагменту кантовской философии права – брачному праву. Однако теория брачного права Канта представляет немалый интерес также для специалистов в области этики и антропологии, потому что в ней ярко и наглядно выступает разногласие персоналистической этики достоинства и натуралистической теории права, намеченное Кантом в самом общем понятии так называемого «вещным образом личного права».

«Муж приобретает жену» [AA, VI, S. 277], и их отношения регулируются *брачным правом*. Кант логично начинает с определения *брака*, который предлагает понимать как «соединение двух лиц различного пола для пожизненного взаимного обладания половыми свойствами друг друга» [Там же]. Определение дается, стало быть, через *цель* брака: цель брачного правоотношения есть *общение полов*, трактуемое конкретнее как *взаимное пользование* или *взаимное обладание* «половыми свойствами» друг друга. Половое общение есть смысл брака, есть то, в чем брачное правоотношение получает свою действительность, есть цель заключения брака [AA, VI, S. 279]. Кант особо оговаривает [AA, VI, S. 280], что он не считает целью и

смыслом брака как правоотношения *рождение и воспитание детей*, то есть *продолжение человеческого рода*, хотя именно такова объективная *цель рода*, цель природы в человеке, для достижения которой ему и присуща родовая склонность половой любви [AA, VI, S. 277]. Продолжение рода не обязано быть субъективной целью вступающего в брак человека, чтобы его брак имел законную силу; чтобы брачное отношение было необходимо «согласно правовым законам чистого разума» [AA, VI, S. 278], достаточно субъективной цели полового общения [Там же].

Итак, *объективная цель* брака как правоотношения (отличная от объективной цели брачного отношения как факта природы) есть взаимное *обладание* половыми свойствами другого лица, а *субъективная цель* законного брачного отношения есть взаимное *пользование* этими свойствами. Поэтому брачное отношение имеет внешнюю форму («образ») *вещного обладания как общения лиц* разного пола. Объект брачного права выступает, казалось бы, в акте обладания и пользования как «сугубой вещью», он есть не более чем предмет, приобретает «как бы вещь» [AA, VI, S. 278], а поскольку отношение здесь обоюдно, есть *общение*, то и превращение лица в вещь, овеществление другого в правоотношении, представляется также неизбежно обоюдным, двукратным. Но подобное, по Канту, противоречит *достоинству человечности* в нашем собственном лице и в лице другого. Поэтому — по праву человечности — я не могу допускать превращения себя и другого сугубо в вещь, в предмет овладения — создается впечатление, что законное брачное правоотношение в намеченном Кантом смысле *невозможно* — как противоречащее праву человечности в каждом человеке. Проще говоря, тезис брачного права гласит: брак в качестве взаимного и устойчивого правоотношения на основе полового общения необходим и законен согласно цели природы в человеке и согласно цели разума в общезнании. Антитезис брачного права гласит: брак как логически неизбежная (как кажется) обоюдная инструментализация лиц принципиально невозможно и безнравственен. Поэтому ключевой пассаж брачного права Канта говорит об условиях возможности брачного правоотношения, которое ввиду капитальных этических контрдоводов оказывается необходимо обосновать не просто как факт человеческого *общезнания* или *человеческой истории*, а как *императив правового разума*. Речь в этой области идет, стало быть, о праве обладания другим лицом — и нужно понять, как и в каком смысле возможно *обладание другим лицом как вещью*.

Прежде чем присмотреться к кантовской дедукции брака, заметим, что сама так понятая дедукция законного обладания допускает возражения двоякого рода. Во-первых, нетождественность объективно-правовой цели брака его объективно-естественной цели (рождения и воспитания наследников) уже позволяет, вообще говоря, усомниться в том, что «половое общение», составляющее суть и основание брачного отношения, мы принуждены понимать в том натуралистическом смысле, какой, по всем признакам, недвусмысленно предполагает философ Кант. Общение лиц, хотя бы и совершалось по поводу вещей и исходя из вещей, не только может не сводиться к вещному общению, но это последнее может даже не считаться (особенно в этическом идеализме канто-фихтевой школы) существенным содержанием общения лиц. Достаточно вспомнить, что сам Кант писал в молодые годы в «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» о мужском и женском характере, об отличительных свойствах мужской и женской природы, и учесть также, что антропологическая важность этой материи заставила его и на склоне лет уделить ей место в структуре своей

«Антропологии в прагматических видах», — чтобы понять, что собственная мысль Канта отнюдь не обязывала его толковать односторонне-натуралистически «половые свойства» контрагентов брачного союза, но позволяла включить в состав этих «свойств» и такие, которые совсем не являются вещественно-материальными и даже не находят себе соответственного выражения в вещественном, хотя неотъемлемы от личного общения членов семьи, входя в состав *общности домохозяйственного быта* и составляя даже само *домохозяйство*.

Второе замечание — философско-правового порядка. Необходимо ли, в самом деле, субстанциальное *обладание* предметом для законного *пользования* им? Если, с одной стороны, возможно и законно пользование чужой вещью с согласия законного владельца, как возможно и законно совладение вещью, при котором полное право обладания принадлежит одному из владельцев [AA, VI, S. 270], и если в таком случае условием правомерности пользования чужой вещью, как и совладения ею, является *юридический акт передачи* другим права на предмет, *договор* между лицами, в отсутствие которого пользование вещью будет противоправным захватом, — то, с другой стороны, это едва ли мыслимо, когда речь идет о праве обладания *свободным лицом как органической целостностью*, в котором вещный образ владения всякой его частью неминуемо распространяется (подобно заразе) на все лицо в целом, и захват оказывается здесь одинаково противен праву и этике как порабощение свободы. Но возможны ведь и различного рода договоры: один договор передает другому лицу право владения и распоряжения вещью, другой же может передавать только право пользования, без распоряжения. Это различие остается вне поля зрения Канта, и его брачное право строится на предубеждении, что согласие другого на пользование его способностью требует не только права *пользования*, но и права *обладания* этой способностью, которое, в силу органического единства правоспособного лица, предполагает владение другим как лицом. Договор о взаимном пользовании предполагает — как условие — договор о взаимном обладании. Но этот последний договор, который можно представить (аналитически) как состоящий из двух симметричных актов воли, посредством коих супруги отдают себя друг другу во власть и распоряжение, при серьезном (кантовском) подходе дважды невозможен: чтобы отдать право владеть своей личностью, нужно, прежде того, самому обладать этим правом полновластия над своим собственным лицом как образом человечности, — тогда как этого права, по Канту, человек не имеет [AA, VI, S. 270], откуда философ теперь, в области брачного права, с полным основанием заключает: «договор, по которому одна сторона отказывается в пользу другой от всей своей свободы, а потому перестает быть лицом, а следовательно, не имеет и обязанности соблюдать этот договор, но признает лишь силу, противоречив в самом себе, т. е. не имеет силы» [AA, VI, S. 283]. Допустив договор, содержанием которого является будто бы легальное опредмечивание *своего лица*, Кант допустил нечто, чего на самом деле его персоналистическая метафизика нравов не допускает: если нечто *превращается в вещь* или тем более делает себя вещью *само*, оно этим актом унижает личность в себе как нравственную ценность, отрекается от своей свободы (ибо в кантовской философии свобода может быть присуща только личности), а потому закономерно перестает быть также и *субъектом практических норм*, не может быть вменено, и постольку *не может быть обязано*. Обоюдность этого акта означает, что в нем субъектом практической обязанности не является ни одна из сторон, так что этот формально-договорной акт воли на деле только *разрушителен*:

