

УДК 140

Проблематика личности в философии славянофилов

Иванов Андрей Анатольевич

Кандидат культурологии,
доцент кафедры философии и культурологии,
Комсомольский-на-Амуре государственный технический университет,
681013, Российская федерация, Комсомольск-на-Амуре, пр. Ленина, 27;
e-mail: larsandr@mail.ru

Аннотация

Статья посвящена изучению концепции личности в философии славяно-филов. Методологической основой исследования выступает положение о коммуникативном характере социально-философского учения, предполагающее учет социального, философского, идеологического контекста. Славянофильство рассматривается как реализация романтической установки на отрицание буржуазного рационализма и утилитаризма. Раскрывается специфика славянофильского понимания личности как воплощения транссубъективной субстанции (Бога), являющейся источником нравственных обязательств для свободной личности и основой социальной общности. Определяется роль понятия «соборность» в представлениях об идеальном социальном устройстве, противопоставленном формальным институтам общества Модерна. Раскрывается значение феномена веры как условия целостности и уникальности личности, ее трансцендентной позиции по отношению к окружающим условиям и утилитарным принципам жизни. Ключевая проблема концепции личности у славянофилов обозначена как противоречие между безусловностью транссубъективного источника социальной общности и конвенциональностью общественных законов и норм (их обусловленностью свободной волей личностей).

Для цитирования в научных исследованиях

Иванов А.А. Проблематика личности в философии славянофилов // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2016. № 3. С. 12-22.

Ключевые слова

Личность, славянофилы, западники, автономия, нравственность, транс-субъективная субстанция, соборность.

Введение

В первой половине XIX века в русской культуре происходило формирование и освоение концепта «личности», семантика которого определялась влиянием западных теорий индивидуализма, рационализма и естественного права, романтического мировоззрения. Наряду с проникновением этого понятия в повседневный язык, его содержание разрабатывалось в сфере общественной мысли и философии; «личность» стала одной из основных категорий в идеологических спорах между западниками и славянофилами.

Цель настоящей статьи – определить специфику понимания личности в философии славянофилов, исходя из контекста их идеологической полемики с оппонентами. Проблематичность категории «личность» связана с комплексом таких проблем, как соотношение личности и общества, нравственной автономии и социальных ограничений, параметры внутреннего мира человека (мышление, чувство, вера) и их взаимодействие с объективным миром, целостность и способность влиять на социальный порядок.

Методологической основой исследования выступает положение о диалогическом (коммуникативном) характере социально-философских учений, предполагающее рассмотрение философии славянофилов в контексте конкретных социально-исторических условий, общего проблемного поля интеллектуального познания и господствующих философских концепций эпохи, взглядов и позиций идеологических оппонентов.

Социокультурный контекст

М.О. Гершензон обозначил славянофильство как романтический бунт против рационализма, вооруженный диалектической метафизикой Гегеля [Гершензон, 1997, 69]. Характерные для славянофилов идеализация древнерусского быта и философская интерпретация православного богословия были специфической реализацией общеевропейской романтической установки на отрицание буржуазного рационализма и утилитаризма. Утверждение национальной особенности и связи личности с народным целым, в духе романтизма Г. Шиллера, противопоставлялось раздробленности общества Модерна и формальности его интегрирующих институтов. Философия славянофилов укладывается в романтическую стратегию обособления, своеобразной десоциализации личности, и контекст русской жизни николаевского времени здесь играет важную, конкретизирующую роль. Уход в народную веру, реконструируемую по трудам отцов церкви, и идеализация русской общины были формой отрицания и западного буржуазного индивидуализма, и сложившегося в России социального порядка.

В этом контексте славянофильство воспроизводило консервативные идеологии запада, берущие концепцию автономной, эмансипированной личности Модерна за отправную точку и концептуальное основание, против которого конструировалось мировоззрение [Алешин, 2007, 280]. Представление об обществе как органическом единстве с особой сущностью

появилось только на фоне уже зримой атомизации повседневных практик и формальных ассоциаций. Славянофилы конструировали холистский проект – поиск социального целого, воспринимая автономную личность Модерна как неизбежную реальность, от которой необходимо отталкиваться, но которую нельзя отрицать.

