

Проживаемая, вернакулярная и материальная религия: оптики анализа цифрового медиадискурса

Владимир Сергеевич Глаголев¹, Арсений Анатольевич Беломыцев²

¹ Северный (Арктический) федеральный университет имени М.В. Ломоносова, Архангельск, Россия; МГИМО МИД России, Москва, Россия

¹ glagolev101465@outlook.com

<https://orcid.org/0000-0003-1480-5152>

² Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия; МГИМО МИД России, Москва, Россия

² abelomycev@mail.ru

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



Аннотация. Актуальность исследования определяется трансформацией публичного присутствия религии под влиянием цифровой медиасреды: религиозные смыслы формируются и распространяются в социальных медиа вне прямого институционального контроля. Цель статьи — показать аналитическую применимость концепций проживаемой, вернакулярной и материальной религии к цифровому медиадискурсу. Задачи: реконструировать генезис соответствующих аналитических оптик; операционально

разграничить их применительно к цифровому медиадискурсу; выявить аспекты цифровой медиарепрезентации религии, раскрываемые каждой из оптик. Материалом послужили опубликованные кейс-исследования цифровой религии 2010–2025 гг., охватывающие различные профессиональные и региональные традиции, а также форматы публичного онлайн-присутствия религии, в том числе в российском контексте. Методологической установкой служит различение религиозной жизни в её непосредственной данности и её публичных медиатизированных репрезентаций. Методы включают концептуальный анализ, сравнительную типологию, религиозоведческую интерпретацию вторичных данных. Результат исследования состоит в операциональном переносе указанных оптик на цифровой медиадискурс о религии, а также в выделении форм соотношения институционального и вернакулярного авторитета. Выводы. Реконструкция генезиса показывает, что оптики проживаемой, вернакулярной и материальной религии выросли из критики «народной» рамки и общего требования описывать религию «снизу», что делает их пригодными для партиципаторной медиасреды. Операциональное разграничение задаёт три уровня и три единицы анализа: высказывание, связывающее религиозный смысл с повседневным действием; нормативное притязание, кодируемое по источнику легитимации; чувственно-медиальную организацию материала вместе с техническими условиями его

публикации. Применение оптик к кейсам позволяет выделить рецентрирующий, переговорный и бимодальный режимы соотношения авторитета и предельный случай — срыв режимной вариативности; аудитория концептуализируется как парарелигиозная нормативная инстанция, дисциплинирующая вернакулярное высказывание, а алгоритмическая инфраструктура — как «чувственная форма» особого типа. Цифровая среда обеспечивает публичную видимость проживания религии и одновременно переопределяет условия, в которых она становится возможной и опознаваемой в качестве религиозной.

Ключевые слова: цифровой медиадискурс, цифровая религия, проживаемая религия, вернакулярная религия, материальная религия, религиозный авторитет, медиатизация религии, алгоритмическая инфраструктура

Для цитирования: Глаголев В. С., Беломыцев А. А. Проживаемая, вернакулярная и материальная религия: оптики анализа цифрового медиадискурса // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 3. — С. 54–71. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-3-39-54-71>

Research article

Lived, Vernacular, and Material Religion: Analytical Perspectives on Digital Media Discourse

Vladimir S. Glagolev¹, Arsenii A. Belomytsev²

1 Northern (Arctic) Federal University named after M.V. Lomonosov, Arkhangelsk, Russia; MGIMO University, Moscow, Russia

¹ glagolev101465@outlook.com <https://orcid.org/0000-0003-1480-5152>

² Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia; MGIMO University, Moscow, Russia

² abelomytcev@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-4222-5737>

Abstract. The relevance of this study is determined by the transformation of religion's public presence under the influence of the digital media environment: religious meanings are formed and circulated on social media beyond direct institutional control. Whereas the public representation of religion once relied primarily on institutional channels — such as the church, the confessional press, and state media — a substantial share of communication concerning religion now unfolds on video platforms, social networks, messengers, and the personal pages of bloggers and preachers. The aim of the article is to demonstrate the analytical applicability of the concepts of lived, vernacular, and material religion to digital media discourse. Its objectives are to reconstruct the genesis of these analytical lenses; to distinguish them operationally with respect to digital media discourse; and to identify those aspects of the digital media representation of religion that each lens brings into view. The material consists of published case studies of digital religion from 2010 to 2025, covering a range of confessional and regional traditions as well as formats of religion's public online presence, including in the Russian context. The guiding methodological premise is the distinction between religious life in its immediate givenness and its public, mediatized representations; owing to the "hermetic" character of religious consciousness and conduct, only the latter is available for observation. The methods comprise conceptual analysis, comparative typology, and a religious-studies interpretation of secondary data. The result of the study consists of the operational transfer of these lenses to digital media discourse on religion and the identification of the forms in which institutional and vernacular authority are correlated. Conclusions. The reconstruction of their genesis shows that the lenses of lived, vernacular, and material religion grew out of a critique of the "folk religion" framework and out of a shared demand to describe religion "from below," which makes them well suited to a participatory media environment. The operational distinction establishes three levels and three units of analysis: a verbal utterance or visual fragment linking religious meaning to everyday action; a normative claim coded according to its source of legitimation

