

ОТЗЫВ

ОФИЦИАЛЬНОГО ОППОНЕНТА

на диссертацию Самариной Татьяны Сергеевны
на тему: «Феноменологическое движение в религиоведении:
классические школы и современность», представленную на соискание ученой
степени доктора философских наук
по специальности 5.7.9 – Философия религии и религиоведение (философские
науки)

Актуальность избранной темы. В религиоведении трудно найти методологический проект более масштабный и претендующий на раскрытие всех измерений и глубин объекта, нежели феноменология религии. Именно она оказалась в центре критики в период постмодернистского «вызова» гуманитарным наукам – за стремление постичь универсальное при сравнении религий и навязывание якобы западоцентристских и политизированных интерпретаций всего разнообразия религий мира. Развиваясь в XX в., феноменология религии наработала серьёзный методологический потенциал и одновременно накопила ряд внутренних проблем, не говоря уже о разночтениях в понимании её учёными и стереотипах её внешнего восприятия. Поэтому неоспорима актуальность темы, к которой обратилась Татьяна Сергеевна Самарина для диссертационного исследования. Она взялась ответить на множество сложных вопросов об объекте (религиоведческой дисциплине) и прийти «к определению границ феноменологии религии, выявить внутреннюю динамику и архитектуру её проекта» (С. 9). Для этого проведено её комплексное исследование *как движения* в науке о религии, встроенного в широкий историко-философский и социокультурный контексты.

Более того, актуальность темы обусловлена рядом сложившихся стереотипов, разночтений и историографических конструктов о феноменологии религии, требующих специального изучения, уточнения и нередко преодоления (таких, как связь феноменологии Э. Гуссерля с феноменологией религии, или «чикагская школа» и др.), поскольку, являясь внешними, они запутывают общую картину эволюции движения и создают затруднения в восприятии его методологического проекта. Татьяна Сергеевна определила их как особые проблемные векторы в анализе избранного предмета – философских, религиоведческих и теологических составляющих феноменологии религии (С. 24).

Достоверность и новизна исследования. Широкий круг источников – трудов религиоведов-феноменологов от В. Б. Кристенсена и Г. ван дер Леува до Ф. Хайлера и И. Ваха, не говоря уже о трудах их учеников и последователей, а также продуманная методология изучения феноменологии религии как постоянно развивающегося, трансформирующегося и неоднородного направления обеспечили достоверность и высокую научную ценность диссертации Татьяны Сергеевны. Она мастерски работает с текстами классиков и современных религиоведов и продуманно прилагает заявленные методологические принципы для достижения намеченной цели – «определить

этапы феноменологического движения в религиоведении, фундировать исследование перспектив этого движения, установить его центральные локусы» (С. 24). Новизна исследования и полученных результатов определяется не только названными автором результатами – от определения стадий развития феноменологического движения в религиоведении и выявления конкретных концепций религиоведов этого направления – вплоть до обоснования концепции постклассической феноменологии религии (С. 28–29). Новизна также, на мой взгляд, определяется и науковедческим значением проделанной работы: описанием феноменологии в динамике – как движения в религиоведении и как комплексного раздела гуманитарного научного знания, постоянно ищущего пути адекватного и глубокого познания столь специфического феномена, как религия. Особенно важным мне видится развёрнутое изложение методологий феноменологического изучения религии во всей их полноте. Татьяне Сергеевне удалось показать, что достижения феноменологии религии настолько пронизывают самое мышление религиоведов, что даже упорные критики этого направления воспроизводят его методологические установки и теоретические идеи, по-журденовски не замечая этого.

Степень обоснованности научных положений, выводов и рекомендаций. Неоспоримые достоинства диссертации Татьяны Сергеевны – очевидны. Прежде всего к ним относится проведённый ею методологический анализ трудов учёных протофеноменологического этапа, классиков феноменологии религии и работ постклассического этапа, когда труды и методология движения подверглись фронтальной постмодернистской критике. С одной стороны, феноменологическое движение представлено во временном и пространственном измерениях – как преемственность и взаимное влияние внутри школ (голландской и немецкой), а с другой – как процесс создания методологии, методологического проекта, основывающегося на понимании. На материале феноменологии религии диссертанту удалось показать и большее – как в конкретных научных направлениях и дисциплинах действует интерпретативная парадигма – со всеми её преимуществами и просчётами.

