

Научная статья

УДК 130.2

doi: 10.17223/1998863X/88/11

ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ И ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЯХ

Марат Николаевич Чистанов¹, Валентина Нестеровна Асочакова²

¹ Новосибирский государственный медицинский университет, Новосибирск, Россия

^{1,2} Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова, Абакан, Россия

¹ maratchistanov@gmail.com

² asocvn@mail.ru

Аннотация. Нетрадиционные религии в отечественной науке часто рассматриваются как предмет сектоведения, поэтому их исследования носят преимущественно описательный характер. Авторы делают попытку анализа нетрадиционных форм религиозности в неразрывной связи с традиционными формами религии как составных частей единого религиозно-культурного ландшафта. Применяются методы логического и лингвистического анализа, характерные для аналитической и прагматической философии религии.

Ключевые слова: нетрадиционная религиозность, аналитическая философия, неопрагматизм, философия культуры, суждение веры, религиозное убеждение.

Благодарности: исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 25-28-20301, <https://rscf.ru/project/25-28-20301/>, при паритетной финансовой поддержке Правительства Республики Хакасия.

Для цитирования: Чистанов М.Н., Асочакова В.Н. Особенности интерпретации нетрадиционной религиозности в аналитической и прагматической традициях // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2025. № 88. С. 113–121. doi: 10.17223/1998863X/88/11

Original article

FEATURES OF THE INTERPRETATION OF NON-TRADITIONAL RELIGIOSITY IN ANALYTIC AND PRAGMATIC PHILOSOPHICAL TRADITIONS

Marat N. Chistanov¹, Valentina N. Asochakova²

¹ Novosibirsk State Medical University, Novosibirsk, Russian Federation

^{1,2} Khakass State University, Abakan, Russian Federation

¹ maratchistanov@gmail.com

² asocvn@mail.ru

Abstract. The prevailing approach to the description of non-traditional confessional groups in domestic social science perceives non-traditional religions as competing with the mainstream for spiritual dominance. This overlooks that many non-traditional religions initially position themselves as complementary to the mainstream spiritual tradition. The shift in research perspective allows us to evaluate non-traditional religious movements not as autonomous and self-sufficient theological systems, but as dynamic factors existing in continuous interaction with other elements of the religious-cultural landscape. Within the

framework of the proposed theoretical model, the coexistence in one cultural landscape of two or more religions with different social statuses is considered as a set of specific language games with different scenarios. In this case, the result of social interaction between different types of religiosity can be predicted through the analysis of the logical and linguistic compatibility of game scenarios. In conditions when religion is a key factor in the life of society, and statements of a religious nature are considered ontologically significant, the contradictions between the doctrinal pictures of the world are insoluble even on the basis of compromise. At the same time, when moving to the position of pragmatism, the situation with the coexistence of alternative language practices is simplified: the dominant scenario is secular metadata, in which both types of religious consciousness can be considered as local subsets. The conflict potential of modern interreligious discussions is associated not with the discrepancy between traditional and non-traditional forms of religiosity in the content of the teachings, but with the fact that within the religious groups themselves, which have doctrinal unity, there are simultaneously people who interpret the ontological status of faith judgments in different ways. A pragmatically oriented part of believers in a secular state considers doctrine as a regional ontology, fundamentalists demand a literal understanding of doctrine as a global deontology. Changing the optics and applying the methods of analytic and pragmatic philosophy to the analysis of non-traditional religions would allow us to look at the problem from a non-obvious side and shift the focus in research on non-traditional forms of religion from descriptive to general theoretical.

Keywords: non-traditional religiosity, analytic philosophy, neopragmatism, philosophy of religion, judgment of faith, religious beliefs

Acknowledgement: The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation, project No. 25-28-20301, <https://rscf.ru/project/25-28-20301/>

For citation: Razvadovskaya, Ju.V., Kaplyuk, E.V., Rudneva, C.S. & Chernyak, M.E. (2025). *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 88. pp. 113–121. (In Russian). doi: 10.17223/1998863X/88/11

Нетрадиционные религии в современном мире вовсе не редкость. Механизмы формирования альтернативных религиозных систем могут быть самыми разными, от банального завоевания до сложных последствий многоэтапных миграционных процессов. С началом современной глобализации ко всему этому присоединяется практика заимствования чужих религиозных традиций как следование тенденциям меняющейся моды или как итог коммерческой миссионерской деятельности. Одновременно с этим широкое распространение получают новые религиозные движения конструктивистского толка по уже перечисленным выше причинам.

