

ОТЗЫВ

ОФИЦИАЛЬНОГО ОППОНЕНТА

на диссертацию Кораблина Дениса Александровича
на тему: «Интерпретация основ буддийской философии в трудах А.М. Пятигорского»
по специальности 09. 00. 03 – история философии
на соискание ученой степени кандидата философских наук

Актуальность избранной темы. А.М. Пятигорский является в истории Российского востоковедения чрезвычайно яркой личностью. Невзирая на то, что ему пришлось вести исследования в не слишком благоприятных условиях (малодоступность первоисточников и зарубежных тематических публикаций, враждебность государственной идеологии всякой религии и, как следствие, – всяким исследованиям религиозных традиций), исследователю удалось предложить свое теоретическое видение буддизма и его философии. Мыслитель вошел в авангард советской философии, который постоянно привносил в нее свежие идеи, не давал заостенеть в идеологических рамках. Его философское творчество, эволюция его «неантропоцентрической философии», концепций буддизма и метатеории сознания до представленной к защите диссертации Д.А. Кораблина подробно и комплексно не рассматривались. Этот факт является обоснованием актуальности темы диссертации Д.А. Кораблина.

Достоверность и новизна исследования обуславливаются использованием диссертантом текстов работ А.М. Пятигорского, – как опубликованных, так и неопубликованных архивных материалов, – а также новизной полученных результатов. В числе результатов: периодизация истории эволюции взглядов А.М. Пятигорского (С. 53); осмысление участия А.М. Пятигорского в разработке философии сознания; теоретический анализ введенных им в дискурс концептов («неантропоцентрическая философия», «обсервационная философия», «буддистическая философия», «метатеория сознания» и «очуженное мышление») (С. 14–16); исследование интерпретации А.И. Пятигорским буддийского концепта «дхарма»; интерпретация концепции сознания, предложенной А.М. Пятигорским.

Степень обоснованности научных положений, выводов и рекомендаций, сформулированных в диссертации, представляется высокой. Диссертант формировал свои выводы, опираясь не только на собственные высказывания А.М. Пятигорского, но и на достоверную информацию о положении дел в истории буддологии (как отечественной, так и зарубежной), на знания о теоретических истоках «буддистической философии»:

влиянии на ее создателя идей Э. Конзе, О.О. Розенберга, Ф.И. Щербатского, Ю.Н. Рериха, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Б.Д. Дандарона, Ю.М. Лотмана, М.К. Мардашвили, Д.Б. Зильбермана, Г.П. Щедровицкого, а также дискуссий с представителями Московско-тартуской семиотической школы.

Значимость полученных автором результатов для науки и практики вытекает из вышеуказанных актуальности темы исследования и новизны его результатов. Теоретическая значимость работы Д.А. Кораблина связана, прежде всего, с историей отечественной философии: в ней освещается деятельность крупного российско-советского философа и буддолога, ее место в контексте отечественной и западноевропейской философии в целом, и буддологии, в частности, во 2-й пол. XX – нач. XXI века. Чрезвычайно ценным является приведенный в диссертации (С. 49–52) перечень последних неопубликованных работ А.М. Пятигорского. Творчество философа позволяет судить и о состоянии российской философии в указанный период, являясь важным штрихом в ее историческом портрете.

Практическая значимость диссертации обусловлена тем, что в ней эксплицируется методология исследований А.М. Пятигорского, благодаря чему его наработки получают свое место в методологическом арсенале современной буддологии, могут быть использованы молодыми исследователями в философии, культурологии, религиоведении и семиотике. Названную методологию отличают не только типичные для постнеклассической рациональности междисциплинарность и стремление к синтезу методов из разных областей знания (феноменологии, семиотики, философии сознания и психологии), но и высокая степень соответствия главным для А.М. Пятигорского объектам исследования: буддийской мысли и философскому мышлению.

Конкретные рекомендации по использованию результатов и выводов диссертации: автору можно рекомендовать опубликовать его диссертацию в виде книги.