он разрушает право человечности в нашем лице и в лице всякого другого. Если другой приобретает меня как вещь, то я уже не имею возможности приобрести этого другого как бы то ни было, ибо в самом акте отчуждения своей личности утрачиваю правоспособность. Будучи приобретен другим как вещь, я также ничем другому не обязан — именно потому, что выступаю в отношении его как вещь, и постольку наше правоотношение не может повлечь за собою никаких обязанностей.

Но мысль Канта движется именно в сторону такого двустороннего опредмечивающего контракта. Почему? Вероятно, прежде всего в силу натуралистического понимания цели брачного общения, как взаимного пользования половыми свойствами друг друга, которое есть также «наслаждение» [AA, VI, S. 278]. В акте наслаждения другим человек, поскольку он предается другому вполне, вполне же «делает себя самого вещью» [Там же]. Это опредмечивание противоречит, как подчеркивает философ Кант, «праву человечности в его собственном лице» [Там же]. Отказ от права распоряжения собой как личностью, отказ от своей свободы в пользу другого как «владыки и господина» и тем более в пользу *наслаждения* другого в самом деле необратимо разрушает ценность человека как личности. Но тогда не следует ли заключить, — если только философия внятно констатирует факт (якобы неизбежного) взаимного овеществления лиц в их брачном общении, — что и сам тот акт, с которым связано подобное взаимное опредмечивание, и само *наслаждение* половыми свойствами друг друга как таковое противоречат праву человечности в нашем собственном лице и в лице всякого другого и должны быть признаны этически — и, вторично, также юридически — незаконными и невозможными? Тогда, при исходных этических посылах кантианской философии, брачное общение априори невозможно. Если ниже человеческого достоинства передавать свою свободную личность в полное распоряжение другого лица, то недостойн человечности и любой акт, заключающий в себе подобное аморальное самоопредмечивание. В таком случае этический антитезис принципиально блокирует всякую возможность брачного права чистого разума.

Этико-правовая антиномия имеет, однако, такие фатальные последствия только при обозначенной уже чуть выше предпосылке, согласно которой правовое пользование всегда предполагает законное обладание и постольку изначальное приобретение. Но разве в акте личного общения приобретается *сама личность* другого, разве необходимо понимание брачного отношения как отношения взаимного вещного обладания? Кант полагает, что да. Кант однозначно видит в брачном правоотношении отношение вещного по форме обладания другим лицом, и в то же время он обнаруживает, что по канону его собственной персоналистической этики само это отношение как таковое (а не только некое частное юридическое следствие этого отношения) есть противоречие человечности в каждом лице и поэтому этический скандал. Кант исходит из правоустанавливающего значения первоначального присвоения также и в области брачного права — как существенным образом личного права, хотя и вещным образом. Вступая в брачное отношение, человек приобретает часть другого человека, но, постольку «лицо есть абсолютное единство» [AA, VI, S. 278], он необходимо приобретает всю личность другого супруга.

Кантова дедукция брачного правоотношения пытается преодолеть нравственно-правовую антиномию и этический скандал опредмечивающего правоотношения, подчеркивая взаимность этого правоотношения и тем окончательно упраздняя в нем любую нормативность. Отказываясь от лич-

ной свободы в пользу другой личности, я (будто бы) обретаю себя самого и «восстанавливаю свою личность» только благодаря тому, что другая личность подобно мне отказывается от своей личности, свободы и суверенитета в мою пользу. Удовлетворением за отказ от высшей нравственной ценности — субстрата свободы в самом себе — должно считаться получение эквивалента утраченного в виде права *пожизненно обладать свободной личностью другого*. Проблема в том, что, по учению Канта-моралиста, личное достоинство *никакого эквивалента не допускает*: «В царстве целей все имеет или *цену*, или *достоинство*. На место того, что имеет цену, может быть поставлено также и что-нибудь другое как *эквивалент*; а что выше всякой цены и, следовательно, не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством... нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, есть то, что одно только и имеет достоинство» [1, с. 187], — а следовательно, выше всякой цены и эквивалента не допускает. Унижение личности есть квинтэссенция нравственного преступления, и аморальный субъект должен быть утешен одним тем, что такое же нарушение пожизненно совершает его контрагент! Могут сказать: при чем здесь, в области строгого права, это индивидуально-этическое, а поэтому за рамками собственно этики морализирующее, соображение? Однако отвести его как неуместное оказывается не так просто, если мы учтем, что на повестке обсуждения именно в брачном праве стоит этико-правовая антиномия, касающаяся *самой его возможности*. *Оправдание возможности брака* ценой его радикальной этической *предосудительности* никак не может входить в намерения философа Канта.

Поэтому стоит особо пристально присмотреться к аргументации Кантовой дедукции брака.

