

**Отзыв официального оппонента**  
на диссертацию Фахрудиновой Эльмиры Рэстэмовны  
«Проблема мудрости и морали в философии Конфуция», представленной на  
соискание ученой степени кандидата философских наук  
по специальности 09.00.03 - история философии

Автор диссертационного исследования обращается к серьезной, философски значимой, но малоисследованной теме мировой философской синологии - к решительному переосмыслению историографии китайской философии и концепта «китайская философия» в связи с интерпретацией наследия Конфуция. В своем стремлении показать основные этапы актуализации и конкретные формы данного типа философствования, Э.Р.Фахрутдинова точно ставит цель и задачи диссертации - эксплицировать и проанализировать фундаментальные и специфические характеристики проблемы мудрости через выяснение концептуальной специфики мыслей Конфуция и его преемников.

Эта тематика изучалась и продолжает изучаться в исследованиях по проблематике литературного и философского переводов текста «Лунь юя» западными и отечественными учеными. Вопрос о понимании личности древнекитайского мыслителя и текста «Лунь юя» продолжает быть предметом острого спора в контексте современных методологий (философской, филологической и религиозной) анализа актуальных тем в диапазоне от сравнения конфуцианской и западной этик добродетели до взглядов Конфуция на роль женщины в обществе и исторического состава текста «Лунь юя».

Вся программа исследования осуществляется одновременно на историко-философском и систематическом уровнях. Автор четко определяет свою философскую позицию. Этому историко-философскому подходу автор дает соответствующее методологическое обоснование. Э.Р.Фахрутдинова в своей диссертационной работе демонстрирует не только основательную историко-философскую подготовку, обширную эрудицию, прекрасное знание темы, источников, методологии, научной литературы, философских традиций, но и собственную оригинальную и вполне обоснованную исследовательскую позицию. Такая профессиональная добротность, во-первых, позволяет автору без существенных затруднений ориентироваться в объемном материале диссертации и, во-вторых, обуславливает новизну и ценность работы.

Замысел диссертации в целом оригинален. Опираясь на анализ переводных текстов, а также на наиболее авторитетные отечественные и зарубежные историко-философские исследования, автор замыслил реконструировать целостную картину генезиса, развития, метафизической легитимации и неизбежной трансформации одной из старейших и фундаментальных парадигм синологии - Конфуция - гносеологической и онтологической. Авторский «выбор» именно таких «доминирующих парадигм» нужно признать целесообразным и вполне обоснованным. Вместе с тем, детальный анализ историко-философской литературы позволил Фахрутдиновой выявить серьезные лакуны и методологические недостатки в исследованиях, посвященных как конфуцианству в целом, так и самому Конфуцию и Лунь юя.

Обращает на себя внимание высокий уровень методологической оснащенности работы. Для реализации задач автор умело использует целую совокупность взаимосвязанных и взаимообусловленных исследовательских стратегий, а именно: метод исторической реконструкции, историко-философский метод, типологический, герменевтический, аналитико-компаративистский подход. Грамотное применение такого инструментария позволяет автору компактно и рационально располагать обширный и сложный исходный материал диссертации и собственные аналитические разработки. При этом, безусловно, сильной стороной диссертационной работы нужно признать строгую ориентацию автора на тексты анализируемых философов, методологически корректную опору на признанные образцы отечественных и зарубежных историко-философских

исследований. Структура работы, широкая источниковедческая база, методологические и теоретические основания исследования, как и логика изложения материала, представленные в диссертации, отвечают целям и задачам исследования.

Цель диссертации - актуализировать тематику конфуциановедения, путем выяснения методологической, онтологической, эпистемологической и этической роли концепта «мудрость» в проектируемой глобальной философии. Очень важно, что диссертационное исследование идейного наследия Конфуция идет по четырем направлениям - *методологическому, онтологическому, эпистемологическому и этическому*, каждое из которых содержит разный потенциал применения этико-философской системы Конфуция в реализации проекта создания глобальной философии.

