Научная статья

УДК 101.1:316.74:2
DOI 10.25205/2541-7517-2026-24-2-44-54

Нетрадиционные и традиционные религии в культурном ландшафте: проблемы оценки взаимодействия

Марат Николаевич Чистанов

Институт философии и права СО РАН
Новосибирск, Россия

maratc@mail.ru, https://orcid.org/0000-0001-9002-5604

Аннотация

Статья посвящена методологическим возможностям синтеза концепции ассамбляжа (Ж. Делёз, М. Деланда), акторно-сетевой теории (Б. Латур) и неопрагматизма (Р. Рорти) для анализа поликонфессионального религиозного ландшафта регионов Южной Сибири (Хакасия, Алтай). Автор предлагает рассматривать религиозный ландшафт не как статичную совокупность культовых объектов, а как динамический ассамбляж, где человеческие и нечеловеческие актанты (рельеф, архитектура, ритуалы, артефакты) находятся в отношениях непрерывной сборки и пересборки. На основе эмпирического материала хакасского «двоеверия» демонстрируется, что устойчивость поликонфессионального ассамбляжа обеспечивается не доктринальным консенсусом, а включённостью религиозных групп в общие материально-прагматические сборки. Различие традиционных и нетрадиционных религий предлагается трактовать как топологическое: традиционные конфессии – как «чёрные ящики» (стабильные сети), нетрадиционные – как «флюидные сборки» (открытые, процессуальные сети). Такой подход позволяет перенести анализ межконфессиональных отношений из плоскости «битвы доктрин» в плоскость практических взаимодействий и материальных медиаций.

Ключевые слова

социокультурное пространство, социокультурные процессы, полиэтнические и поликонфессиональные сообщества, локальные сообщества, факторы и детерминанты интеграции и дезинтеграции, региональная идентичность, религиозный ландшафт

Для цитирования

Чистанов М. Н. Нетрадиционные и традиционные религии в культурном ландшафте: проблемы оценки взаимодействия // Сибирский философский журнал. 2026. Т. 24. № 2. С. 44–54. DOI 10.25205/2541-7517-2026-24-2-44-54

Non-Traditional and Traditional Religions in the Cultural Landscape: Methodological Issues of Interaction Assessment

Marat N. Chistanov

© Чистанов М. Н., 2026

Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation

maratc@mail.ru, https://orcid.org/0000-0001-9002-5604

Abstract

The paper explores the methodological potential of synthesizing assemblage theory (G. Deleuze, M. DeLanda), actor-network theory (B. Latour), and neopragmatism (R. Rorty) for analyzing the multi-confessional religious landscape of the South Siberian regions (Khakassia, Altai). The authors propose to consider the religious landscape not as a static set of cultic objects, but as a dynamic assemblage where human and non-human actants (terrain, architecture, rituals, artifacts) are in continuous relations of assembly and reassembly. Drawing on the empirical case of Khakass «dual faith» (dvoeverie), the article demonstrates that the stability of a multi-confessional assemblage is ensured not by doctrinal consensus, but by the inclusion of religious groups in shared material-pragmatic assemblies. The distinction between traditional and non-traditional religions is proposed to be interpreted as topological: traditional confessions appear as «black boxes» (stable networks), while non-traditional ones appear as «fluid assemblages» (open, procedural networks). This approach allows shifting the analysis of interconfessional relations from the plane of a «battle of doctrines» to the plane of practical interactions and material mediations.

