

## Отзыв

официального оппонента, кандидата философских наук, доцента  
Артеменко Натальи Андреевны о диссертации  
**Борисова Николая Андреевича**  
**«Смерть как предмет социальной философии»**,  
представленной на соискание ученой степени  
кандидата философских наук  
по специальности 09.00.11 – социальная философия

Диссертационное исследование Н.А. Борисова «обусловлено необходимостью дать конкретный социальный ответ происходящим в обществе изменениям, определить направления реформирования в социальной политике и связь «танатических вопросов» (эвтаназия, аборты, суициды и др.) со структурами жизненного мира современного человека» (с. 4). В этом диссертант видит отличие социально-философского подхода от других подходов к теме смерти в социально-гуманитарных науках. Совершенно верно, на наш взгляд, отмечается тот факт, что до сих пор в социально-гуманитарных науках (не только, впрочем, российских) отсутствует единый язык описания и общения на тему смерти (хотя здесь можно было бы задуматься над тем, насколько такой единый язык описания в принципе возможен и не является ли такое требование избыточным в силу принципиальной временности и изменчивости самого образа обсуждаемого предмета, т.е. смерти). Однако диссертант совершенно верно замечает, что в современном обществе присутствуют кризисные тенденции, которые сигнализируют о кардинальном изменении представлений о смерти, и они требуют социально-философского анализа: в современной культуре происходит как табуирование темы смерти, с одной стороны, так и одновременно рост интереса к ней. Он подытоживает: «Возрастающая террористическая угроза, появление экстремистских организаций ... свидетельствуют об архаизации смерти – преобладании жертвенного компонента в представлении о ней, что служит оправданием той или иной формы насилия. Культ молодости и красоты, активное сопротивление старости порождают страх перед старением и вытесняют пожилых людей в зону социальной изоляции без права на реабилитацию. Смерть становится объектом политических и духовных спекуляций, поскольку традиционные представления о приготовлении к смерти входят в конфликт с легкой смертью – быстрым умиранием, не оставляющим возможность для прижизненных размышлений о смерти» (с.5).

Этим, казалось бы, вполне обосновывается актуальность выбранной темы: современное «общество риска» характеризуется быстро меняющимися экономическими, политическими и культурными условиями, в которых «теряется смысл деятельности и приводит к недооценке феномена смерти как значимой проблемы общественной рефлексии» (с.5). Таким образом, по мысли диссертанта, социально-философская рефлексия феномена смерти позволяет выделить, как минимум, два направления «социального реформирования» представления о смерти: (1) социальная философия смерти, которая призвана, в свою очередь, выстроить основания для второго направления – (2) социальной онтологии смерти, т.е. понимания «места и роли смерти в обществе через призму представлений о ней, их эволюции и формах воплощения в повседневной практике» (с. 6).

Подобное видение перспективы развития социально-философской рефлексии на тему смерти позволяет сформулировать цель диссертационного исследования: «выявить социальность смерти в пространстве-времени общества, ее влияние на систему общественного взаимодействия, отношение к тем или иным ценностям (свобода, право на смерть, эсхатологическая надежда и др.), а также сформулировать основы социальной онтологии смерти» (с. 20). Для достижения этой цели диссертант формулирует ряд задач, находящихся в полном согласии с предметом и целью исследования, в частности, «разработать социально-философскую модель анализа представлений о смерти;... раскрыть роль смерти в общественном бытии современного общества; обозначить основы социальной онтологии смерти в перспективе будущего» (с. 21).

Таким образом, диссертационная работа предполагает подробное изучение и описание опыта социального переживания смерти.

Подобная цель определяет и структуру работы, в которой первая глава дает общую характеристику социально-философского подхода к исследованию представлений о смерти, вторая глава претендует на построение социальной онтологии смерти.