Учитывая все значимые наработки отечественных и зарубежных учёных, а также современные методологические идеи (систему анализа голландской феноменологии А. Молендийка, гипотезу ноуменологии религии В. К. Шохина, концепция религиологии Р. Бурго и Р. Пуммера) Татьяна Сергеевна начинает исследование с выяснения истоков феноменологии религии и прослеживает её поэтапное развёртывание в научное движение и методологический проект, стремящийся к максимально содержательному постижению религии. Заявленная «комплексная реконструкция исторической динамики феноменологического движения в религиоведении» (С. 32) безусловно достигнута – чему свидетельствует содержание диссертации. Автору удалось не просто представить его как совокупность религиоведческих концепций, но и показать проблемы и противоречия, сопровождавшие развитие названного движения, и объяснить особенности динамики феноменологии религии в контексте её диалога с философией и теологией.

Значимость для науки и практики. Татьяна Сергеевна осуществила комплексный анализ феноменологического движения в религиоведении и реконструкцию ключевых концепций, определяющих как методологический проект этой дисциплины, так и глубину интерпретации широкого круга религиозных явлений. Изучение комплекса методологий феноменологии религии позволило предложить свежее прочтение её как действенной, перспективной и обновлённой стратегии, чьи установки на понимание религии и связанные с ним антиредукционизм, эмпатия, эмпирическая направленность исследований и компаративистика (С. 32) и сегодня обладают мощным эвристическим потенциалом для конкретных религиоведческих исследований, в том числе и для преодоления навязываемых постмодернистских стереотипов о религиях и их исследовании.

Специально отмечу научно-педагогическое значение работы, проделанной Татьяной Сергеевной: для молодых учёных, выбирающих стратегии и методологии изучения религий и конкретных тем, её текст предлагает ясное, логически структурированное описание и анализ важнейших концепций феноменологии религии, демонстрирующий как сильные его стороны, так и небесспорные, дискуссионные аспекты. Представлять стратегии понимания всегда сложнее, нежели стратегии объяснения, и автор диссертации блестяще решает эту задачу, при необходимости приводя адекватные примеры.

Конкретные рекомендации по использованию результатов и выводов диссертации. Поскольку результаты диссертационного исследования Татьяны Сергеевны уже изданы в виде монографии, можно рекомендовать переработать текст диссертации также в учебник для студентов и аспирантов, изучающих соответствующие религиоведческие дисциплины, а также в лекционный курс (возможно, в онлайн-формате).

Общее содержание диссертации. Диссертация состоит из Введения, пяти глав, Заключения и Списка использованной литературы.

Во Введении Татьяна Сергеевна раскрыла актуальность заявленной темы – включая необходимость встраивания феноменологии религии в широкий историко-философский и социокультурный контексты и выявления её междисциплинарных связей. Здесь же прослежен широкий диапазон исследований избранного направления в зарубежной и отечественной науке и определены теоретико-методологические основы исследования. В этом разделе убедительно обозначены новизна исследования, его теоретико-методологическая значимость и положения, выносимые на защиту.

Исследование начинается с периода, который Татьяна Сергеевна называет протофеноменологическим. В это время складываются истоки движения в трудах Ф. Шлейермахера и Ф. Макса Мюллера. В первой главе «Феноменология религии: начало пути» предлагается развёрнутая картина формирования нового подхода к изучению религии. Анализируя «Речи о религии к образованным людям её презирующим» Ф. Шлейермахера, автор показывает, как благодаря критике идей Просвещения создаётся новый образ религии – укоренённого во внутреннем мире человека «чувства и вкуса к бесконечному», которое открывает всем людям доступ и возможность познания

бесконечного (С. 40–41) и лежит в основе всех религиозных традиций. Особенно удачно описано происхождение ведущих феноменологических подходов и принципов из положений теории религии Шлейермахера, в частности, из примечательного сопоставления двух типов опыта – религиозного и эстетического (восприятия музыки), универсального для человеческого рода, хотя и различающегося в национальных культурах, как и из сопоставления гениев («виртуозов») в искусстве и в религии. Оба типа опыта Шлейермахер справедливо описывал как переживание бесконечного, к тому же слабо поддающееся вербальному и тем более рациональному описанию, – что впоследствии будут подчёркивать феноменологи религии XX в. И так же, как музыка, религия вполне доступна постижению и анализу как *результат творчества*. Безусловно и отмеченное влияние на развитие феноменологии негативного отношения Ф. Шлейермахера к догматическим и обрядовым сторонам религии – её производным, что, по сути, косвенно указывает на их доступность анализу в отличие от опытного переживания бесконечного. Примечательно, что идеи, напоминающие мысли Ф. Шлейермахера о единой для всего человечества религии (на общей основе), об особом чувстве, а также его различие духовного и формальных/производных составляющих религии, практически в то же время – в начале XIX в. развивал индийский философ и реформатор Раммохан Рай (1772–1833), в отличие от немецкого учёного, принимавший за универсальную основу «веру в Бога и иной мир» и отстаивавший преимущества рационального подхода к религиям¹.