Keywords

sociocultural milieu, sociocultural processes, polyethnic and polyconfessional communities, place-based communities, factors and determinants of sociocultural integration and disintegration, regional identity, confessional landscape

For citation

Chistanov M. N. Non-Traditional and Traditional Religions in the Cultural Landscape: Methodological Issues of Interaction Assessment. *Siberian Journal of Philosophy*, 2026, vol. 24, no 2, p. 44–54 (in Russian). DOI 10.25205/2541-7517-2026-24-2-44-54

О различении традиционных и нетрадиционных религий

Ответ на вопросы о характере и содержании научных исследований взаимодействия традиционных и нетрадиционных религий на территории конкретного региона России имеет определенные теоретико-методологические рамки, которые сами исследователи должны четко осознавать. Во-первых, речь идет о самом делении религий на традиционные и нетрадиционные. Очевидно, что даже мировые религии на каком-то этапе своего существования начинали как религии нетрадиционные по отношению к ранее господствовавшим на территории возникновения. Более того, если мы говорим о христианстве в некоторых регионах Азии и Африке, исламе в Америке или буддизме в Европе, то довольно часто мы вынуждены позиционировать эти влиятельнейшие религиозные течения как нетрадиционные для данной конкретной территории. И наоборот, локальная автохтонная религия, не имеющая хождения за пределами ареала своего возникновения и бытования для некоторых российских (и не только российских) регионов, может и, наверное, даже должна рассматриваться как традиционная, пусть даже с обязательной локальной привязкой [1].

В настоящей статье мы намерены затронуть другой аспект вопроса о соотнесении традиционных и нетрадиционных религий: поскольку все присутствующие на территории региона религиозные конфессии (в самом широком смысле данного слова) не существуют изолированно друг от друга, но неизбежно вступают в некоторое взаимодействие, то данное взаимодействие порождает некото-

[1] Отчасти мы касались этой проблемы в работах [Чистанов, Асочакова, 2025a, 2025b].

рый ассамбляж характеристик, которые, с одной стороны, отражают специфику каждой отдельной конфессии, деноминации или культа, участвующего во взаимодействии; с другой – связаны с этнокультурными характеристиками людей, населяющих территорию; и с географическими, климатическими и прочими естественными характеристиками самой территории. Такого рода сложная гетерогенная структура, на наш взгляд, может быть представлена через концепцию культурного и, более конкретно, религиозного ландшафта.

Мы обнаруживаем интересную ситуацию: с одной стороны, сама идея использования понятия религиозного ландшафта интуитивно очевидна, а ее познавательный потенциал выглядит весьма привлекательно. В то же время все попытки ввести в научный оборот отечественной социальной науки сам термин «религиозный ландшафт» вот уже двадцать лет сталкиваются с активным противодействием со стороны научного сообщества, в первую очередь со стороны историков. Возможно, такая реакция отчасти объясняется очевидным естественнонаучным бэкграундом ландшафтного подхода. Справедливости ради нужно отметить, что в работах Е. М. Главацкой [Главацкая, 2008], М. С. Топчиева [Топчиев, 2017], П. К. Дашковского [Дашковский, 2018], Р. О. Поплавского [Поплавский и др., 2024], М. Н. Мелютиной [Мелютина, Теребихин, 2013] и ряда других авторов данное понятие активно используется и де-факто занимает определенную нишу в научном обороте.

Если в отечественной исторической науке концепция религиозного ландшафта все еще остается маргинальной зоной на периферии классической историографии, то в социально-философских исследованиях ситуация выглядит более обнадеживающей. Применение ландшафтного подхода к изучению полиэтнического и поликонфессионального регионального ассамбляжа позволяет перевести традиционные для социальной философии абстрактные связи в область пространственной онтологии, топологии и телесной укорененности. Ландшафт в этом случае – не просто сцена, на которой живут народы и религиозные группы, но динамическая среда, совместно формируемая людьми, вещами, природным рельефом и сакральными смыслами.

Методологический разворот

Методологической базой такого исследования могла бы выступать акторно-сетевая теория (АСТ) Бруно Латура [Латур, 2014]. В истолкованном таким образом религиозном ландшафте региональное пространство перестает быть абстрактным фоном, на котором разворачивается социальное действо: священные горы и реки, дорога, по которой проходи крестный ход, костер, который «кормят» охотники в тайге, старые звенящие кедры в космологии анастасийцев, кровь жертвенного животного, капающая на землю во время Курбан-байрама, женское украшение-оберег – все это в контексте АСТ предстает как набор актантов-посредников, трансформирующих и форматирующих нашу социальную практику. «Религию не следует объяснять социальными силами, поскольку по самому своему определению, и более того, по самому своему названию она соединяет сущности, не являющиеся частью социального порядка. Со времен Антигоны каждо-

му известно, что значит поступать по велению богов, несводимых к политикам, вроде Креонта. Организации не нужно помещать в "более широкий социальный контекст", поскольку они сами предоставляют очень практическое понимание того, что означает быть включенным в "более широкую" конъюнктуру» [Латур, 2014, с. 19].

