

От «народной» к «проживаемой»: становление концептуальных контуров исследования частных форм религии

Иосиф Иосифович Ефремов¹, Арсений Анатольевич Беломыцев²

¹ Независимый исследователь, Волгоград, Россия

joe_89@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0003-0268-9630>

² Независимый исследователь, Краснодар, Россия

abelomycev@mail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4222-5737>



Аннотация. Статья посвящена обзору теоретических подходов к осмыслению частных форм религии. Под частными формами религии понимается верования и практики, выходящие за рамки исключительно институциональных структур и доктрин. Актуальность темы связана с существующим запросом на выявление тенденций развития религиозной ситуации с опорой на данные о практиках, имеющих место в повседневной жизни верующих. Цель исследования — проследить особенности концептуализации понятия

«частная религия» в качестве широкой рамки описания религиозной реальности. Для достижения данной цели были поставлены следующие задачи: 1) на основании систематизации существующей исследовательской литературы выделить ключевые оптики изучения частных форм религии; 2) сопоставить специфику определений религиозной реальности в каждой из этих оптик; 3) установить ключевые элементы наиболее широкого подхода к религиозной реальности в свете теории «проживаемой религии»; 4) проследить генетическую связь теорий рамки «проживаемой религии» с предшествовавшими формами теоретизирования, описать эволюцию этих представлений в терминах религиозной эпистемологии. Материалами исследования послужили публикации, посвящённые частным формам религии, рассматриваемым в рамках концепций «проживаемой религии» (lived religion), вернакулярной религии (vernacular religion), смежных концепций, а также их предшественников — «популярной религии» (popular religion) и «народной религии» (folk religion), обусловивших появление современных моделей. В качестве методологической базы использованы: метод теоретического анализа и SWOT-анализ для оценки внутренних логик рассматриваемых концепций, метод исторического анализа, позволивший проследить эволюцию подходов и установить их истоки, а также метод компаративного анализа для сопоставления существующих стратегий исследования частных форм религии. В результате выявлены концептуальные контуры исследования частных форм религии с учётом особенностей предшествующих теорий. Выводы. 1. Систематизация исследовательской

литературы выявила две группы исследований: «традиционные» исследования «народной религии» и публикации, вышедшие в последние десятилетия XX в. в рамках попыток пересмотра традиционных оптик. Первая группа представлена источниками, акцентировавшими внимание на «народных» верованиях и практиках. Вторая группа включает современные теории «проживаемой», «вернакулярной», «материальной» и иных концептуализаций частных форм религии, которые развивались как рефлексия на ограничения существующих моделей. 2. Каждая из оптик, фокусирующихся на частных формах религии, акцентирует несводимость описания к наблюдаемым феноменам; при этом «вернакулярная религия» фиксирует прежде всего наличие иррационального элемента протекания религиозной жизни; «материальная религия» устанавливает значение предметно выраженной объективации религиозной жизни; «проживаемая религия», по нашему мнению, является наиболее широким понятием, раскрывающим многообразие возможных теоретических подходов к частным формам религии. 3. Ключевыми элементами современных концепций частных форм религии являются: представление об их динамической природе; акцент на повседневных практиках и их контексте; ориентация на эмпирический анализ и применение качественных методов исследования; приоритет исследования материальной культуры, личного опыта верующих и сенсорных аспектов поклонения. 4. В рамках обращения к теоретическим истокам современных подходов определены основные методологические затруднения (связанные, прежде всего, с иерархической и оценочной спецификой традиционных теорий), а также выявлена проблема нейтральной терминологии, связанная с неизбежностью дискурсивных ассоциаций и дихотомических противопоставлений, которые, несмотря на критику, продолжают воспроизводиться в исследованиях. Выявлено, что комплексный анализ институциональных и частных практик с позиций системно проводимого фальсификационизма остаётся сравнительно редким, что указывает на перспективность дальнейших исследований в этой области.

Ключевые слова: частная религия, проживаемая религия, вернакулярная религия, народная религия

Для цитирования: Ефремов И. И., Беломыцев А. А. От «народной» к «проживаемой»: становление концептуальных контуров исследования частных форм религии // Концепт: философия, религия, культура. — 2025. — Т. 9, № 2. — С. 64–84. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2025-2-34-64-84>

Review article

From Folk to Lived: The Formation of Conceptual Frameworks for the Study of Private Forms of Religion

Iosif I. Efremov¹, Arsenii A. Belomytsev²

¹ Independent researcher, Volgograd, Russia

joe_89@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0003-0268-9630>

² Independent researcher, Krasnodar, Russia

abelomycev@mail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4222-5737>

Abstract. The article provides an overview of theoretical approaches to comprehending private forms of religion. Private forms of religion are understood as beliefs and practices that go beyond exclusively institutional structures and doctrines. The relevance of the topic is connected with the existing demand

for identifying trends in the development of the religious situation based on data on practices that take place in the everyday life of believers. The study aims to trace the peculiarities of the conceptualization of the notion of '*private religion*' as a broad framework for describing religious reality. To achieve this goal, the following tasks were set: 1) To identify, based on systematization of the existing research literature, the key optics of studying private forms of religion; 2) to compare the specifics of definitions of religious reality in each of these optics; 3) to establish the key elements of the broadest approach to religious reality in the light of the theory of '*lived religion*'; 4) to trace the genetic connection of the theories of the framework of '*lived religion*' with previous forms of theorizing, and to describe the evolution of these concepts in terms of religious epistemology. The materials of the study were publications devoted to private forms of religion considered within the concepts of '*lived religion*', '*vernacular religion*', and related concepts, as well as their predecessors - '*popular religion*' and '*folk religion*', which caused the emergence of modern models. The methods of theoretical analysis and SWOT analysis were used to assess the internal logic of the concepts under consideration as well as the method of historical analysis, which allowed for the tracing of the evolution of approaches and establishment of their origins. In addition the method of comparative analysis was used to compare the existing strategies for researching private forms of religion. As a result, the conceptual contours of the study of private forms of religion were revealed, taking into account the peculiarities of previous theories. The article makes 4 main conclusions: 1. The systematization of the research literature has revealed two groups of studies: 'traditional' studies of '*folk religion*' and publications from the late 20th century that attempt to revise these traditional optics. The first group is represented by sources that emphasize '*folk*' beliefs and practices. The second group includes modern theories of '*lived*', '*vernacular*', '*material*' and other conceptualizations of private forms of religion, which developed as a reflection on the limitations of existing models. 2. Each of the optics focusing on private forms of religion emphasizes the irreducibility of description to observable phenomena; in this case '*vernacular religion*' fixes first of all the presence of the irrational element of the course of religious life; '*material religion*' establishes the significance of objectification of religious life; '*lived religion*'; in our opinion, is the broadest notion revealing the variety of possible theoretical approaches to private forms of religion. 3. The key elements of modern concepts of private forms of religion are: the idea of their dynamic nature; the emphasis on everyday practices and their context; the orientation on empirical analysis and the application of qualitative research methods; the priority of research on material culture, personal experience of believers, and sensory aspects of worship. 4. Within the framework of addressing the theoretical origins of modern approaches, the main methodological difficulties are identified (primarily related to the hierarchical and evaluative specificity of traditional theories). The problem of neutral terminology is revealed, related to the inevitability of discursive associations and dichotomous oppositions, which, despite criticism, continue to be reproduced in research. It is revealed that comprehensive analyses of institutional and private practices from the perspective of systemically conducted falsificationism remain relatively rare, which indicates the prospect of further research in this area.

Keywords: private religion, lived religion, vernacular religion, folk religion

For citation: Efremov, I. I., Belomytsev, A. A. (2025) 'From Folk to Lived: The Formation of Conceptual Frameworks for the Study of Private Forms of Religion', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 9(2), pp. 64–84. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2025-2-34-64-84>

Введение

Обращение к частным формам проживания религии (к ним обычно относят различные индивидуальные практики и символические действия, которые ретроспективно маркировались в качестве неофициальных, «народных» форм религиозной жизни) является частью длительного процесса переориентации

исследовательского фокуса — переосмысления того, что следует считать религией как таковой. При попытке очертить границы данного процесса в европейской традиции уместно было бы учесть период пересмотра значения слова «*religio*», осуществлённого Марком Туллем Цицероном в I в. до н.э., в результате чего официальная религия была противопоставлена пространству «*superstitio*». Подобная

рамка должна была бы охватывать столетия масштабной работы христианских богословов по унификации вероучения и «отсечения» искажённых интерпретаций. Не менее важно иметь в виду также связь идеи частной религии с учением М. Лютера, утвердившего различие между «институциональной» церковью и внутренней верой, а также системообразующую роль последней в качестве черты просветительской религиозности — права каждого следовать «своей религии». Вместе с тем формат статьи определяет как хронологические, так и содержательные ограничения — в данной работе рассматриваются только концепции, ориентированные непосредственно на выявление свойств частных форм религии; вопрос соотношения частных и публичных форм религии (представленный, например, в работах П. Бергера [Berger, 1967; 1979], Т. Лукмана [Luckmann, 1967], Х. Казановы [Casanova, 1994]) остаётся за рамками исследования.