Удачей Татьяны Сергеевны стало выведение происхождения феноменологии религии из духа компаративистики, динамично развивавшейся во 2 половине XIX в., особенно благодаря Ф. Максу Мюллеру, который оформил общие принципы новой науки о религии и предложил изучать древние религии мира на исторической основе (С. 52). Британский учёный действительно предвосхитил главные установки будущей феноменологии религии как герменевтического проекта – войти в мир изучаемой религии, увидеть её глазами верующего, понять её через эмпатию, постичь её дух (С. 53–55), а также обозначил универсалистский подход к религиям, хотя и оказался далёк от рассмотрения культур и религий в развитии. На мой взгляд, стоит несколько скорректировать идеологическое объяснение мысли Макса Мюллера о том, что «именно в прошлом культуры и религии находят свое лучшее время» – т. к. он был проводником колониального британского проекта (С. 55). Во-первых, само наличие и содержание этого «проекта» явно требует уточнения (в т. ч. из-за присутствия разных позиций по политическим и идеологическим вопросам внутри колониальных кругов). Во-вторых, здесь скорее можно усматривать влияние на учёного личных контактов с индийскими реформаторами и мыслителями (от Дароканатха Тагора до Кешобчондро Сена), видевших опору своих начинаний в древних священных текстах, ещё не затронутых историческими наслоениями и позднейшими нововведениями

¹ Впервые эти идеи были высказаны в трактате на фарси и арабском «Дар верующим в Единого Бога» (1804), а затем развиты в текстах, посвящённых индуизму.

эпохи пуранического индуизма. Замечу, что Макс Мюллеру принадлежат первые биографические очерки о деятелях Индии Нового времени. В-третьих, можно увидеть и влияние знакомства с их трудами (начиная от текстов Раммохана Рая), где замечательно выражен универсалистский подход к пониманию религий – хотя и с другой, «восточной» стороны, в т. ч. от признания универсализма как основы индуизма, а также не без влияния ислама и даже зороастризма (прежде всего на Р. Рая – они обозначились прежде влияний христианства). Но далее по тексту видно, что эти биографические детали Татьяна Сергеевна тоже учитывает – именно они «еще больше сближают Макса Мюллера с представителями феноменологического движения» (С. 59).

Далее ставится вопрос о правомерности ассоциаций феноменологии религии с феноменологией Э. Гуссерля. Последовательное рассмотрение связей философской и религиоведческой феноменологии и проверка соответствия феноменологического исследования религии базовым установкам феноменологии Гуссерля привели к заключению об ошибочности приписывания феноменологии религии к феноменологии, разработанной немецким философом. К началу XX в. очевидно, что сложилось две разных феноменологии – одна занимается описанием религиозных феноменов, другая – природой сознания (С. 91). Татьяна Сергеевна с текстами в руках доказывает, что все неправомерные приписывания и вчитывание несуществующих связей происходят из сходства терминов (интенция, эмпатия, собственно «феноменология») и последующей популяризации гуссерлевской философии, тогда как в истории мысли и науки имели место диалогические взаимоотношения между двумя феноменологиями, каждая из которых хорошо понимала свою инаковость в сопоставлении с другой.

Во второй и третьей главах обстоятельно и с поистине энциклопедическим охватом материала изучены и представлены в динамике две отличные и одновременно взаимно дополняющие друг друга исследовательские феноменологические традиции религиоведения – голландская и немецкая.