Нам кажется, что особенно интересным в методологическом плане был бы синтез теории ассамбляжей (Мануэль Деланда [Деланда, 2018], Жиль Делёз [Делез, Гваттари, 2010]), акторно-сетевой теории (Бруно Латур [Латур, 2013]) и неопрагматизма (Ричард Рорти [Рорти, 2020]), формирующий ландшафтный подход к анализу религиозных феноменов. Это позволило бы нам, с одной стороны, объяснить гетерогенность религиозного ландшафта, его несводимость к другим сходным примерам, с другой стороны, плоская сетевая онтология Латура позволяет обойтись без построения сложных иерархических структур в описании реальных религиозных практик. Наконец, антирепрезентационизм в духе Рорти позволяет нам избежать традиционной для сферы религии «битвы доктрин», поскольку анализу подлежат лишь социальные практики, а не скрытые за ними сакральные сущности. В этом плане данный подход обещает достижение некоторого практического результата в виде успешной коммуникации и установления устойчивого социального контакта между представителями совершенно разных религиозных (а также нерелигиозных) групп населения.

В основе теории ассамбляжа лежит идея «сборки» гетерогенных элементов, удерживаемая внешними связями. В случае с религиозным ландшафтом это обозначает, что не существует какой-то внутренней предопределенности к выбору той или иной религии на определенной территории, все актанты онтологически равны. В то же время любой ассамбляж имеет внешние параметры, которые ограничивают коридоры возможностей. «Идентичность всякого ассамбляжа любого масштаба всегда является результатом процесса (территоризации или в некоторых случаях кодирования) и никогда не бывает надежной, так как может быть дестабилизирована другими процессами (детерриторизации и декодирования). По этой причине онтологически ассамбляжи, большие и малые, всегда являются уникальными единичными индивидами» [Деланда, 2018, с. 39]. Сборка всегда контингентна, но не произвольна: она зависит от предыдущих состояний сети и материальных ограничений. Материальные объекты обладают физическими и геометрическими свойствами, которые предрасполагают к определённым практикам, но не детерминируют их жёстко. Так, наличие и визуальное доминирование высоких горных вершин на Алтае содержит некоторую предрасположенность к их сакрализации как «места силы» или «оси мира», но не предопределяет формы этой сакрализации.

Но если в рамках нашего подхода материальные актанты лишь предрасполагают, но не детерминируют, то не оказывается ли в таком случае религиозный ландшафт полностью стохастичным, а сама плоская онтология – просто декларацией, не коррелирующей с эмпирической реальностью? Здесь в дело вступает уже неопрагматическая часть нашей модели: смысл религиозных практик заключается не в их соответствии некой трансцендентной истине (будь то догматы мировой религии или «исконная» автохтонная традиция), а в их способности решать

конкретные экзистенциальные и социальные задачи. В этом плане «истинность» религии в региональном религиозном ландшафте определяется не её доктринальной чистотой, а успешностью её сборки с другими элементами сети.

Прагматический подход подсказывает нам, что стабильность поликонфессионального регионального ассамбляжа обозначает не достижение доктринального консенсуса (это в случае множества разнородных религиозных традиций в принципе невозможно) и даже не светской «толерантности», а включением всех конфессиональных групп конкретного ландшафта в общие материально-прагматические сборки: гетерогенные сети, где люди, артефакты, природные объекты и инфраструктуры координируются для решения конкретных экзистенциальных и социальных задач. Эти сборки не предопределены ни теологией, ни географией, но контингентно возникают в процессе исторического взаимодействия и могут быть пересобраны при изменении материальных или практических условий.