Возьмем уже само допущение, что «лицо есть абсолютное единство». Это (метафизически совершенно справедливое) утверждение в этическом плане требует уточнений: в этическом отношении лицо различается на собственно свободную личность, нравственное Я, или самость, и все многообразие свойств и нравственных способностей Я, которые все суть определения этого субъекта, принадлежат ему и логически, и метафизически, и практически, но принадлежат ему не одинаковым образом: одни — как изначальные, другие — как приобретенные свойства. Поэтому приобретение (права пользования ими) другим лицом не непременно означает прекращение обладания ими их первоначальным владельцем, их утрату для него — при условии, что другой обращается со способностями нашего субъекта, уважая и храня его достоинство, охраняя свободную личность владельца способности и содействуя ее развитию и совершенству. Ибо даже пользование одним нашим качеством вопреки нашей свободе приводит к частичной утрате нами свободной нравственной личности. Значит, если в личном общении наше пользование свойствами друг друга есть *взаимное отношение, т.е. взаимопользование*, если при пользовании способностью другого я в то же время пользуюсь своей личностью и своей способностью, а не передаю того и другого в произвольное распоряжение другого лица, — а это значит: если мое пользование способностью другого и мое наслаждение в общении с другим *дейтельно*, а не пассивно, — то ни в нем не происходит *полного* отъема от принадлежащей ему способности, как органа его личности (который бы требовал себе «по праву» законной компенсации), ни я не перестаю обладать в отношении с ним своей способностью и, *пользуясь другим как лицом*, пользуюсь в то же самое время и в этом самом пользовании *самим со-*

бою, своей нравственной самостью, а потому нисколько не рискую сделать себя самого вещью.

Отношение общения лиц, и в частности половая любовь как отношение личного общения полов, есть такое именно отношение, где увлекшее Канта-юриста и восхищавшее Канта-моралиста абсолютное единство личности как нравственно-деятельной свободы (а не только как физической монады в чувственном мире, способной легально владеть другими такими же монадами) или нарушается, или сохраняется и прирастает даже новым качеством (а не только физическим количеством новых лиц). Здоровое содержание Кантовой дедукции брака для философии любви и семейно-брачного союза состоит посему в намерении показать, при каком условии только и может сохраниться это единство личности в половой любви и брачном общении лиц. Ошибка же этой дедукции явствует из скандального допущения, будто там, где единожды нарушено это личное единство, это нарушение может быть возмещено обоюдностью самого нарушения. Скандальный же (для собственной этики Канта) вывод мог получиться вследствие одностороннего понимания акта общения (взаимодействия) свобод как двух отдельных актов самоопредмечивания свободных лиц. Лицо, как субъект опредмечивания, представляется пассивным, косно отдающим себя другому во владение, предоставляющим себя, свою способность в распоряжение другого, тогда как это лицо в то же самое время и в том же самом действии активно, деятельно употребляет свою способность, воплощает свою личность в поступке. А это, в свою очередь, оказалось почти неодолимым логическим следствием редукции половой любви и полового «общения» к наслаждению (*Genuß*) друг другом. Сугубо наслаждающийся субъект действительно совершенно пассивен, он только воспринимает внешние и внутренние впечатления, «аффицируется» извне и изнутри. И в этом качестве сугубо наслаждающийся субъект неизбежно подвергает себя как личность опредмечиванию, сводя себя в своих же глазах к объекту наслаждения другого субъекта. Если поэтому смысл полового общения действительно есть взаимное предание себя наслаждению друг другом, обоюдное удовольствие, то он есть также неотменимое взаимное овеществление, и в этом смысле радикально противен праву человечности в обоих любящих супругах.

Итак, этическое негодование, теоретический протест «морального политика» (в качестве персоналистически сознательного юриста) вызывает, в конечном счете, представление акта общения полов как простого *взаимного наслаждения*, для которого «одна сторона предает себя другой»; натуралистическая и гедонистическая антропологическая посылка в основании самой идеи «полового общения»¹. Смысл и цель полового общения в естественном состоянии общежития и законно-брачного полового общения в правовом его состоянии есть, согласно этой натуралистической посылке, взаимное *обладание* другим лицом как вещью и *пользование* им как лицом для *взаимного наслаждения*. Проблема не только в том, что за этой натуралистической основной посылкой скрывается гедонистическая философия и этика половой любви и семейных отношений, в связи с чем нельзя не задаваться вопросом о том, *возможна ли кантианская мораль без подобной посылки*, — проблема особенно в том, что *при этой основной посылке* преодоление

¹ Иначе говоря, только при гедонистической исходной посылке из кантианской по форме этики может следовать (больше того, непременно должна следовать) толстовски-нигилистическая философия семьи и брака.

этико-юридической антиномии также и специально в *философии семейного права* оказывается совершенно мнимым, ибо оно должно снимать не внешне-юридическое, а внутреннее, обоснованное метафизикой морали, онтологическое препятствие к возможности такого права.

Сомнительность натуралистической посылки семейного права Канта могла бы побудить кантианскую философию права искать иного определения смысла любви и семейной общности — такого, чтобы он уже не сводился к одной чувственности, к эстетическому взаимоудовлетворению, а предстал бы как достойный человечности в человеке, сохранять которую, по Канту, нам велит императив практического разума. Этот иной смысл любви и брака и был бы тогда основанием философии брака и семьи, основанием, в частности, философии брачного права — так что брак и определялся бы тогда как правоотношение, имеющее этот смысл и эту подлинно нравственную цель.