С другой стороны, обзор ограничен кругом теорий, предполагающих работу с религиозными феноменами посредством эмпирического наблюдения. Рассмотрение иных возможных концептуальных рамок — например, направленных на определение универсалий религиозного опыта, — исключается.

Выбор перспективы «частной религии» обусловлен стремлением преодолеть ограничения существующих подходов. Так, актуальные исследования свойств частных форм религии обращены к повседневности и находятся, по преимуществу, в исследовательском фокусе концепций «проживаемой религии» и «вернакулярной религии». Предшествовавшие теории обращались к явлениям, носящим «народный» характер и рассматриваемым преимущественно в сельском контексте — вместе

с тем генетические связи обуславливают необходимость учёта их характеристик при анализе современных концепций.

Предложенный А. А. Панченко перевод «vernacular» как «частный» [Панченко, 2002: 69], как представляется, точно передает суть явления. Наряду с этим и историческая семантика термина «частная религия» консонирована с попытками его «приложения» к современным подходам — так, ещё в XVIII в. один из основоположников библейской критики И.-С. Землер противопоставил частную религию («Privatreligion») внешним её формам («äußerlichen Religionsformen»)¹.

Оптики изучения частных форм религии в различных исследовательских традициях: систематизация и краткое описание

В настоящее время одной из центральных оптик исследования частных форм религии выступает совокупность различных вариантов концепций **«проживаемой религии»** («lived religion»; также встречаются переводы «переживаемая религия», «живая религия»). Вариации переводов отражают, по-видимому, безуспешные попытки отыскать подходящее «звучание» термина — критерием выбора могла выступать, например, естественность восприятия с точки зрения русского языка [Лютаева, 2023: 121]. Любопытно, что «неуклюжесть» термина отмечают даже англоязычные исследователи [Orsi, 1997: 7]).

Концепт «проживаемая религия» («la religion vécue») появляется в 1930-х гг. в работах французских социологов Габриэля Ле Бра и Ф. Буляра², посвящённых исследованию французского католицизма (в контексте дальнейшей судьбы термина небезынтересна его контрастная соотносённость

¹ Semler I. S. Ob der Geist der Widerchristus unser Zeitalter auszeichne? In freimütigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Christen beantwortet. Halle, 1784. P. 24.

² Dunan-Page, A., Lux-Sterritt, L. and Whitehouse, T. Reconstructing early modern religious lives: the exemplary and the mundane // E-rea [Preprint]. 2020. 18.1. <https://doi.org/10.4000/erea.11202>

с «официальной религией», что в дальнейшем окажется одним из его центральных свойств [Desroches, Le Bras, 1970: 15–16]]. Широкую популярность данный термин приобрёл на рубеже XX и XXI вв., закрепившись в англоязычном дискурсе³.

Импульс в развитии дискуссии вокруг нового подхода к повседневным верованиям и практикам, преимущественно не регулируемым официальными религиозными институтами, был задан в ходе проведённой в 1994 г. конференции в Гарвардской школе богословия (Harvard Divinity School). В 1997 г. её результаты нашли отражение в сборнике эссе «Проживаемая религия в Америке» («Lived Religion in America»), выпущенного под редакцией Д. Холла [Lived Religion in America, 1997].

Н. Аммерман в статье 2016 г. указывает, что более трети из 64 проанализированных публикаций, посвящённых понятию «lived religion», не содержат его явного определения, что, по-видимому, свидетельствует о восприятии этого термина как уже устоявшегося и самоочевидного [Ammerman, 2016: 88]. В своём анализе она обращает внимание, что исследователи «проживаемой религии» склонны определять фокус и границы изучения своего предмета через противопоставление — т.е. акцент делается на том, чем «проживаемая религия» не является: «проживаемая религия» — это про обычных людей, а не про религиозных профессионалов; она касается повседневной жизни, а не того, что происходит в институционализированных религиозных контекстах и т.д. [Ammerman, 2016: 87]. Можно предположить, что подобный подход, с одной стороны, испытывает влияние уже выявленных оппозиций, с другой — предполагает развитие концепции «проживаемой религии» посредством продолжения ряда бинарностей.

Другим влиятельным подходом к исследованию явлений, выходящих за рамки традиционных религиозных институтов, является теория «вернакулярной религии». Концепция артикулируется после выхода критической статьи Л. Приммиано в 1995 г. [Primiano, 1995], т.е. почти синхронно с «lived religion» (при этом термин, по утверждению автора, использовался им в качестве альтернативы «народной» и «популярной» религии с 1984 г. [Primiano, 1995: 41]).

«Вернакулярный», по Л. Приммиано, — «местный или специфичный для определённой страны или местности» [Primiano, 1995: 42]. Предложенный подход рассматривает религию как живую, индивидуально интерпретируемую практику; при этом подчёркивается методологическая ценность опоры на внутреннее восприятие верующих [Primiano, 1995: 40–41] и тем самым не сводимую в своей полноте ни к каким конкретным рациональным интерпретациям (и рефлексиям по их поводу).

Согласно Л. Приамино, понятие «официальная религия» с необходимостью наделяет институты объективной религиозной легитимностью; при этом игнорируется субъективность её интерпретации (например, представителями религиозных элит или «рядовыми» верующими). Вследствие этого религия как институт ошибочно отождествляется с самой религиозной реальностью, тогда как более уместно было бы рассматривать религию как «идеальный тип» религиозной реальности [Primiano, 1995: 46].

Спустя почти 15 лет после выхода данной статьи Л. Приммиано предостерегал исследователей от неверного использования термина, — «вернакулярный» не выступает терминологической заменой старой концепции⁴, а является изменением

³ Хотя французская традиция социологии религии не оказала непосредственного влияния на формирование концепции «lived religion» в англоязычной академической среде, ряд современных исследователей черпает вдохновение из трудов французских авторов, представляющих другие теоретические направления. См. Ezzy, D. Lived religion // The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2020. Pp. 450–451. <https://doi.org/10.4135/9781529714401.n257>

⁴ Л. Приммиано подразумевает традиционные подходы «folk religion», речь о которых пойдёт позднее.

самой сути исследовательского подхода, при котором в центре внимания оказываются люди, а не абстрактные категории вроде «религии» или «веры». Следствием применения вернакулярного подхода является альтернативное прочтение институциональной религиозности — «высокая традиция», когда она прямо влияет на веру и практику, сама по себе внутренне противоречива и не является монолитной [Primiano, 2014: 383].

Стоит отметить родственность «вернакулярного» подхода теоретическим особенностям концепции «проживаемой религии» — так, в своих работах Л. Примариано неоднократно характеризует «вернакулярную религию» как «religion as it is lived». Ключевым сходством является внимание к материальной и визуальной культуре как ключевым аспектам «вернакулярной» религии, на что обратила внимание М. Боуман [Bowman, 2022: 9].

В качестве отдельного направления выступает подход **«материальной религии»**. Его сторонники концентрируются на исследовании материальных объектов, среди которых архитектура, изображения, одежда, утварь и т.д. (при этом «материальность» текста выносится за скобки [The origin and mission..., 2010: 207]). Для представителей данного направления характерна критика антропологического подхода — прежде всего, из-за чрезмерного фокуса на контексте, способствовавшего «дематериализованному» взгляду на культуру (по их мнению, значимость материальных аспектов религии неизменно интерпретировалась сквозь призму более «широких» социальных отношений и смыслов [Coleman, 2009: 359–360]).

Интерес к анализу акцентов изучения частных форм религии, выделенных призмами «проживаемой», «вернакулярной» и «материальной» религии можно проследить также в советской и постсоветской

науке, где параллельно формируется самостоятельный язык изучения реалий религиозной жизни. В частности, в России советского и постсоветского периодов велись активные исследования **«двоеверия»** и обрядового синкретизма «народной религии», сохраняющие преемственность по отношению к исследованиям XIX в. Благодаря этому российская традиция имеет собственные концептуализации частных форм религии, опирающиеся на отличные от западных классификации и термины.