Научная новизна состоит в том, что использованы малоизученные материалы по современной англоязычной философской синологии; через философско-лингвистического анализ раскрыты особенности метода «исправления имен» Конфуция в плане современной методологии; выявлены особенности риторики морали Конфуция; предложена комплексная концептуализация изречений Конфуция, как для решения задач построения глобальной философии, так и для ее этического измерения; выделены междисциплинарные аспекты современной мировой синологии и культурное значение современной философской синологии. Предложенная реконструкция китайской метафизики позволяет раскрыть иные стороны мыслей Конфуция по этической проблематике и инициирует отдельные исследовательские темы для построения китайской моральной метафизики. Поскольку современная методология китайской философии находится в стадии обновления, изучение наследия великого мыслителя - Конфуция - выступает не как упражнение в историографии философии, а как важнейший источник новых идей.

Ренессанс конфуцианства стал предметом пристального внимания со стороны учёных России, Запада и самой КНР только в последние 30 лет. В этом отношении действительно оказываются актуальными темы методологической миссии слова в «Лунь юе», обозначенная Е.В Завадской, специфики отношения между мудростью как знанием и мудростью как пониманием, вытекающей из особенностей философской и научной методологии в традиционном Китае, показанных А.И. Кобзевым. Специальное внимание обращено на особенности понимания Конфуцием мудрого образа мыслей и мудрого образа действий в контексте мыслей и изречений древнекитайского мыслителя, а также исследовательской методологии современной философии, хотя нет такого исследования, где эта проблема бы не поднималась, начиная с Позднеева, Обермиллера и т.п.

Можно совершенно обоснованно заключить, что диссертационное исследование удалось. Автор полностью осуществил поставленные цели и задачи. Применяемая в работе дифференциация на онтологический и гносеологический аспекты не только нова и оригинальна, но и методологически эвристична, ибо позволяет понять многие терминологические и сущностные проблемы в концепциях философов. Исследование отличает самостоятельность и обоснованность суждений, высокая степень новизны результатов, а также их фундаментальный характер. Автор постоянно рассматривает историко-философские контексты и ситуации, которые сопровождали создание конфуцианских теорий. Библиография исследования впечатляющая. Это говорит о серьезном подходе и доказательности проделанной работы. Использование многочисленной специфической терминологии следует признать точным, уместным и корректным.

В диссертации отмечен важный вклад современной американской национальной школы исследователей, пишущих как на китайском, так и на английском языке - важном языке мировой синологии и философской компаративистики, хотя как-то выпадает из контекста авторская ремарка «Так называемое компаративистское исследование есть, в сущности, только со-присутствие двух разных систем академических ролей» (с.22), тем более, что активно исследуются сходства и различия между Конфуцием и

определяющими фигурами новейшей философской методологии М. Хайдеггером, Х.-Г. Гадамером, Л. Витгенштейном, Ж. Дерридой, М. Фуко, Д. Дэвидсоном. Этот список может быть продолжен: как говорится, дело интерпретации более существенно, чем смысл речи.

Аналитическая философия, по мнению автора, возвращается на современном этапе к символическому характеру, свойственному ранним теориям, хотя сам характер символизма стал не логическим или точным, а, скорее, лингвофилософским и культурологическим. Здесь диссертант вступает в область теоретических прогнозов, доказывая, что аналитическая философия все более приобретает характер своеобразного символического реализма, переключаясь с исследования языка в сферу более широкого исследования культуры.

Диссертационная работа выполнена на добротном профессиональном уровне. Это - законченное, самостоятельное и оригинальное исследование, которое проливает свет на неразработанные стороны истории китайской философии. Каковы общие оценки исследования? Они - весьма положительные. Автор упорно, логично, последовательно ведет свою линию, часто акцентируя, что это именно его точка зрения. В итоге автор диссертации предлагает собственное видение Конфуция и неоконфуцианства. Достоинство работы в убедительных теоретических обоснованиях, связанных логически и текстуально.

Наряду с достоинствами диссертации, следует указать на некоторые недостатки.