На наш взгляд, господствующий в отечественной литературе подход к описанию альтернативной религиозности носит односторонний характер. Исследователи, как правило, концентрируются на анализе формальных отличий нетрадиционных религиозных форм от мейнстрима. Особенно это касается многочисленных сектоведческих работ, базирующихся на методологии школ М. Вебера и Э. Трельча. Разделение здесь рассматривается как социально-политическое, речь идет «не о принципиальном противопоставлении понятий „секта“ и „церковь“, а скорее об их фактическом отличии друг от друга. Церковь понимается как мироутверждающая организация, стоящая на службе у государства и правящих классов общества и представляющая мирской порядок как средство достижения сверхмирских целей жизни. Секта полагается как мироотрицающая небольшая группа, связанная с низшими слоями общества и непосредственно ориентированная на сверхмирские цели» [1. С. 29]. В глобальном смысле секта здесь рассматривает-

ся как зародыш новой церковной организации, перед которой лежит длительный и опасный путь конкурентной борьбы за возможное духовное доминирование.

Отождествляя нетрадиционную религиозность с сектантством, мы упускаем из виду, что одно и то же религиозное учение в разных исторических и географических условиях может выступать и как нетрадиционное, и как мейнстримовое явление. «В 1985 г. Старк и Бэйнбридж... предложили концепцию географической обусловленности понятий „секта“ и „культ“. По мнению ученых, для точного определения статуса религиозной организации необходимо брать за основу конкретную страну, на территории которой она действует, и традиционные религии данной страны. Сектами, таким образом, будут называться религиозные организации, отделившиеся от традиционной для конкретно взятой страны религии и только на территориях тех стран, где доминирует та же традиционная религия, что и у них на родине. В странах с иными традиционными религиями эти же группы необходимо называть культурами, так как они радикально отличаются от доминирующей в стране религиозной среды. Соответственно, кришнаиты в Индии являются сектой, а в Америке и на территории тех стран, где христианство является традиционной религией, – культом» [1. С. 47]. Конечно, данное уточнение не решает проблему классификации в полном объеме, потому что не вполне понятно, какой временной период достаточен для укоренения религии в традиции, но, применяя географический подход, мы хотя бы указываем на имеющуюся теоретическую альтернативу.

Вообще, в отечественной социальной науке в области разделения религий на традиционные и нетрадиционные в современных условиях часто берет верх формальный подход: традиционность религии для России напрямую увязывается с ее указанием на нее в преамбуле действующего Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». В то же время такая трактовка порождает еще больше вопросов, поскольку помимо прямого перечисления четырех религий (христианство, ислам, буддизм и иудаизм) там содержится упоминание других религий, составляющих неотъемлемую часть исторического наследия народов России. Данная формулировка фактически отдает вопрос о степени традиционности той или иной религии на усмотрение интерпретатора.

Кроме того, классический подход, рассматривающий секту как своего рода зародыш церкви, не учитывает того факта, что далеко не всегда религиозная группа преследует цели духовного доминирования. Многие нетрадиционные религии с самого начала позиционируют себя как дополнительные, альтернативные к уже укорененной, пользующейся авторитетом у большей части населения и поддержкой государства духовной традиции. Очевидно, что всегда есть люди, для которых принадлежность к мейнстримовой традиции является скорее недостатком, нежели достоинством, и они выбирают нетрадиционные конфессии и деноминации как раз потому, что они не являются традиционными. Данное замечание имеет смысл еще и потому, что оно позволяет рассматривать как нетрадиционные, так и традиционные религиозные организации и сообщества в некотором единстве, связанном с реальным географическим ландшафтом в конкретной историко-культурной ситуации. То есть нетрадиционный культ в таких условиях неразрывно связан с тради-

ционным, являясь своеобразной экологической нишей для маргинальной духовности. Такой сдвиг исследовательской перспективы позволяет применить для анализа феномена нетрадиционной религиозности и ее взаимоотношений с другими элементами системы методологию культурного ландшафтоведения. Этот подход позволяет оценить нетрадиционные религиозные движения не как автономные и самодостаточные теологические системы, но как динамические факторы, существующие в непрерывном взаимодействии с другими элементами религиозно-культурного ландшафта.