Перечислим лишь некоторые ключевые подходы. Так, исследования выдающегося русского историка литературы А. Н. Веселовского обращены к фольклору и мифологии — в частности, синкретизму языческих и христианских элементов в народных верованиях⁵. В. Н. Топоров исследовал синкретизм в народном православии — его работы раскрывают слияние языческих и христианских элементов через призму семиотики и мифопоэтики [Топоров, 1995]. Исследования Б. А. Рыбакова демонстрируют, как языческие обряды и символы интегрировались в христианскую практику [Рыбаков, 1981]. Труды Н. М. Никольского посвящены истории русской церкви, в том числе народному православию [Никольский, 1983]. Д. С. Лихачёв исследовал религиозные аспекты русской культуры, в частности, особенности адаптации христианства к местным традициям [Лихачёв, 1962]. Труды С. М. Толстой обогащают понимание частных форм религии через призму повседневных традиций славян⁶. Автор показывает, как языческие обряды и верования были интегрированы в христианскую практику и сформировали уникальные проявления народной религиозности.

В постсоветскую эпоху, как отмечает В. А. Тишков, с возвращением религии в российскую жизнь «сакральными стали не только Кремль и имеющие власть

⁵ Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Ленинград: Гослитиздат, 1940. 648 с.

⁶ Славянская мифология: энциклопедический словарь / под ред. С. М. Толстой. Москва: Международные отношения, 2012. 736 с; Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого, С. М. Толстой. Москва: Международные отношения, 1995–2012.

управлять, а храмы, обряды и церемонии, святые места и пастыри-наставники»⁷. В этот период закономерно происходит обновление исследовательской призмы (а в дальнейшем и расширение спектра исследовательских траекторий) в связи с внедрением в сферу религиозной повседневности медиа-инструментов⁸, вследствие чего религиозная активность всё чаще осуществляется вне контроля официальных конфессиональных институций [Университетские исследования религии..., 2024: 119; Островская, 2020; 2021].

Параллельно в этот период российские учёные продолжают исследования в классической оптике «народной религии»: так, в фокусе внимания А. А. Панченко [Панченко, 2002] и Е. Б. Смилянской [Смилянская, 2003] находятся различные проявления «народного христианства».

Таким образом, ключевыми оптиками изучения частных форм религии к настоящему времени являются: «живая (проживаемая) религия»; «вернакулярная религия»; «материальная религия»; «викарная религия»; «бриколаж»; «народная религия» (в призме «двоеверия», обрядового синкретизма и интереса к религиозному медиадискурсу).

Основные характеристики «проживаемой религии»: современные дискуссии о принципах изучения религиозной реальности

Как нам представляется, терминологически наиболее широким является оптика «проживаемой религии». Остановимся более подробно на тех акцентах, которые предполагает этот подход, поставив вопрос о возможности экстраполировать его на другие оптики в качестве базовой структуры интерпретации религиозной реальности в качестве несводимой к институционализированным формам вероисповедных

практик. В самом деле, подход «проживаемой религии» находится в русле интерпретативной парадигмы, в рамках которой исследовательский фокус концентрируется на субъективном опыте верующих и «живых» религиозных практиках. Исследователи (при наличии расхождений в оценке иных аспектов) сходятся в утверждении *динамической природы* этих составляющих — в противовес относительно устойчивым институциональным доктринам. Например, М. Макгуайр подчёркивает, что на уровне индивида религия не статична, не является унифицированной или даже внутренне последовательной — она постоянно развивается, адаптируясь к личному опыту [McGuire, 2008: 12]. При этом динамика, по мнению ряда авторов, обеспечивается взаимовлиянием различных аспектов повседневности, причём не только в современном, но и историческом контексте. Так, Анна С. Браун и Дэвид Д. Холл полагают, что даже в пуританских общинах Новой Англии XVII–XVIII вв. духовенство не обладало монополией на определение религиозных практик (в том числе таких, как крещение и причастие): в их формировании и адаптации активную роль играли миряне, а духовенство выступало соучастником творческого процесса (с этим связано и введение «компромиссного ковенанта», который позволил крещёным, но не прошедшим полного обращения верующим участвовать в некоторых церковных обрядах). Всё это, считают авторы, является свидетельством «проживаемой религии», практики которой формировались в повседневной жизни, а не только в рамках официальных церковных установлений [Brown, Hall, 1997: 41, 47].

Д. Эрвьё-Леже на примере католического харизматического движения показывает процесс формирования и трансформации религиозных практик в повседневной жизни *под влиянием личного опыта*,

⁷ Религия и власть // Валерий Тишков. URL: http://www.valerytishkov.ru/cntnt/nauchnaya/_obrazy_rossii/religiya-i-vlast.html

⁸ Данная тема перекликается с исследованиями религиозной реальности цифрового общества на Западе [Campbell, 2016; Golan, Stadler, 2016; Evolvi, 2017; Stähle, 2021].

коллективных установлений и социального контекста [Hervieu-Léger, D., 1997]. Аналогичные явления демонстрирует Н. Желдтофт, обращаясь к повседневным практикам мусульман — верующие могут демонстрировать индивидуализированный и прагматичный подход к религии, переосмысливая традиционные ритуалы в соответствии со своими жизненными реалиями [Jeldtoft, 2011: 1141–1144].

Исследователи «проживаемой религии» опираются на **этнографический подход** с характерным упором на наблюдение (в том числе включённое), проведение глубинных интервью (как, например, в исследовании церкви Vineyard в Чикаго и Калифорнии, проведённом Т. Лурманн [Luhmann, 2012: XX]); также ведётся сбор и анализ данных о материальных объектах, картографирование священных пространств (например, Н. Аммерман в своём исследовании приводит карту рассадки в Зале Сиона [Ammerman, 1998: 93] и т.д.).

Важность этнографической полевой работы и применения **качественных методов** подчёркивает Л. Артур — по его мнению, это особенно важно при исследовании символического поведения, так как оно зачастую не рефлексивируется информантами [Religion, Dress and the Body, 1999: 4]. К. Бендер подчёркивает важность изучения религии *in situ*, с акцентом на наблюдении за повседневными практиками и разговорами, что позволяет понять, как религия функционирует в реальных социальных контекстах [Bender, 2003: 3].

М. Нейтц (вслед за Д. Эрвье-Леже) связывает смещение акцента на качественные методы исследования с появлением новых религиозных движений в 1970-е гг. (ранее в рамках французской «la religion vécue» использовались количественные методы). Именно в этот период становится очевидной невозможность описания современных форм религиозности в терминах премодернистского статуса «народной религии» как «примитивной». В это же время ставится под сомнение связь современных религиозных практик с народными традициями [Neitz, 2011: 48].

По мнению М. Васкеса, ориентированность на повседневный контекст является одним из следствий пересмотра взгляда на религию в русле теории секуляризации [Vásquez, 2013: 23–24]. Тяготение к исключению религии из публичной сферы не позволяло социологам в полной мере оценить её влияние на жизни людей и сообществ. Решение данной проблемы М. Васкес видит в **полном погружении исследователей в пространственный и временной контекст** исследуемой области, исключая предварительный теоретический анализ [Vásquez, 2013: 23–24]. Т. Асад также обращает внимание на невозможность понять религию вне связи с её социальным, политическим, временным, пространственным и локально-историческим контекстами [Asad, 1993].

Ориентация на контекст повседневности также усиливает напряжение по линии «публичный/частный». Так, Р. Гулд представляет современный хомстединг как форму «проживаемой религии», выделяя его роль в создании религиозных практик вне официальных конфессиональных институтов. Религиозная жизнь, по мнению этого автора, проявляется в повседневных действиях, — таких, как садоводство, строительство и приготовление пищи, которые могут приобретать религиозное значение [Gould, 1997]. В свою очередь, Р. Орси показывает, как люди придают сакральное значение предметам, встроенным в их повседневность — например водопроводной воде в Бронксе (Нью-Йорк), где находится реплика грота Масабель [Orsi, 1997: 4] (оригинальный грот расположен в Лурде (Франция) и является одним из наиболее почитаемых мест среди католиков).

Этнографическая перспектива, смещающая акцент с теоретического изучения религии в рамках подходов «вернакулярной» и «проживаемой» религии [Knibbe, Kupari, 2020: 158], обуславливает **особое внимание к материальной культуре**. На этом фокусируется статья М. Конечны, посвящённая исследованию взаимосвязи между материальной культурой в церквях и домах на примере либерального и консервативного католических приходов. Автор демонстрирует, как материальная культура

в публичных местах поклонения и домашних пространствах отражает и формирует различные религиозные логики — индивидуальную и корпоративную [Konieczny, 2009: 419–420]. В статье подчёркивается важность изучения материальной культуры как ключевого аспекта «проживаемой религии» и предлагаются направления для дальнейших исследований в различных контекстах [Konieczny, 2009: 439–440]. Различным аспектам христианской материальной культуры посвящено также исследование К. Макданнел [McDannell, 1995].

В статье «Практики обмена: от рыночной культуры к экономике дара в интерпретации американской религии» Л. Э. Шмидт утверждает, что исследование практик обмена позволяет глубже понять, как религия функционирует в повседневной жизни американцев. Особое внимание уделяется практике дарения подарков как ключевому элементу «проживаемой религии», одновременно отражающему и формирующему социальные и экономические реалии [Schmidt, 1997].