Дедукция от общего к частному

Характерным примером разработки концепции личности является дис-сертация К.С. Аксакова, посвященная М.Ю. Ломоносову [Аксаков, 1981]. В ней личность Ломоносова, ее значение для русской культуры определяется как временной «момент» в развитии вневременной сущности «поэзии», которая, в свою очередь, есть проявление всеобщего человеческого «духа».

Поэзия реализуется в процессе отрицания себя как «чистого общего» в виде совокупности произведений: «отрицает себя как общее... и вместе с тем не теряет, а находит себя и сохраняет в совокупности...» [там же, 36]. В исторической феноменологии духа этой стадии соответствует человек как член особенной общности – народа, «как только ряд, собрание индивидуумов, как множество» [там же, 41]. Дух рассредоточен в общности – в институтах, соединяющих индивидов в народный организм, но не в их внутренних мирах. Поэтому творческое выражение реализуется в анонимных поэтических формах – в народной песне и других жанрах фольклора, подчиняющих индивидуальное выражение формульным поэтическим конструкциям.

Синтезирующей стадией является выдвижение личности, выделяющей себя из народной общности и обращающейся к всеобщему, т.е. сознающей свою универсальность. Именно в процессе индивидуального осознания народ как форма духа получает свое содержание по отношению к всеобщему: «постигается и значение народа, и его отношение к общему, ко всему человечеству» [там же, 43]. Поэзия на этом уровне воплощается в творчестве конкретного человека, а индивидуальная форма произведения становится носителем всеобщего содержания. Поэт присваивает себе язык как внешнюю форму, принадлежащую народной субстанции, и делает ее выражением субстанции всеобщей, локализуя последнюю в своем внутреннем мире.

Такая диалектическая апология личности вполне соответствует общей установке гегелевской философии. Сингулярный индивид, преодолевая национальную опосредованность, соотносит свое сознание с всеобщим, становится его представителем и, тем самым, личностью. Мало того, народность представлена здесь как нечто, что существует в качестве переходной ступени, которая должна быть преодолена, как нечто бессознательное, обязанное стать достоянием рефлексирующего субъекта и, тем самым, трансформироваться.

В чем тогда различие между славянофилами и западниками в отношении к личности? Специфика «русской партии» заключается в утверждении производности отдельной личности от всеобщей субстанции, в «платоновской» логике, согласно которой всякое индивидуальное есть воплощение абстрактно-всеобщего.

Источник нравственных обязательств личности

В случае славянофилов представление абстрактно-всеобщего как субстанции, исходной по отношению к индивиду, является ответом на важное качество идеологии автономной личности, переживаемое как недостаток, а именно – отсутствие гарантии социальной интеграции и угрозу разобщения. Автономная нравственность, согласно И. Канту, опосредована разумом, волей человека и его социальными обязательствами, но от этого она приобретает исторически изменчивый и факультативный характер. Западники для своеобразного «упрочения» нравственности прибегали к ее «натурализации» (апелляции к изначально нравственной природе человека), но проблематичность этики без сверхличной, субстанциальной основы всегда оставалась актуальной. С этой проблемой столкнулись уже Ж.-Ж. Руссо и И. Кант, пришедшие «рациональным» путем к необходимости признания божественного источника нравственных законов. Но возможно ли связать сверхличное начало с суверенной личностью или, наоборот, может ли суверенность личности быть согласована с моралью, исходящей от сверхличного авторитета? Или другими словами, может ли быть как-то обеспечено выражение индивидом всеобщего как его внутренней свободы в противовес индивидуалистскому отпадению от целого? Диалектическая логика отрицания и развития здесь применима лишь на уровне теоретических деклараций и ничем не может помочь против отрицательного ответа.