Для начала необходимо отметить существенную актуальность проводимого исследования. Уже достаточно долгое время в современном обществе развивается весьма активный интерес к феномену смерти. Это составляет мощную тенденцию, по сути, всего последнего столетия. С этим связан рост внимания к этнографическим, антропологическим, культурологическим, социологическим, психоаналитическим и т.д. исследованиям. Тема смерти активно проявляет себя в такой



междисциплинарной области как *«trauma studies»*. Теория культурной травмы сложилась в последнее время в настоящую гуманитарную научную парадигму, нацеленную на исследование хаотических и катастрофических моментов в истории с далеко идущими социальными и культурными последствиями. Культурная травма описывается как момент нарушения исторической непрерывности в жизни сообщества. В последнее время появилось большое число публикаций, использующих идею коллективной травмы, катастрофы или кризиса в судьбах тех или иных социальных групп или народов. История наций, как и индивидуальная история, по большей части и состоит из травматических событий и способов осмысления тех изменений и последствий, которые были вызваны этими событиями. Коллективная память содержит рассказы о тяжелых исторических периодах, таких как войны, революции, экономические депрессии, беспорядки, геноцид и т.п. При этом такая память всегда имеет два разных модуса. Во-первых, существует линейное время стандартных процессов, значимое для рутинных повседневных закономерностей и выражения социальной непрерывности. Во-вторых, существует время травмы, когда происходит нарушение этой непрерывности вторжением чего-то неожиданного и не вписывающегося в сценарий. В любой коллективной памяти есть специфические моменты, которые воспринимаются как поворотные точки, одновременно вызывающие и разрыв с прошлым, и раскол в самой памяти. Также любая коллективная память содержит шаблоны для обработки травматических событий. Подобно тому, как темпоральность является важным способом регулирования человеческой деятельности, умение обращаться с экстремальными поворотными точками истории также является необходимой составляющей человеческого существования. Людям нужна безопасность, порядок, любовь и связь, и если что-то резко подавляет эти потребности, общество чувствует себя травмированным. Коллективная травма напрямую связана с утратой базового доверия к миру и порождает социальную нестабильность, вызывая образы жизни в опасной и враждебной реальности. Теория культурной травмы – молодая область исследований. Несмотря на то, что травматический опыт давно уже стал предметом исследования различных гуманитарных дисциплин, переломные моменты и травматические события в культуре лишь недавно начали привлекать к себе внимание теоретиков. Исследования индивидуальных психологических травм и посттравматического синдрома, предполагающие обращение к внутрипсихическим механизмам защиты и адаптации предпринимались в



течение всего XX века, щедрого на катастрофические события, начиная с работ Фрейда и его коллег по психоанализу о военных неврозах после Первой Мировой войны. Но культурная травма затрагивает не только индивидуальную психологию, но и социокультурные процессы формирования коллективной памяти и коллективной идентичности. Субъекты реализуют себя посредством культурных значений и практик, приобретают идентичность в социальных и культурных взаимодействиях. Понятно, что значительная часть так называемых «травматических событий» связывается с переживанием смерти или с опытом насилия. На наш взгляд, было бы небесполезным обратиться к этой области исследования, к «trauma studies», в которой феномен смерти часто представлен в нарративах пострадавших или переживших какую-то катастрофу субъектов. Как формируются такие нарративы? Как они модифицируют социальные представления о смерти? С 60-х гг. интерес к травме переместился к опыту выживших в катастрофических событиях середины XX века. Центральным для этих теорий стал Холокост: немыслимая бесчеловечность Шоа и его апокалиптическое варварство стали отправной точкой для концепций К.Карут и Д.Ла Капры (LaCapra, D. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. N.-York, 1994). Практика уничтожения во время Холокоста ставит радикальные проблемы, касающиеся выражения невыразимого – смерти. Она же ставит вопросы о ценности человеческой жизни, ее социальной неукорененности, подвешенности, что, с одной стороны, способствует табуированию темы смерти (такие события как Холокост ускользают, отмечает Адорно, а вслед за ним и Ж.-Ф.Лиотар в работе «Хайдеггер и евреи», от любой формы концептуального понимания, возвращают к проблеме непредставимого), с другой стороны, возвращает нам права говорить о ней. Проговаривание темы смерти, нарративные практики «свидетелей» и «жертв» являются необходимым моментом в становлении самосознания: как индивидуального, так и коллективного, касающегося напрямую феномена смерти.

Диссертант обращается к обширному кругу источников, приведенный в работе список литературы, отсылки из текста работы, гибкость приемов толкования, – всё это свидетельствует о посвященности автора в зарубежные и отечественные тяжбы о рассматриваемой проблеме, а также об умении достойно в этих тяжбах участвовать. Так что обращение к проблематике «trauma studies» в контексте социально-философского анализа феномена смерти носит, скорее, рекомендательный характер. Здесь же, правда,

отметим, что хотя диссертант виртуозно демонстрирует владение материалом, зачастую он пускается в скитания по критической литературе, подменяющие сущностный разговор навязчивым показыванием научной осведомленности. Это отражается, в частности, в таком недостатке работы, как некоторая эклектичность изложения.