В ряде исследований характерно использование феноменологического подхода, сосредоточенного на воплощённом опыте, изучение «религиозного» ведётся здесь с позиций его трактовки прежде всего как *переживания*. В центре внимания находится *субъективный опыт и повседневные смыслы*, придаваемые участниками своим действиям, пространствам и ритуалам. Исследователи стремятся «услышать» самих верующих, а не навязать внешнюю интерпретацию. Утверждается, что нарративы, транслируемые «простыми людьми», являются важными источниками информации о верованиях, моральных ориентирах и реальных религиозных практиках [Ammerman, 2014: 7–10].

Значительное внимание уделяется *сенсорным элементам поклонения* — таким, как звуки, запахи, прикосновения, движения тела [Everyday Religion, 2007: 189–190; Løvland, Repstad, 2014]. Отдельное направление — *исследование одежды*, в частности механизмов символического и нормативного регулирования возможности ношения определенных её типов. Одежда рассматривается как «окно в культуру»,

визуально выражающее социальные характеристики, такие как возраст, гендер, этничность и отношения к религии. Л. Артур обращает внимание на роль одежды как инструмента трансформации и утверждения новых социальных ролей, как, например, в афроамериканских христианских общинах или у католических монахинь [Arthur, 1999: 6].

Ряд исследований включает элементы *критической герменевтики* — например, характерен призыв изучать не только «официальные» истории, но также и «негласные предположения» и «молчащие границы», обратиться к скрытым формам неравенства в религиозных практиках. Для ряда исследований характерен *гендерный подход*: Н. Аммерман обращается к вопросам неформального труда женщин в церкви и различия в способах участия в ритуалах [Ammerman, 1998]. К. Лещинская и К. Зелинская выделяют важность концепции агентности, которая акцентирует активную роль женщин в религиозных сообществах — женщины рассматриваются не как пассивные реципиенты религиозных норм, а как активные субъекты, способные трансформировать религиозные практики [Leszczyńska, Zielińska, 2016]. Одной из центральных тем исследования О. Авишай является развитие феминистских теорий агентности через призму религиозных кейсов [Avishai, 2016].

В ряде исследований акцент делается на *сложности взаимоотношений институциональных и частных религиозных практик*. Так, работа Р. Мари Гриффит посвящена изучению роли молитвы в формировании идентичности женщин, принадлежащих к евангельскому движению Women's Aglow Fellowship (современное название — Aglow International) [Griffith, 1997]. В фокусе внимания — вопросы о том, как конкретные религиозные практики реально работают в отношении тех, кто их осуществляет; действительно ли такая практика, как молитва, противостоит нормам дисциплины или, напротив, поддерживает их. Автор заключает, что роль такой практики двояка: с одной стороны, она сохраняет определённые смыслы, с другой — противостоит другим, поддерживая

определённые иерархические отношения, одновременно предоставляя возможности для их трансформации [Griffith, 1997: 189].

В статье «Христианство золотого правила: проживаемая религия в американском мейнстриме» Н. Аммерман обращается к вопросу, как золотое правило нравственности проявляется в повседневной жизни американцев, не «вписывающихся» в традиционные религиозные категории. Результаты проведённого исследования показали важность для данной группы морального поведения как такового, в противовес строгому следованию доктринальным убеждениям [Ammerman, 1997].

Таким образом, **«оппозиция «публичный / частный» выступает одним из центральных мотивов современных теорий частной религии**, действуя при этом амбивалентно — авторы обращаются к этому явлению посредством различного рода противопоставлений, утверждая при этом необходимость преодоления искусственных границ. Подобные оппозиции унаследованы от предшественника современных ипостасей частной религии — «народной религии» («folk religion», «popular religion»).

Предшествующие теории: критика с позиций «проживаемой религии»

Обращение к неинституциональным формам религии связано с деятельностью представителей католического духовенства в период позднего Средневековья и раннего Нового Времени, и связано с усилиями по контролю содержания повседневных верований и практик мирян. Такие обычаи, как поклонение местным святыням, использование амулетов или проведение ритуалов нередко классифицировались ими в качестве суеверий или пережитков язычества, представляющих угрозу христианской доктрине. К. Гинзбург показывает — в частности, на примере допроса итальянского крестьянина, чьи взгляды могут трактоваться в качестве народной интерпретации христианства — как инквизиция фиксировала подобные «отклонения», считая их ересью [Ginzburg, 1992].

Углубление внимания к феномену «народной религии» получило развитие в эпоху Реформации и последующей Контрреформации, когда представители западного христианского духовенства сосредоточились на практических аспектах пастырской деятельности и оценке реальных форм вероисповедания своей паствы [Brückner, Wedgwood, 1968: 161].

В XIX – первой половине XX вв. эта тенденция привела к активному исследованию феномена «народной религии» в конфессиональной среде. Среди католических теологов выделяются Йозеф Вайгер (1870–1946) [Weigert, 1924], Георг Шрайбер (1882–1963) [Schreiber, 1936], Генрих Шауэрте (1882–1975) [Schauerte, 1953]; протестантское направление исследований представляет швейцарский фольклорист Рихард Вайсс (1907–1962) [Weiss, 1965].

Значимым событием для концептуального осмысления явления «народной религии» стало введение в 1904 г. термина «религиозная фольклористика» («Religiöse Volkskunde») лютеранским пастором Паулем Дреусом [Brückner, Wedgwood, 1968: 161]. Американский исследователь народной культуры Д. Йодер также обращает внимание на вклад немецкого фольклориста Вильгельма Генриха Рили (1823–1897), ранее включившего народное измерение религии в контекст фольклористики [Yoder, 1974: 3], что сформировало условия для возникновения соответствующего направления. В 1909 г. выходит в свет работа немецкого фольклориста Людвиг Ф. Вернера (1862–1932) «Aus einer vergessenen Ecke : Beiträge zur deutschen Volkskunde» («Из забытого уголка: вклад в немецкую фольклористику») затрагивающая теоретические аспекты религиозной фольклористики («Religiöse Volkskunde») [Werner, 1910].

Д. Йодер отмечает проблемы, связанные с исследованием «народной религии» в рамках фольклористики. Прежде всего, затруднения связаны с особенностями устоявшегося подхода, восходящего к трудам Э. Дюркгейма, согласно которому для классификации чего-либо в качестве религии требуется наличие официальных

религиозных институтов или иных форм организованной иерархии с кодифицированными сводами правил. Предполагается, что религиозные верования исповедует определённая группа людей, которая воспроизводит их с помощью религиозных практик, разделяемых всеми участниками данной группы [Durkheim, 1995: 44]. Данный подход выводит «народную религию» за рамки религии как таковой, что с одной стороны, приводит к позиционированию данного явления как суеверия, с другой — определяет рассмотрение в качестве «жанра» с позиций фольклористики [Yoder, 1974: 9].

Стремление исследователей очистить понятие «народной религии» от негативных коннотаций, связанных с её восприятием в качестве совокупности суеверий, найдёт отражение, например, в работе Карла Э. Шайбе и Теодора Р. Сарбина. Авторы подчёркивают, что определение какой-либо веры как суеверия зависит от субъективной позиции наблюдателя [Scheibe, Sarbin, 1965: 156] — например, духовенство может считать суевериями верования мирян, отклоняющихся от официального вероучения.

Недостатки характерного для фольклористики «жанрового» фокуса отмечены Л. Приммиано. По мнению исследователя, фольклористы нередко упускают из поля зрения содержательные аспекты верований и их объекты (например, сверхъестественное или священное), являющиеся центральными для верующих [Primiano, 1995: 44–45]. Кроме того, фольклористика традиционно сосредотачивалась на групповых аспектах религии, игнорируя индивидуальный опыт: исследования акцентировали социальные единицы или регионы, а не уникальные религиозные миры отдельных людей (здесь автор вводит понятие «уникультура» («uniculture»), чтобы подчеркнуть автономию личных религиозных миров [Primiano, 1995: 48–49]). Подобную фиксацию на групповых факторах Л. Приммиано считает ограничением, так как вера всегда интерпретируется индивидуально, даже в рамках институциональных структур.

«Религиозная» составляющая в термине также ограничивала возможность категоризировать «народную религию» — так, некоторые исследователи полагали, что уместней опустить слово «религия» и заменить его на «верования» («folk belief»), нежели использовать неоднозначное понятие «folk religion» [Yoder, 1974: 10]. Например, О. Петтерссон полагает, что предпочтительнее говорить о фольклорно-культурных элементах религии, а не использовать отдельное понятие [Pettersson, 1970: 65–66].