Общее содержание диссертации. Диссертация Д.А. Кораблина состоит из Введения, двух глав (по три параграфа – в каждой), заключения и списка литературы. Во Введении автор корректно обосновывает актуальность своей темы особой ролью буддизма в российском обществе, необходимостью его академического изучения, принадлежностью А.М. Пятигорского к буддологии и слабой изученностью его творчества. В разделе «Степень разработанности проблемы» автор представил очерк истории отечественной буддологии и буддологической деятельности А.М. Пятигорского,

а также обзор посвященных ей публикаций. Д.А. Кораблин совершенно точно замечает отсутствие какой-либо традиции или подхода к интерпретации идей мыслителя (С. 13), незаконченность работы по подготовке к публикации всего наследия философа (С. 14). Здесь же даются определения неологизмов, введенных А.М. Пятигорским, с целью далее использовать их в ходе исследования. Во введении корректно определены объект, предмет, цель и задачи диссертационного исследования (С. 16–17), список классов текстов, которые автор использовал в работе над диссертацией, названы авторы ключевых текстов, описана методологическая база диссертации. Здесь же присутствуют и другие необходимые подразделы, освещающие новизну результатов исследования, выносимые на защиту тезисы, практическую значимость и т.п.

Первая глава. В параграфе 1.1 подробно рассмотрена биография А.М. Пятигорского, факты которой наглядно свидетельствуют о том, что он рано понял свое философское призвание, а буддизм был для него не только академическим предметом изучения, но и во многом разделяемой мировоззренческой позицией. Это не осталось незамеченным диссертантом (С. 32). В биографическом очерке рассмотрена и педагогическая деятельность А.М. Пятигорского (ведение класса «очуждения мышления» в Лондоне), ставшая закономерным следствием его личностного отношения к философии как своему призванию. Ценность представленной в диссертации биографии философа обусловлена тем, что в ней показана связь биографических событий с идейным ростом, с предложенными философом теоретическими новациями. Здесь же приведен список основных работ мыслителя, рассказано о деятельности в Московско-тартуской семиотической школе, о диалогах с М.К. Мамардашвили и совместной работе над «метатеорией сознания».

Немногие философы в 60–70-е гг. XX века адекватно понимали философию буддизма, А.М. Пятигорский уже тогда дал очень точную характеристику буддийского мировоззрения. Он отметил, что в нем передаваемый традицией текст заменяет идею (в смысле некоего неизменного объекта-понятия); предметом дискурса выступает «дхарма» в качестве мысли, а не «вещи» или «события»; эта мысль исследуется в «трех ипостасях» (как мышление, мыслимое и мыслящее) и как постоянно изменяющийся поток. Отмечая различия западной философии и буддийской, А.М. Пятигорский написал, что в буддизме мы находим «Возникновение и становление – вместо бытия» (С. 50).

Параграф 1.2 посвящен определению буддийской философии и роли текста в качестве ведущего методологического принципа в трудах А.М. Пятигорского. Как обоснованно отмечает диссертант, философ представлял свое понимание буддийской философии через рассмотрение отношений внутри триады «текст-дхарма-идея». Буддийская философия в его понимании – это текст как единица философии, тогда как буддизм является пространством этих текстов (С. 64–65). В параграфе рассмотрены трудности изучения буддизма и поиски эффективных методов исследований представителями Московско-тартуской семиотической школы. А.М. Пятигорский не раз подчеркивал, что единицей буддийской философии является не идея как таковая или понятие (как это принято в западной философии), а собственно текст, который дискретен и конечен. Но при этом весь буддизм, как некая целостная, хотя не до конца определяемая идея, текстом никак не является. Попытка описать буддизм как содержание идей неизбежно влечет серьезные ошибки (С. 72). Особенность буддийской философии, с точки зрения А.М. Пятигорского, позволяет нам понять западную традицию философствования («историческую философию») и собственную личностную философию (С. 82), то есть ту, которую разрабатывает каждый философ (это для него непреложная аксиома: только тот, у кого есть собственная философия, может понять «другую» философию).

Параграф 1.3 посвящен «нарративному анализу» концепта дхармы у А.М. Пятигорского, который опирается на активно используемый философами второй половины XX в. концепт «нарратив», но придает ему особый смысл, соответствующий практике употребления концепта «дхарма» в буддийской культуре. А.М. Пятигорский в сотрудничестве с Л.Э. Мяллем, пытаясь преодолеть многообразие неточных интерпретаций концепта дхармы, приходит к выводу, что в буддизме «дхарма» функционирует во многих смыслах, поэтому классического определения (в традиции западной логики, через род и видовое отличие) дхарме дать нельзя. В диссертации приводятся три основных смысла дхармы, выделенные А.М. Пятигорским: «Дхарма – любой факт психического существования: ментальный, рефлексивный и т.д. и даже предмет, вещь, которая является как определенная конфигурация дхарм»; – «...дхарма – это любой мыслимый феномен, любой факт, любое событие и любое мышление, любое сознание какого бы то ни было факта или события...»; дхармы существуют «...ментально, мыслительно, то есть являются либо тем, о чем мыслят, либо мышлением, либо мыслящим» (С. 90–91). Прочитированные смыслы обнаруживают специфику буддийского