Для славянофилов источником нравственного обязательства для автономной личности является Другой, но при этом он же обеспечивает ей возможность быть суверенной, независимой от внешних условий. Другой приобретает черты сверхличного, трансцендентного источника, обязательства перед которым носят характер не гетерономного принуждения, но гетерогенного условия самораскрытия и суверенности. Связь между субъектом и Другим должна быть мистической в том смысле, что субъект получает свое обоснование в процессе «трансцендирования вовнутрь», в обнаружении внутри себя высшей, самодовлеющей сущности, «не допускающей вопроса об ее смысле и основании, об ее оправдании» [Франк, 1990, 399].

Собственно, все спекулятивные построения славянофилов о древнерусском быте имеют значение не исследования исторической реальности, но разработки моделей трансубъективной тотальности, с которой необходимо идентифицироваться субъекту исчерпывающим образом, а не частично, как в формальной ассоциации. Речь при этом идет не о возвращении к подчинению индивида бессознательному целому, но о создании нового единства свободных личностей: «личность получает вновь свое значение в обществе, – писал И.С. Аксаков, – но с тем, чтобы... утвердить свою связь с народом и воссоздать новую высшую, духовную цельность народного организма» [Аксаков, 2002, 139].

Интеграция индивидов в общество у славянофилов исключает союз, исходящий из взаимной пользы, искусственную ассоциацию, общественный контракт. Из практического эго-

изма, признающего другого только в силу обеспечения личного интереса, можно вывести только внешние законы и учреждения; и те будут изменчивы и использоваться в интересах отдельных лиц, имеющих больше возможностей и не ограниченных внутренними обязательствами. И.С. Аксаков пишет: «сила законов и учреждений зиждется на личной нравственности членов общества, что в конце концов все оказывается зависимым от личного нравственного подвига», но нравственная норма не может исходить изнутри личности: «где регулятор этого личного самоуправления, чем и во имя чего должна быть обуздываема эта личность?» [там же, 437]. Гражданский договор, суммирующий индивидуальные интересы, поставляет лишь внешнюю и условную ограничивающую форму, не затрагивающую внутреннюю природу людей.

Для описания «общего начала», действие которого исключает репрессивное принуждение индивида, а напротив, является внутренним источником свободной самореализации, славянофилы использовали понятие соборности, определяемое как соединение противоположностей: «сочетание единства и свободы», «связь со всем остальным организмом общества узами свободной и разумной любви» [Хомяков, 1988, 221], «духовный хор, где утоляется яд личного эгоизма и исцеляется ненасытная, всепоглощающая жажда личности» [Аксаков, 2002, 433]. Позднее П.В. Флоренский заимствовал из тринитарной теологии термин «консубстанциальность» и определил его как наличие сокровенной связи между всеми существами в мире.

В определениях соборности от Хомякова до Флоренского главным можно считать манифестацию транссубъективного источника – божественной реальности, связывающей свободных индивидов. Сокровенность источника, его трансцендентность ограниченному мышлению субъекта, служит выведению социальной субстанции из поля зрения отдельных индивидов и суммирующего их интересы социального контракта. В то же время социальная субстанция соборности имеет основание в личности – чувство любви, обозначающее направленность ее вовне, освобождение своей субъективности через служение другому: «возможность найти себя и слышать себя не в себе, а в общем союзе...» [там же, 434].

Соответственно, остается показать, что в личности наличествует это общее начало любви, возвышающее его над своими частными интересами. Доказательство осуществляется через опровержение просветительской редукции субъекта к рациональности.

Вера как основание свободы

В описании человека и определении его черт славянофилы и их последователи указывают, в первую очередь, на недостаточность мышления для обеспечения целостности личности. Доминанта рационального мышления содержит в себе элемент подчинения личности законам отвлеченного разума: рациональная забота о личном интересе оборачивается диктатом логических схем и формальных законов. Обобщенные и отвлеченные представления

разума не способны охватить и интегрировать многостороннюю жизнь личности, собственно «живая» и свободная личность оказывается неуловимой для разума: «Отвлеченное мышление имеет дело только с границами и отношениями понятий. Законы разума и вещества, которые составляют его содержание, сами по себе не имеют существенности, но являются только совокупностью отношений» [Киреевский, 1911, 274].