Все недостатки диссертации вызваны, прежде всего, сложностью и масштабностью темы, а также главным образом необычностью и новизной того ракурса, который автор выбрал для рассмотрения. По утверждению диссертанта, «в начале XXI века одной из ведущих тем мировой философской синологии стало радикальное переосмысление историографии китайской философии и концепта «китайская философия» в его связи с интерпретацией наследия Конфуция» (с.3). Однако не указано, что условия возвращения конфуцианства в современный мир заданы тем событием, которое в литературе называют «концом истории» или, если воспользоваться выражением М.Фуко, «смертью человека». Речь идет о преодолении того типа цивилизации Прометея и Фауста, сложившейся в эпоху Нового времени. Но этот процесс не был «ведущей темой» и начался намного раньше и имеет несколько этапов древний, средневековый, нововременный и современный, если считать по европейской историографии. В начале XX века этот процесс начали реформаторы, среди которых были Ху Ши и Фэн Юлань.

Диссертант совершил методологическую ошибку, посчитав переведенную статью китайского исследователя за эталон по обсуждаемым вопросам, что совершенно неверно. Его упор на Фэн Юланя тоже нужно исследовать, ибо у него есть китайское и английское издание истории философии, которые разнятся в ряде принципиальных определений. Упреки западных издателей по философии, что они не публиковали обобщающих трудов об «истории учения о моральных принципах на Западе» - не совсем верно. Я не буду здесь приводить внушительную библиографию по этому вопросу. И его употребление термина «китайская философия» - тоже ограничено. В этом плане мог бы помочь японский философ и компаративист Хадзиме Накамура. Его работа "Ways of thinking of eastern peoples: India, China, Tibet, Japan" помогает пролить свет на понимание интеллектуальных процессов проходящих в сложных социумах Востока, в том числе в контексте их взаимодействия с Западом. Это ранний труд, раскрывающий методологическую базу, на основе которой была построена его основная философская концепция "Сравнительной истории идей"( Hajime Nakamura "A Comparative History Of Ideas", Delhi, 1992). Это - хрестоматийный труд по компаративистике на сегодняшний день.

Переход современной философии к мудрости связан не только с глобализирующимся сетевым обществом, но и с потерей философии своей традиционной роли. Утверждение, что «Необходимым условием такого возвращения является

выяснение концептуальной специфики мыслей Конфуция и его преемников», тоже слишком категорично. Этот процесс намного шире, чем он инициирован неоконфуцианством.

Что касается литературного и философского переводов текста «Лунь Юя» западными и отечественными учеными, то она не занимает огромного места в синологии. Хотя и личность Конфуция, и текст «Лунь юя» остаются в рамках обсуждения различных методологий (философской, филологической и религиозной) (но не «острого спора») особенно в сравнении конфуцианской и западной этик добродетели. Конечно, проблемы истории, литературы, философии, культуры Китая стали злободневно ставиться самими китайскими исследователями с изменением позиции Китая в мире и роли ее философии. Но проблема «взаимоотношения между знанием и мудростью» (с.4) не стала первостепенной в китайской философии. И можно огласиться с китайскими авторами, как и с индийскими, и с африканскими, что не стоит отделять «философию, как теорию научного познания от мудрости, как постижения смысла бытия».