and the outcome of its negotiation; and the sensorial-medial organization of the material together with the technical conditions of its publication. Applying the lenses to the cases makes it possible to distinguish recentring, negotiated, and bimodal regimes of the correlation of authority, along with a limit case — the collapse of regime variability; the audience is conceptualized as a para-religious normative instance that disciplines vernacular utterance through user reactions and comments, while algorithmic infrastructure is conceptualized as a sensational form of a particular kind, an invisible yet decisive mediator of religious visibility. The digital environment secures the public visibility of lived religion while simultaneously redefining the conditions under which it becomes possible and recognizable as religious.

Keywords: digital media discourse; digital religion; lived religion; vernacular religion; material religion; religious authority; mediatization of religion; algorithmic infrastructure

For citation: Glagolev, V. S., Belomytsev, A. A. (2026) 'Lived, Vernacular, and Material Religion: Analytical Perspectives on Digital Media Discourse', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(3), pp. 54–71. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-3-39-54-71>

Введение

В последние десятилетия в цифровой медиасреде произошла трансформация каналов и форм публичного присутствия религии. Если в середине XX в. репрезентация религии опиралась преимущественно на институциональные каналы — церковь, конфессиональную прессу, государственные медиа, — то сегодня значительная часть коммуникации в сфере религии разворачивается вне их прямого контроля. Религиозные смыслы распространяются через видеохостинги, социальные сети, мессенджеры, персональные площадки блогеров и проповедников, и находят выражение во внеинституциональных толкованиях священных текстов, обрядов и повседневных норм.

Это изменение не сводится к простому переносу религии из офлайн-пространства в онлайн. Цифровой медиадискурс фиксирует её формы, получившие публичное выражение. Внутренняя жизнь религиозных сообществ сохраняет принципиальную «герметичность» религиозного сознания и поступка [Глаголев, 2013]. Вместе с тем именно на уровне публичной репрезентации формируется значительная часть контента, распознаваемого внешней аудиторией в качестве «религиозного».

Эта реконфигурация подробно описана в исследованиях медиатизации религии, цифровой религии и гипермедиированных

религиозных пространств [Hjarvard, 2008; 2016; Lövheim, 2011; Campbell, 2007; Helland, 2005; Cheong, 2013; Pons, 2023; Evolvi, 2022]. Эти подходы убедительно фиксируют три ключевых процесса: перераспределение религиозного авторитета, вовлечение внеинституциональных акторов и зависимость религиозной артикуляции от платформенной инфраструктуры.

Вместе с тем эти исследовательские перспективы не всегда позволяют точно разграничить аспекты религиозного комплекса, выходящие за пределы доктринальных предписаний и институциональных норм. В этой связи обращение к концепциям проживаемой, вернакулярной и материальной религии позволяет уточнить, какие его элементы и каким образом репрезентируются в цифровом медиадискурсе. Поскольку данные оптики изначально обращены к формам религии, не сводимым к доктринальным предписаниям и институциональным нормам, их применение к цифровой среде открывает возможность анализа религии в её «повседневном» модусе.

Однако к цифровому материалу эти оптики нередко применяются в качестве взаимозаменяемых обозначений «внеинституциональной» религиозности: за ними не закреплены ни уровни, ни единицы анализа, а сами они по преимуществу ориентированы на этнографически наблюдаемую религиозную жизнь,

а не на её медиатизированные репрезентации. Отсюда отсутствие сравнительного языка описания соотношения институционального и вернакулярного авторитета в цифровых конфигурациях — лакуна, которую восполняет настоящая статья.

Объект исследования — цифровой медиадискурс о религии; предмет ограничен публичными медиатизированными репрезентациями религии, рассматриваемыми независимо от вопроса о религиозной жизни за пределами медиасреды. Данное разграничение является условием корректной постановки исследовательской проблемы: публичная видимость сложившихся форм проживания религии в цифровой среде сопровождается переопределением самих условий, в которых эти формы становятся возможными и опознаваемыми в качестве религиозных.