Свобода как способность субъективного мира не зависит от внешнего, эмпирического, а напротив, детерминировать его, обуславливается теми качествами этого внутреннего мира, которые выходят за пределы мышления. Для славянофилов и религиозных философов главным из этих качеств является религиозная вера. Вера во внутреннюю трансубъективную сущность, трансцендентную индивидуальному сознанию, во внутреннего «другого», как источник свободы и нравственного чувства. Вера в единство смысла и бытия и, одновременно, выступающая как само это единство, спасает человека от субъективного произвола, навязывающего объективному миру собственные значения, и пассивного объективизма, ставящего субъекта в зависимость от изменчивого опыта.

Вера, писал И.В. Киреевский, «не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерна ее полноте» [там же, 275]. Религиозная вера способна реализовать целостность личности, выстраивая над всеми ее качествами и способностями высшее интегрирующее звено: оно вовне, над субъектом, и в нем, в его добровольном усилии верить и направлять себя.

Коррелирует с принципом целостности еще один пункт, отмечаемый оппонентами рационализма и «разумного эгоизма», – способность человека в своей деятельности выходить за пределы собственных интересов. Как писал П.Д. Юркевич, «В человеческом духе есть нечто похожее на то, что католики называют сверхдолжными делами у Святых своих, есть средства и силы, так сказать, лишние для целей чувственного самосохранения» [Юркевич, 1990, www]. Сверхдолжность, проявляющаяся в бескорыстном познании и стремлении к истине, в сострадании к другим людям, означает специфическую избыточность субъекта, его несводимость к точке эго и личного интереса. У славянофилов это качество избыточности выражается в концептах «существенности», «жизни», «сердца», противопоставленных абстрактным понятиям разума и рефлексии. Использование концептов избыточности указывает на недостаточность рационально-теоретических определений субъекта, на неспособность абстрактного языка посредством классификаций и предикаций («границ и отношений понятий») зафиксировать личность.

Таким образом, вера в воззрениях славянофилов становится ключевым фактором целостности и индивидуализации: объединяя все способности души – логическое мышление, чувства, волю, страсть – в едином направлении, вера придает мыслям, чувствам и поступкам человека индивидуальный, собственный характер – тот, который не принадлежит сфере абстрактной формализации.

Личная нравственность и общественный закон

Однако воплощением Духа Божьего является не индивид сам по себе, но община, церковь, «народность» с единой верой. Отвергая индивидуальный мистицизм католиков и рациональный индивидуализм протестантов, славянофилы и наследующие им русские религиозные философы утверждали внемирской характер социальной общности, для существования которой необходим иррационально-волевой акт веры в транссубъективную субстанцию. Собственно в сочетании субъективного акта веры и субстанциального объекта веры и возвращается кантианский парадокс свободной этики. На одной стороне – обоснование нравственности связью с высшим, безусловным началом: эта связь не образуется из складывания и взаимного ограничения индивидуальных волей или из подчинения всех одному субъекту, она транссубъективна, божественна и, в каком-то смысле, неизбежна. На другой стороне, где располагается принцип свободы воли, транссубъективное начало логически нуждается в вере каждого конкретного индивида, в сложении всех вер без исключения: «нужно, разумеется, чтоб не одна, но все личности известной совокупности людей отказывались от своей внутренней одинокости и чувствовали себя в общем целом» [Аксаков, 1995, 434]. Противоречие, таким образом, заключается в декларации безусловности нравственного источника и обусловленности его же решением совокупности индивидов. Опираясь на Гегеля, определившего это противоречие как результат самоотчуждения духа, который не способен вернуться к божественной субстанции непосредственно, но только ретроактивно, славянофилы пытались утвердить безусловность и субстанциальность, совмещая несовместимое, что в итоге приводило к содержательным разрывам.

Так, в работе К.С. Аксакова «О современном человеке» дается интересное разграничение нравственности личной и общественной. Человек, совершивший грех, но разделяющий общественный взгляд на грех, не подлежит человеческому суду, так как его внешнее поведение не подвергает сомнению общее вероисповедание. Но это внешнее, открытое соблюдение может не касаться его внутреннего состояния, может ему не соответствовать: «быть может, тайно, в глубине души своей, человек не верит тому, что возвещает как свое убеждение. Тогда это уже его личный грех... Суд над личным достоинством, над душой человека, не принадлежит человеку. В этом смысле и сказано: не осуждайте» [там же, 458].