При таком понимании оправдывается и стремление Канта понять устанавливающий брачное отношение акт не только как договор: именно если смысл любви не есть наслаждение, каждый член отношения имеет для другого смысл и значение, отнюдь не исчерпывающееся одним лишь эстетически-чувственным, пассивным, вещественным наслаждением, и постольку это наслаждение не является также подлинным предметом их правоотношения, их согласия или отказа, их «договора», ибо при подобной трактовке договорного содержания брачного права (вследствие все той же натуралистической ошибки) правоустанавливающий акт семейного права неуклонно будет толковаться как договор об оказании услуги, тогда как, по смыслу кантовой дедукции, он есть скорее договор о личности, причем не столько в юридическом, сколько в нравственном смысле таковой. Общение как живое и *дейтельное сознательное единение личностей* во взаимной любви, общение как деятельный, а не пассивный обмен личными качествами, когда качества каждой личности, не переставая быть ее достоянием, становятся также достоянием другой, и каждая, не переставая быть суверенным Я, деятельно прирастает качествами другого, — принципиально противоположно общению двух собственников, в котором каждый делает и *желает* сделать другого своей вещью либо сам превращается в сугубое орудие его наслаждения и поэтому претендует на юридическую компенсацию данной не допускающей этического эквивалента утраты. Только при этом ином, не натуралистическом понимании смысла общения само вступление в супружеское состояние и может быть истолковано как нравственно-личный, а не просто юридически-личный акт, как избрание, а не произвольный выбор, как *единение, а не только договор*. Даже если оставить здесь определение «наслаждения», все же ясно, что в деятельном общительном наслаждении каждая личность качественнее, богаче личными свойствами, цельнее и совершеннее как Я, нежели в пассивном наслаждении чувственности. В таком общении возникает новая личность, нравственное единство самого нашего общения, которое в отношениях полов есть нравственная личность семьи. Поэтому недостижимое в чисто чувственном наслаждении сохранение единства личности как суверенной человечности и (еще менее возможное для животных и гедонистов) качественное восполнение человечности как нравственной личности составляет подлинную (и согласно закону разума — необходимую) цель общения полов, воплощение которого есть любовь, семья и брак. Поэтому натуралистическая ошибка кантовской антропологии брака заставляет кёнигсбергского философа признать и акт учреждения брака и семьи актом изначально-правового приобретения.

Этот вывод совершенно неизбежен для того, кто вместе с Кантом считает конституирующей целью брака взаимное пользование само по себе, акт взаимного наслаждения, так что брак, заключаемый с негласным намерением целибата, неправилен как симуляция брачного отношения [AA, VI, S. 279]. Ведь если брак есть единство лиц в наслаждении, то он есть и взаимное опредмечивание: другой становится тогда лишь источником впечатлений. Кант столкнулся с проблемой обоснования брачного правоотношения лиц как взаимной передачи права обладания некоторым телом, даже если это человеческое тело. Учреждение или заключение брака трактуется тогда как заключение правомерного договора о такой передаче прав и компетенций распоряжаться известной вещью, т.е. договора *о взаимном оказании услуги*. Форма брачного отношения понимается Кантом, если несколько перафразировать, примерно так: два лица ссужают себя самих друг другу как вещи (тела) для пожизненного пользования. Брак как правовой акт есть тогда сообразный праву разума договор об этого рода услуге, влекущий принудительные обязательства супругов друг перед другом, и в частности право хотя бы одного из них ввергнуть другого в свое распоряжение как вещь. Философская и этическая проблема, создаваемая такого рода брачно-семейным правом, трудноустранима именно потому, что мотивирована столкновением этики личности и вещного права, и опирается в основания юридической вменимости и суверенности членов брачно-семейной общности: если другое лицо может быть возвращено в мое пользование как вещь, то юридически оно по отношению ко мне *и есть вещь* и поэтому, с другой стороны, едва ли может быть облечено *обязательствами* передо мною (как и я перед ним).

Брачное общение полов представляет собой общение лиц, внешне проявляющееся «вещным образом» как общение их тел. Кант же, в конце концов, принял *проявление за существо дела* и потому *отношение лиц за их сугубо юридическое отношение*.

Между тем в этой совершенно специфической области частного права «вещный образ» отношения личностей не является для него ни единственным, ни конститутивным. Учреждающий брачную общность акт есть соединение двух лиц — столь полное, что оно есть также и физическое их соединение, и в их личных качествах для взаимного пользования широко понимаемыми половыми качествами друг друга, имеющего целью (а отнюдь не средством) полное личное общение и единение двоих. В этом смысле последовательная кантовская философия семьи и брака вовсе не обязана отступать от буквы Кантова определения: брак есть «соединение двух лиц» для деятельного обмена своими особенными свойствами. Но именно потому, что речь идет здесь об общении как взаимном отношении, это соединение (в силу не к месту помянутого Кантом абсолютного единства нравственной личности) учреждает надличное единство личности семьи сверх физического соединения и за его пределы — учреждает нравственную самость семьи, действительность которой уже ни к какому договору не сводится. Если мы в самом деле исходим из убеждения в том, что личность есть единство, то отношение лиц, в котором каждое из них, пользуясь индивидуальной особенностью другого, само в то же время активно как нравственная индивидуальность, отношение *деятельного общения* в обмене индивидуальными особенностями полов уже по той причине не может быть договорным отношением, что в подобном общении и единении уже

более не остается *двух различных* монад как *субъектов договора*, *двух субъектов* единой материальной услуги, но единая личность и потому также единая телесность («плоть едина»). Кантово определение брака через общение и обмен личными качествами антропологически ведет поэтому к более радикальному выводу, чем сформулированный в Кантовой философии брачного права: к идее лично-надличного, и уж во всяком случае надтелесного (мета-физического), единства супругов в брачно-семейной общности, единства в том, что Гегель позднее назовет «нравственной субстанцией семьи».

Коль скоро же семейный союз есть такое *нравственное и субстанциально-личное отношение лиц как лиц*, брак в качестве *его внешне-юридического осуществления* есть приобретение лица как лица, и постольку восстановление своей целостной личности в ее абсолютном единстве из относительной и неполной особы, так что физическое общение и бытовая общность жизни именно потому и могут сохранять это нравственно-личное отношение лиц (а не разрушать его и скандализировать) и способствовать ему, что само отношение к этому вещному взаимопользованию не сводится, а потому не влечет за собой крепостных прав во имя обоюдного наслаждения. Кант же выводил брачное правоотношение из гедонистики взаимного телесного пользования и в то же время свел половые свойства *личности* к физическим свойствам *индивидуального организма*, так что в кантовой философии брака и семьи выстроилась теория вещным (а не личным) образом личного права, в которой тема отношения и общения личностей как таковых ушла совершенно в тень: в теории частного права конститутивным осталось *вещное* — разве что *пожизненное* — общение лиц. Брачное общение с логической неизбежностью предстало поэтому как внешнее отношение, как общение между материальными телами лиц; а такое внешнее отношение вполне может предстать в теории как отношение равенства в обладании [AA, VI, S. 278], потому что оно есть общение тел, а не личных единств, и — по той же причине — только отношение *двух внешних друг другу субъектов* может быть общением эстетического наслаждения. Между тем в личном общении людей, «наилучнейшем» отношении и обмене половыми и индивидуальными свойствами лиц эти свойства принадлежат не только той или другой личности, но им обеим вместе, и их субъект и владелец есть постольку и этически, и также юридически нравственное лицо семьи. По отношению к этому собирательному лицу всякое третье лицо выступает как существенным образом *внешнее*, т. е. такое, с которым у семейной общности возможны юридические, *лично-договорные* правоотношения, — тогда как понимание самого *основания* семейной общности как такого произвольного (и произвольно отменяемого) договора личных волей неизбежно вступает в противоречие с аксиомами этики личного достоинства и личной свободы.