Весьма примечательно, что автор прицельно обращается к анализу повседневной жизни, которая обладает темпоральными свойствами, что напрямую связывает ее со смертью. Социально-философское понимание места смерти в пространстве-времени общества предполагает не только погружение в прошлое, но и анализ прошлого, настоящего и возможного будущего общества, развитие в них представлений о смерти. Этот анализ диссертант представляет весьма подробно в первой главе. Моделирование представлений о смерти проводится в четыре этапа, они подробно описаны (с. 40-41). Поэтапное моделирование позволяет, по мысли диссертанта, выстроить основы социальной онтологии смерти, в которой изучаемый феномен «предстает как структурирующий жизненное пространство и стимулирующий смыслопорождающую деятельность: смерть определяет границы социальных действий и формирует специфическую солидарность, основанную на опыте смерти» (с. 42). Это позволяет заключить, что опыт смерти несводим только лишь к личному опыту, или личному переживанию, что такой опыт – лишь часть общего социального взаимодействия и формируется в результате этого взаимодействия и социальной коммуникации.

Стало быть, социально-философский анализ представлений о смерти необходим для фиксации этого феномена как «продукта индивидуального и коллективного чувствования, создающего образ, который фиксирует тенденции развития общества в границах конкретного государства, этноса, нации, класса и др.» (с. 32). Здесь же диссертант пытается дать определение представлению о смерти в наиболее общем смысле, следуя идеи, заявленной в начале работы, связанной с созданием общего языка описания феномена смерти как социально-философского феномена. Итак: «Представления о смерти в наиболее общем смысле можно определить как совокупность общепринятых взглядов, разделяемых обществом в целом, а также отдельной социальной группой и индивидом в отношении смерти в конкретных исторических условиях и жизненных обстоятельствах с учетом мировоззренческих компонентов (мифологического, религиозного, атеистического, научного и др.)» (с. 39). Насколько это определение может



претендовать на «объективность» и исчерпанность – вопрос отдельного обсуждения, но диссертант полагает и даже уверен, что социально-философский подход к исследованию представлений о смерти «заключен в познании существующих в обществе танатических программ и определении возможности их коррекции для распространения большей социальной справедливости, равенства и прогресса общественных отношений» (с. 42). Хочется верить, что, безусловно, именно исчерпывающий социально-философский анализ смерти позволит установиться мирному и справедливому бытию человечества, однако, все же, подобное обобщение носит весьма наивный характер, что, конечно, не исключает ценности анализа представлений о смерти самого по себе.

Завершает первую главу анализ темпорального аспекта феномена смерти и типология образов смерти. Диссертант предлагает пять условных образов смерти, преобладающих в сознании обществ в определенные периоды их истории и сменяющих друг друга по мере трансформаций общественного сознания: образ жертвенной смерти, образ праведной смерти, образ рациональной смерти, образ романтической смерти, образ насильственной смерти. Эти образы подробно описаны на основе обширного историко-философского и литературного материала и представляют собой весьма интересное чтение. Предполагается, что на каждом этапе развития в обществе доминирует тот или иной образ смерти, отражая социальную структуру и смысл социальной коммуникации. Однако, анализ темпорального аспекта, заявленного в названии параграфа, представлен слабо. Тем не менее, обращение (более подробное) к философии Хайдеггера и концепции Другого Левинаса здесь могло бы сослужить хорошую службу. Причем у Хайдеггера обращение к теме смерти происходит посредством описания повседневности (с описания повседневности начинает и сам диссертант), и это описание повседневности у Хайдеггера несомненно есть описание определенного способа формирования значений. Хайдеггеровские экзистенциалы «болтовня», «любопытство», «двусмысленность», *das Man* в своеобразной форме выражают определенное реальное положение дел, а именно, раскрывают анонимность сознания как одну из фундаментальных черт сознания индивида. Горизонт повседневности — это горизонт «размытого» сознания, размытого различия между собственным Я и миром, своей психической жизнью и психической жизнью других, между действиями в рамках определенной социальной структуры и осознанием специфики этой социальной структуры и т. д. «Мы наслаждаемся и