дискурса: его объектом выступал не мир вне человека, объективный мир, и даже не сам человек, живущий в мире и во временной протяженности, но изменчивое сознание человека как цепочка бесконечно малых дискретных элементов, «вспышек» сознания, из которых складывается поток психической жизни (сантана, *saṃtāna*). Буддийский дискурс описывает опыт переживания человеком своего бытия в мире и во времени (С. 92–93). Диссертант приходит к совершенно обоснованному выводу, что дхарма в понимании А.М. Пятигорского, есть способ символического обозначения смыслов переживаний окружающего мира, ввиду принципиальной невозможности описания данного феномена иным способом, кроме как символически (С. 95).

В работе обоснованно отмечено влияние на методологию анализа дхармы как метанарратива, применяемую А.М. Пятигорским, семиотической модели Ю.М. Лотмана и концепции семиотической среды, разработанной совместно с другими участниками Московско-тартуской семиотической школы (С. 76–77). Последним влиянием обусловлено утверждение А.М. Пятигорского о рассмотрении текста в рамках семиотической ситуации, возникающей тогда, когда появляется так называемая позиция внешнего наблюдателя.

Диссертант обращает внимание на применение А.М. Пятигорским для объяснения специфики буддийского философского дискурса принципа релятивизма для коммуникативно-семиотических систем. Согласно названному принципу, в буддизме всякое приводимое в текстах положение имеет конкретный смысл, когда его рассматривают на конкретном уровне (С. 81). Этот принцип совершенно адекватно Д.А. Кораблин связывает с буддийским принципом упая-каушалья (санскр. *upāya kauśalya*) – «искусных средств» в распространении учения (С. 82).

В заключение параграфа объясняется смысл концепта идеи, входящего в триаду «текст-дхарма-идея», организующую буддологический дискурс А.М. Пятигорского. Диссертант отмечает, что философ использовал «эмический подход» – когда наблюдатель религии исходит из тех постулатов, которые выработаны внутри религии в ее отношении к самой себе...», чтобы она стала понятна внешнему наблюдателю (С. 106). Внешний наблюдатель бытия буддийского учения (то есть исследователь) видит, что в реальности существуют множество конкретных изложений сути учения, описания практик достижения нирваны, что эти изложения и описания передаются по определенным линиям учительских традиций, и все же варианты передаваемый и получаемый не совпадают буквально. При передаче появляются расхождения, которые накапливаются, и результатом становятся сильно различающиеся варианты Учения (такие как тхеравада и

ваджраяна, например). Их объединяет только некая *идея* Буддха-дхармы, идея, не обладающая фиксированным значением.

Вторая глава посвящена исследованию «неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорского. **Параграф 2.1.** «Антропология и антропизм в научно-философской и религиозно-философской картинах мира» задает общий контекст, необходимый для понимания и оценки идей философа. В нем диссертантом указываются теоретические истоки названной философии: поиски философом «метатеории сознания», антропологические размышления западных философов от Античности до XX века включительно, философов 2-й пол. XX века – в связи с антропным принципом, буддийская критика существования субстанциального субъекта (атман, ātman), обозначавшаяся в истории философии термином анатман (anātman). Буддийская концепция анатмана осмыслялась А.М. Пятигорским в рамках всей традиции индийского философствования. Диссертант приводит примеры точек зрения выдающихся буддологов XIX–XX вв. на проблему атмана в индийской философии (Ф.И. Щербатского, О.О. Розенберга, Э.Конзе, Т.У. Рис-Девидса, А.М. Донца, Е.А. Торчинова), чтобы осветить затем специфику позиции А.М. Пятигорского. Продолжает эти рассуждения **параграф 2.2.** Здесь рассмотрена проблема «антропологической границы» как децентрализации философского дискурса, являющаяся одной из интерпретаций антропного принципа. Концепт антропологической границы был предложен С.С. Хоружим, с идеями которого А.М. Пятигорский был хорошо знаком (С. 122). Диссертант усматривает сходства концепции антропологической границы с философской позицией А.М. Пятигорского, очевидно, состоящее в том, что оба философа не ищут новую антропологию, но меняют точку отсчета системы координат философского дискурса «с позиции “человек-центр” на позицию “человек-граница”» (С. 124). Подтверждение своего тезиса диссертант ищет в размышлениях А.М. Пятигорского о буддийской медитации, о том, что ее целью был не уход от болезни, старости и смерти, а достижение каких-то других состояний: состояний существа, победившего мир смертей и рождений (С. 130).