Генезис: от «folk religion» к оптикам проживаемой, вернакулярной и материальной религии

Подход к религии «как она проживается» возник задолго до цифровой среды — в качестве ответа на расхождение между заявленной конфессиональной принадлежностью и повседневными верованиями и практиками верующих. Этот разрыв долгое время описывался через «остаточные» категории — суеверие, синкретизм, «примитивные» формы. Переориентация исследовательского фокуса, начавшаяся в середине XX в. и обретшая концептуальную форму на его исходе, привела к появлению семейства взаимосвязанных оптик — проживаемой, вернакулярной и материальной религии, — связанных общим требованием описывать религию «снизу», с позиции рядового верующего и в плотности его повседневного опыта.

Современные концепции восходят к более ранним попыткам описать формы религиозности, выходившие за пределы институциональной нормы. Уже у Цицерона в I в. до н. э. фиксируется противопоставление *religio* и *superstitio*; в XVI в. появляется реформационное различие «институциональной» церкви и внутренней веры;

в XVIII в. И. С. Землер противопоставляет «Privatreligion» внешним «äußerlichen Religionsformen».

С XIX в. эта линия подхватывается фольклористикой. Введение П. Древсом в 1904 г. термина «религиозная фольклористика» (*Religiöse Volkskunde*) [Brückner, Wedgwood, 1968: 161] и работы В. Г. Рилия, Й. Вайгерта, Г. Шрайбера, Р. Вайсса формируют традицию изучения «folk religion» как практик, относимых к крестьянскому сельскому дорефлексивному пласту культуры. В отечественной традиции к ней примыкают исследования «двоеверия» и обрядового синкретизма — от А. Н. Веселовского и Б. А. Рыбакова до В. Н. Топорова, С. М. Толстой, А. А. Панченко и Е. Б. Смилянской [Ефремов, Беломыцев, 2025: 67].

«Народная» рамка унаследовала устойчивое методологическое затруднение: иерархическое противопоставление «высокой» и «низкой», «официальной» и «искажённой» религии. Таким образом, она часто воспроизводила теологическую перспективу институционального центра. На российском материале это затруднение особенно заметно: как показывают Н. М. Маркова и М. С. Лютаева, словосочетание «народная религия» закрепляется в русскоязычных текстах лишь во второй половине XIX в. (первая фиксация — у К. Д. Ушинского, 1861), тогда как более ранние термины — «народные суеверия», «народные предрассудки», «народная вера» — несут негативные коннотации [Маркова, Лютаева, 2022: 128]. Советский период усиливает эту асимметрию: собственно религиозный пласт «народного» оказывается вытеснен идеологически санкционированным «фольклором».

Концепт «проживаемой религии» (*la religion vécue*) появляется в 1930-е гг. в работах французских социологов католицизма Г. Ле Бра и Ф. Буляра. Нынешнее теоретическое звучание он получает на рубеже XX–XXI вв. в англоязычной среде, прежде всего после конференции в Гарвардской школе богословия (1994) и сборника под редакцией Д. Холла «Проживаемая религия Америки» [*Lived Religion in America...*, 1997].

Проживаемая религия (*lived religion*) фиксирует смену оптики: религия

мыслится как динамический эмпирически наблюдаемый процесс в повседневности обычных людей. Она не сводится к доктринальной унификации. М. Макгуайр настаивает, что религия на уровне индивида представляет собой «постоянно изменяющееся, многогранное, нередко неупорядоченное — и даже противоречивое — соединение верований и практик»; эти аспекты индивидуальной религиозности и духовности редко напоминают те упорядоченные, внутренне согласованные и теологически корректные комплексы, которые предлагают официальные религии [McGuire, 2008: 4, 17].

В более поздней работе Макгуайр развивает анализ чувственных аспектов религиозного опыта: проживаемая религия неотделима от социально «воспитанных» телесных практик, поскольку «социальные значения получают телесное воплощение» [McGuire, 2016: 155]. Методологическим коррелятом этой установки становится этнографический инструментарий: включённое наблюдение, глубинные интервью, картографирование пространств, внимание к нарративам «простых верующих» и сенсорным аспектам поклонения [Ammerman, 2013: 7–10; Bender, 2003: 3].