забавляемся,— пишет Хайдеггер,— как *наслаждаются*; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как *видят* и *судят*; мы удаляемся от «толпы», как *удаляются*; мы находим «возмутительным» то, что *находят возмутительным*» (Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1979. S.126). Повседневность характеризуется Хайдеггером прежде всего как бегство от предстоящего, т. е. от смерти, как стремление удержаться «при» наличном, настоящем, обратить настоящее в единственную временную ориентацию. В повседневности смерть понимается так, как «умирают», как смерть других. Казалось бы, что здесь как раз устанавливается жесткая граница между собственной смертью и смертью другого. Однако именно отстранение от переживания смерти других есть отстранение от переживания неотвратимости своей собственной смерти. «В смерти других,— пишет Хайдеггер,— нередко видят общественную неприятность, если даже не бестактность, от которой общественность должна быть избавлена» (Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1979. S.254). Сознание здесь также не может достичь самости, выделить себя из других, отнести смерть к себе самому. Сознание как бы прячется за других, сливается с ними. Такое бытие-к-смерти Хайдеггер называет несобственным. Напротив, собственное бытие-к-смерти не уклоняется от своей «безотносительной возможности», которая выделена среди других возможностей, так как она не превращается в действительность — свою смерть пережить нельзя. Смерть как чистая возможность есть абсолют для Dasein, есть экстремальная точка поворота к бытию, точка самоотражения бытия. По замыслу Хайдеггера, только в собственном бытии-к-смерти Dasein может «открыть» для себя будущее, которое индивидуализирует бытие Dasein. «Будущее» означает... не Теперь, которое еще не став «действительным», когда-либо *будет*,— пишет Хайдеггер,— но предстоящее (Kunft), в котором Dasein приходит к себе в своей собственной способности быть» (Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1979. S.325). Смерть есть предельная возможность Dasein, препорученная только ему самому, раскрывающая вот-бытию исключительную врученность его бытия ему самому, объединяющая Dasein и замыкающая его в собственной одиночности. Собственное экзистирование (подлинное бытие, понятое или истолкованное в качестве выбора или разоблачения, в отличие от несобственного, характеризующегося забвением) случается именно как заступление в смерть и связывается Хайдеггером с таким «темпоральным модусом» как «мгновение-ока».



Здесь можно было бы обратиться и к анализу смены темпорального режима, который происходит в XX в., поскольку непоясненным остается вопрос – о каких темпоральных аспектах феномена смерти и в каком смысле ведется речь? Можно было бы обратиться к работам исследователя исторической памяти и мемориальной культуры Алейда Ассман (в частности, к работе: Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. М.: Новое литературное обозрение, 2017), чтобы показать, к каким последствиям в восприятии субъекта самого себя и бытия-с-другим приводит смена темпорального режима Модерна. На рубеже XIX-XX веков стабильный космологический и социальный порядок уступил место набору изменчивых и обновляющихся целей, намерений, имманентных смыслов. После «смерти Бога» идентификация с вечным уступило место открытию инаковости, чувству возможности, открытию альтернативных форм жизни, множественности порядков с подвижными и переменчивыми границами. Но высвобождение множественности порядков, как и пустотность готового к любым изменениям Я, таит в себе угрозы — случайность, хаотичность, аномия в обществе, ностальгия по принадлежности к чему-то объемлющему в душе индивида. Такова обратная сторона стремления субъекта к автономии, при котором небывалое расширение горизонтов сопровождалось отчуждением, принявшим также колоссальные масштабы. Амбивалентность современной жизни проявилась в том, что непрерывное усиление мощи человека постоянно соседствовало с тревожными ощущениями шока, незащитности и уязвимости, страхом смерти. Безусловно, все это не могло не отразиться на переживании человеком собственной конечности, на представлении о смерти. Ассман полагает, что XX век закончился между 1973 и 1984 годами, и для современного человека отсутствует ясность по отношению к взаимосвязи прошлого, настоящего и будущего, к их пересечениям и разделением. Новый темпоральный режим увеличивает многообразие обращений к прошлому. Становится все более очевидным, что прошлое служит не только предметом исторической науки, но и важным фактором для жизни общества в социальной и приватной среде. В связи с вышесказанным остается вопрос: о каком темпоральном аспекте феномена смерти мы можем говорить после крушения темпорального режима Модерна, как изменилось представление о темпоральности человеческой жизни в связи с тем, что, как констатирует Ассман, «распалась связь времен»?