При построении теоретической модели такой общности, включающей альтернативные религиозные традиции, ключевой проблемой становится выбор базового уровня. По нашему мнению, таким элементом здесь становится конкретный человек, реализующий свои мировоззренческие установки через существующие в конкретном ландшафте средства, которые в свою очередь определяются физическими характеристиками ландшафта. В этом случае встраивание человека в ландшафт происходит не столько в географическом или хозяйственно-экономическом смысле, сколько при помощи изменения ментальной картины мира, связанной с особенностями той или иной религиозной парадигмы. Таким образом, проинтерпретированное соотношение различных факторов системы становится достаточно рациональным и в какой-то степени даже предсказуемым.

Иными словами, носитель религиозного мировоззрения обнаруживает вокруг себя людей, религиозные взгляды которых могут в той или иной степени совпадать с его убеждениями, а могут отличаться от них. Понятно, что сама конфигурация ландшафта зависит от конкретных исторических и культурных условий, но религиозно-культурный ландшафт, собственно, и представляет собой совокупность этих индивидуальных религиозных сознаний. Важным здесь представляется тот факт, что степень монотонности ландшафта напрямую зависит от способности носителей разных форм религиозности к взаимодействию и диалогу.

Ввиду того что любая возможная картина мира так или иначе укоренена в языке (что бы под этим ни понималось), методологическим основанием нашей модели стали две парадигмы, с которыми в современной науке принято связывать применение средств лингвистического анализа: аналитическая философия и философия неопрагматизма. Данный выбор вовсе не был очевидным, у него имеются как свои достоинства, так и недостатки. Из достоинств самое ожидаемое – наличие инструментов для анализа языковых высказываний, отражающих картину мира в различных религиозных системах. Это позволяет сопоставлять данные системы и находить реальные и мнимые противоречия между ними.

Самый очевидный из недостатков – в целом слабый интерес отечественной социальной науки к философии религии вообще и к аналитической и прагматической ее версии в частности. Причины этого отставания вполне понятны, но ситуация в отрасли начинает меняться лишь в последние десять лет, в этом контексте необходимо упомянуть работы С.В. Никоненко [2], П.А. Бутакова [3, 4], Ю.Н. Кириленко [5, 6]), И.Г. Гаспарова [7]. Гораздо глубже и шире англоязычная традиция, восходящая к агностицизму Д. Юма. Этим обстоятельством, кстати, объясняется тот факт, что аналитическая философия религии не столько интересуется анализом суждений веры как кон-

статацией существования особого рода реальности, сколько анализом суждений веры как способом выражения личных убеждений верующего: «К теологическим положениям невозможно приложить большинство формально-логических критериев достоверности; но это не влечет за собой их недостоверности; просто это иная достоверность. ...уже Расселл и Витгенштейн отмечают, что теология относится к области не знания, а „веры“ (очень важное пояснение: в смысле „belief“ – убеждения, а не „faith“ – того, что эмпирики называли „религиозным чувством“») [2. С. 67].

Вообще, как утверждает П.А. Бутаков, на Западе с легкой руки А. Плантинги применение аналитических методов к решению проблем философии религии, причем не только теологических, но и социальных, считается не просто приемлемым, но даже в определенном смысле составляет нравственный долг христианского философа: «Десятки философов-христиан начинают издавать статьи и монографии по таким новым для аналитической философии темам, как эпистемология религиозной веры, природа Бога, проблема зла и природа религиозного опыта. Вдобавок в философской литературе разворачивается активная полемика с атеизмом в виде разработки аргументов в пользу существования Бога и опровержения теоретических оснований натурализма. Успех этой полемики оказался столь ошеломительным, что к концу столетия сами философы-атеисты были вынуждены признать, что теисты ни в чем не уступают натуралистам с точки зрения наиболее ценных для аналитической философии критериев: концептуальной точности, строгости аргументации, технической эрудиции и доскональной защиты оригинального мировоззрения. Более того, предложенные христианами новые направления философских исследований оказались столь привлекательными, что их разработкой начинают заниматься не только христиане, но и другие теисты и даже те, кто вообще не считает себя теистом или религиозным человеком» [4. С. 185].

Вторая трудность, собственно, как раз связана с тем, что аналитическая и прагматическая философии религии, как правило, работают с теистическими традициями, т.е. с религиями, в которых в явной или неявной форме присутствует понятие единого бога или высшего существа. Очевидно, что такому требованию удовлетворяют далеко не все религиозные системы, а в первую очередь религии авраамического толка и, может быть, некоторые версии индуизма. Применение данной традиции к нетеистическим религиям, на наш взгляд, возможно, но требует проведения дополнительных исследований.