Некоторые эмпирические соображения

Рассмотрим данное утверждение на примере родной для автора Республики Хакасия, где весьма распространенным вплоть до сегодняшнего дня является феномен «двоеверия», когда формально православные хакасы продолжают обращаться к шаманам и отправлять языческие обряды поклонения духам. В контексте акторно-сетевой теории религиозного ландшафта это отнюдь не является свидетельством «ложного христианства» или наоборот «тайного язычества», но скорее демонстрацией того, что в рамках одного регионального ландшафта разные религиозные режимы существования (по терминологии Латура) прагматически координируются друг с другом. Человек обращается к шаману для лечения болезни – и этот ритуал «работает» в его жизненном мире. Тот же человек крестит ребёнка в православной церкви – и этот ритуал «работает» для социальной легитимации и включения в официальную инфраструктуру. Ни та, ни другая практика не претендует на исключительную подлинность; обе они являются инструментами, успешность которых проверяется их практическими результатами, а не соответствием догмату. Жесткий эссенциализм в таких моделях лишь запутывает исследователя и приводит к ненужной проблематизации и потенциальным конфликтам.

Собственно, и само социальное взаимодействие в рамках нашей модели всегда организовано вокруг и по поводу материальных медиаторов ландшафта: общих священных мест, общих ресурсов, общих инфрастуктурных объектов, то есть всего того, что создает пространственную связность, которая удерживает ассамбляж от распада. Пока эти материальные цепочки работают, региональный ассамбляж сохраняет динамическое равновесие. Как только цепочка рвётся (например, из-за строительства ГЭС, затапливающей священное место, или из-за миграции, разрывающей родовую территорию), возникает риск конфликта, который, однако, интерпретируется не как «столкновение ценностей», а как практический сбой в сети.

Иными словами, прагматический потенциал предложенной нами методологии состоит в том, что она позволяет перевести теоретический анализ межкон-

фессиональных отношений из сферы «борьбы доктрин», где каждая сторона апеллирует к той истине, которую ей предписывает догматика, в плоскость анализа материальных отношений и практических взаимодействий. Вопрос «кто прав?» заменяется вопросом «как эта практика работает в данном ландшафте и с какими другими практиками она координируется?». Подобный подход не требует от исследователя оценочных суждений, вынося за скобки проблему идеологической ангажированности, но зато открывает реальную возможность для выработки практических рекомендаций по поддержанию устойчивости региональных ассамбляжей – через укрепление материальных связей, сохранение общего сакрального ландшафта и развитие инфраструктурных точек контактов между различными социальными группами.

Определенный интерес в рамках нашего подхода представляет нахождение границ между традиционными и нетрадиционными конфессиями, деноминациями и культами. Очевидно, что плоская онтология теории ассамбляжа не позволяет нам привлечь к обоснованию различий теологическую глубину и доктринальную изощренность религиозных учений: идеологические различия не имеют принципиального значения. Латуровская акторно-сетевая теория также не дает ни одной из сторон преимуществ, провозглашая симметричность агентности: нечеловеческие актанты (ландшафт, артефакты, природные объекты), люди и социальные группы выступают как полноправные участники социальной сборки. С этой точки зрения ни великая внешняя история, ни совершенство рациональной теологии, ни красота обрядов сами по себе не предоставляют преимуществ какой-то фракции в условиях конкретного ландшафта. В то же время реальное взаимодействие различных религиозных групп разительно отличается от нейтральной симметрии сил.