Сомнительность договорной теории брака в контексте кантианской философии личности выясняется и при рассмотрении тех доводов, которыми Кант обосновывает неправомерность полигамной семьи, а именно пишет: «...в полигамии лицо, отдающее себя, обретает лишь часть того, кому вполне достается, и потому делает себя сугубой вещью» [AA, VI, S. 278]. Здесь по-прежнему предполагается, что лицо отдает себя и приобретает другое всякий раз *как вещь*, но не собственно *как лицо*; весь аргумент строится на уровне телесности, *физики* семьи, а не ее *метафизики*, т. е. лич-

ности и нравственного Я в каждом из семьян. Действительным аргументом против полигамии в этике и философии этического персонализма может быть только аргумент от личного тождества, а не от части и целого: в полигамном союзе два лица одного пола приобретали бы одно и то же лицо, одни и те же индивидуальные особенности, будучи сами подобны друг другу в отношении этих особенностей; однако в *общении внешних друг другу подобных* не может быть полного и органического единства и единения, даже при условии, что в этом общении они пользуются равенством прав, — также не может быть полного единения и в общении двух лично особенных лиц с одним и тем же особенным лицом. В полигамном семейном союзе не может быть поэтому полного личного союза как необходимого (не прагматически — как общности взаимных услуг, а нравственно — как единения в семейной личности); поскольку же невозможно трансцендентальное условие семейного союза — полное общение нравственных Я, — постольку невозможно и его юридическое и договорное закрепление; полигамный союз не может быть скреплен правомочным брачным контрактом.

Хотя даже и у упомянутое Кантом ограниченное равенство вещного обладания имеет на деле более радикальные последствия, чем он предполагает: оно требует равенства прав распоряжения, не допускающего никакого одностороннего примата одного из супругов и одного из полов, — отношения, в котором каждая сторона может обязать другую только к тому, к чему сама может быть обязана другою стороной, отношения, в котором обеим сторонам одинаково принадлежит право востребовать и вернуть другую сторону при ее неправомерном уклонении. Однако Кант, ссылаясь к тому же на Евангелие, настаивает на превосходстве способностей мужичины содействовать «общему интересу домохозяйства» и из этого превосходства решается заключить также о преимуществе мужского «права повелевать» [AA, VI, S. 279]. Вопреки универсальной идее правового равенства, антропологические особенности полов служат обоснованию неравенства компетенций ради равенства в целесообразном взаимоуслужении. Антропологические особенности полов получают поэтому преимущественное значение в семейно-правовой теории: они оправдывают преимущество одной из сторон брачного контракта там, где этого уже не могут сделать социальные признаки сторон; между тем принципиально (как заимствованные из внешнего опыта) те и другие особенности сторон ведь отнюдь не различаются. Но примечательно уже то, что эти эмпирико-антропологические особенности полов проявляются в прикладном вопросе — там, где в *основаниях* брачный союз, казалось бы, вообще сводят к физическому общению. Но и здесь Кантово брачное право упорно отвлекается от личного аспекта семейного общения, сосредоточиваясь на вещно-материальном: брачный союз понимается Кантом как союз общего хозяйства и взаимного удовлетворения — как внешний союз физических лиц, а не соединение личностей и вследствие этого решающим образом как отношение равенства вещных прав, поэтому существенный признак законно значимого брака есть для Канта *равенство обладания* лица и «благ фортуны» (имущества) [AA, VI, S. 278].

Кант уделяет внимание опровержению правовой приемлемости ложных, в его понимании, форм общения полов. Одна из них — договор об однократном взаимном наслаждении; заключившее подобный договор, но

раскаившееся и отказавшееся от него лицо, по Канту, нельзя правомерно принудить к его исполнению; кроме договора о пользовании, лица ничем не связаны. Сам же договор есть «наем» части лица и поэтому овеществление самого лица как абсолютного единства; каждая сторона договора есть для другой всецело вещь и, соответственно, «может отменить заключенный с другою договор, когда ей заблагорассудится, при том что другая сторона не может подать обоснованной жалобы на ущемление своих прав» [AA, VI, S. 279]. Исток неправомерности подобного договора — в овеществлении лица, в том, что это явно договор об обладании лицом как вещью, так что каждое лицо утрачивает личность и правосубъектность, способность быть вменяемой стороной в договоре, и отношение лиц в таком договоре уподобляется отношению вещей природы, где ни одна не бывает вправе жаловаться на причиненный другой вещью физический ущерб. Поэтому у сторон договора нет естественного права принуждать контрагента к его соблюдению. Такое рассуждение не лишено последовательности, как и довод о неправомерности конкубината, «позорного договора», для оправдания которого перед разумом недостаточно *взаимности* в отношении опредмечивания свободных лиц. Но в этом доводе Кант последователен *не до конца*: разве не так же точно определяет он и *всякий* брак, всякую общность, организуемую «вещным образом личным правом»? Разве не влечет неправомерность договора о плотском сожителстве обоснованных сомнений в *договорном основании правомерности* также и *законного* брачного союза?