Рассуждение о философии в Китае намного сложнее, чем предлагает автор. Надо иметь в виду само понятие «философия» в Китае. Дело в том, что представление об универсальности феномена философии до сих пор в ряде стран оспаривается, а в Китае оно тоже не сразу обрело признание. Исключительно важно осознать, что изучение процесса утверждения на китайской культурной почве новых парадигм восприятия интеллектуальной, в том числе и философской, практики и ее истории может во многом прояснить закономерности взаимодействия культур Китая и Запада. В начале столетия проблема взаимодействия китайской культуры, находящейся в то время в полукOLONIALной зависимости от западных держав и Японии, обсуждалась интенсивно при попытке системной реформы, призванной модернизировать государственное управление, вооруженные силы, образование, суд и право, чтобы повысить международный статус страны и сделать понятной китайскую культуру западному интеллектуалу. Перестройка высшей школы, проводившаяся в рамках этой реформы, усилила интерес китайских интеллектуалов к понятийному и методологическому аппарату западной культуры, и одной из важнейших ее категорий «философия». Первые попытки использовать это слово было предпринято еще в 17-18 вв. при переложении на китайский язык западных текстов. Чаще всего слово философия давалось в транскрипции, без перевода (*фэйлусофэйя*, *фэйлу* и т.п.). Так что первые синологи и их китайские помощники не находили в китайской культуре аналогов западной философии. Одной из причин подобного состояния было незнание Китаем западного противопоставления философии и науки. Любое теоретическое знание обозначалось словом *сюэ*, и в системах китайских классификаций и библиографий философские труды попадали в разные разделы (*цзин* - «каноны», *цзы* - «мудрецы», *ши* - «история» и т.п.). Особенно стоит отметить контраст в принципах рациональности, критериях стройности изложения, способах постановки философских проблем в западной и китайской традициях. Иными словами, увидеть в этих традициях разные формы одного и того же явления китайцам, консультировавшим западных сиологов, долгое время было трудно. Как и признать наличие в «варварской» культуре аналогов тех явлений, что считались достоянием единственно подлинной, китайской цивилизации. Вот почему поиск аналогий и эквивалентов понятия «философия» в китайской традиции успеха не принес и только в начале XX в. в этом качестве утвердился пришедший из Японии, которая тоже пользовалась китайской иероглификой, но несколько раньше стала осваивать западный культурный опыт, неологизм *чжэсюэ*, буквально «учение мудрости». Об этом писал А.И.Кобзев в монографии «Учение о символах и числах в китайской классической философии» (М., 1994). С этим термином и стало ассоциироваться рефлексивное познание всеобщих законов бытия мира и человека.

Следующим шагом в осмыслении феномена философии в Китае стало формирование представлений об истории его развития и как мирового явления, и в

границах национальных традиций. Выдающийся вклад в дело становления в Китае современного понимания философии и ее истории, слома культурно-психологических барьеров, препятствовавших усвоению новых парадигм гуманитарного знания внесли реформатор-конфуцианец Лян Цичао и философы Ху Ши и Фэн Юлань и в разной степени Лян Шумин (считавший, что в будущем запад непременно обратится к китайской моральной метафизике, признав превосходство нравственных ценностей над голым прагматизмом и утилитаризмом), Сюн Шили, Хэ Линь. С другой стороны стоило бы отметить, что современное конфуцианство развивается в 50-80-х гг. XX в. в Гонконге, на Тайване и среди китайских эмигрантов в США, Среди них Цянь Му, Моу Цзунсянь, Тан Цзюньи, Сюй Фугуань и ныне здравствующий Ду Вэймин, которые уже занимаются созданием конгениального современному состоянию философской мысли конфуцианского мировоззрения, о чем писал А.В.Ломанов. Поэтому никто не возражает против философской «реконцептуализации идейного наследия Конфуция», которую следует проводить в контексте интеркультурного диалога духовных традиций Востока и Запада, а также процесса глобализации современной философии. С другой стороны, выглядят странными заявления диссертанта о том, что необходимо преодолевать «отчуждение между западной и китайской духовной культурой», которое «лежит в основе современного конфуциановедения связанного с поиском оптимального (???)»(с.5) сочетания национального и интернационального, универсального и индивидуального, консервативного и инновационного в китайском менталитете, и составляющего тематику западных, прежде всего, англоязычных синологических исследований». А кто знает характеристики оптимального сочетания перечисленных факторов? Это все риторика.

Явственно обнаруживается тот факт, что философия Хайдеггера, оставшаяся вначале вне поля зрения китайских мыслителей, принципиально им близка. Исследователь философии Фэн Юланя М. Массон подчеркивает. Что «*новое лисюэ* - не логический индекс и не кордонанс средневековых текстов, а *реинтерпретация всей китайской традиции*, которую мы можем назвать «герменевтикой». Она соотносится с типом философского исследования - от Хайдеггера к Рикеру, Левинасу, Гадамеру, - с амбициями и размахом, сравнимой с присущими Фэну. Основная разница в том, что эти европейские философии не были транскультурными. В обоих случаях поиск нового определения философии идет вместе с реинтерпретацией прошлой традиции, как философской, так и религиозной. Дело не в том, что Фэн Юлань, а не Ху Ши, - это китайский Хайдеггер, но он снабжает нас нитью Ариадны, чтобы вывести из лабиринта, и она намного прочнее, чем Айер, Карнап или Остин. Жаль, что эти мысли у соискателя не прозвучали.