Объяснение в рамках интеробъективистской онтологии Латура может быть дано следующее: каждая религиозная группа позиционируется в религиозном ландшафте территории через процедуру «сборки», где различные актанты (человеческие и нечеловеческие) формируют место и роль каждой конфессии, деноминации или культа в конкретной исторической, культурной и географической ситуации. В этом плане старые, укорененные на территории группы могут рассматриваться, в латуровской терминологии, как «черные ящики» или «длинные» сети (институционализированные религии), а новые – как «флюидные сборки», динамичные, неустойчивые и ситуативные компоновки. В то же время шаткость нетрадиционных религий сама по себе не является показателем их слабости, но становится таковой в ситуации столкновения интересов с более протяженными сетями: «С точки зрения наблюдателя никто из этих людей не мыслит логично или алогично, но все они мыслят социологично; иными словами, они движутся по прямой от элемента к элементу, пока не вспыхивают разногласия. Когда же это происходит, они начинают искать более сильных и надежных союзников, и для этого они могут мобилизовывать совершенно разнородные и далекие друг от друга элементы, тем самым обозначая для самих себя, для своих оппонентов и для наблюдателей то, что они больше всего ценят, с чем они теснее всего связаны» [Латур, 2013, с. 321]. Появление новой религии в уже сложившемся религиозном и культурном ландшафте, с одной стороны, ставит перед ее адептами задачу

встраивания в существующую актантную сеть, а с другой – приводит к пересборке отношений между уже существующими группами.

Религиозный ландшафт в такой оптике – это не простая множественность культовых сооружений и сакральных мест, а динамический ассамбляж, где человеческие и нечеловеческие актанты (рельеф, климат, архитектура, догматы, ритуалы) находятся в отношениях непрерывной сборки и пересборки. Смысл региональной религиозности не предшествует этой материальной сборке, а эмерджентно рождается в процессе гетерогенного взаимодействия.

Проблема различения традиционных и нетрадиционных религий в новой оптике

Иными словами, пока в существующем ассамбляже религиозные группы занимают разные экологические ниши, например, храмы и иные культовые места и сооружения построены в разных местах и не доминируют друг над другом, то религиозный ландшафт такой сборки вполне себе монотонен и функционирует в режиме «черного ящика». Например, православные храмы традиционно занимают возвышенные места, становясь архитектурными доминантами в населенных пунктах, тогда как места проведения шаманских обрядов традиционно удалены от мест проживания и не стремятся к публичности. Одновременно с этим паства либо разделена физически, как современные российские христианство и ислам, чьи целевые аудитории определяются скорее по рождению, нежели как результат целенаправленной миссионерской деятельности, либо (как в уже рассмотренном нами случае двоеверия у хакасов) это одни и те же люди, но в разных социокультурных обстоятельствах, совмещающие внутри своего сознания различные религиозные традиции без особого ущерба для личностной идентичности.

Ситуация может радикально измениться при появлении в горизонте ландшафта каких-либо актантов, разрушающих монотонность пейзажа: новые радикальные религиозные учения, резкие демографические колебания, природные и техногенные катаклизмы, приводящие к исчезновению или изменению сакральных объектов, политические иди культурные процессы, радикальным образом изменяющие характер религиозных отношений и процессов. Так, например, в современных условиях глобализация и развитие туристической индустрии превратили традиционные верования аборигенных народов Сибири и Дальнего Востока в специфический культурный продукт, пользующийся спросом у любителей всякого рода этники и искателей «идентичной идентичности». Очевидно, что с появлением такого запроса, да еще и при наличии готовых платить потребителей, рядом со сравнительно малочисленными и старающимися не привлекать к себе особого внимания адептами традиционных аборигенных культов появляется шумная и яркая компания «неотрадиционалистов», которые заимствуют некоторые элементы учения, сакральных и материальных практик у предшественников, при этом вовсе не собираются оставаться в той же экологической нише, но пытаются бороться за материальные и социальные ресурсы с другими региональными акторами. Очевидно, что в такой ситуации давно сложившееся равновесие разрушается и начинается новая пересборка ландшафта.