В этом же параграфе рассмотрены феноменологические тенденции в творчестве А.М. Пятигорского, их связи с общей тенденцией в западной философии в целом, и в российском востоковедении, в частности. Этот раздел получился очень аморфным, пересказываемые мнения «рассыпаются», потому что диссертант не выделил несколько опорных идей (например, предмет «неантропоцентрической философии», ее цель, методологию и т.п.), которые позволили бы ему упорядочить материал. Нужно было

искать совпадения в пересказываемых концепциях, потому что найденные сходства указывают на объективность обобщений А.М. Пятигорского, которые они, по замыслу автора диссертации, должны были иллюстрировать.

В параграфе 2.3 рассматриваются концепты «обсервационной философии» и «очужденного мышления» в связи с пониманием А.М. Пятигорским буддийской философии. Здесь представлен интересный практический опыт класса по очуждению мышления, который философ вел в Лондоне в 2005–2009 гг. Диссертант рассмотрел ряд работ («Три беседы о метатеории сознания», «Символ и сознание» и «Мышление и наблюдение: четыре лекции по обсервационной философии»), позволяющих реконструировать связанное с указанными концептами целостное представление А.М. Пятигорского о философии как культурной деятельности, ее назначении и методах. «Обсервационная философия» выглядит в тестах как система, объединяющая теоретические установки и практики работы с сознанием. В числе теоретических установок этой философии – задача «изменить описание мышления, которое в европейской философии осталось заключенным в формуле: *cogitio ergo sum*» (С. 162). А.М. Пятигорский предлагает другую установку – установку на «очужденное мышление», представляющее в названных работах как результат специальной работы познающего субъекта-личности со своим сознанием. Главным принципом этой работы, по Пятигорскому, является рассмотрение субъектом собственного мышления «в неантропичной установке»: не как мышления человека, а как мышления, свободного от каких-либо детерминант, чуждого всему: стране, миру, человеку, семье, языку, Любви и ненависти, даже религии (С. 157–159).

В **Заключении** подводятся итоги исследования. Д.А. Кораблин выражает убеждение, что А.М. Пятигорский использовал в процессе достижения состояния «очужденного мышления» йогические практики, подобные джняна-йоге или буддийской медитации осознанности (С. 185). На такое заключение наводят высказывания философа о том, что представляет собой личность, и что с ней должно происходить в процессе очуждения. Он высказывался о личности парадоксально: с одной стороны, философствовать может только личность, с другой – личность всегда зависима, и не в последнюю очередь, от внешнего наблюдателя, который ее «высвечивает», обнаруживает как сущее, но в любой момент может ее «фальсифицировать», в том смысле, что представление личности о самой себе и представления о ней же внешнего наблюдателя

могут не совпасть. Поэтому частью работы личности над собственным сознанием должны стать «объективация, элиминация и отбрасывание» (С. 186). Личность преодолевается, отбрасывается, и человек делает, таким образом, решающий шаг на пути к «чистому умствованию и свободному философствованию» (С. 187).

Следует заметить, что хотя в эксплицированной неантропической установке заметно сходство с буддийской установкой для дхьянической работы с сознанием, но в концепции российского философа есть и существенные отличия от буддийского учения. Цель буддийской дхьяны – прекращение всякой деятельности сознания, в том числе, производства мысленных конструктов (кальпана), то есть мышления. Цель очужения мышления – свобода; эта свобода имеет цель – свободное философствование; философствование, по убеждению А.М. Пятигорского, невозможно без свободы мышления.

Список использованный литературы содержит достаточное количество источников.

Достоинства и недостатки диссертационного исследования. В части отзыва, представляющей общее содержание работы, были отмечены ее достоинства: адекватное понимание диссертантом идей А.М. Пятигорского, помещение их в широкий историко-философский контекст, введение в научный оборот информации о неопубликованных работах философа, довольно подробное раскрытие темы исследования, успешное решение поставленных исследовательских задач и т.д. Однако работа не лишена некоторых недостатков. К ним относится усложнение языка, следствием которого стали неясные выражения. Например, что значит оценка: «буддизм, в понимании философа, может быть рассмотрен в виде *позиционного догматизма*, в котором строгая выверенность терминологического описания отдельной религиозно-философской категории становится проблемой для исследователя» (С. 181)? Другой пример: «Исследование взглядов А.М. Пятигорского направлено на выявление того уровня понимания буддийской философии, который остается наименее изученным и привлекает внимание к буддизму в его интеллектуально-философской плоскости» (С. 12).– В нем остается непонятным, для чего исследуются взгляды Пятигорского? Не понятно отношение между взглядами Пятигорского, уровнем понимания буддийской философии и привлекательностью буддизма?