И уж очень непримиримым выглядит заявление соискателя, что «философские» дискурсивные системы Запада и Востока функционируют принципиально по-разному» (с.23), так что «очевидная риторическая красота традиционных китайских текстов и бесспорная неотразимость западной логической аргументации, приводят не к их синтезу, а к прямой конфронтации логической и риторической традиций». Ссылок на авторитеты, я не заметил (среди них А.И.Кобзев), значит, это вывод автора. Однако, риторика - часть логики, она не может обойтись без нее и конфронтация наступает, если логика неверная, как в данном случае. Откуда взялось заключение, что «незначительный потенциал древнекитайской научной рациональности компенсируется значимым потенциалом этического рационализма» (с.23), не понятно. Какие-то сомнительные коннотации вызывает утверждение, что возможности глобализации мировой философии кроются «на базе выработки более универсальной дефиниции философии, которая позволила бы преодолеть национальную особенность европейской культуры философствования» (с.9). Приведенные в доказательство авторы говорили не об этом. Дело не в определении философии, и не в преодолении национальных форм, а, наоборот, в развитии их при приближении к мировой. Дело в глобальных процессах в сфере экономики, культуры, техники, торговли, образования. Но глобализация в этих сферах не ведет автоматически к глобализации философии - единомыслие в глобальном масштабе невозможно. Хотя,

установки на единство мирового историко-философского процесса, его западной, восточной и отечественной традиций, рассматривали многие авторы. В частности в работе перечислены Е.В. Середкина, Е.А. Торчинов, В.А. Канке, М.Т. Степанянц, А.С. Колесников. Перечисление имен, начиная с Середкиной, не корректно. Степанянц намного старше ее по всем параметрам. Во-вторых, есть разные историко-философские прочтения самой истории философии: есть историко-культурная периодизация (например, Дэвид Купер - D.Cooper), религиозно-ориентированная (Ром Хэрре - Rom Harré), постмодернистская, делающая упор на диверсификацию, а не на унификацию, сосуществование и принципиальную несводимость культур и философий, Ниниан Сمارт - Ninian Smart. Есть аналитическое прочтение истории философии, начиная с Бертрана Рассела и т.д.

Хотя в диссертации речь ведется о разработке темы *морали и мудрости* в философии Конфуция, мораль как-то не прозвучала: не хватает текстологической проработки Лунь юя. Если Конфуций рассматривал *риторику добродетели как основополагающий метод убеждения* в ценности добрых дел, а не красивых слов, то интересно было бы сравнить его с «заботой о себе» Сократа.

Верно отмечена взаимодополнительность трех критик в концептуальном образе Конфуция. Важно отмечено, что «Конфуцианская «философия» или *метафизика мудрости* базируется на парадигме единства субстанции (теории) и функции (практики) созидания смысла и новых социальных установлений» (с.16).

Упрек Конфуцию не понятен: «Пример Конфуция показывает, что для него в концептуализации мудрости первичным является отношение воздействия на внутренний мир сознания, тогда как возможная глобальная теория мудрости должна включать исторические традиции, современный психологический исследовательский материал и философско-теоретическое мышление». На «внутреннее умозрение» обращали внимание неоконфуцианцы в период династии Сун, правившей с X по XIII век.

Как то неудобно звучит фраза: «наблюдающаяся методологическая неопределенность в мировой синологии сопровождается попытками ревитализировать «китайскую философию» с целью построения гармоничного диалога «Запад-Восток». С этим связан интерес к актуализации анализа мудрости как темы современной философии и науки» (с.20). Здесь что-то надумано относительно «ревитализации» китайской философии. Это же касается и заявления, что «семантико-риторическая дивергенция китайской и западной философских традиций делают их взаимную и эффективную коммуникацию практически трудноосуществимой» (с.21). Да коммуницируют они без проблем. Если не заявлять безапелляционно, что «мудрость, как понимал уже Конфуций, представляет собой единство рефлексии, обучения и опытности, и обнаруживается она не в интроспекции, а в речевой коммуникации» (с.80).