В этой пересборке наряду с деятельностью самих людей как акторов религиозных процессов участвуют и другие актанты религиозного ассамбляжа: камни, деревья, дороги, мосты как медиаторы, форматирующие повседневные практики, здания, которые могут переходить из категории культовых сооружений в светские (как церкви и мечети в постреволюционной Советской России) и наоборот (как в 1990-е гг. и позднее на постсоветском пространстве). Очевидно, что пересборка ландшафта в данном случае может рассматриваться как эксперимент в прагматическом смысле, когда новые типы отношений в момент их реализации являются абсолютно маргинальными и только предполагаются в качестве успешных. Соответственно успешный социальный эксперимент порождает социальную практику, стабилизирующуюся в виде алгоритма, порождающего новый «черный ящик». Наоборот, неудачные эксперименты либо отбрасываются сразу, либо, в свою очередь, приводят к перекраиванию религиозного ландшафта (как, например, уничтожение статуй Будды в Бамиане афганскими талибами в 2001 г.), что порождает последующую пересборку ландшафта.

Таким образом, устойчивость поликонфессионального регионального ассамбляжа обеспечивается не идеологическим консенсусом, а включенностью разных религиозных групп в общие материально-прагматические цепочки. Пока работает сеть физических связей – дороги, общие святыни, природные ресурсы – культурный ассамбляж сохраняет динамическое равновесие.

Подводя итоги, сформулируем несколько ключевых выводов относительно возможностей применения теории ассамбляжа, акторно-сетевой теории и неопрагматической методологии к задачам исследования религиозного ландшафта в поликонфессиональном регионе.

В предлагаемой оптике исследования религиозный ландшафт предстает не как механическая совокупность культовых сооружений и сакральных мест, а как гетерогенный, процессуальный ассамбляж. Он непрерывно собирается и пересобирается из гетерогенных элементов – людей, артефактов, природных объектов, инфраструктур, догматов и ритуалов. Смысл региональной религиозности не предшествует этой сборке, а эмерджентно рождается в процессе взаимодействия актантов.

Заключение

В рамках плоской онтологии и интеробъективистского подхода различие между традиционными и нетрадиционными конфессиями не может быть обосновано теологической глубиной или доктринальной чистотой. Оно носит топологический характер. Традиционные религии предстают как «черные ящики» – стабильные, автоматизированные и институционализированные сети, чья внутренняя структура скрыта за фасадом неоспоримой данности. Нетрадиционные же движения выступают как «флюидные сборки» – открытые, динамичные, рефлексивные и ещё не стабилизировавшиеся сети, находящиеся в процессе активного формирования.

Ключевым фактором, обеспечивающим динамическое равновесие поликонфессионального регионального ассамбляжа, является не доктринальный

консенсус (который в условиях множества разнородных религиозных традиций невозможен) и не абстрактная «толерантность», а включенность всех конфессиональных групп в общие материально-прагматические сборки. Это гетерогенные сети, где люди, артефакты, природные объекты и инфраструктуры координируются для решения конкретных экзистенциальных и социальных задач. Пока эти материальные цепочки работают, ассамбляж сохраняет устойчивость. Их разрыв (миграция, уничтожение сакральных объектов, техногенные катастрофы) приводит к риску конфликта и запускает процесс пересборки.

Феномен хакасского двоеверия наглядно демонстрирует, что в рамках одного регионального ландшафта разные религиозные режимы существования могут прагматически координироваться друг с другом. Обращение к шаману для лечения и крещение ребёнка в православной церкви – это не конфликтующие «истины», а различные инструменты, успешность которых проверяется их практическими результатами, а не соответствием догмату.

Таким образом, религиозный ландшафт региона предстает как динамическое поле, где прошлое не властвует над будущим, но предлагает ему свой словарь и свои материальные опоры, которые могут быть приняты, отвергнуты или творчески переосмыслены в процессе непрерывной сборки. Устойчивость этой системы обеспечивается не застывшей структурой, а способностью к гибкой пересборке, где материальность и прагматика взаимодействия выступают главными стабилизаторами социального порядка.

Список литературы

Главацкая Е. М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. 2008. № 4. С. 76–82

Дашковский П. К. Некоторые итоги изучения эволюции религиозного ландшафта Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии // Религиоведение. 2018. № 4. С. 26–36. DOI: 10.22250/2072-8662.2018.4.26-36.