Различие между конкубинатом и законным браком, если оно не состоит в самом обладании лицом как вещью, могло бы состоять в том, что брачный договор, в отличие от конкубината, предполагает совладение материальным имуществом. Однако в личном праве (каково, по Канту, все семейное право) этот вещный момент остается производным и второстепенным; основание различения правомерного и неправомерного союза и договора следовало бы поэтому искать в том обстоятельстве, в силу которого супруги обладают общим имуществом, а сожители нет. Это обстоятельство может лежать только *внутри самого их личного отношения*, в самом *общении лиц*. Это может означать только одно: брачный договор есть отношение лиц не как вещей, не в порядке обоюдного наслаждения и физического имущества, но как таковых, как свободных личностей; брачное право есть (как заявлял, однако не реализовал в конкретности, Кант) *право пользования лицом как лицом*. Право пользования лицом как таковым, не сводящееся к своему «вещному образу», т.е. даже без всякого вещно-предметного выражения, которое вместе со всем «вещным» служит лишь явлением этого фундаментального права человечности во всяком лице.

Однако весьма непросто обозначить в терминах *строгого права*, что может означать это право сугубо личного пользования. Но если уже однажды установлено, что нормативным основанием «вещным образом личного права» *людей* служит право *человечности* во всякой личности, то следовало бы признать и основанием брака как правоотношения непосредственно-нравственное отношение личностей, то единение их, в котором изначальное достояние и качество каждой становится достоянием и качеством другой, так что каждая личность пользуется особенностью другой как своей собственной особенностью. В результате такого соединения каждая личность приобретает новые свойства, недоступные ей в ее особенной индивидуальности, делается более полным образом человечности; этим актом

личного единения, до (и независимо от) всякого приобретения внешнего предмета в качестве своего личность делается нравственно более богатой и имущей, приумножает свое нравственно-практическое достояние — во всяком случае, сохраняет свое изначальное нравственно-практическое достояние, не переставая быть тем, чем является и должна быть согласно цели «природы», а если договаривать и называть вещи своими именами, — цели Творца в своем творении: разумно-свободной личностью, практическим Я, субъектом действия и вменения.

При таких основаниях правоотношения не возникает трагической проблемы противонравственного опредмечивания лица в частно-правовом сообществе, не возникает и этико-правовой антиномии брачного права. Однако существенно то, что при этом понимании я приобретаю лицо как лицо (нравственным актом семейного единения) до всякого внешнего приобретения, а значит, любое подобное внешнее приобретение, в том числе и самого лица как вещи, есть в данном правоотношении лишь производное, а не изначальное приобретение, изначальное же приобретается лицо как лицо. В такой философии брака и семьи чистый акт изначального личного единения в нравственное единство семьи предшествует акту соединения лиц как органических единств и субъектов вещного права и, предшествуя, служит ему трансцендентальным основанием: «...И прилепится к жене своей, и будут двое в плоть едину» [Быт. 2: 24]. Если же акт обоюдного приобретения лица другого как вещи есть лишь аналитическое следствие акта изначального нравственного единения лиц как лиц (приобретения лица как лица) в нравственное целое (нравственную и постольку также правовую общую личность) семьи как домохозяйства, в этой философии брака и семьи уже не приходится опасаться тех последствий взаимной отдачи себя как вещи произволению другого, которые законно и оправданно беспокоят Канта при его подходе к проблеме: в этой перспективе у членов брачного союза после изначального акта единения уже нет более индивидуального произволения. Но, кроме того, в такой действительно трансцендентально-идеалистической философии семьи после акта изначально-нравственного соединения лиц у них уже нет также индивидуально особого достояния и «своего»; поэтому различение двух основополагающих актов правопробретения позволяет отказаться и от взгляда, согласно которому стороны брачного договора взаимно отрекаются в нем от своего личного характера и личного достояния; изначальный акт нравственного единения учреждает совокупное обладание, потому что заодно учреждает и единство субъекта, личность семьи как нравственной субстанции, а значит, и лицо семьи как юридический субъект вменения и обладания. В таком построении соблюдается метафизико-правовая претензия Канта, считающего брачный союз необходимым «благодаря закону человечности», как и положение о том, что правоотношение супругов не есть только (и даже не есть существенным образом) договорное отношение.

Заключение договора о внешнем имуществе может следовать из акта собственно брачного единения, но для правомерного брака такой договор не является непременным условием, т. е. сам правомерный брак не есть договор произволений об имуществе; не потому, чтобы такой договор произволений было невозможно оправдать этически, но потому, что собственно брак есть в первую очередь нравственно-субстанциальное отношение, отношение личностей как практических Я в личном единстве семьи. Общность

имущества составляет лишь аналитическое следствие и внешнее выражение этого персонального отношения, и, как аналитическое, оно разумеется само собой, так что «особенным договором» [AA, VI, S. 278] закрепляется только *иное* отношение имущества (разграничение прав владения). Упоминание у Канта «особенного договора» об имущественном разграничении указывает (будто бы) на договорной характер общности имущества и даже самого взаимного обладания в семье.

Между тем подобное скандально противоречит «закону человечности». Если же право взаимного приобретения в браке действительно следует «из обязанности человека перед самим собой, т.е. перед человечностью в своем собственном лице» [AA, VI, S. 280], то право это возникает отнюдь не из договора, но разве только находит себе в договоре внешнюю санкцию и закрепление. Стилистическая интрига кантовского брачного права показала, что из обязанности перед человечностью не может следовать что-либо, ей радикально противоречащее, а поэтому ничто противоречащее ей не должно трактоваться и как действительность брака. При этом у Канта плотское единение выдается за исполнение брачного договора, если же договор заключается с оговоркой о воздержании от плотского единения, он будто бы признается неправомерным и действительного брака не создает [AA, VI, S. 279]. Это странное положение имеет полную силу в этическом и юридическом *атомизме*, в философии права, для которой всякое частно-правовое отношение есть отношение внешних друг другу атомов человечности, *физических лиц* как органических единств и правосубъектов, — иными словами, в такой монадологии нравственного мира, в которой *нет* никакого личного единения и потому никакого «вещным образом личного права» как «наилчнейшего», потому что оно в своем основании нравственно-субстанциальное право, а в рационально-конструктивистском мире — *римское частное право*.

