



УДК 1(091)

А. А. Миргородский

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий филиал Волгоградской академии МВД РФ

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

***Аннотация:** В статье предпринимается попытка анализа проблемы человека в философии французского Просвещения. На основе проведенного исследования сделан вывод, что концепции данной культурно-исторической эпохи латентно воспроизводят антропоморфный взгляд на общественную историю, потому и не способны разрешить данную проблему в виду своей субъективности. При этом отдельно можно выделить позицию Ж.-Ж. Руссо: она скорее совмещает антропоморфную и социоморфную позиции в отношении общественно-исторического развития. С другой стороны, французский материализм, как самое заметное явление анализируемой эпохи, является наивысшей ступенью материалистического мышления домарксистской философии.*

***Ключевые слова:** антропоцентризм, индивид, личность, материализм, социоцентризм, труд, человек, эпоха Просвещения.*

A. A. Mirgorodskiy

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk branch of the Volgograd Academy of the Ministry of Internal Affairs
of the Russian Federation

(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

THE PROBLEM OF MAN IN PHILOSOPHY THE FRENCH ENLIGHTENMENT

***Abstract.** The article attempts to analyze the human problem in the philosophy of the French Enlightenment. Based on the conducted research, it is concluded that the concepts of this cultural and historical epoch latently reproduce an anthropomorphic view of social history, and therefore are not able to solve this problem due to their subjectivity. At the same time, the position of J.-J. can be singled out separately. Rousseau: Rather, it combines anthropomorphic and sociomorphic positions in relation to socio-historical development. On the other hand, French materialism, as the most noticeable phenomenon of the analyzed epoch, is the highest stage of the materialistic thinking of pre-Marxist philosophy.*

***Key words:** anthropocentrism, individual, personality, materialism, sociocentrism, labor, man, the age of Enlightenment.*



Проблема человека в свете вопроса об объективном субъекте истории в современных условиях приобретает особую актуальность. Говоря по существу, проблема заключается в выяснении того, какие же механизмы оказывают сегодня доминирующее влияние на развитие общественной истории.

С одной стороны, это могут быть всеобщие объективные формы деятельности, в которых осуществляется историческая преемственность общественного развития. При этом все объективные формы общественного бытия, как справедливо отмечает Т.Э. Рагозина, «существуют в эмпирической истории как особенные модификации субстанциального субъекта, как формы превращенные, производные от истинного субъекта истории, то есть от труда – как естественно-исторического процесса производства всей общественной жизни, всегда остающегося тождественным самому себе» [1, с. 36].

С другой стороны, на современном этапе заметно возрастает роль человеческого субъективного фактора, и поэтому сегодня наряду с объективными экономическими закономерностями всё громче заявляет о себе ярко выраженный проективный характер целеполагающей деятельности субъектов исторического развития. Это относится не только к отдельно взятым индивидам, но и к действиям политических институтов и организаций. Это главное противоречие развития современного человеческого общества, для разрешения которого, на наш взгляд, будет полезным обратиться к идеям просветителей.

Эпоха Просвещения – важнейший этап в развитии европейской истории. Просвещение впервые осознало себя новой эпохой, открыв индивида как субъекта общественно-исторического развития, в котором движущей силой выступают человеческие разум и воля. Здесь происходит как бы абсолютизация самоценности человеческой индивидуальности. Данные умонастроения формировались еще в XVII веке. Предвестником же Просвещения была критика средневековой схоластики, апелляция к разуму вместо опоры на религиозный авторитет и традиции.

Вместе с этим нужно отметить, прежде всего, такой красноречивый факт. Т.Э. Рагозина точно отмечает: «На смену будоражащему и окрыляющему ум романтизму Возрождения с его доктриной неограниченных возможностей человека приходит трезвый реализм Просвещения с его бесстрастной констатацией роли социальных рамок («среды», «условий», «обстоятельств»), устанавливающих предел и границы этим самым «безграничным возможностям» человека и его свободной деятельности» [2, с. 40].