В тексте диссертации имеются некоторые неточности. Так, фундаментом формирования при Петербургской академии наук одной из ведущих академических школ буддологии в Европе почему-то провозглашается «Своеобразие отечественной буддологической философской традиции, обусловленное особенностью ее становления в рамках буддийской конфессии» (С. 3). Даже если допустить, что саморефлексия буддизма была буддологией, то на Санкт-Петербургскую буддологическую школу это точно не повлияло (См. очерки по истории отечественной буддологии у Е.А. Торчинова, В.Г. Лысенко, В.К. Шохина и др.).

На с. 11 говорится об отсутствии диалога между учеными-исследователями, буддологами и практикующими буддистами. Но диалоги постоянно случаются и в России, и за рубежом. Совсем недавно они велись в Дхарамсале (Индия) и на круглом столе в МГУ (май и ноябрь 2018 г., соответственно). Ранее проблемам философии буддизма посвящались несколько круглых столов и конференций в Институте философии РАН (2008, 2010, 2016, 2017), на которых буддологи и буддисты обсуждали по большей части сходства в буддийских и современных западных научных и философских концепциях. На с. 131 сам диссертант говорит о междисциплинарном сотрудничестве и приводит имена М. Битбола, К.Козеру, Д. Захави, которые обратились к компаративному анализу феноменологического метода Гуссерля и медитативных, йогических практик буддизма.

Есть некорректные интерпретации терминов. Палийское выражение *puṭhujjana* некорректно толкуется как «обыденное сознание» (С. 29). Согласно Англо-палийскому словарю Буддхадатты (*English-Pali Dictionary A.P. Buddhadatta Mahathera*), выражение *puṭhujjana* производно от слова *jana* – «человек», соответственно, оно обозначает человека-мирянина, а не сознание. «Сознание» на пали – *saññā*; на санскрите – *sañjñā*, и если бы термин обозначал сознание, то он заканчивался бы на «саннья».

Вызывает возражение фраза о том, что в буддийской философии «сознание и мышление рассматривались в качестве основополагающих философских категорий» (С. 44). Сознание, действительно, было основополагающей категорией, в качестве потока психической жизни, с которым буддист должен был работать. Абстрактной категории «мышление» в индийском буддизме не было (см. классификацию дхарм в «Абхидхармакоше» Васубандху или лексикон махаянского буддизма «Дхарма-санграха» Нагарджуны, в которых представлены главные категории буддизма). Процедуры, которые в западной философии обозначались абстрактным термином «мышление», в индийской философии обозначались более конкретными категориями: *анумана* (вывод), *кальпана* (воображение, приписывание, мысленное конструирование), *мати* (мысль, мнение) и др.

Вообще, автор диссертации, часто употребляя термины «мышление» и «сознание», ни разу не обозначил разницы между ними.

Некорректным является утверждение о том, что Атман в брахманизме «представлял собой проекцию мировой души» (С. 110). В Индийской интеллектуальной традиции не сложилось представления о мировой душе, но там было представление о духовной субстанции мира, на критике которого вырос буддизм. Не отвечает правилам логического определения дефиниция человека как «совокупности приобретенного аксиологического опыта» (С. 121): в ней не хватает родового признака. Неточной выглядит фраза: «У З. Фрейда по сути сама психическая жизнь человека являлось единственно реальным бытием, потому неудивительно, что философские идеи XX в., на которых оказал влияние З. Фрейд, смотрят сами на себя глазами человека (С. 125 – орфография сохранена).

Есть неотредактированные выражения (на с. 7 – об отношении Л.Н. Толстого к буддизму) и опечатки (на с. 32 – «варджаяны» вместо «ваджраяны»).