Деланда М. Новая философия общества: теория ассамбляжей и социальная сложность. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 272 с.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.

Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. 414 с.

Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высш. шк. экон., 2014. 384 с.

Мелютина М. Н., Теребихин Н. М. Сакральный ландшафт Кенозерья. Архангельск: Соломбальская тип., 2013. 203 с.

Поплавский Р. О., Корандей Ф. С., Черепанов М. С. Ландшафтная концепция и география религий (на материалах англоязычной географии) // Изве. Росс. акад. наук. Серия географическая. 2024. Т. 88. № 1. С. 90–99. DOI: 10.31857/S2587556624010086.

Рорти Р. Последствия прагматизма. СПб.: Алетейя, 2020. 494 с.

Топчиев М. С. Религиозный ландшафт приграничных территорий: проблема функционирования // Журн. фронтирных исследований. 2017. № 4. С. 72–80.

Чистанов М. Н., Асочакова В. Н. Особенности интерпретации нетрадиционной религиозности в аналитической и прагматической традициях // Вестник Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2025a. № 88. С. 113–121. DOI: 10.17223/1998863X/88/11

Чистанов М. Н., Асочакова В. Н. Проблемы экспликации нетрадиционной религиозности в аналитической философии религии // Сибирский философский журнал. 2025b. Т. 23. № 2. С. 23–31. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-23-31.

References

Glavatskaya E. M. Religious landscape of The Urals: Phenomenon, Reconstruction, Methodology // Uralskij Istoricheskij Vestnik. 2008. No 4. P. 76–82 (in Russian).

Dashkovskiy P. K. Some Results of the Study of the Evolution of Religious Landscape of Western Siberia and Neighboring Regions of Central Asia // Religiovedenie. 2018. No 4. P. 26–36 (in Russian.)

DeLanda M. A. New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity. Perm: Gile-Press, 2018. 272 p. (in Russian.)

Deleuze G., Guattari F. A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Ekaterinburg: U-Factoria; Moscow: Astrel, 2010. 895 p. (in Russian.)

Latour B. Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society. St. Petersburg: European University Press, 2013. 414 p. (in Russian.)

Latour B. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. Moscow: HSE Press, 2014. 384 p. (in Russian.)

Melyutina M. N., Terembikhin N. M. Kenozero sacred landscape. Arkhangelsk: Solombalskaya Tipografiya, 2013. 203 p. (in Russian.)

Poplavsky R. O., Korandei F. S., Cherepanov M. S. Landscape Framework and Geography of Religion: A Terminological Aspect (a Case Study of Geographical Publications in English) // Izvestiya Rossiiskoi Akademii Nauk. Seriya Geograficheskaya. 2024; Vol. 88. No 1. P. 90–99. (in Russian.)

Rorty R. Consequences of Pragmatism. St.Petersburg: Aleteia. 2020. 494 p.

Topchiev M. S. Religious landscape of Border Territories: The problem of functioning // Journal of Frontier Studies. 2017. No 4. P. 72–80.

Chistanov M. N., Asochakova V. N. Features of the interpretation of non-traditional religiosity in analityc and pragmatic philosophical traditions // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2025a. Vol. 88. P. 113–121. (in Russian.)

Chistanov M. N., Asochakova V. N. Problems of explicating non-traditional religiosity in analytical philosophy of religion // Siberian Journal of Philosophy. 2025b. Vol. 23. No 2. P. 23–31. (in Russian.)

Информация об авторе

Марат Николаевич Чистанов, доктор философских наук, доцент
ведущий научный сотрудник отдела социальных и правовых исследований, Институт философии и права СО РАН

Information about the Author

Marat N. Chistanov, Doctor of Sciences (Philosophy), Docent
Leading Research, Department of Sociology and Law, Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Статья поступила в редколлегию 11.03.2026;
одобрена после рецензирования 27.03.2026; принята к публикации 23.04.2026.

The article was submitted 11.03.2026;
approved after reviewing 27.03.2026; accepted for publication 23.04.2026