С другой стороны, XVIII столетие осознавало себя как эпоху «разума и света», возрождения свободы, а не необходимости с ее «границами и условиями», расцвета наук и искусств, наступившую после более чем «тысячелетней ночи» Средневековья. Лучше всего эти тенденции проявились во французском Просвещении, которое в Новое время «освобождает учения Декарта, Спинозы, Гоббса от абстрактно-натуралистической узости» [3, с. 845].



На наш взгляд, главное отличие французского Просвещения от других концепций состояло в том, что в нем предлагались новые решения проблемы человека с опорой на пантеизм, деизм или атеизм, основанного на выводах науки о природе и человеке.

Как видим, человек в философии XVIII века предстает, с одной стороны, как отдельный, изолированный индивид, независимая личность, действующая в соответствии со своими частными интересами. С другой стороны, общественная среда и мнение определяют действия людей, а значит – и ход истории. Нужно отметить, что в XVIII веке возрождается та тенденция в решении проблемы индивидуального и всеобщего, природного и социального, которая была характерна еще для античных софистов, которых называют античными просветителями. Как и французские материалисты, они исходили из того, что человек есть существо природное, а потому именно чувственные склонности рассматриваются как основное определение человеческого существа.

На наш взгляд, наиболее оригинальными для всей эпохи Просвещения являются идеи Жан-Жака Руссо, в центре внимания которого находилось положение человека в современном ему обществе. По мнению С.Н. Кузнецова [4], основное содержание антропосоциальной философии французского мыслителя было разработано в период 1750-1762 гг. Философская проблема человека впервые возникла перед Руссо в виде вопроса, поставленного Дижонской академией в 1750 г.: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?».

В «Рассуждении о науках и искусствах» Руссо давал для эпохи Просвещения неожиданно отрицательный ответ. Он говорил, что «наши души развращались по мере того, как совершенствовались науки и искусства» [5, с. 559].

Несовместимость нравственности с утонченной духовной культурой Руссо считал объективной закономерностью. Руссо осуждал науки и искусство за то, что, воздействуя на сознание, они в определенных условиях «обвивают гирляндами цветов оковы, сковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы» [4, с. 215].

Согласно Руссо, наличие прибавочного продукта позволило людям специально заниматься ремеслами, искусствами, число которых умножалось. Именно на этом экономическом основании развилась цивилизация с присущим ей крайним неравенством и гнетом. В связи с этим мыслитель обращается ко всем народам с критикой сущности самой науки: «Народы! Знайте, раз навсегда, что природа хотела оберечь вас от наук, подобно тому как мать вырывает из рук своего ребенка опасное оружие» [5, с. 560].

На этом антипросветительские декларации и ограничились. Руссо продолжает верить в человеческие возможности совершенствования: «Способность к самосовершенствованию, которая при содействии различных обстоятельств, ведет к постепенному развитию всех остальных способностей. Она так же присуща всему нашему роду, как и каждому индивидууму, тогда как животное по истечении не-



скольких месяцев будет тем, чем останется оно всю свою жизнь, а его вид через тысячу лет тем же, чем был в первом году этого тысячелетия» [5, с. 561].

По мнению С.Н. Кузнецова [4, с. 216], в картине человеческой истории Руссо наряду с укоренившимися в новоевропейской философии натуралистическими постулатами и проявлениями свойственного просветителям исторического идеализма имеются также гениальные догадки материалистического характера и глубокие диалектические прозрения.

Как видим, причину перехода к общественному состоянию Руссо усматривал в присущей человеку способности к совершенствованию, которая выражается в развитии человеческого ума. Последний наряду с изобретением различных орудий и жизненных удобств приходит также к мысли о целесообразности человеческих ассоциаций [4, с. 217]. Руссо пишет: «Именно в этих условиях люди изобрели крючки и лесы для рыболовства, лук и стрелы для охоты, стали делать одежду из шкур животных, пользоваться огнем для приготовления пищи, наконец, образовывать «ассоциации» для достижения жизненно важных целей» [5, с. 563].

Постройку жилищ, вызванную суровыми условиями среды обитания, Руссо рассматривал как первый переворот в существовании людей, приведший к установлению и выделению семей – первых постоянных сообществ, которые затем объединились в племена [4, с. 217].