Наконец, Д. Йодер обращает внимание на социологическое использование «народной религии» в качестве противопоставления «универсальным религиям» [Yoder, 1974: 10]. Данный вопрос тесно граничит с критикой двухуровневого («two-tiered») подхода, предложенного в 1930-х гг. в рамках культурной антропологии.

Первопроходцем в этом направлении выступил Роберт Редфилд, автор исследований деревни Тепостлан («Tepoztlan: A Mexican Village», 1930), и, шире, региона Юкатан («The Folk Culture of Yucatan», 1941). В этих работах он анализирует культурную иерархию, рассматривая религию как её неотъемлемую часть [Redfield, 1930: 54–82, 133–144; 1941: 267–269].

Итогом этого периода является экспликация понятия «народной религии». В 1939 г. Джошуа Трахтенберг (1904–1959) в исследовании «Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion» впервые применил термин «народная религия» («folk religion»), определив его «как совокупность идей и культовых практик, которые, несмотря на неодобрение религиозных лидеров, пользуются такой широкой популярностью, что их невозможно исключить из сферы религиозной жизни» [Trachtenberg, 2004: XXVII–XXVIII].

В этот период ряд антропологов рассматривал «народную религию» в качестве синкретического продукта взаимодействия «малой» и «большой» религиозных традиций (данный подход разделяли Р. Редфилд, его ученик и последователь МакКим Марриотт [Marriott, 1960], Ихиро

Хори [Hori, 1968: 49–50] и др.). Большая традиция — это формальные, письменные религиозные практики, например, христианство или буддизм, а малая традиция — это местные, устные и неформальные обычаи, такие как народные ритуалы и верования. Синкретизм в «народной религии» возникает, когда эти уровни смешиваются — например, когда местные божества интегрируются в официальную религию.

В самом деле, исследование МакКима Марриотта индийской деревни Кишан Гарх, проведённое в 1950–1952 гг., демонстрирует существование двухуровневой структуры индийской религиозной традиции. М. Марриотт описывает её как взаимодействие «большой» (санскритский индуизм) и «малой» традиций (локальная «народная религия») [Marriott, 1960: 168–218]. Эти традиции стремятся к сбалансированному синкретизму посредством процессов ограниченной «универсализации» и «парохиализации», когда элементы обеих из них объединяются и/или адаптируются друг к другу [Marriott, 1960: 183–200, 205–206, 213]. Универсализация в понимании М. Марриотта представляет собой процесс передачи культурного контента и культурной традиции «наверх» [Marriott, 1960: 190] (в виде трансформации, систематизации или адаптации уже существующих, местных религиозно-культурных особенностей — локальных культовых практик или местных божеств/святых) в общий канон доминирующей традиции. В свою очередь, парохиализация означает противоположенный процесс, протекающий «сверху вниз», при котором религиозно-культурные составляющие «большой» традиции трансформируются и адаптируются на местном уровне в соответствии с локальной религиозно-культурной традицией или/и локальными культурными особенностями [Marriott, 1960: 192].

Анализируя подходы к исследованию буддизма в Юго-Восточной Азии, британский антрополог Э. Лич критиковал западных учёных за их фокус на Палийском каноне и одновременном игнорировании реальных религиозных практик верующих-буддистов. Такой подход, по его

мнению, ограничивает научный дискурс и искажает понимание культуры региона [Leach, 1968: 1–2]. Автор предлагает **заметить подход, основанный на дихотомии** «цивилизованных людей» и «дикарей», изучением людей, **погружённых в бытовое измерение жизни** [Leach, 1968: 2]. Впоследствии данный тип критики определил появление концепций, ориентированных на уход от иерархических моделей и уничижительных коннотаций — таких, как рассмотренные выше подходы «проживаемой» и «вернакулярной» религии.

Вместе с тем Дж. Капало указывает на трудности, связанные с выработкой нового «объективного» термина, включающего верования, идеи и практики, классифицируемые как «народная религия», но без негативных «цепочек ассоциаций» [Karaló, 2013: 9]. Например, замена термина «народная религия» на «вернакулярная религия» приводит к тому, что исследователь лишь выбирает иную совокупность явлений из реальности. Объекты дискурса не могут быть «освобождены» религиоведами от глубоко укоренённых категорий, которые другие учёные используют для их описания. Данные объекты остаются под влиянием интересов и в сфере *власти исследователей*, будучи связанными с сетью ассоциаций и значений [Karaló, 2013: 9]. По мнению Дж. Капало, не существует «нейтрального» или «объективного» лексикона, есть лишь знаки, которые в большей или меньшей степени успешно «захватывают» из реальности те явления, которые исследователь намеревается описать [Karaló, 2013: 15]. Примером может служить уже не раз упомянутый термин «вернакулярный», эволюция значений которого расширялась и уточнялась на протяжении столетий, находя применение в различных областях — литературе, архитектуре, религиоведении [Аринин, Лютаева, Силантьева, 2023: 123–125].

Таким образом, итогом «первоначального» периода становления подходов к интерпретации частных форм религии является **попытка перехода от иерархизированных моделей к парадигмам, отказывающимся от различных дихотомий и оценочного ранжирования**. Вместе

с тем, по иронии судьбы, большая часть исследований частных форм религии, следовавших за этим периодом, **продолжала кодировать эту бинарность**, делая «официальную» религию исключенной категорией. Но — когда исследователи выносят за скобки действия, которые связаны с традиционными религиозными институтами, они не только исключают то, что большинство людей считали бы религиозной практикой, но и многое из того, что люди на самом деле делают [Ammerman, 2016: 88]. По мнению этой исследовательницы, сохранение дихотомий, которые противопоставляют организованное начало индивидуальным формам проживания религии, не отражает эмпирическую реальность и обедняет понимание обеих категорий [Ammerman, 2013: 258].

В свою очередь, М. Нейтц предлагает исследовать частные формы религии в публичной сфере, включая религиозные практики в социальных движениях и трудовой деятельности [Neitz, 2011: 53–54]. Этот автор подчёркивает, что подход «проживаемой религии» не ограничивается индивидуальным опытом и может проявляться в коллективных действиях [Neitz, 2011: 54]. Схожую мысль выражает М. Макгуайр: хотя «проживаемая религия» акцентирует индивидуальный опыт, религиозный мир человека формируется не изолированно, а во взаимодействии с другими людьми в конкретных социальных условиях [McGuire, 2008: 12–13].

Итак, в ходе анализа предшествовавших теорий нами выделены две группы источников — одна из них посвящена до-модерному пониманию частных форм религии как «народных», другая — теориям, формировавшимся в течение последних десятилетий XX века в качестве рефлексии на «традиционные» подходы. Вторая группа, помимо прочего, содержит развёрнутую критику ранних теорий; вместе с тем, она продолжает линию поиска релевантного языка описания религиозной реальности, ставя вопрос об эпистемологической, а не только предметной, рамке предпринимаемых усилий. Такой подход устанавливает границу описания наблюдаемого с учётом требования критического

анализа языка описания — в том числе, в его соотношении с другими языками. Рефлексивная компонента такого подхода отвечает запросу на переход к герменевтике нового уровня, подчёркивающей решающее значение «ошибки интерпретации» как ключевого элемента того, о чём можно «знать» в строгом смысле. Тем самым эпистемология религии выходит на уровень, который соответствует стратегическому фальсификационизму — не перечёркивая, однако, значение верифицируемых исследовательских тактик.

Выводы

Стремление систематизировать имеющуюся исследовательскую литературу по вопросу о частных формах религии, выявить истоки существующих теорий и особенности связанных с ними дискуссий определило обращение к современным подходам, включающим различные варианты «проживаемой», «вернакулярной», «материальной» религии. Анализ перечисленных оптик в современной исследовательской литературе позволяет заключить, что их объединяет представление о динамической природе религиозных практик, формирующейся под влиянием совокупности внутренних (субъективный опыт верующих) и внешних (влияние социальной среды) факторов. Это обуславливает характерный акцент на повседневных практиках и внимание к контексту их «проживания». Определяющее значение эмпирического анализа и качественных методов исследования связывается с появлением новых религиозных движений, а также всё большими затруднениями в части описания современных форм религии с помощью «устаревших» терминов. Подчёркивается, что ориентация на повседневный контекст является следствием пересмотра положений теории секуляризации, тяготеющей к вытеснению религии из важнейших составляющих социальной жизни. Характерно особое внимание к материальной культуре, личному опыту верующих, а также сенсорным элементам поклонения; ряд авторов ведёт исследования в русле критической герменевтики; более

редким сюжетом является обсуждение сложности взаимоотношений институциональных и частных религиозных практик. При этом наиболее широким термином, позволяющим описать частные формы религии, на сегодняшний день можно считать понятие «живая (проживаемая) религия», поскольку именно оно содержит все ключевые элементы, соответствующие описываемой парадигме (динамизм, субъективный характер вероисповедных практик, ведущую роль религиозного чувства / сенсорики и связанную с эти иррациональность религиозного).