Во второй главе диссертант переходит к анализу социально-онтологического статуса феномена смерти. Социальная онтология смерти должна показать нам «место и роль смерти в обществе через призму представлений о ней, их эволюции и формах воплощения в повседневной практике» (с. 6), как было сформулировано диссертантом в начале своего исследования.

В этой главе диссертант обращается к проблематизации роли смерти в общественном бытии современности. Анализируются различные современные формы отношения к смерти, например, образ виртуальной смерти, распространение такого социального явления как *death tourism*, феномен «паллиативного гедонизма», медикаментозное отношение к смерти и т.д.

Итог, к которому приходит диссертант, таков: «Область социального нуждается в коренной ревизии: осознанном отношении к смерти, принятии «тотальной свободы» и «тотальной ответственности»» (с. 135). При этом диссертант полагает, что на наших глазах вырастает новый социальный мир, «который знаменует бытие-со-смертью – осмысленное отношение к смерти. В качестве мер, способствующих положительному сценарию развитию общества, отметим: 1) исключение тоталитарных элементов в социально-политической жизни в виде насилия традиций и клерикальных установок; 2) общественный контроль за трансгуманистическим проектом по изменению человека, а также отсутствие искусственно созданных препятствий к нему; 3) распространение идеала не «безболезненной смерти», а «свободной смерти», избираемой человеком самостоятельно в соответствии со своим «правом на смерть»» (с. 128). В целом, диссертант обращается к обширному материалу, анализируя современные представления о смерти и характер функционирования этих представлений в обществе. Но, возможно, было бы не лишним уделить больше внимание феномену тревоги, напрямую связанному с переживанием смерти.

На изменения в представлениях о смерти довольно сильно повлияла книга антрополога Эрнеста Беккера (1924 – 1974). Она получила Пулитцеровскую премию в номинации «Журналистика» в 1974 году. В книге Беккер высказывает предположение, что значительная часть человеческой деятельности направлена на преодоление страха и тревоги, часто неосознанных, вызванных пониманием неизбежности собственной смерти. Книга базируется на работах Сёрена Кьеркегора, Отто Ранка и др. Беккер утверждает, что террор со стороны смерти есть присущий нам страх,

поражающий нас с детства. Через Фрейда, Ранка и других исследователей, Беккер прослеживает проблему витальной лжи – наше подавление знания факта собственной смертности, и обнаруживает, что подобная репрессия во многом обуславливает наше поведение и лежит в основе тревоги и психических болезней. Основной мыслью Беккера является идея о том, что функция общества – помочь нам поверить, что мы можем преодолеть смерть, создавая прочные ценности.

Можно было бы так же вспомнить теорию управления страхом смерти (Terror Management theory, ТМТ) — это научная теория из области социальной психологии, предполагающая существование в человеке базового психологического конфликта, вытекающего из желания жить и осознания при этом, что смерть неизбежна. Этот конфликт, уникальный для *homo sapiens*, порождает в человеке экзистенциальный страх, и, именно этому страху человечество обязано появлением культуры и религии. Религия, основанная на вере в загробную жизнь, согласно данной теории, служит для управления страхом путём игнорирования и отрицания смерти. Культура, система символов, с другой стороны, помогают управлять страхом, наполняя жизнь смыслами и ценностями, а также помогают символически преодолеть смерть, создавая иллюзию продолжения жизни (например, в своём потомстве, в своём творческом, научном, гражданском наследии, в существовании своей организации, страны, нации, расы, и других групп, с которыми человек себя культурно идентифицировал при жизни) (Greenberg, J., Pyszczynski, T. & Solomon, S., 1986).

Важным понятием теории управления страхом смерти также является понятие самоуважения (англ. *self-esteem*). Теория утверждает, что на индивидуальном уровне страху смерти помогает противостоять именно самоуважение, складывающееся из ощущения правильности своего мировосприятия и правильности своих ценностей. Степень самоуважения также является субъективной мерой того, насколько хорошо человек, по его мнению, соответствует своим культурным ценностям. А причиной ксенофобии и фанатизма является желание утвердить свои ценности (Pyszczynski, T., Greenberg, J., Solomon, S., Arndt, J. & Schimel, J., 2004).