Последующий «второй переворот», ведущий к образованию гражданского общества, Руссо рисовал в не самых светлых тонах: исчезло равенство, появились рабство и нищета. Переход к общественному состоянию забрал человеческую свободу. Основание этого общества он усматривал в таком экономическом феномене, как частная собственность. Истинный создатель гражданского общества – человек – заявил: «Это мое!» [5, с. 562].

Руссо обосновывал положение о том, что установление частной собственности на обрабатываемую землю, даже при допущении равномерного распределения последней, с неизбежностью вело к имущественному неравенству.

Таким образом, для Руссо на ход человеческой истории повлияли объективные факторы – изобретение двух искусств: обработки металлов и земледелия. «В глазах поэта – золото и серебро, а в глазах философа – железо и хлеб цивилизовали людей и погубили род человеческий» [5, с. 564].

Как видим, Руссо начинает как убежденный сторонник антропоцентризма: «Отказаться от своей свободы – это значит отказаться от своего человеческого достоинства, от права человека, даже от его обязанностей» [5, с. 568].

Вместе с тем Руссо признает и объективные формы развития общественного развития: «Каждый из нас отдает свою личность и всю свою мощь под верховное руководство общей воли, и мы вместе принимаем каждого члена как нераздельную часть целого» [5, с. 568].

Поэтому со временем мысль Руссо эволюционирует к социоцентризму. Мыслитель противоречиво пишет: «Хотя в состоянии общественном человек и лишает-



ся многих преимуществ, которыми он обладает в естественном состоянии, но зато он приобретает гораздо большие преимущества: его способности упражняются и развиваются, мысль его расширяется, чувства его облагораживаются, и вся его душа возвышается до такой степени, что, если бы злоупотребления новыми условиями жизни не низводили его часто до состояния более низкого, чем то, из которого он вышел, он должен был бы беспрестанно благословлять счастливый момент, вырвавший его навсегда из прежнего состояния и превративший его из тупого и ограниченного животного в существо мыслящее – в человека» [5, с. 570].

Руссо делает самый важный вывод: «Только общая воля может управлять силами государства сообразно с целью, для которой последнее учреждено и которая есть общее благо. Ибо если противоположность частных интересов создала необходимость в установлении обществ, то самое установление их стало возможным только путем соглашения тех же интересов» [5, с. 570].

Таким образом, по Руссо, человеческого рода не было бы, если бы он не изменил способа существования, «не заключил внутри себя общественный договор». Общественный договор узаконивает частную собственность, дает ей правовое основание и предписывает государственной власти обеспечить уважение прав собственников.

По мнению С.Н. Кузнецова, в рамках договорной теории общества и государства Руссо стремился решить главную проблему социальной философии, а именно: как и почему человек утратил свободу, присущую ему в естественном состоянии [4, с. 223].

Ответ на этот вопрос находится опять-таки в социальной плоскости. Именно в обществе способности человека развиваются и совершенствуются. Поэтому большое внимание в социальной философии Руссо уделялось воспитанию [4, с. 227]. Воспитание – это важнейшее средство утверждения и поддержания в обществе необходимых гражданских добродетелей.

Таким образом, средством решения важных общественных задач для Руссо является педагогическое воздействие. Конечная же цель человеческих поступков состоит не в погоне за материальными богатствами, а в приобретении общественного уважения и признания.

На наш взгляд, отличие Руссо от других мыслителей эпохи Просвещения в том, что гражданскую свободу Руссо ставит все-таки выше естественной индивидуальной свободы. Мыслитель характеризует общественный договор как объективно необходимый людям на той стадии, когда препятствия мешали сохранению их в естественном состоянии.

Таким образом, у мыслителя социоцентризм, гармонично сочетаясь с антропоцентризмом, в дальнейшем его творчестве начинает превалировать. В подтверждение сему факту Руссо позднее выдвинул положение о том, что субъектом исторического развития является народ, суверенитет которого неотчуждаем и неделим.