Именно из традиции римского права и растут корни *натуралистических посылков и физиологизмов* брачного права Канта, которые, как вполне сознает сам философ, безысходно противоречат аксиомам его собственной этики личного достоинства и потому создают в его теории семейного права этико-правовую антиномию. Этическая мысль Канта может раздвинуть — и действительно раздвигает — узкие рамки семейно-правового контрактуализма, принуждая утвердить основание брачного права на праве человечности, восходящем к нравственной обязанности всякой личности как лично сущей человечности, — так что именно в этом измерении человечности как нравственной первореальности и в общении и единении нравственных Я, а не просто физических лиц, совладеющих друг другом и домашним имуществом как вещами, обнаруживается и *изначальная действительность* брачного союза. Если же личное единение предшествует вещному и обуславливает его, то именно оно и учреждает правомерный брак — в отличие от общения и единения лиц только как вещей, в отчужденности которого обе стороны выступают как не-вменяемые и не могут быть субъектами обязательств, и еще того меньше могут быть к чему-то обязаны самим актом подобного самоотчуждения. Именно личный союз и есть брак в чистом его виде, сугубо личное единение лиц, наилучнейшее соединение, не обуславливающее обоюдную утрату суверенитета личности, а напротив, дающее каждой еще большее моральное владение собою, нежели порознь.

Эта этика и философия семьи и брака, естественно гармоничная с персоналистической моральной метафизикой Канта, однако, чужда и враждебна натурализму римско-языческого права, а поэтому (в области философии права) должна быть также освобождена от наследства римского юрицизма. Для этой философии брачного права, вообще говоря, безразлично, как именно определится воля супругов в отношении *плотского* общения, при условии их *действительно-личного единения* — если уж действительно мерить правомерное не только тем, что понятно юристу-натуралисту, но и «законом человечности» во всяком лице как *этическим* законом. То, что здесь (благодаря идее права «человечности в нашем лице») оказывается возможной и нормативно значимой *этическая точка зрения* на сугубо правовую (в представлении юриста римской школы) реальность, делает возможными и нормативно значимыми совершенно иного рода аргументы и способы рассуждения, чем принятые в «строгом праве». С этической точки зрения сдержанность и воздержность более соответствуют закону человечности во всяком лице, неумеренность же в наслаждении прямо угрожает достоинству этой человечности, прежде всего — в себе самом, ибо необходимо соединяется с плотским, натуралистическим воззрением (в том числе и на самого себя и свои жизненные отношения, включая семейно-брачные отношения). Вспомним здесь рассуждения самого Канта в этической части «*Метафизики нравов*» о нравственной обязанности всякого человека перед самим собой в отношении того самого наслаждения, которое он рассматривает в своем брачном праве, о добродетели *целомудрия*: «Человек отказывается от своей личности (унижая ее), когда употребляет себя лишь как средство для удовлетворения своих животных инстинктов» [AA, VI, S. 425], — говорит Кант в этой связи.

Нарушение же этой обязанности перед человечностью в самом себе сопряжено с «отдачей себя во власть животного побуждения» [Там же] и с превращением себя в «употребляемую... вещь» [Там же] — поскольку здесь, под действием категорического нравственного запрета, этическая точка зрения на предмет (точка зрения добродетели, здесь — целомудрия) оказывается, что естественно для кантианства, строго ригористической, а значит, для человеческой природы весьма суровой. Этическая точка зрения выражается здесь, как и всюду, в нравственном принципе, который здесь есть не закон-предписание (императив), но *закон-дозволение*: дозволение плотского общения под условием личного единства, т.е. брака. Казалось бы, кантовский §25 говорит именно об этом условии: «Предание себя лицом одного пола для наслаждения другого и принятие другим лицом первого не только допустимы при вступлении в брак, но и возможны *единственно* при этом условии» [AA, VI, S. 278]. Во избежание нарушения нравственной заповеди личного достоинства наслаждение ставится здесь вроде бы под категорическое условие вступления в брачный союз. На первый взгляд, тем самым формулируется именно такой нравственный закон дозволения, о каком мы говорили выше. Это и оказалось бы так в самом деле ... *если бы* у Канта было в распоряжении какое-то иное понятие брака, кроме введенного им в зачине рассуждения о семейном праве понятия, которое как раз и создает этико-правовую антиномию и гуманитарный скандал. Но дело в том, что другого (не натурального, а персонального, этического)

понятия брака философия права Канта *не знает*², и потому то, что кажется этическим восполнением юридически-натуралистического воззрения на предмет, есть в действительности не более чем тавтология: чтобы вступить в брак, необходимо вступить в брак. Кантова философия права, по существу, отождествляет брак и плотское общение физических лиц, не знает и не ищет более высокого, собственно нравственного понятия брака как живого единства личных Я; при этой предпосылке из этико-правовой антиномии семейного права *нет* никакого реального исхода; при этой предпосылке взгляд философа Канта на семью и брак оказывается чисто натуралистически-правовым и в поле зрения остается *человеческая натура*, но не закон *совершенной человечности*. Еще одно тому свидетельство: правомерный брак между неспособными к плотскому общению, по Канту, невозможен, если они сознают эту неспособность, но вполне возможен, если они ее не сознают [AA, VI, S. 279]. Тем самым плотское общение провозглашается юридическим смыслом и назначением правомерного брака. Юридический натурализм договорной теории права приходит в разительнейшее противоречие с персоналистическим идеализмом Кантовой этики; довод об «обязанностях перед человечностью» (даже только в собственном лице) окончательно повисает в воздухе без всякой возможности приложения. Кантово брачное право оказывается — в реальном исполнении — личным правом, однако не правом личности (как не сводящегося к физическому лицу нравственно-практического Я), и метафора «пользования лицом как лицом» остается неразвитой претензией в силу этически сомнительного «обладания лицом как вещью».

Еще раз та же самая драма разыгрывается в заключительном параграфе раздела. Кант настаивает здесь, что брачное приобретение совершается не «фактом» (без договора), и не «договором» (без фактического сожития), но только «по закону», как «правовое следствие из обязательства» вступить в действительный брачный союз и как эмпирическое осуществление этого союза [AA, VI, S. 279–280]. Однако этически более полного понятия об этом личном единении, по отношению к которому общение физических лиц и может (без опасения тавтологий) выступать эмпирическим воплощением и юридическим следствием и которое поэтому хранило бы этический идеализм в основаниях Кантовой философии семьи, — такого понятия философия права Канта не содержит. Поэтому, даже двигаясь в систематически верном направлении, обозначая право как условие полноценной реализации этической обязанности, философско-правовая мысль Канта со своим представлением о «взаимном обладании лиц» остается в плену римского натурализма, сводит это взаимное обладание ко «взаимному употреблению половых особенностей», а свойства эти толкует опять-таки натуралистически, а не антропологически и даже не психологически. В итоге

² Симметрично этому и индивидуальная *этика* Канта (вторая часть «Метафизики нравов») не знает *этического* понятия семьи как личности, как субъекта, *перед которым* возможны были бы нравственные *обязанности*. Вот частное, но наглядное свидетельство этого: предметный указатель к «Метафизике нравов» в издании Форлендера [2, S. 361–378] не дает на слово «семья» ни одной ссылки на *этический* раздел работы; семья есть в системе кантовской конкретной практической философии (метафизики нравов) не нравственное бытие составляющих ее лиц, а только их правовое отношение; не субстанция, а только реляция.