В рамках создаваемой нами теоретической модели сосуществование в едином культурном ландшафте двух и более религий с различными социальными статусами (традиционным и нетрадиционным) рассматривается как набор специфических языковых игр с различными сценариями. В этом случае исход социального взаимодействия носителей разных видов религиозности можно прогнозировать через анализ логической и лингвистической совместности таких игровых сценариев.

Простейшим вариантом для такого анализа является ситуация однородного религиозного ландшафта, населенного представителями одной религиозной конфессии или деноминации. Очевидно в этом случае, что если выполняется условие, что все сторонники истинной веры спасут свои души, то все окружающие нас люди с необходимостью спасутся при условии соблюдения

ими собственных религиозных правил игры. Конечно, само понятие религиозной однородности нуждается в дополнительном анализе, но в целом интуитивно понятно, что в условиях отсутствия контактов с другими культурами религиозная (а впрочем, и любая другая) сторона мировоззрения таких людей более или менее сходна.

Если в культурном ландшафте соседствуют две альтернативные религии, одна из которых в восприятии большинства жителей является нетрадиционной, поскольку не укоренена длительной исторической традицией, сценарий взаимодействия становится конфликтным. Для принимающего сообщества сложившаяся ситуация выглядит следующим образом: мы как сторонники единственной истинной веры спасемся, а пришельцы как заблуждающиеся, непременно погибнут если не обратятся. Поэтому, исходя из тривиального человеколюбия, необходимо постараться убедить оппонентов в ошибочности выбранного ими пути. Очевидно, что противоположная сторона реализует аналогичный нарратив, отличающийся от нашего лишь отсутствием возможности опереться на предшествующую историческую традицию и указать на величественные могилы предков.

Нам видится, что в данном случае достижение хотя бы минимального консенсуса сторон возможно только при включении двух конкурирующих сценариев в пространство общей языковой игры. В самом первом приближении нам кажется, что ситуация предполагает три возможных исхода: слабый, средний и сильный. Первый из них сам стихийно складывается в условиях фактической невозможности для альтернативных религиозных традиций уничтожения и поглощения конкурента. В этом случае религиозная жизнь одной общины (как, впрочем, и большая часть оставшейся ее жизни) оказывается изолированной от чужаков. Это приводит к параллельному сосуществованию религиозных анклавов на одной территории, причем мирный характер такого сосуществования объясняется только тем, что конкурирующие общины старательно делают вид, что не замечают друг друга. Совместная языковая игра фактически сводится к разведению потенциально конфликтных дискурсивных практик по разным этажам с целью избегания прямого столкновения.

Второй возможный сценарий осуществим тогда, когда речь идет о теологически близких учениях. Нужно заметить, что традиционным полем исследований для аналитической философии религии является сфера теистических религий, и даже более конкретно – религий авраамического цикла (с акцентом на западные варианты христианства, хотя прецедент Суинберна здесь также нужно принимать во внимание). Поскольку все авраамические религии признают существование Единого Бога, то можно предположить, что при определенных обстоятельствах догматическое расхождение деноминаций возможно счесть не имеющим принципиального значения. То есть если сосуществующие на одной территории конфессии рассматривать как исторически и социально обусловленные варианты одной истинной веры, то можно считать, что хотя бы в теории спасение доступно для каждого верующего.

Нужно отметить, что двойственность такого рода справедлива для многих современных религиозных групп. Многие священнослужители, особенно в личном общении, уклоняются от прямого ответа на вопрос о том, имеют ли шансы на спасение души сторонники других конфессий и

деноминаций, но предпочитают ссылаться на неисповедимость Промысла Божия. Возможно, что при широкой трактовке экуменизма аналогичного исхода можно достигнуть и для других теистических традиций даже не авраамического толка. В этом плане сравнение теистических и нетеистических религиозных традиций может оказаться более сложной ситуацией для лингвистического анализа.