Другими словами, общество как «воплощенное исповедание нравственного начала» способно существовать на уровне сугубо формального исповедания общей веры, не затрагивая веры внутренней, не давая целостность человеку. Напротив, нарушение исповедания, отрицание единых нравственных оснований является уже не грехом, но ересью и подлежит общественному осуждению и исключению из общества: «общество ... удаляет человека не тогда, когда он становится грешником, а когда он становится еретиком» [там же, 460]. При этом, отмечает Аксаков, этот суд не есть осуждение личности, «приговор над душой»

человека, он лишь ограждает общество от другого вероисповедания, что является сопутствующим признанием целостности личности еретика, с одной стороны, и неустойчивости, поверхностности единого вероисповедания, с другой.

Построение социального единства на основе веры и «уз разумной и свободной любви» в процессе разработки проекта «общественного здания» оборачивается своей противоположностью – единое вероисповедание может функционировать как внешне-формальное согласие его членов, не охватывающее всей целостности личности. Соборность и связывающая всех индивидов в «живую цельность» божественная субстанция оказывается где-то в стороне от механизмов функционирования такого общества, которое вдруг обнаруживает структурное сходство с формальной ассоциацией.

Именно эта дилемма общности как означающего внутреннего единства и самореализации личностей либо как формального предписания, направленного на их ограничение, будет занимать наследующую славянофильству русскую религиозную философию второй половины XIX-начала XX века. В.С. Соловьев в «Трех разговорах...», отсылая к притче о злых виноградарях, сформулирует ее как проблему религиозного закона, не подкрепленного верой в спасение: «Хозяин, обязанности к хозяину, воля хозяина. А я на это вам вот что скажу: пока ваш хозяин только налагает на вас обязанности и требует исполнения своей воли, то я не вижу, как вы мне докажете, что это настоящий хозяин, а не самозванец» [Соловьев, www].

Заключение

Славянофилы искали пути восстановления социальной целостности на основе автономной личности Модерна, признавая свободу последней, но отвергая формальное объединение сосредоточенных на себе индивидов. Чтобы социальное единство носило внутренний, органический характер, в глубине каждой личности утверждается существование мистической связи с высшей транссубъективной субстанцией. Социальная общность может быть достигнута через свободное принятие этой субстанции как внесоциальной и безусловной основы социальных отношений, как того, что находится во внутренней сущности человека и что осуществляется только в его социальной связи с другими людьми – в соборности.

Двусмысленность такой установки заключается в том, что высшая субстанция одновременно безусловна, т.е. предполагает некоторое инстинктивное, органическое поведение личности в соответствии с «нравственным чувством», и опосредована, т.е. ее осуществление в обществе обусловлено свободной волей индивидов, всеобщей конвенцией. Из этой двусмысленности, как представляется, исходит постоянная дилемма славянофилов – является ли социальное единство субстанциальным выражением «свободной любви» или лишь формальным предписанием, сдерживающим «греховную» природу человека?

Библиография

1. Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России. М.: РОССПЭН, 2002. 1008 с.
2. Аксаков К.С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка // Аксаков К.С., Аксаков И.С. (ред.) Литературная критика. М.: Современник, 1981. С. 30-88.
3. Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1995. 526 с.
4. Алешин А. Об особенностях словаря персональности ранних славянофилов (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, К.С. Аксаков) // Плотников Н.С., Хаардт А. и др. (ред.) Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М.: Модест Колеров, 2007. С. 278-293.
5. Гершензон М.О. Славянофильство // Вопросы философии. 1997. № 12. С. 68-72.
6. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в 2 тт. М.: Типография Императорского Московского Университета, 1911. Т. 1. 289 с.
7. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе с приложениями. URL: http://dugward.ru/library/solovyev_vl/solovyev_v_s_tri_razgovora.html
8. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 606 с.
9. Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. 462 с.
10. Юркевич П.Д. Философские произведения. URL: <http://predanie.ru/lib/book/83145>