Становление и развитие голландской феноменологии Татьяна Сергеевна изучает и описывает как процесс складывания особых, специфических для неё подхода, методов и принципов, процесс, идущий от исследовательской практики изучения истории религий. П. Д. Шантепи де ля Соссе не просто ввёл в научный оборот религиоведения термин «феноменология религии», но и фактически наметил перспективы её развития – «выделение религиозных феноменов, антиредукционизм, вопрос о центре религии» (С. 98), оставаясь историком религий. В теории религий К. Тиле выявлены компоненты феноменологической методологии – идея разделения сущности религии и её проявлений в различных формах – феноменов (С. 101), антиредукционистские установки в теоретической трактовке религии как особой целостной сфере жизни человека и отстаивание важности компаративного анализа религий (С. 103). Затем реконструирована религиоведческая система, сложившаяся в трудах В. Б. Кристенсена. Татьяна Сергеевна приводит читателя к мысли, что несмотря на детальную проработку Кристенсеном категорий и типологий, позволяющих

вести феноменологическое исследование религии, сама система эта достаточно проста и выстроена вокруг эмпатии, на поверку сводимой к проекции христианского опыта учёного на другие религии (С. 117). Поистине впечатляет проделанная работа по реконструкции теоретических основ религиоведческого наследия Г. ван дер Леува, благодаря чему Татьяна Сергеевна выявила их эклектичность: к феноменологическим установкам и категориям (метод понимания, интуитивное постижение религий и их феноменов, внимание к эмпирии религиозной жизни и др.) у голландского учёного нередко эклектически присоединяются явно не феноменологические компоненты, прежде всего редукционизм (что особенно очевидно по его типологии религий на основе категории Силы (С. 144–145)). Нельзя не согласиться с выводом, что случай Леува показывает: «обладание пониманием еще не дает оснований выстроить цельную и независимую теорию религии» (С. 160). В итоге Татьяна Сергеевна заключает, что голландская школа исполнила задачу разработки направления, «претендующего на то, чтобы быть религиоведением по преимуществу» (С. 160).

В отличие от голландской феноменологической традиции, более склонной к дескриптивности и классификации многообразия религиозных феноменов и менее – к попыткам открыть или хотя бы приблизиться к сущности религии (исключение здесь составляют труды Леува), немецкая феноменология религии изучена в диссертации именно как ноуменологический проект. Восходящее к философии И. Канта стремление к обретению и созерцанию религиозных ноуменов – в том числе не поддающихся полному описанию – вызвало к жизни идеи о сущности религии (Р. Отто) и поиске «ядра»/«центра религии» как ноумена, вокруг которого она и строится как целостность. Большая часть главы третьей посвящена комплексному исследованию наследия классиков немецкого религиоведения Р. Отто и Ф. Хайлера. Татьяна Сергеевна аналитически описала теорию Отто в его труде «Святое», подробно рассмотрев не только проблематику нуминозного чувства, религиозных гениев, гомогенности Святого, соотношения иррационального и рационального в постижении религии, концепцию мистицизма и другие измерения его труда. Благодаря этому, а также учёту контекста создания теории Р. Отто и выявлению всех влияний на его мысль, автор убедительно доказала философские истоки и характер его методологии и тем развеяла устойчивый стереотип о его «иррационализме». А поистине виртуозный анализ религиоведческого проекта Ф. Хайлера позволил увидеть его действительный вклад в развитие ноуменологии религии – создание схемы религиозной жизни (концентрических кругов), чья эвристическая ценность особенно хорошо видна по исследованиям А. Шиммель (параграф 4), а также создание феноменологических категорий и типологий описания религиозности.

Анализ немецкого ноуменологического религиоведения продолжается в главе четвёртой – «Немецкая феноменология религии и интеллектуальный климат эпохи: влияния и параллели». Здесь развитие ноуменологического проекта помещено в контекст широких философских движений эпохи, благодаря чему обнаружены смысловые параллели идеям Р. Отто в трудах

М. Хайдеггера и интересно реконструирован диалог религиоведов с теологическими течениями – диалоги Ф. Хайлера и К. Барта, Р. Отто и Р. Бульмана. Татьяна Сергеевна подробно изложила историю взаимодействия феноменологического религиоведения с теологией во всей её неоднозначности – от обращения теологов Германии к религиоведению до отторжения их религиоведческих концепций теологами в качестве противоречащих и даже опасных для теологии. Исследователь пришла к выводу, что феноменология религии стала «религиоведческим проектом, могущим скорее подорвать строгие христианские представления об ортодоксии, ведь для феноменологов как исследователей религии на первом месте стоял религиозный универсализм, позволяющий изучать религию как единое целое» (С. 352), – то есть, на мой взгляд, можно вести речь об обособлении феноменологии религии от теологии в XX в., несмотря на изначальное родство с нею и неизменные симпатии религиоведов к христианству и его оценки как высшей стадии развития религий.