Самый сильный сценарий взаимодействия, на наш взгляд, возможен, если интерпретация противоречия двух религиозных дискурсивных практик осуществляется с прагматических позиций, очевидно, в этом случае прагматизм должен пониматься в его современном смысле. Религиозный ренессанс, который многие считают символом современной эпохи, мог случиться только через ослабление онтологических притязаний религии, через признание множественности человеческого духовного опыта. «В результате слово „атеист“ утратило свою былую популярность. Философы, которые не ходят в церковь, теперь менее склонны называть себя верящими в то, что Бога нет. Они более склонны пользоваться выражениями, вроде веберовского „религиозно немзыкальные“. Подобно тому как можно не замечать очарования музыки, можно не иметь слуха в вопросах религии. Люди, считающие, что их вряд ли может заинтересовать вопрос о существовании Бога, не вправе осуждать людей, которые страстно верят в его существование, или людей, которые не менее страстно отрицают его. И ни те ни другие не вправе осуждать тех, кому этот спор кажется бессмысленным» [8. С. 112].

С переходом на позиции прагматизма ситуация анализа противоположных языковых практик резко упрощается, поскольку господствующим сценарием становится светский метадискурс, в котором оба типа религиозного сознания могут рассматриваться как локальные подмножества. В таком случае наличие у определенной части местного сообщества религиозных убеждений в собственной избранности для спасения в силу доктрины А, у другой части этого же сообщества представлений о том, что спасение достижимо только в силу доктрины Б, совсем не мешает обеим группам присутствовать в едином культурном ландшафте, поскольку данные суждения выражают всего лишь факты индивидуальной веры и лингвистически легкосовместимы.

Понятно, что в условиях, когда религия является ключевым фактором жизни общества, как в Средневековье, а высказывания религиозного характера рассматриваются как онтологически значимые, противоречия между доктринальными картинками мира оказываются непреодолимыми даже на основе компромисса. Но, по мнению Ричарда Рорти, такого рода ситуация – дело вчерашнего дня: «...битва между религией и наукой XVIII–XIX вв. была соперничеством между институтами, каждый из которых притязал на культурное превосходство. И для религии, и для науки хорошо, что эту битву выиграла наука. Ведь истина и знание – это дело социального сотрудничества, и наука дает нам средства для осуществления лучших совместных социальных проектов, чем прежде. Если все, чего вы хотите, – это социальное сотрудничество, то сегодняшнее соединение науки и здравого смысла – это все, что вам нужно. Но если вы хотите чего-то большего, то религия, вытесненная из эпистемологической области, религия, которая считает вопрос противостояния теизма и атеизма неинтересным, вполне может подойти вашему одиночеству» [8. С. 118]

Другое дело, что фундаменталистское сознание воспринимает такое положение вещей как утрату подлинной сущности религии и обвиняет прагматическую философию религии в потере подлинной идентичности религиозного сознания: «Это возрастание терпимости к людям, которые просто оставляют в стороне вопросы, некогда считавшиеся самыми важными, иногда связывается с занятием „эстетской“ позиции. Такое описание особенно распространено среди тех, кто считает подобную терпимость прискорбной, и кто видит в ней признак распространения опасной духовной болезни («скептицизма» или «релятивизма» или чего-то столь же ужасного). Но термин «эстетическое» в подобных контекстах предполагает стандартное кантовское разграничение между познавательным, моральным и эстетическим» [8. С. 112].

Иными словами, конфликтный потенциал межрелигиозных дискуссий связан вовсе не с расхождением традиционных и нетрадиционных форм религиозности по содержанию самих учений, а с тем фактом, что внутри самих религиозных групп, которые вроде бы должны характеризоваться доктринальным единством, одновременно присутствуют люди, которые по-разному интерпретируют онтологический статус суждений веры. Прагматически ориентированная часть верующих в условиях светского государства, рассматривает доктрину как региональную онтологию, фундаменталисты требуют буквального понимания учения как глобальной деонтологии: «Сильный и властный Бог, оперирующий моральными обязательствами и устрашающий наказанием, ушел со сцены философии посредством эрозии метафизики, но Он же, образно выражаясь, продолжает вещать с политической трибуны. Может ли в этой социально-политической сфере произойти нечто аналогичное „ослаблению реальности“ в философии?» [9. С. 79].

На наш взгляд, сама смена оптики и применение методов аналитической и прагматической философии к анализу нетрадиционных религий позволила нам посмотреть на давно известную проблему с неожиданной стороны, а дальнейшее развитие данного подхода дает в будущем неплохую возможность сместить акцент в исследованиях нетрадиционных форм религии с описательного на общетеоретический.