Действительно, страх смерти традиционно считается одной из базовых экзистенциальных тревог. Во все времена люди пытались найти некий «секрет» для продления жизни и поиска в ней дополнительных смыслов. Как утверждает Стивен Кейв, преподаватель Кембриджского университета, таких



«уловок» нашлось не так уж и много: из поколения в поколение человечество эксплуатирует всего четыре универсальные «истории о бессмертии»: история про эликсир жизни; история воскрешения; история о душе; история о бессмертной славе и культурном наследии. Пятая история предлагает нам посмотреть на жизнь, как на книгу. Так же, как книга имеет две обложки по сторонам, наша жизнь окружена границами — рождением и смертью. Однако даже несмотря на то, что книга имеет физические границы, мир внутри неё этих границ не знает. Но тревога – это необходимое и неизбежное условие человеческого существования. С. Кьеркегор (так же не упоминается в диссертации) утверждал, что способность быть самим собой зависит от способности встретиться со своей тревогой и двигаться вперед, несмотря на тревогу.

Одним словом, тема, поднятая диссертантом, практически неисчерпаема на сегодняшний момент. Можно было бы добавить, что помимо книг, исследований, конференций, журналов, посвященных теме смерти (кстати, 16 апреля 2016 в Москве прошел первый симпозиум «Смерть и умирание в современной России», организованный Фондом помощи людям с боковым амиотрофическим склерозом (БАС) «Живи сейчас», Международным институтом экономики и финансов (лаборатория экспериментальной и поведенческой экономики НИУ ВШЭ) и научным журналом о death studies «Археология русской смерти»), существует множество социальных явлений, напрямую связанных с осмыслением феномена смерти, таких как, например, Death Cafe в Москве, где происходят встречи по средам с 18 до 21 ч. Death Cafe – это глобальный социально значимый проект, цель которого формировать осознанное отношение людей к смерти, что поможет каждому из нас ощутить полноту своей (конечной) жизни. Люди собираются вместе за чашкой чая, чтобы в уважительном и конфиденциальном пространстве вести открытый разговор на темы смерти.

Хотя замечания к работе довольно существенны (эkleктичность, реферативность, отсутствие проблематизации отдельных важных феноменов, заявленных в работе, но оставшихся без должного внимания), тем не менее можно признать, что в качестве квалификационной работы она показывает хорошее владение автором материалом и методологиями философского исследования. В качестве научной работы, она обладает большой актуальностью, обращая внимание на долгое время игнорируемый аспект социальной жизни, достойный повышенного внимания. При этом работа

очевидно самостоятельна и оригинальна. Структура работы соответствует стратегической цели исследования. Содержание исследования полностью соответствует поставленным задачам, причем анализ проблемы производится с большой тщательностью и вводит понятие смерти (феномен смерти) в достаточно широкий историко-философской, социально-философский и литературный контекст.

Выводы в работе, безусловно, делаются в каждой главе, соблюдается ясная структура изложения, поэтому и осуществляемый автором анализ проблемы отчетлив на всех ступенях. Автор обнаружил хорошие исследовательские способности, проявившиеся, прежде всего, в переформулировке традиционных проблем. Автореферат адекватно отражает содержание диссертации, вместе с публикациями, среди которых – 4 статьи в журналах, аккредитованных ВАК, а также 5 статей в иных научных изданиях.

Диссертация Н. А. Борисова «Смерть как предмет социальной философии» является самостоятельным исследованием и отвечает всем требованиям пп. 9-14 «Положения о порядке присуждения ученых степеней», утвержденного Правительством Российской Федерации от 24 сентября 2013 г. за № 842 (с изменениями, внесенными постановлением Правительства Российской Федерации от 21.04.2016 г. № 335 и последующими изменениями), предъявляемым к кандидатским диссертациям, а соискатель – Борисов Николай Андреевич – заслуживает присуждения ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.11 – социальная философия.

Официальный оппонент

Артеменко Н.А.

Кандидат философских наук (по специальности  
09.00.03 – история философии), доцент,  
кафедра культурологии, философии культуры и эстетики

Института философии СПбГУ

26.08.2019

Тел.: 8 909 581 9303

E-mail: [n.artemenko@spbu.ru](mailto:n.artemenko@spbu.ru)

Личную подпись

*Артеменко Н.А.*



Краснова Е.П.  
24.09.2019



С перечнем публикаций официального оппонента Натальи Андреевны Артеменко можно ознакомиться:

<http://elibrary.ru>

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Санкт-Петербургский государственный университет»

Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная 7–9

E-mail: [spbu@spbu.ru](mailto:spbu@spbu.ru)