Влияние идей Руссо было большим не только во Франции, но и во многих других странах. Нужно отметить, что для просветителей история человечества, несмотря на все случайности, имеет определенную линию развития. Происходит наивная вера во всеобщий прогресс разума и силу воспитания, то есть мотив прогресса в философии Просвещения становится основным. По мнению П.С. Гуревича, именно идея прогресса – наиболее важное завоевание анализируемой эпохи: «Вера в человека, в его положительно ориентированную природу послужила той основой, на которой сформировалась идея прогресса как возможности бесконечного совершенствования человека и человечества, «воспитания человеческого рода», изменения общества, социальности, путем поиска наилучших форм человеческого существования» [6, с. 122].

В этой связи нужно отметить, что в предшествующие времена мыслители обычно не задумывались над проблемами самооправдания человеческой личности. Например, Античность опиралась на космоцентризм, «ничего не зная о своих предшественниках». Эпоха же Средневековья основывалась на теоцентризме и рассматривало свое появление как «исполнение божественных заповедей». Даже Возрождение, как отмечает П.С. Гуревич, «считало своей задачей не устремленность в будущее, а возвращение к первоисточкам». Человек же только в Новое время рассматривается сквозь призму природоцентризма и социоцентризма.

В целом, французские просветители-материалисты, как сторонники естественного объяснения исторических явлений, исходили из того, что история творится людьми. История складывается из действий людей, все исторические события – результаты деятельности людей. Поэтому для объяснения истории нужно понять, почему люди действовали так, а не иначе. Философия Просвещения и, французский материализм в частности, предлагают решение проблемы в том, что люди как существа разумные будут действовать сознательно и целенаправленно, просто для этого необходимо обратиться к их сознанию.

Как мы уже отметили, материалисты прежде всего критиковали религиозное мировоззрение и придерживались атеистических взглядов. Но это далеко не последняя главная особенность этой философии.

Например, П.С. Гуревич отмечает такой характерный признак эпохи Просвещения, как исторический оптимизм, который основывался на представлении о разумности человека, на убеждении в том, что «в человеческой природе есть много положительных задатков» [6, с. 122].

Главную же линию преемственности образует материалистическое учение о мире, природе и материальном единстве человека, выработанное Ламетри, Гельвецием, Гольбахом, Дидро.

Жюльен Ламетри в своей знаменитой работе «Человек-машина» (1747) провозгласил материализм единственно верным философским направлением. Ламетри делает вывод, что человек – это особого рода машина, которая способна чувствовать, мыслить, уметь отличать добро от зла, но далеко не постижима: «Человек –



настолько сложная машина, что совершенно невозможно составить себе о ней яркое представление, а затем дать точное определение» [5, с. 610]. Одно ясно, что у Ламетри человеческое тело представляет собой часовой механизм: «Человеческое тело – это самостоятельно заводящаяся машина, живое олицетворение непрерывного движения» [5, с. 612].

Ламетри делает свои рассуждения в материалистическом ключе, сообразуясь с духом эпохи: «Если все способности души настолько зависят от устройства мозга и всего тела, что, в сущности, они представляют собой не что иное, как результат этого устройства, то человека можно считать весьма просвещенной машиной!» [5, с. 615].

Как видим, в его работе изложены основные принципы, которые впоследствии были развиты другими французскими материалистами. К примеру, Ламетри исходит из сенсуализма Д. Локка и однозначно признает объективную основу наших ощущений – внешний мир. Одновременно он говорит, что материя находится в постоянном движении. При этом источник движения находится в самой материи. В свою очередь, мышление является способностью определенного вида материи, и его основания покоятся на ощущениях. Оно есть комбинирование представлений, возникших на основе ощущений и памяти.

Жюльен Ламетри отрицал идею врожденных идей, выступал против рационалистического априоризма, поэтому в его понимании ведущая роль принадлежит чувственному познанию: «Вот почему оказались тщетными все исследования а priori самых крупных философов, желавших, так сказать, воспарить на крыльях разума. Поэтому только путем исследования а posteriori, то есть, пытаясь найти душу как бы внутри органов тела, можно – не скажу открыть с полной несомненностью самую природу человека, но достигнуть в этой области максимальной степени вероятности» [5, с. 611].

У Ламетри подчеркивается, что необходима правильная постановка научного опыта, который нуждается в глубоком обобщении. Поэтому не все так однозначно, когда мы говорим о механистическом материализме. К примеру, как отмечает С.Н. Кузнецов, тезис «человек-машина» только механистичен по своей форме, но не является таковым по своему содержанию [4, с. 254].