Список источников

1. *Мартинович В.А.* Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция : материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Минск : Минская духовная академия, 2015. Т. 1. 559 с
2. *Никоненко С.В.* Аналитическая философия религии // ACTA ERUDITORUM. 2014. № 17. С. 66–88.
3. *Бутаков П.А.* Социальная верификация религиозного знания // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53, № 3. С. 58–67.
4. *Бутаков П.А.* Философская теология до и после Плантинги // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2018. № 46. С. 184–193.
5. *Кириленко Ю.Н.* Проблема соотношения категорий мифа и ритуала в рамках современного лингвофилософского подхода к истолкованию ритуального действия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов : Грамота, 2013. № 10 (36) : в 2 ч. Ч. I. С. 93–96.
6. *Кириленко Ю.Н.* Аналитическая философия религии. Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 2020. 28 с.
7. *Гаспаров И.Г.* Ричард Суинберн об аналогии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4 (20). С. 136–155.

8. Рорти Р. Антиклерикализм и атеизм // Логос. 2008. № 4 (67). С. 111–119.

9. Хитрук Е.Б. Философия религии Ричарда Рорти: на стыке эпох // Вестник Томского государственного университета, 2020. № 457. С. 77–84

References

1. Martinovich, V.A. (2015) *Netraditsionnaya religioznost': vznikovnenie i migratsiya: materialy k izucheniyu netraditsionnoy religioznosti* [Non-Traditional Religiosity: Emergence and Migration: Materials for the Study of Non-Traditional Religiosity]. Vol. 1. Minsk: Minskaya dukhovnaya akademiya.

2. Nikonenko, S.V. (2014) *Analiticheskaya filosofiya religii* [Analytic Philosophy of Religion]. *ACTA ERUDITORUM*. 17. pp. 66–88.

3. Butakov, P.A. (2017) *Sotsial'naya verifikatsiya religioznogo znaniya* [Social Verification of Religious Knowledge]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*. 53(3). pp. 58–67.

4. Butakov, P.A. (2018) *Philosophical Theology Before and After Plantinga*. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 46. pp. 184–193. (In Russian). doi: 10.17223/1998863X/46/21

5. Kirilenko, Yu.N. (2013) *Problema sootnosheniya kategoriy mifa i rituala v ramkakh sovremenno lingvofilosofskogo podkhoda k istolkovaniyu ritual'nogo deystviya* [The Problem of the Correlation of the Categories of Myth and Ritual within the Modern Linguistic-Philosophical Approach to the Interpretation of Ritual Action]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*. 10(36). pp. 93–96.

6. Kirilenko, Yu.N. (2020) *Analiticheskaya filosofiya religii* [Analytic Philosophy of Religion]. Tomsk: Tomsk State University.

7. Gasparov, I.G. (2023) *Richard Suinbern ob analogii* [Richard Swinburne on Analogy]. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy Dukhovnoy Akademii*. 4(20). pp. 136–155.

8. Rorty, R. (2008) *Antiklerikalizm i ateizm* [Anticlericalism and Atheism]. *Logos*. 4(67). pp. 111–119.

9. Khitruk, E.B. (2020) *Filosofiya religii Richarda Rorti: na styke epokh* [Richard Rorty's Philosophy of Religion: At the Junction of Epochs]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*. 457. pp. 77–84.

Сведения об авторе:

Чистанов М.Н. – доктор философских наук, доцент Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова (Абакан, Россия); доцент кафедры философии Новосибирского государственного медицинского университета (Новосибирск, Россия). E-mail: maratchistanov@gmail.com

Асочакова В.Н. – доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры истории Института истории и права Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова (Абакан, Россия). E-mail: asocvn@mail.ru

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:

Chistanov M.N. – Dr. Sci. (Philosophy), associate professor, Khakass State University (Abakan, Russian Federation); Associate Professor, Department of Philosophy, Novosibirsk State Medical University (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: maratchistanov@gmail.com

Asochakova V.N. – Dr. Sci. (History), docent, professor, Department of History, Institute of History and Law, Khakass State University (Abakan, Russian Federation). E-mail: asocvn@mail.ru

The authors declare no conflicts of interests.

*Статья поступила в редакцию 25.10.2025;
одобрена после рецензирования 19.11.2025; принята к публикации 09.12.2025*

*The article was submitted 25.10.2025;
approved after reviewing 19.11.2025; accepted for publication 09.12.2025*