Стремление установить основные характеристики современных концепций частных форм религии с учётом влияния предшествующих подходов нередко приводит к необходимости анализа линии изучения религиозной реальности в оптике «народной религии». Исследователи подчёркивают, что, если возникновение интереса к «народной религии» в своё время явилось реакцией на усилия католического духовенства по контролю повседневных верований мирян (в этом случае народные верования и практики часто квалифицировались как суеверия или ересь, представляющие угрозу официальной доктрине), то позднее, в эпоху Реформации, можно говорить о формировании интереса к реальной религиозной практике, отличной от догматических установлений. В XIX – начале XX вв. в конфессиональной и фольклористической среде начинается систематическое изучение народной религии, происходит терминологическое оформление направления — «религиозная фольклористика». В 1939 г. Дж. Трахтенберг закрепляет термин на новом уровне, определяя «народную религию» как устойчивую, хотя и неофициальную, часть религиозной жизни.

Однако при изучении «народной религии» исследователи встречают ряд проблем и методологических трудностей: доминирование институциональных и иерархических моделей; жанровый подход, характерный для фольклористики,

а также негативные коннотации «народной религии». Критика призыва «народной религии» определила появление новой теоретической перспективы, основанной на рассмотрении уникального опыта как важного компонента личной и групповой вероисповедной практики, что, в свою очередь, привело к рефлексивному оформлению концептуальных контуров «проживаемой», «вернакулярной» и других теорий частных форм религии.

Важным элементом методологической рефлексии по поводу проблем научно достоверного описания и анализа частных форм религии некоторые исследователи называют также проблему нейтральной терминологии, непосредственно выводящую на поиск новой эпистемологической призмы религиоведения: невозможно создать полностью «объективный» термин для обозначения явлений, связанных с частными формами религии, так как в этом случае он с необходимостью окажется связан с сетью историко-культурных ассоциаций, властных отношений и укоренённых дискурсивных структур. Кроме того, выявлен парадокс дихотомического мышления — несмотря на критику и попытки преодоления бинарных оппозиций, исследователи всё ещё склонны воспроизводить эти противопоставления. В то же время, в исследовательской литературе встречаются исследовательские позиции, проблематизирующие выявленное затруднение.

Осуществленная нами систематизация исследовательской литературы в свете концептуализации понятия частных форм религии как формы описания религиозной реальности в призме актуального запроса на новую религиозную эпистемологию строится на открытых критериях — хронологических и парадигмальных сдвигах, выявленных в рамках дискуссий между сторонниками различных подходов к исследованию частных форм религии. Выводы основаны на ряде эмпирических и теоретических признаков, которые, разумеется, нуждаются в дальнейшей апробации.

Список литературы:

- Аринин Е. И., Лютаева М. С., Силантьева М. В. Феномен «вернакулярного»: между «родными курами», архитектурной «причудливостью» и «живой религиозностью» // Вопросы философии. — 2023. — № 2. — С. 121–131. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-2-121-131>
- Лихачёв Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого: (Конец XIV – начало XV в.). — Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР, 1962. — 172 с.
- Лютаева М. С. «Живая религия» и «вернакулярная религия». Проблема концептуализации терминов // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. — 2023. — Т. 23, № 3. — С. 119–127. <https://doi.org/10.37482/2687-1505-V261>
- Никольский Н. М. История русской церкви. — Москва: Политиздат, 1983. — 448 с.
- Островская Е. А. Миссия выполнена: православные батюшки-блогеры // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 44–59. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-44-59>
- Островская Е. А. Ритуалы в дискурсах цифрового православия: методология и направления исследования // Концепт: философия, религия, культура. — 2020. — Т. 4, № 1. — С. 105–120. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-1-13-105-120>
- Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. — Москва: ОГИ, 2002. — 544 с.
- Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — Москва: Наука, 1981. — 608 с.
- Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики: народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. — Москва: Индрик, 2003. — 462 с.
- Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. — Москва: Прогресс, 1995. — 624 с.
- Университетские исследования религии в XXI в.: российское религиоведение в контексте философского и конкретно-научного знания / О. Ю. Бойцова, И. П. Давыдов, А. С. Каимова, О. В. Осипова // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2024. — Т. 48, № 6. — С. 113–129. <https://doi.org/10.55959/MSU0201-7385-7-2024-6-113-129>
- Ammerman N. T. Chapter 3. Culture and Identity in the Congregation // *Studying Congregations: A New Handbook*. — Nashville: Abingdon, 1998. — P. 78–104.
- Ammerman N. T. Golden Rule Christianity: Lived Religion in the American Mainstream // *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. — Princeton: Princeton University Press, 1997. — P. 196–216. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw.12>
- Ammerman N. T. Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers // *Nordic Journal of Religion and Society*. — 2016. — Vol. 29, No 2. — P. 83–99. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>
- Ammerman N. T. Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life. — New York: Oxford University Press, 2014. — 376 p.
- Ammerman N. T. Spiritual but not Religious?: Beyond Binary Choices in the Study of Religion // *Journal for the Scientific Study of Religion*. — 2013. — Vol. 52, No 2. — P. 258–278. <https://doi.org/10.1111/jssr.12024>
- Asad T. The Construction of Religion as an Anthropological Category // *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. — Baltimore: John Hopkins University Press, 1993. — P. 27–54.
- Avishai O. Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity // *Sociology of Religion*. — 2016. — Vol. 77, No 3. — P. 261–279. <https://doi.org/10.1093/socrel/srw020>
- Bender C. Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver. — Chicago: University of Chicago Press, 2003. — 199 p.
- Berger P. L. The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation. — Garden City, New York: Anchor Press / Doubleday, 1979. — XV, 220 p.
- Berger P. L. The Sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion. — Garden City, New York: Doubleday, 1967. — VII, 230 p.
- Bowman M. Vernacular Religion and Contemporary Spiritualities. Tribute to Leonard Norman Primiano (1957–2021) // *Traditiones*. — 2022. — Vol. 50, No 3. — P. 7–14. <https://doi.org/10.3986/Traditio2021500301>

- Bowman M., Valk Ü. *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. — New York; London: Routledge, 2012. — 320 p. <https://doi.org/10.4324/9781315728643>
- Brown A. S., Hall D. D. *Family Strategies and Religious Practice: Baptism and the Lord's Supper in Early New England // Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. — Princeton: Princeton University Press, 1997. — P. 41–68. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw.6>
- Brückner W., Wedgwood S. *Popular Piety in Central Europe // Journal of the Folklore Institute*. — 1968. — Vol. 5, No 2/3. — P. 158–174. <https://doi.org/10.2307/3814208>
- Campbell H.A. Framing the human-technology relationship: How Religious Digital Creatives engage posthuman narratives // *Social Compass*. — 2016. — Vol. 63, No 3. — P. 302–318. <https://doi.org/10.1177/0037768616652328>
- Casanova J. *Public religions in the modern world*. — Chicago: University of Chicago Press, 1994. — 330 p.
- Coleman S. Material religion a fruitful tautology? // *Material Religion*. — 2009. — Vol. 5, No. 3. — P. 359–360. <https://doi.org/10.2752/175183409X12550007730101>
- Desroche H., Le Bras G. *Religion légale et religion vécue: Entretien avec Gabriel Le Bras // Archives de sociologie des religions*. — 1970. — Vol. 15, No 29. — P. 15–20.
- Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life*. — New York: Free Press, 1995. — 552 p.
- Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives / ed. by Ammerman N. T.* — New York: Oxford University Press, 2007. — 243 p. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195305418.001.0001>
- Evolvi G. Hybrid Muslim identities in digital space: The Italian blog Yalla // *Social Compass*. — 2017. — Vol. 64, No 1. — P. 43–60. <https://doi.org/10.1177/0037768617697911>
- Ginzburg C. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. — Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992. — 177 p.
- Golan O., Stadler N. Building the sacred community online: The dual use of the Internet by Chabad // *Media, Culture & Society*. — 2016. — Vol. 38, No 1. — P. 71–88. <https://doi.org/10.1177/0163443715615415>
- Gould R. K. Getting (Not Too) Close to Nature: Modern Homesteading as Lived Religion in America // *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. — Princeton: Princeton University Press, 1997. — P. 217–242. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw.13>
- Griffith R. M. Submissive Wives, Wounded Daughters, and Female Soldiers: Prayer and Christian Womanhood in Women's Aglow Fellowship // *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. — Princeton: Princeton University Press, 1997. — P. 160–195. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw.11>
- Hervieu-Léger D. What Scripture Tells Me: Spontaneity and Regulation within the Catholic Charismatic Renewal // *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. — Princeton: Princeton University Press, 1997. — P. 22–40. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw.5>
- Hori I. *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*. — Chicago: The University of Chicago Press, 1968. — 278 p.
- Jeldtoft N. J. Lived Islam: Religious Identity with “Non-Organized” Muslim Minorities // *Ethnic and Racial Studies*. — 2011. — Vol. 34, No 7. — P. 1134–1151. <https://doi.org/10.1080/01419870.2010.528441>
- Kapáló J. A. Folk Religion in Discourse and Practice // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. — 2013. — Vol. 7, No. 1. — P. 3–18.
- Knibbe K., Kupari H. Theorizing lived religion: introduction // *Journal of Contemporary Religion*. — 2020. — Vol. 35, No 2. — P. 157–176. <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759897>
- Konieczny M. E. Sacred Places, Domestic Spaces: Material Culture, Church, and Home at Our Lady of the Assumption and St. Brigitta // *Journal for the Scientific Study of Religion*. — 2009. — Vol. 48, No 3. — P. 419–442. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01458.x>
- Leach E. R. *Cambridge Papers in Social Anthropology: Dialectic in Practical Religion*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1968. — 207 p.
- Leszczynska K., Zielinska K. Gender in Religion? Religion in Gender? Commentary on Theory and Research on Gender and Religion // *Studia Humanistyczne AGH*. — 2016. — Vol. 15, No 3. — P. 7–17. <https://doi.org/10.7494/human.2016.15.3.7>
- Lived Religion in America: Toward a History of Practice / ed. by D. D. Hall*. — Princeton: Princeton University Press, 1997. — 280 p. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw>