Issue of personality in the philosophy of Slavophiles

Andrei A. Ivanov

PhD in Cultural Studies,

Assistant Professor at the Department of Philosophy and Cultural Studies,

Komsomolsk-on-Amur State Technical University,

681013, 27 Lenin ave., Komsomolsk-on-Amur, Russian Federation;

e-mail: larsandr@mail.ru

Abstract

The paper deals with the problem of a personality in the philosophy of Slavophiles. The methods of the research are based on the idea of a dialogue "communicative" quality of social philosophical systems, which ideas are formed and formulated in the context of certain social historical conditions, other philosophical conceptions and ideological attitudes. The system of Slavophiles ideas was formed as a variant of romantic rebellion against bourgeois rational-

ism and utilitarianism and formulated in the debate with their opponents – Westernizers. According to the views of Slavophilism personality is a derivative of a superpersonal substance (God), which is embodied in a people's faith and is the source of moral obligations and basis of social integration. Catholicity (sobornost) as an aspiration of free persons to social unity is apposed to formal, contract relationships among individuals. Faith as the main psychological quality of a person among Slavophiles is contraposed to rational thinking. Faith is represented as a condition of wholeness, uniqueness and personal independence of outside conditions. The key issue of the concept of a personality in Slavophiles philosophy is denoted as a contradiction between the absoluteness of transsubjective source of social laws and norms determined by a free will of personalities.

For citation

Ivanov A.A. (2016) Problematika lichnosti v filosofii slavyanofilov [Issue of personality in the philosophy of Slavophiles]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 3, pp. 12-22.

Keywords

Personality, Slavophiles, Westernizers, autonomy, morality, superpersonal substance, catholicity.

References

1. Aksakov I.S. (2002) *Otchego tak nelegko zhivetsya v Rossii* [Why so hard to live in Russia]. Moscow: ROSSPEN Publ.
2. Aksakov K.S. (1981) Lomonosov v istorii russkoy literatury i russkogo yazyka [Lomonosov in history of Russian literature and Russian language]. In: Aksakov K.S., Aksakov I.S. (eds) *Literaturnaya kritika* [Literary criticism]. Moscow: Sovremennik Publ., pp. 30-88.
3. Aksakov K.S. (1995) *Estetika i literaturnaya kritika* [Esthetics and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo Publ.
4. Aleshin A. (2007) Ob osobennostyakh slovarya personal'nosti rannikh slavyanofilov (I.V. Kireevskiy, A.S. Khomyakov, K.S. Aksakov) [Of features of the dictionary of first Slavophiles' (I.V. Kireevskiy, A.S. Khomyakov, K.S. Aksakov)]. In: Plotnikov N.S., Khaardt A. et al. (eds) *Personal'nost'. Yazyk filosofii v russko-nemetskom dialoge* [Personality. Language of philosophy in the Russian-German dialogue]. Moscow: Modest Kolerov, pp. 278-293.
5. Gershenson M.O. (1997) Slavyanofil'stvo [Slavophilism]. In: *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy], 12, pp. 68-72.
6. Kireevskiy I.V. (1911) *Polnoe sobranie sochineniy v 2 tt.* [Complete Works in 2 vv.]. Moscow: Tipografiya Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta Publ. Vol. 1.

7. Solov'ev V.S. *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирnoy istorii, so vklyucheniem kratkoy povesti ob antikhriste s prilozheniyami* [Three Dialogues on War, Progress, the End of Universal History, and the Beginning of the Short History of the Antichrist]. Available at: http://dugward.ru/library/solovyev_vl/solovyev_v_s_tri_razgovora.html [Accessed 15/04/2016].
8. Frank S.L. (1990) *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Publ.
9. Khomyakov A.S. (1988) *O starom i novom. Stat'i i ocherki* [Of the old and new. Articles and essays]. Moscow: Sovremennik Publ.
10. Yurkevich P.D. (1990) *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical works]. Available at: <http://predanie.ru/lib/book/83145> [Accessed 23/05/2015].