Утверждение, что «Не меньше сложностей создают китайские тексты по философии жизни, язык которых является более художественно-литературным, нежели философским» (с.21) - не совсем понятно: как же быть в таком случае с экзистенциализмом и современной философией вообще, которая этим только и занимается? Непонятны и эти заметки «Этическое содержание китайской философии получило высшую оценку у западных и отечественных специалистов в этой области, несмотря на философски неадекватную форму его выражения» (с.22). Что значит «неадекватная форма», не объясняется.

Мнение диссертанта спорно, что для трансформации китайской философии «в глобальное философское явление, ей требуется усвоить язык, который открыт и доступен для не китайских философов», поскольку в современной философии господствует дух научности, то «концептуализированное изложение китайской философии сделало бы ее менее мистической и более философски привлекательной» (с.26). Да она и так привлекательна, а новый язык она усвоила еще в начале XX века через Ху Ши, Фэнь

Юлани и их последователей. Утверждение соискателя, что «наиболее приемлем комбинированный аналитико-компаративистский подход», ибо «посредством современных понятий философии сознания и философии языка будет понятным дух и буква китайской философии» (с.26), также из сферы увлечений переводами отдельных авторов. Сами американские исследователи и говорят об этом недоразумении. Хотя применение концепций Остина и Бурдье для анализа социально эффективной языковой практики Конфуция оригинально. Но утверждать, что «исправление имен» - отдаленный аналог «лингвистического поворота» в западной философии XX века - слишком смело. И если бы Конфуций знал, что коммуникативная функция языка «обходительно-увещательного употребления слов» (с.32), позволяет использовать язык, чтобы держать общество как целое в гармоническом состоянии.

И с другой стороны, соискатель верно замечает в автореферате, что «парадигма текста ... является ключом к более глубокому пониманию не только категориального аппарата «философии» Конфуция, но и всей современной конфуцианской герменевтически ориентированной философии». Анализ его изречений показывает, что философская мудрость представляет собой выражение великой духовности личности, сочетающей в себе пророка, поэта, мудреца. Значение Конфуция проявляется в поведении и активности, а не в словах, что отнюдь не отрицает необходимости вербально выраженного знания для социальной практики. Мы только сейчас начинаем понимать, что «техника сердца» (*синь шу*) обеспечивает доверие, искренность и радушие между ними. И дается сравнение с Витгенштейном и Хайдеггером. Можно бы дополнить их Хабермасом, Апелем, Гадамером, Рикером.

В диссертации верно подхвачено сравнение Конфуция с Хайдеггером, которое давно уже обсуждается в компаративной философии. Конфуцианское понимание языка как сакральной реальности обнаруживается, прежде всего, в категории *вэнь*, выражающей также идею культуры как таковой (*вэньхуа*), т.е. «преобразующее влияние» (*хуа*), посредством письменного слова (*вэнь*). *Вэнь* космологизируется и онтологизируется, что и находит основание его сравнения с *Dasein*. Поэтому верно замечание соискателя, что «человеческое понимание является как онтологическим, так и герменевтическим, а человеческое знание и человеческая система методов и критериев знания являются онтологически и герменевтически первичными в китайской и производными в западной эпистемологической традиции».

Выглядит явной натяжкой предположение соискателя, что «тематика современной философии гуманитарных наук включает выяснение методологической роли концепта «мудрость» в конструировании глобальной философии, ориентированной на создание творческого образа мыслей и действий» (с.80). Не понятны и суждения автора диссертации, что «изучение мыслей и изречений Конфуция хорошо описывается компаративной риторикой и корпусной лингвистикой», ибо «риторико-корпусный анализ показывает, что изречения Конфуция и его преемников относятся к перфекционистской этике добродетели» (с.87).