Трудно согласиться с выводом Д.А. Кораблина в отношении «неантропоцентрической философии» А.М. Пятигорского: ее «философу не удалось сформулировать в качестве полноценной философской идеи» (С. 149). На наш взгляд, данный вывод обусловлен тем, что самому исследователю не удалось эту идею вычленить. Безусловно, если бы философ опубликовал книгу с соответствующим названием, исследовательская задача решалась бы проще. Но он этого не сделал, не придал систематический вид своей философии. Так же, впрочем, как многие другие мыслители, из которых первыми на память приходят Ф. Ницше и В.В. Розанов. Отсутствие книги о «неантропоцентрической философии» не мешает ее реконструировать из материала высказываний А.М. Пятигорского, если руководствоваться методологическими категориями объекта, предмета и методов знания. Для этого достаточно информации. В рукописи «Вкратце о философской психологии и психологической философии» А.М. Пятигорский указал центральный объект своего философствования – мышление (С. 150). Из его работы «Мышление и наблюдение» (в диссертации есть ссылка на ее электронную публикацию) понятно, что он различает сознание как объект психологии и мышление как объект философии. Саму философию он называет «мышлением о мышлении» и противопоставляет свою философию («мышление о мышлении») прикладной философии («философии о жизни»). Почему? Потому что прикладная философия не рефлексивирует свои основания, абсолютизирует наличные, детерминирующие и ограничивающие ее, условия философствования. «Философствование как философствование», говоря словами А.М. Пятигорского,

«вычленяет и формулирует психику (а иногда и себя самое как психику)». Это значит, что рефлексия оснований философствования освобождает философию от ограниченности, односторонности, позволяет ставить и решать проблемы не в конкретных культурных контекстах, а в глобальном контексте. Не случайно в стенограмме занятия по очуженному мышлению большими буквами выделено слово СВОБОДА! («Класс выработки чужого мышления. Класс 22.» 19.01.08). Свобода для понимания смысла собственной философии А.М. Пятигорского – ключевое слово. Свобода мышления выступает в ней необходимым началом всякого собственного философствования.

У «неантропоцентрической философии» есть не только объект и цель, но и методология. Она так же отчасти рассмотрена в диссертации: это принципы «обсервационной философии» (философии наблюдения мышления, которое проблематизирует наличные концептуализации мышления) и практика формирования «очуженного мышления» – свободного от концептуальных предпосылок мышления. Эта практика отчасти напоминает трансцендентальную редукцию Э. Гуссерля и буддийскую медитацию осознанности, но только отчасти. От метода феноменологической редукции методы, предлагавшиеся А.М. Пятигорским, отличает неинтенциональное видение сознания. Это видение обусловлено тем, что для российского философа источником теоретических обобщений служила не только западноевропейская философия, но и индийская с ее принципиально отличным от европейского, неинтенциональным представлением сознания. В Индии образом «чистого сознания» был свет, существующий и без объекта (*viṣaya*), на который сознание направлено, который «освещает». В то время как для Гуссерля всякое сознание интенционально, направлено на некий объект. Буддийская концепция сознания описывает сознание не только как не направленное на объект, но и не имеющее своего места (*āśraya*), не связанное с определенной личностью или духовной субстанцией. Опора на буддийскую философию и использование для ее рефлексии неологизмов, создававшихся благодаря переосмыслению теоретического аппарата западной философии, определили самобытность философии А.М. Пятигорского, которую он сам называл также «буддистической» (С. 90).

В целом о научной работе соискателя можно сказать, что она обнаруживает способность автора к исследованию философских текстов, его заинтересованность в теме, демонстрирует самостоятельно полученные результаты.

Заключение

Несомненные достоинства диссертации Кораблина Дениса Александровича и присутствующие в ней достижения позволяют заключить, что диссертация является научно-квалификационной работой, в которой содержится решение задачи выявления специфики интерпретации основ буддийской философии в трудах А.М. Пятигорского, имеющей значение для развития истории философии и буддологии как важных социально-гуманитарных дисциплин, и в частности, для развития отечественной философии, что соответствует требованиям п. 9 «Положения о порядке присуждения ученых степеней», утвержденного постановлением Правительства Российской Федерации от 24.09.2013 г. № 842, предъявляемым к диссертациям на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.03 – История философии, а ее автор заслуживает присуждения искомой ученой степени.

Официальный оппонент,

Кандидат философских наук, доцент,

(специальность 09.00.03 – история философии)

Факультета гуманитарных наук

Национального Исследовательского университета

«Высшая школа экономики»

ул. Старая Басманная, 21/4, Москва, Россия, 105066

телефон: 8(495)772-95-90; доб. 22682

адрес электронной почты – nkanaeva@hse.ru



/ Канаева Н.А. /

05.04.2019 г.