бра́к остается в этой философии, как и был (в Древнем Риме), законной общностью физических лиц в плотском общении. В итоге остается нереализованным более строго соответствующий установкам критической метафизики нравов взгляд на семью как на онтологически собирательную личность, как на моральное лицо, возникающее в единении личностей супругов и детей: как единение в том, что только и может иметь *сознание закона* (а не только фактических интересов и произвольно расторгимых соглашений) и чувствовать уважение к закону (а не только склонность к физическому лицу или страх перед ним). Этический персонализм кантовской критической философии дает такую возможность; но тогда нравственную действительность семьи нужно видеть в субстанциальном лично-надличном общении личных волей, каждая из которых является в этой высшей действительности не более чем моментом семейной личности. А поэтому, несмотря на то, что в распоряжении Канта с 1785 года уже имелись вполне достаточные метафизические средства постижения личной реальности всякой «подлинной самости» как субъекта конкретной свободы, эта нравственная действительность семьи как личности оказалась скрыта от его общественной философии. Последующее развитие немецкого идеализма восполнило этот недостаток.

Список литературы

1. *Kant I.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения : в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 3. М., 1997.
2. *Kant I.* Metaphysik der Sitten / Hrsg. v. K. Vorländer. Leipzig, 1945.

Об авторе

Андрей Константинович Судаков — д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук (Москва), asudakow1852@rambler.ru

THE COMMUNICATION OF PERSONS: KANT'S THEORY OF MARRIAGE LAW HELD CAPTIVE BY PAGAN ANTHROPOLOGY

A. K. Sudakov

The paper analyzes Kant's philosophy of matrimonial law. It focuses on the idea of this law as "possession of a person as a thing and its use as a person": Kant conceives marriage as an interpersonal relation in an external form of real possession, in the aspect of the objective and subjective goal of such relation, but primarily in the aspect of its legal and ethical possibility. Given the naturalistic interpretation of the constitutive act for this kind of law, the legal deduction of marriage comes in a desperate contradiction with Kant's ethics of personal dignity, because it seems to lead to a mutual instrumentalization of persons; as a matter of fact, Kant's deduction of marriage rules out the possibility of mutual personal obligations of family members. The naturalistic premise of Kant's family law, provenient from the ancient Roman property law, is as follows: marriage is mutual possession of the other's person as a thing and the use of it as a person for mutual pleasure; it seems to predetermine a necessary connection between legal use and legal possession of a person, the latter presupposing primary acquisition. This premise causes in Kantian family law an antinomy of private law and personalist ethics, which can hardly be eliminated by the own theoretical means of Kant's legal philosophy. According to the essentials of Kant's ethics, the dignity of the other person, which is (allegedly) acquired in matrimony, allows no possible equivalent, and its loss cannot be compensated at all events by the fact of mere mutuality of the instrumentalizing relation. The

doubtfulness of this naturalistic premise of Kant's family theory means in terms of legal philosophy the doubtfulness of the premise which states the title-establishing status of primary acquisition in the field of personal law. References to the ethical idea of the absolute unity of personality, as well as the accent on "pleasure" as the necessary subjective goal of marital union, which leads the moralist and the philosopher of law upon a false trail, cannot provide a real solution of the problem. The naturalistic premise, in consequence of which the meaning of love is conceived in terms of pleasure, perpetuates the Roman contractualism in matrimonial law by understanding marriage as an external relation of persons, and prepares the soil for the seeds of a nihilistic philosophy of marriage and family. Kant's opinions about the reasons of inacceptability of false and, as a matter of fact, contractually based forms of matrimonial unions, proceed in undermining still more the basics of his positive philosophy of family, and supply additional arguments for a reform of Kantian philosophy of matrimonial law. In the expositions of Kant's philosophy of marriage, when purified from this naturalistic premise, there can be traced some more integral notion of family union, seen as a moral unity of persons as such, in regard to which the marriage as external union of physical persons is a mere consequence and legal form. The personal union in matrimonial communication creates a relation in which there are two physical persons, but only one moral personality of the family and one legal person; not only a personal and at the same time property-related union, but a personal-transpersonal union. The specific person as an absolute monadical unity is here absolved by the personality of the family, as the absolute unity of active... between persons, which has no other goal besides of and out of this union itself. When seen that way, it doesn't seem necessary any more to identify the "real-right form" of legal matrimonial union with the essence of the personal union itself, and therefore a merely contractual vision of family law can be overcome. The personalist philosophy of family retains the fruitful contents of Kant's matrimonial law theory: the notion that the matrimonial union is necessary "due to the law of humanity", and not due to mere natural necessity; the notion of matrimonial acquisition as one accomplished neither factually, nor contractually, but "according to a law", as a consequence of an obligation to enter a family unity. And yet, just as in Kant's theory of law there is no ethically enriched concept of this genuine kind of union, in the individual ethics of Kant's later years there is no ethical notion of family as a personality. Its elaboration became a task for German classical idealism.

Key words: person, thing, moral personality, objectification, possession, marriage, personal quality, active unity, personality of a family, naturalistic fallacy.

References

1. Kant I. Osnovopolozhenie k metafizike нравов // Kant I. Sochinenija v 4-h tomah na nemeckom i russkom jazykah. Tom III. Moskva: Moskovskij filosofskij fond, 1997.
2. Kant I. Metaphysik der Sitten. Hrsg. v. Karl Vorländer. Leipzig: Felix meiner, 1945.

About the author

Prof Andrei **Sudakov**, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow); asudakow1852@rambler.ru