- Løvland A., Repstad P. Playing the Sensual Card in Churches: Studying the Aestheticization of Religion // *Sociological Theory and the Question of Religion*. — Farnham: Ashgate, 2014. — P. 179–198.
- Luckmann T. *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*. — New York; London: Macmillan, 1967. — 128 p.
- Luhrmann T. M. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. — New York: Alfred A. Knopf, 2012. — XXV, 434 p.
- Marriott M. *Little Communities in an Indigenous Civilization // Anthropology of Folk Religion*. — New York: Random House Inc, 1960. — P. 169–218.
- McDannell C. *Material Christianity*. — New Haven: Yale University Press, 1995. — 312 p.
- McGuire M. B. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. — New York: Oxford University Press, 2008. — 290 p.
- Neitz M. J. *Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here // Religion, Spirituality and Everyday Practice*. — New York: Springer, 2011. — P. 45–55. https://doi.org/10.1007/978-94-007-1819-7_4
- Orsi R. *Everyday Miracles: The Study of Lived Religion // Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. — Princeton: Princeton University Press, 1997. — P. 3–21.
- Pettersson O. Der Begriff "Volksreligion". Ein religionsgeschichtliches Problem // *Ethnologia Europaea*. — 1970. — Vol. 4, No 1. — P. 63–66.
- Primiano L. Afterword: Manifestations of the religious vernacular: Ambiguity, power, and creativity // *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. — New York; London: Routledge, 2012. — P. 382–394.
- Primiano L. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // *Western Folklore*. — 1995. — Vol. 54, No 1. — P. 37–56. <https://doi.org/10.2307/1499910>
- Redfield R. *Tepoztlán: A Mexican Village*. — Chicago: The University of Chicago Press, 1930. — 247 p.
- Redfield R. *The Folk Culture of Yucatan*. — Chicago: The University of Chicago Press, 1941. — 416 p.
- Religion, Dress and the Body / ed. by L. B. Arthur. — Oxford: Berg Publishers, 1999. — VII, 203 pp.
- Schauerte H. *Entwicklung und gegenwärtiger Stand der religiösen Volkskundeforschung // Historisches Jahrbuch*. — 1953. — Vol. 72. — P. 516–534.
- Scheibe K. E., Sarbin T. R. Towards a Theoretical Conceptualization of Superstition // *British Journal for the Philosophy of Science*. — 1965. — Vol. 16, No. 62. — P. 143–158.
- Schmidt L. E. Practices of Exchange: From Market Culture to Gift Economy in the Interpretation of American Religion // *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. — Princeton: Princeton University Press, 1997. — P. 69–91. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw.7>
- Schreiber G. *Volksreligiösität im deutschen Lebensraum: Zur Arbeitsaufgabe und Quellenkunde*. Sonderabdruck aus *Volk und Volkstum*. — München: Kösel & Pustet, 1936. — 33 s.
- Stähle H. *Russian Church in the Digital Era: Mediatization of Orthodoxy*. — London: Routledge, 2021. — 238 p. <https://doi.org/10.4324/9780367814380>
- The origin and mission of Material Religion / B. Meyer, D. Morgan, C. Paine, S. Plate // *Religion*. — 2010. — Vol. 40, No 3. — P. 207–211. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2010.01.010>
- Trachtenberg J. *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. — XXXII, 357 p.
- Vásquez M. A. *Grappling with the Legacy of Modernity // Religion on the Edge: De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion*. — New York: Oxford University Press, 2013. — P. 23–42. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199938629.003.0002>
- Weigert J. *Religiöse Volkskunde: Versuch*. — Freiburg: Herder, 1924. — 124 s.
- Weiss R. *Grundzüge einer protestantischen Volkskultur // Schweizerisches Archiv für Volkskunde*. — 1965. — Vol. 61. — P. 75–91.
- Werner L. F. *Aus einer vergessenen Ecke: Beiträge zur deutschen Volkskunde*. — Langensalza: Beyer & Söhne, 1909. — 208 s.
- Yoder D. Toward a Definition of Folk Religion // *Western Folklore*. — 1974. — Vol. 33, No 1. — P. 2–15. <https://doi.org/10.2307/1498248>

References:

- Ammerman, N. T. (1997) 'Golden Rule Christianity: Lived Religion in the American Mainstream' in *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press, pp. 196–216. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw.12>
- Ammerman, N. T. (1998) 'Chapter 3. Culture and Identity in the Congregation' in *Studying Congregations: A New Handbook*. Nashville: Abingdon, pp. 78–104.
- Ammerman, N. T. (2013) 'Spiritual but not Religious?: Beyond Binary Choices in the Study of Religion', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), pp. 258–278. <https://doi.org/10.1111/jssr.12024>
- Ammerman, N. T. (2014) *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Ammerman, N. T. (ed.) (2007) *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195305418.001.0001>
- Ammerman, N. T. (2016) 'Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers', *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), pp. 83–99. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>
- Arinin, E. I., Lyutaeva, M. S., Silantyeva, M. V. (2023) 'Understanding the "Vernacular": Between "Native Chickens", Architectural "Peculiarity", and "Living Religiosity"', *Voprosy filosofii*, (2), pp. 121–131. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-2-121-131>
- Arthur, L. B. (ed.) (1999) *Religion, Dress and the Body*. New York: Berg Publishers.
- Asad, T. (1993) 'The Construction of Religion as an Anthropological Category' in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, pp. 27–54.
- Avishai, O. (2016) 'Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity', *Sociology of Religion*, 77 (3), pp. 261–279. <https://doi.org/10.1093/socrel/srw020>
- Bender, C. (2003) *Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berger, P. L. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, New York: Doubleday.
- Berger, P. L. (1979) *The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation*. Garden City, New York: Anchor Press/Doubleday.
- Bowman, M. (2022) 'Vernacular Religion and Contemporary Spiritualities. Tribute to Leonard Norman Primiano (1957–2021)', *Traditiones*, 50(3), pp. 7–14. <https://doi.org/10.3986/Traditio2021500301>
- Bowman, M., Valk, Ü. (2012) *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. New York; London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315728643>
- Boytsova, O. Yu. et al. (2024) 'University research of religion in the 21st century: russian religious studies in the context of philosophical and specific sciences knowledge', *Lomonosov philosophy journal*, 48(6), pp. 113–129. <https://doi.org/10.55959/MSU0201-7385-7-2024-6-113-129>
- Brown, A. S., Hall, D. D. (1997) 'Family Strategies and Religious Practice: Baptism and the Lord's Supper in Early New England' in *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press, pp. 41–68. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw.6>
- Brückner, W., Wedgwood, S. (1968) 'Popular Piety in Central Europe', *Journal of the Folklore Institute*, 5 (2/3), pp. 158–174. <https://doi.org/10.2307/3814208>
- Campbell, H. A. (2016) 'Framing the human-technology relationship: How Religious Digital Creatives engage posthuman narratives', *Social Compass*, 63(3), pp. 302–318. <https://doi.org/10.1177/0037768616652328>
- Casanova, J. (1994) *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Coleman, S. (2009) 'Material religion a fruitful tautology?', *Material Religion*, 5(3), pp. 359–360. <https://doi.org/10.2752/175183409X12550007730101>
- Desroche, H. and Le Bras, G. (1970) 'Religion légale et religion vécue: Entretien avec Gabriel Le Bras', *Archives de sociologie des religions*, 15(29), pp. 15–20.
- Durkheim, E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Evolvi, G. (2017) 'Hybrid Muslim identities in digital space: The Italian blog Yalla', *Social Compass*, 64(2), pp. 220–232. Available at: <https://doi.org/10.1177/0037768617697911>