Почти одновременно с проживаемой религией — в статье Л. Приммиано 1995 г. — была артикулирована концепция вернакулярной религии. «Vernacular», по Л. Приммиано, означает «местный или специфический для определённой страны или местности» [Primiano, 1995: 42]. Ключевой ход состоит в том, чтобы рассматривать религию как живую, индивидуально интерпретируемую практику и опираться на внутреннее восприятие верующего [Primiano, 1995: 40–41].

Категория «официальной религии», утверждает Л. Приммиано, ошибочно отождествляет институт с религиозной реальностью как таковой; корректнее трактовать его как «идеальный тип» этой реальности [Primiano, 1995: 46]. Сам термин в наиболее цитируемой формулировке обозначает религию как «религию в том виде, в каком она проживается: как люди сталкиваются с ней, понимают, интерпретируют

и практикуют её» [Primiano, 1995: 44]. Ядро концепции — «непрерывное искусство индивидуальной интерпретации и согласования множества влиятельных источников» [Primiano, 2012], в котором двусмысленность (*ambiguity*), власть (*power*) и творчество (*creativity*) образуют ключевые характеристики вернакулярного религиозного выражения.

Близость к проживаемой религии здесь не случайна. Л. Приммиано неоднократно характеризует вернакулярную религию как «religion as it is lived», а М. Боуман указывает на общее для обоих подходов внимание к материальной и визуальной культуре. Это особенно важно для анализа «текущих» форм современной духовности, верований и практик, проявляющихся как в физических, так и в онлайн-средах [Bowman, 2022: 9].

Третья оптика — материальная религия (*material religion*) — обособляется как самостоятельное направление в 2000-е гг. вокруг одноимённого журнала и круга авторов (Б. Мейер, Д. Морган, С. Брент Плэйт, С. Коулмен и др.). Её программный жест состоит в отказе от взгляда на материальные носители религии — изображения, архитектуру, одежду, утварь, тело — как на «оболочку» внутреннего смысла. Сторонники подхода критикуют антропологию религии за «дематериализованный» взгляд на культуру, при котором материальное постоянно интерпретируется через призму чего-то иного [Coleman, 2009].

Наиболее последовательное концептуальное оформление данная установка получает в работах Б. Мейер. Она предлагает рассматривать религию как практику медиации — «совокупность человеческих идей и практик в отношении другой, неэмпирической сферы — потустороннего, — которое может быть сделано осязаемым только через медиацию и потому требует тех или иных медиа» [Meuer, 2020]. В этой перспективе медиа понимаются предельно широко: как материальные средства религиозной коммуникации между людьми и одновременно как материальные «вестники» провозглашаемого потустороннего.

Ключевую роль здесь играет понятие «чувственных форм» (*sensational forms*)¹ — материальных носителей, которые «настраивают чувства и вызывают специфические ощущения, тем самым делая божественное доступным для чувств» [Meyer, 2008: 124]. Этот ход содержит важный парадокс: непосредственность сакрального переживания «не предшествует медиации, но является её продуктом», а сами медиа при этом «склонны исчезать или становиться гиперявленными в самом акте медиации» [Meyer, 2011: 23]. Ниже этот парадокс будет представлен в качестве одной из ключевых точек соприкосновения материальной религии и цифрового медиадискурса.

Три оптики в цифровой среде: аппарат анализа медиадискурса

Указанные подходы сложились в контексте этнографических задач, требовавших языка описания практик, выходящих за пределы институциональной классификации. При этом их применение к цифровой среде обосновано структурным соответствием, выходящим за пределы простой аналогии. Партиципаторная архитектура цифровых медиа [Helland, 2005] делает основным агентом публичной религиозной видимости именно ту фигуру, которая была концептуальной мишенью *lived* и *vernacular religion*: рядового интерпретатора, действующего вне институционального оформления или на его периферии.

Одновременно цифровая среда насыщает повседневность новыми материальными носителями: экраном, камерой, форматом короткого видео, визуальными мемами — что соответствует фокусу *material religion*. В этом смысле перенос трёх оптик в цифровое поле продолжает ту же концептуальную линию, на которой они были выстроены.

Вместе с тем требуется методологическая осторожность. Концепции проживаемой, вернакулярной и материальной религии были разработаны для описания религиозной жизни в её непосредственной этнографически наблюдаемой данности. Цифровой медиадискурс представляет собой публичную репрезентацию такой жизни.