Ламетри по пунктам показывает, что человек не только «машина», но также при этом существенно отличается от механистических устройств. Несмотря на навешенный ярлык «вульгарного материалиста» многими авторами современных учебников философии по отношению к Ламетри, мыслитель не признает «всесильность материи»: «Неизвестно, обладает ли материя сама по себе непосредственной способностью чувствовать или только способностью приобретать ее посредством модификаций или принимаемых ею форм, ибо несомненно, что эта способность обнаруживается только в организованных телах» [5, с. 621].

Необходимым средством формирования и преимуществами человека Ламетри, помимо организации и образования, закономерно считал язык и членораздель-



ную речь [5, с. 613]. Ламетри вслед за Т. Гоббсом, Г. Лейбницем, видел в словах символические знаки, обеспечивающие процесс человеческого познания. Дело в том, что человеческую природу начинают рассматривать преимущественно в свете родового, а не божественного совершенства. И способность к образованию выдвигается в качестве отличительного признака духовности этой природы. Просветительская мысль расширила горизонт представлений о развитии как необходимым условием, что вызвало к жизни идею культуры. У Ламетри присутствует убеждение о неисчерпаемых потенциях самой природы, поэтому, как видим, при глубоком анализе французский материализм оказывается не таким уж «вульгарным и механистическим».

По мере того как идеи просветителей начали осуществляться в действительности, все чаще возникала потребность в их корректировке и переосмыслении. Так, Дени Дидро в «Племяннике Рамо» вскрыл диалектику просветительского сознания, поставив под сомнение излюбленный тезис XVIII века о доброте человеческой природы самой по себе [7]. Д. Дидро, хотя и верил в возможности человеческого познания, все же считал, что, так как Вселенная бесконечна, она недоступна окончательному человеческому познанию. Здесь, как видим, у Дидро уже идет переоценка возможностей разума.

То есть, вопреки сложившимся стереотипам, эпоха Просвещения не была тотальным превосходством Разума. Это подтверждает главный герой произведения – племянник Рамо, который считал, что гении не нужны, так как «зло появляется в мире всегда через какого-нибудь гения». Рамо говорит, что историей правят случайности, рассказчик же (подразумевается сам Дидро) – наоборот верит в идеалы правды и разума. Устами Рамо говорит спекулятивный гегелевский мировой дух, «расщепленное сознание». В конце племянник Рамо в духе разочарования продуцирует один из главных жизненных выводов: «В природе все породы животных пожирают одна другую, в обществе истребляют друг друга все сословия» [7]. Здесь уже в этих словах присутствует критика рационального уклада, а вместе с ним – и антропоморфного взгляда на историю.

Д. Дидро также развил взгляд Ф. Бекона, согласно которому знание, опытное по своему источнику, имеет целью не самодовлеющее постижение истины, а достижение способности совершенствоваться и увеличивать могущество человека [3, с. 215]. Таким образом, в целом, большинство интерпретаций материалистического понимания истории в эпоху Просвещения латентно воспроизводит антропоморфный по своему существу взгляд на человеческое общество и его историю.

Как видим, эпоха Просвещения породила культ автономного человека, способного рационально, трезво и глубоко оценивать явления, идеи, нравственные поступки и их следствия. Здесь пафос разума, знания и основанного на них прогресса выразился наиболее полно и отчетливо. Просветители уделяли большое внимание человеческой субъективности, таким компонентам внутренней жизни личности, как разум, чувства, воля. Однако особый был акцент на разуме, который обеспечи-



вал целостность человеческой личности. При этом эпоха не была лишена всяких интуитивных способов постижения реальности. Потому что французские материалисты считали смыслом человеческой жизни не верховенство разума самого по себе, а достижение счастья, в его гармоничном сочетании личных и общественных интересов.