- Ginzburg, C. (1992) *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Golan, O. and Stadler, N. (2016) 'Building the sacred community online: the dual use of the Internet by Chabad', *Media, Culture & Society*, 38(1), pp. 71–88. <https://doi.org/10.1177/0163443715615415>
- Gould, R. K. (1997) 'Getting (Not Too) Close to Nature: Modern Homesteading as Lived Religion in America' in *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press, pp. 217–242. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw.13>
- Griffith, R. M. (1997) 'Submissive Wives, Wounded Daughters, and Female Soldiers: Prayer and Christian Womanhood in Women's Aglow Fellowship' in *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press, pp. 160–195. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw.11>
- Hall, D.D. (ed.) (2020) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw>
- Hervieu-Léger, D. (1997) 'What Scripture Tells Me: Spontaneity and Regulation within the Catholic Charismatic Renewal' in *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press, pp. 22–40. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw.5>
- Hori, I. (1968) *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jeldtoft, N. (2011) 'Lived Islam: religious identity with "non-organized" Muslim minorities', *Ethnic and Racial Studies*, 34(7), pp. 1134–1151. <https://doi.org/10.1080/01419870.2010.528441>
- Kapaló, J. A. (2013) 'Folk Religion in Discourse and Practice', *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 7 (1), pp. 3–18.
- Knibbe, K., Kupari, H. (2020) 'Theorizing lived religion: introduction', *Journal of Contemporary Religion*, 35 (2), pp. 157–176. <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759897>
- Konieczny, M. E. (2009) 'Sacred Places, Domestic Spaces: Material Culture, Church, and Home at Our Lady of the Assumption and St. Brigitta', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (3), pp. 419–442. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01458.x>
- Leach, E. R. (1968) *Cambridge Papers in Social Anthropology: Dialectic in Practical Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leszczynska, K., Zielinska, K. (2016) 'Gender in Religion? Religion in Gender? Commentary on Theory and Research on Gender and Religion', *Studia Humanistyczne AGH*, 15(3), pp. 7–17. <https://doi.org/10.7494/human.2016.15.3.7>
- Likhachev, D. S. (1962) *Kul'tura Rusi vremeni Andrey Rubleva i Epifaniya Premudrogo: (Konec XIV – nachalo XV v.)* [The Culture of Rus' in the Time of Andrei Rublev and Epiphany the Wise]. Moscow; Leningrad: Izd. Akad. nauk SSSR Publ. (In Russian).
- Løvland, A., Repstad, P. (2014) 'Playing the Sensual Card in Churches: Studying the Aestheticization of Religion' in *Sociological Theory and the Question of Religion*. Farnham: Ashgate, pp. 179–198.
- Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*. New York; London: Macmillan.
- Luhrmann, T. M. (2012) *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Alfred A. Knopf.
- Lyutaeva, M. S. (2023) 'Lived Religion and Vernacular Religion. Conceptualization of the Terms', *Vestnik of Northern (Arctic) Federal University. Series Humanitarian and Social Sciences*, 23(3), pp. 119–127. (In Russian). <https://doi.org/10.37482/2687-1505-V261>
- Marriott, M. (1960) 'Little Communities in an Indigenous Civilization' in *Anthropology of Folk Religion*. New York: Random House Inc.
- McDannell, C. (1995) *Material Christianity*. New Haven: Yale University Press.
- McGuire, M. B. (2008) *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Meyer, B. et al. (2010) 'The origin and mission of Material Religion', *Religion*, 40(3), pp. 207–211. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2010.01.010>
- Neitz, M. J. (2011) 'Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here' in *Religion, Spirituality and Everyday Practice*. New York: Springer, pp. 45–55. https://doi.org/10.1007/978-94-007-1819-7_4

- Nikolsky, N. M. (1983) *Istoriya russkoy tserkvi* [History of the Russian Church]. Moscow: Politizdat Publ. (In Russian).
- Orsi, R. (1997) 'Everyday Miracles: The Study of Lived Religion' in *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press, pp. 3–21.
- Ostrovskaya, E. A. (2020) 'Rituals in Discourses of Digital Orthodox Christianity: Methodology and Research Trends', *Concept: philosophy, religion, culture*, 4(1), pp. 105–120. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-1-13-105-120>
- Ostrovskaya, E. A. (2021) 'Mission Possible: Russian Orthodox Priest Blogs', *Concept: philosophy, religion, culture*, 5(1), pp. 44–59. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-44-59>
- Panchenko, A. A. (2002) *Khristovshchina i skopchestvo: fol'klor i traditsionnaya kul'tura russkikh misticheskikh sekt* [Christianity and Skoptsy: Folklore and Traditional Culture of Russian Mystical Sects]. Moscow: OGI Publ. (In Russian).
- Pettersson, O. (1970) 'Der Begriff "Volksreligion". Ein religionsgeschichtliches Problem', *Ethnologia Europaea*, 4(1), pp. 63–66.
- Primiano, L. (2012) 'Afterword: Manifestations of the religious vernacular: Ambiguity, power, and creativity'. in *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. New York; London: Routledge, 2012, pp. 382–394.
- Primiano, L. N. (1995) 'Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife', *Western Folklore*, 54(1), pp. 37–56. <https://doi.org/10.2307/1499910>
- Redfield, R. (1930) *Tepoztlan: A Mexican Village*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Redfield, R. (1941) *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rybakov, B. A. (1981) *Yazychestvo drevnikh slavyan* [The paganism of the ancient Slavs]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Schauerte, H. (1953) 'Entwicklung und gegenwärtiger Stand der religiösen Volkskundeforschung', *Historisches Jahrbuch*, 72, pp. 516–534.
- Scheibe, K. E., Sarbin, T. R. (1965) 'Towards a Theoretical Conceptualization of Superstition', *British Journal for the Philosophy of Science*, 16 (62), pp. 143–158.
- Schmidt, L. E. (1997) 'Practices of Exchange: From Market Culture to Gift Economy in the Interpretation of American Religion' in *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press, pp. 69–91. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw.7>
- Schreiber, G. (1936) *Volksreligiösität im deutschen Lebensraum: Zur Arbeitsaufgabe und Quellenkunde. Sonderabdruck aus Volk und Volkstum*. München: Kösel & Pustet.
- Smilyanskaya, E. B. (2003) *Volshebnyki. Bogokhul'niki. Yeretiki: narodnaya religioznost' i "dukhovnye prestupleniya" v Rossii XVIII v.* [Wizards. Blasphemers. Heretics: Popular Religiosity and "Spiritual Crimes" in 18th-Century Russia]. Moscow: Indrik Publ. (In Russian).
- Stähle, H. (2021) *Russian Church in the Digital Era: Mediatization of Orthodoxy*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367814380>
- Toporov, V. N. (1995) *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo* [Myth. Rite. Symbol. Image]. Moscow: Progress Publ. (In Russian).
- Trachtenberg, J. (2004) *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Vásquez, M.A. (2012) 'Grappling with the Legacy of Modernity: Implications for the Sociology of Religion', in *Religion on the Edge: De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion*. New York: Oxford University Press, pp. 23–42. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199938629.003.0002>
- Weigert, J. (1924) *Religiöse Volkskunde: Versuch*. Freiburg: Herder.
- Weiss, R. (1965) 'Grundzüge einer protestantischen Volkskultur', *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 61, pp. 75–91.
- Werner, L. F. (1909) *Aus einer vergessenen Ecke: Beiträge zur deutschen Volkskunde*. Langensalza: Beyer & Söhne.
- Yoder, D. (1974) 'Toward a Definition of Folk Religion', *Western Folklore*, 33(1), pp. 2–15. <https://doi.org/10.2307/1498248>

Информация об авторах

Иосиф Иосифович Ефремов — магистр со знанием иностранного языка, независимый исследователь, 400081, г. Волгоград, ул. Хуторская, 71 (Россия).

Арсений Анатольевич Беломыцев — кандидат философских наук, независимый исследователь, 350916, г. Краснодар, ул. Курганная, 79 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Iosif I. Efremov — Master's Degree, independent researcher, 71, Hutorskaya street, Volgograd, 400081 (Russia)

Arsenii A. Belomytsev — PhD in Philosophy, independent researcher, 79, Kurgannaya street, Krasnodar, 350916 (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 07.04.2025; одобрена после рецензирования 20.05.2025; принята к публикации 03.06.2025.

The article was submitted 07.04.2025; approved after reviewing 20.05.2025; accepted for publication 03.06.2025.