Обсуждение темы нравственности и морали в конфуцианском и западном понимании в пользу возможной совместимости китайской и западной этик, «не устраняет все существенные различия между ними по предмету прав личности и невозможности совмещения разнообразных ценностей в одном этическом идеале». Верное рассуждение заканчивается заявлением, что компаративистская этика «демонстрирует трудности приведения восточной и западной этических традиций к общему идеальному знаменателю, а попытки поиска такого знаменателя ведут к упрощению представлений о данных моральных традициях» (с.91). Но стоит надеяться, что этот факт не принизит «важность преодоления асимметрии китайской и западной этических традиций в свете потребности создания адекватной теоретической этики». Во-первых, эта асимметрия давно уже решается через бизнес этику, и, во-вторых, никто не стремится к «общему идеальному знаменателю». А, в-третьих, в китайской философии личностное бытие

интегрировано в натурфилософское представление природы как динамического процесса непрерывных «перемен» и цель бытия можно понимать как возникновение и реализацию полного потенциала духовного и материального развития природы, т.е. идея самореализации означает развитие познавательных способностей и морального совершенствования.

Поскольку соискатель радеет за «потенциальную глобальную философию», то она должна быть «единством теоретически дифференцированных измерений, таких как персональное, социальное, национальное, интернациональное и собственно глобальное» (с. 117). Хотя, что это такое, я не знаю. Говорить о разработке «принципов радикальной глобальной философии» (с. 117) - утверждение высокопарно, как и утверждение, что «глобальная философия является высшим идеалом мудрости» (с.118). ибо это «состояние социальной справедливости и нравственного прогресса» (с.119), а «интернациональная философия - это философия глобальная, стремящаяся поддерживать вечные ценности человечества, например, добро, мир, любовь» (с.119). Среди высокопарных суждений есть и оригинальное предложение: заменить интерфилософский более продуктивным интрафилософским. который «пытается адаптировать мудрость другой традиции» (с. 137) и переосмыслить свои собственные.

Мне кажется, многие сложные предложения и неудобочитаемый текст - это эффект перевода. С литературой какие-то провалы. Так не использована моя большая опубликованная статья, которая есть и в интернете об интеркультурной философии, тогда как упоминается Н.И. Петякшева. только обозначившая проблему. Нет важной книги Тань Аошуана- «Китайская картина мира: язык, культура, ментальность». М., 2012. 272 с. Пропущена существенная работа - Мудрость Конфуция / Под ред. В.П.Бутромеева. В.В.Бутромеева. М.. 2011. 448 с. Не фигурирует и такая важная для исследователя работа, как «Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур». СПб.. 2001. в которой есть специальная глава по Китаю и обсуждаемым темам в диссертации. Нет и сборника «Heidegger and Asian Thought». Ed. by Granam Parkes. Honolulu. 1987 (книга выпущена по результатам симпозиума, посвященного 80-летию юбилею Хайдеггера). Некоторые работы, например. Токвиль и Витгенштейн, даются на английском языке, хотя есть отличные переводы.

Указанные в отзыве недочеты не умаляют достигнутых результатов, не снижают теоретического и практического значения работы, представленной Э.Р.Фахрудиновой в качестве диссертации ни соискание ученой степени кандидата философских наук. Они носят сугубо частный характер и скорее характеризуют ситуацию творческого подхода к решению сложной проблемы и своеобразно оттеняют те продуктивные моменты, которые свойственны данной работе. Можно с уверенностью сказать, что оппонируемая работа актуальна и вносит существенный вклад в современную историю философии. Автореферат и публикации отражают существенные стороны исследуемой проблемы.

Представленная диссертационная работа Фахрудиновой Э.Р. «Проблема мудрости и морали в философии Конфуция» является законченной научно-квалификационной работой, которая содержит в себе важные научные результаты и полностью соответствует требованиям пункта 7 «Положения о порядке присуждения ученых степеней» (в редакции Постановления Правительства Российской Федерации от «20» июня 2011 г.. № 475). а ее автор. Фахрудинова Эльмира Рэстэмовна. заслуживает присвоения ей искомой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.03 история философии по философским наукам.

Официальный оппонент

Доктор философских наук, профессор философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета

19 июня 2012 г.

Подпись руки Колесникова А.С.



А.С.Колесников

УДОСТОВЕРЯЮ  
Верулина Светлана  
Начальник  
отдела кадров  
Краснова Е.П.

19 июня