При этом нельзя не согласиться с фундаментальным выводом Т.Э. Рагозиной о том, что весь домарксистский материализм в целом (французский материализм – в частности) воспроизводит антропоморфный взгляд на человеческую историю. Это приводит размышления к такому заключению, что «...ни стихийно складывающиеся этносы и нации, ни самосознающие себя индивиды с их объединениями в группы, классы и политические партии, ни возвышающееся над всеми государство (кажущееся эдаким Левиафаном), ни транснациональные корпорации с их финансовой мощью и претензией определять контуры грядущего мира и смотреть на историю как на «свой проект» – никто из них, по большому счету, не является подлинным субъектом истории» [1, с. 36].

Потому что, действительно, «ни сам по себе человек (или даже этносы, нации, классы и другие социальные группы), ни сама по себе надындивидуальная «социальная сила» в виде совокупности общественных отношений и обстоятельств, взятые в своей отдельности, еще не образуют жизнеспособный, саморазвивающийся «общественный организм»» [1, с. 37]. Никто из них не является субъектом истории, носителем сущности исторического развития.

Какое же предлагается решение? «Труд и формы его разделения – вот та скромная обитель, где на самом деле скрыта «хитрость мирового разума», незримо вершащая судьбы истории» [1, с. 36]. Это совершенно другой, качественно новый, основательный ответ исторического материализма на проблему человека, осознанную еще эпохой Просвещения и приобретшую вид антитезы «человек и его сознательная деятельность» – с одной стороны и «среда, воспитание, обстоятельства – с другой» [1, с. 37; 2, с. 40].

Таким образом, как верно отмечает Т.Э. Рагозина, труд и его формы разделения – вот та изначальная саморазвивающаяся система, которая и в качестве субъекта истории, и в качестве объективной основы развития, представляет собой «действительную субстанцию-субъект истории» [1, с. 37]. Этот узловый момент материалистического понимания истории еще не успели прочувствовать французские материалисты. Но именно он является «теоретическим ключом, который открывает путь к собственно философскому решению проблемы человека, в отличие от литературно-художественного и экзистенциально-публицистического постижения проблем бытия человека» [1, с. 37].

Как видим, французский материализм остановился в своем развитии на деятельностном подходе в его чистом виде. Иными словами, идея человека-творца, идущая еще с эпохи Возрождения в противовес теоцентризму и провиденциализму, приобрела во французском материализме форму естественного объяснительного



принципа, согласно которому «люди сами творят свою историю» [2, с. 40]. И здесь собственно, как логично заключает Т.Э. Рагозина, еще не было взгляда на историю как на объективный, естественно-исторический процесс, потому что основным мериллом продолжал оставаться индивид и его сознательная деятельность, где все соответственно разворачивается по схеме «цель – средство – результат» [2, с. 40-41]. Вопрос же о сущности человека как субъекта общественных отношений в сравнении с вышеизложенными теориями начал фундаментально разрабатываться только в марксизме. Вместе с тем, нужно отметить, что в работах представителей французского материализма второй половины XVIII века определенным образом достигают вершин материалистические тенденции домарксистской философии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Рагозина Т. Э. Проблема человека в философско-исторической концепции Фридриха Энгельса // *Культура и цивилизация* (Донецк). – Донецк, 2020. – Выпуск № 2 (12). – С. 26-38.
2. Рагозина Т. Э. Человек как предмет философской рефлексии // *Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27-28 апреля 2021 года.* / Отв. ред. Сулимов С.И. – Воронеж: Воронежский ЦНТИ, 2021. – С. 35-45.
3. *Философский словарь* / Под ред. А.А. Гусейнова и Ю.Н. Солодухина. Сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. – 9-е изд., дораб. и доп. – М.: Мир философии, Алгоритм, 2021. – 942 с.
4. Кузнецов С.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.Ф. *Западноевропейская философия XVIII века: Учеб. пособие для студентов филос. фак. ун-тов.* – М.: Высш. шк., 1986. – 400 с.
5. *Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения.* Ред. коллегия: В.В. Соколов (ред.-составитель второго тома и автор вступит. статьи) и др. – М., «Мысль», 1969. – 776 с.
6. Гуревич П.С. *Основы философии: Учеб. пособие.* – М.: Гардарики, 2000. – 438 с.
7. Дидро Д. *Сочинения в 2 т.: Пер. с фр. Т. 2* / Сост. и ред. В.Н. Кузнецова. – М. Мысль, 1991. – 604 с.