Несомненно удачным стало критическое рассмотрение религиоведческого проекта Й. Ваха и оснований, по которым М. Элиаде может быть отнесён к феноменологам религии. Татьяна Сергеевна справедливо назвала содержание этого раздела «деконструкцией чикагской школы» – благодаря этому «постмодернистскому» приёму стало ясно, что эта школа, чьими лидерами называют Ваха и Элиаде, есть не что иное, как искусственное название для обозначения взаимодействия этих учёных в общественном сознании (С. 300). Анализируя труды И. Ваха, задавшегося целью создать социологию религии, Татьяна Сергеевна видит в ней больше противоречий, нежели достоинств. Укоренённость этого варианта социологии религии в немецкой ноуменологии влияет на характер объяснения общественного измерения религиозной жизни: «для социологии Ваха важно не то, что общество воздействует на религию, а то, что религия создаёт общество» (С. 307), а научный метод строится вокруг интуиции и лишь с оговорками вписывается в социологическую интерпретацию. Можно уточнить, что, по Ваху, всё-таки не религия создаёт общество, а, строго говоря, социальная связь и взаимодействие (конкретно между наставником и учениками) создают религиозную *общность*, пусть и на основе религиозного опыта учителя. И социология религии Ваха не вписывается только в изначальную – позитивистскую – социологическую парадигму с её приверженностью эмпирии и отказом от метафизики, тогда как ноуменологическое объяснение религии вполне соотносится с альтернативными позитивизму теориями – прежде всего с понимающей социологией М. Вебера (который в философском плане был неокантианцем).

В разделе также на основе скрупулёзного анализа концепции М. Элиаде доказано, что она противоположна немецкой ноуменологической традиции и ни в одном варианте феноменологии религии этот учёный не принадлежит этой традиции, несмотря на работу в области сравнения религий, и, следовательно, нет «чикагской школы». Возможно, к предложенному объяснению позиций Элиаде можно добавить и субъективное влияние личностного опыта – пребывания в Индии, изучения индуизма, отторжение *cogito* в религии и т. д.

Формированию постклассической феноменологии религии посвящена глава пятая – «Феноменология религии второй половины XX века: от кризиса к новым форматам». Здесь от противного – от постмодернистской критики в адрес феноменологии религии – Татьяна Сергеевна ясно показала, что это движение действительно создало адекватно работающие модели изучения религии, с методами и положениями, вошедшими в арсенал не только религиоведения, но и общегуманитарные и философские исследования. Благодаря этому феноменология религии оказалась способна к модернизациями обновлению, в т. ч. в трудах самих её критиков. Исследование проектов Ж. Ваарденбурга, К. Ю. Блекера, Н. Смарта и других демонстрирует, насколько феноменология религии встроилась в сознание учёных и доказывает свою научную состоятельность в конкретных исследованиях, вопреки постмодернистской критике. Феноменология религии и достижения этого движения представляют собой прекрасную иллюстрацию правомерности установки неклассической рациональности на доверие субъекту познания, «презумпцию» устремлённости субъекта к истине (Б. И. Пружинин)² в исследовательских ситуациях научного анализа религий.

Достоинства и недостатки диссертационного исследования. В качестве особого достоинства диссертации отмечу обстоятельную работу автора с категориальным аппаратом феноменологии религии – ни один из ключевых терминов, в т. ч. классических авторских, не остался без ясного определения и объяснения его контекстуальных и логических связей.

В диссертационном исследовании Татьяны Сергеевны глубокое проникновение в содержание и динамику феноменологии религии сочетается с пониманием влияний, оказываемых на это движение и его ключевые фигуры культурными и интеллектуальными контекстами. В философском смысле исследование являет собой утверждение значения синтеза понимания и объяснения в конкретной области социогуманитарной науки – а именно диалог как стратегию изучения религии и религий фактически утверждают участники феноменологического движения в религиоведении, несмотря на все сложности и противоречия, которые обнаруживаются в их работе. Вместе с тем это и опровержение целого ряда постмодернистских концепций (культурного полиморфизма и уникальности различий) и установок на отказ от универсализма и поиски политико-идеологической подоплёки в имеющихся методологиях.

Нельзя не упомянуть и глубокую погружённость Татьяны Сергеевны в изучаемый предмет, без которого немислимо было бы столь обстоятельное рассмотрение феноменологии религии. На эту увлечённость вместе с умением сохранять объективность и нелицеприятно критиковать труды феноменологов указывает и преемственность с темой кандидатской диссертации, посвящённой Ф. Хайлеру.

² Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. Изд. 2-е, доп. М., 2009. С. 12.

Вместе с тем можно высказать и некоторые вопросы и замечания, появляющиеся при прочтении текста, но не снижающие моей высокой оценки диссертации Татьяны Сергеевны.

1. Анализ феноменологического движения в религиоведении мог бы, на мой взгляд, выиграть, если бы оно было поставлено в широкий контекст методологического поворота в социогуманитарных науках периода неклассической рациональности – включая признание роли субъекта познания и сложности его взаимодействия с объектом, об эпистемологическом (а не онтологическом) характере методов познания, о связи содержания знания с применяемым методом, а также дискуссий о соотношении объяснения и понимания. Имплицитно этот контекст присутствует в тексте – ведь на материале феноменологии религии прекрасно видно воплощение этой эпистемологической проблематики в конкретных познавательных ситуациях. Именно способность синтезировать понимание и объяснение обусловила реальные достоинства и методологические наработки классического периода феноменологии религии (особенно немецкой).

2. Замечание моё касается и нескольких внутренних нестыковок во 2 главе: заявленный в начале её анализ классических теорий феноменологии религии в голландском религиоведении (С. 93), но далее отмечается, что П. Д. Шантепи де ля Соссе «вряд ли можно считать родоначальником самой дисциплины, хотя в некоторых чертах его труды напоминают работы классиков феноменологии религии» (С. 93), что К. Тиле «не принято причислять к феноменологам религии» несмотря на его влияние на движение и использование ряда его положений (С. 103), а в следующем разделе В. Б. Кристенсен назван «вторым по значимости голландским феноменологом религии» (С. 103). Тогда не совсем ясно, кого из фигур голландской феноменологии религии Татьяна Сергеевна относит к первым по значимости, как и к основоположникам? Это Г. ван дер Леув, или кто-то из вышеназванных теоретиков традиции?

3. Вряд ли можно, на мой взгляд, считать приложение системы Хайлера, как и вообще немецкой ноуменологии к социальному компоненту религии у И. Ваха сделанным в «угоду модной тенденции изучения общества» (С. 305). История социологии XX в., как и конкретно социологии религии, показывает, что изучение общества – явно не мода, а вполне динамично развивающееся направление, и религия как *социальный институт* – действительно *творение* людей верующих, а внимание к религии как комплексному феномену так или иначе предполагает учёт всех её измерений. Отвечать на вопрос об истоке социального измерения религии можно по-разному, что и делают социологи религии. Да и сам И. Вах предложил собственную социологию религии вряд ли в угоду моде, и потому речь идёт об использовании системы Хайлера совсем для другого – для прояснения сути религии как таковой, для чего ноуменологические теории намного адекватнее социологических.

Заключение. Представленная диссертация являет собой серьёзное событие в отечественном религиоведении как по уровню методологического анализа и сделанных выводов, так и по диапазону охвата традиции феноменологии религии.

Автореферат достойно отражает содержание диссертации, вместе с публикациями, среди которых 1 монография, 20 статей в журналах, входящих в перечень рецензируемых изданий ВАК РФ, 13 из которых внесены в международные базы данных WoS и Scopus, а также 14 статей в других изданиях т. ч. на иностранных языках.

Диссертация «Феноменологическое движение в религиоведении: классические школы и современность» является самостоятельным исследованием и отвечает всем требованиям п. 9 «Положения о порядке присуждения ученых степеней», (утверждено постановлением Правительства Российской Федерации от 24 сентября 2013 г. № 842, с изменениями постановления Правительства РФ от 21 апреля 2016 г. № 335 «О внесении изменений в Положение о присуждении учёных степеней»), предъявляемым к докторским диссертациям, а соискатель – Самарина Татьяна Сергеевна – заслуживает присуждения ученой степени доктора философских наук по специальности 5.7.9 – Философия религии и религиоведение (философские науки).

7 сентября 2021 г.

Доктор философских наук,
специальности 09.00.03 – история философии,
09.00.11 – социальная философия
кандидат исторических наук,
специальность 07.00.03 – всеобщая история,
профессор,
профессор кафедры «Теория
и практика социальной работы»
ФГБОУ ВО «Пензенский
Государственный университет»

Т. Г. Скороходова

Адрес организации: 440026, г. Пенза, ул. Красная, 40
skorokhod71@mail.ru
+7-8412-20-37-80

Подпись руки Т. Г. Скороходова

заверяю.

Начальник управления кадра