«Герметичность» религии задаёт методологический предел анализа цифрового медиадискурса: он фиксирует формы религиозной жизни, уже прошедшие медиатизацию и получившие публичное выражение. На одном полюсе располагаются «чистые» репрезентации — например, новостной материал о религиозном событии, в котором журналист выступает внешним наблюдателем. На другом — формы, в которых цифровая коммуникация становится частью самой практики: онлайн-молитва, видеолекция, виртуальная завия как место наставничества. Между этими полюсами находится зона гибридных форм. Аналитическая задача состоит в том, чтобы удерживать данный континуум и не редуцировать цифровую религиозность к одному из его полюсов [Глаголев, 2013].

Указанный континуум позволяет уточнить характер связи между репрезентацией и практикой. Цифровая медиасреда не является нейтральным «окном» в религиозную жизнь: анализируемые репрезентации сами участвуют в переопределении того, что считается «религиозным». Во-первых, пересматриваются условия соучастия: доступ, синхронность, телесная соположенность и границы собрания перестают быть само собой разумеющимися параметрами практики. Во-вторых, смещаются критерии подлинности: сама допустимость цифровой практики становится предметом публичного обсуждения — как показывают Е. И. Гришаева и А. Г. Бусыгин, в российском православном контексте их

¹ Термин Б. Мейер *sensational forms* передаётся здесь и далее как «чувственные формы». Перевод неизбежно упрощает намеренную многозначность оригинала: у Мейер англ. *sensation* означает одновременно чувственное ощущение и сенсацию — «возбуждение особого рода», а входящее в его состав *sense* отсылает также к смыслообразованию. (см.: Meyer B. *Religious Sensations: Media, Aesthetics, and the Study of Contemporary Religion* [Religion, Media and Culture, 2012: 160]; [Meyer, 2020]). Данный вариант перевода закреплён в русскоязычной религиоведческой периодике [Баранецка-Ольшевская, 2016].

принятие и критика сосуществуют и переплетаются, а не исключают друг друга [Grishaeva, Busygin, 2024]. В-третьих, нормирование этой допустимости всё чаще осуществляется не институциональным актором, а самой аудиторией. Таким образом, ограничение исследовательской перспективы уровнем репрезентаций становится её аналитическим преимуществом: публичный спор о границах допустимого опосредования доступен наблюдению именно в медиадискурсе.

Применительно к цифровому медиадискурсу оптики проживаемой, вернакулярной и материальной религии продуктивно разграничивать по направленности их аналитического фокуса. Соответствующие концепции позволяют развести три уровня анализа цифрового медиадискурса. Проживаемая религия задаёт микроуровень: повседневные действия верующих и нерелигиозных пользователей, их смысловые интерпретации, формирование частных форм религии из неоднородных элементов, включая комментарии, репосты и бытовой видеоблогинг с религиозными мотивами. Вернакулярная религия описывает мезоуровень производства авторитета: источники легитимности высказываний о сакральном, соотнесение индивидуального толкования с институциональной нормой, переговоры между «низовыми» и «официальными» позициями, а также «вернакулярную сеть» и «вернакулярный авторитет» в понимании Р. Г. Говарда [Howard, 2009; 2013]. Материальная религия фиксирует чувственно-медиальную фактуру цифровой репрезентации — экраны, камеры, видеоформаты, визуальные коды и телесные режимы, — представляющую собой диспозитив: гетерогенную сеть технических средств, форматов и предписаний, посредством которой сакральное становится воспринимаемым и приобретает эффект непосредственного присутствия.

Разграничение носит операциональный характер и не предполагает онтологизации различий: один эмпирический кейс обычно требует сочетания всех трёх аналитических рамок. В рамках дальнейшего анализа для каждого кейса фиксируется

ведущая рамка. Каждый кейс рассматривается через призму трёх вопросов: какой элемент религиозного комплекса получает публичную репрезентацию; какая аналитическая рамка описывает его наиболее точно; какая форма соотношения институционального и вернакулярного авторитетов при этом складывается.

Операционально данное разграничение задаёт три различные единицы анализа: для проживаемой религии — высказывание или визуальный фрагмент, связывающий религиозный смысл с повседневным действием; для вернакулярной — нормативное притязание, кодируемое по источнику легитимации и исходу обсуждения; для материальной — чувственно-медиальную организацию материала вместе с техническими условиями его публикации. Разработка соответствующих исследовательских процедур на эмпирическом материале составляет самостоятельную задачу, выходящую за рамки настоящей статьи.

«Проживаемость» и вернакуляризация медиадискурса: эмпирические свидетельства

Программная формулировка К. Хелланда — о том, что онлайн-среда «позволяет людям проживать свои религиозные убеждения и практики посредством самого интернет-медиума», и сам интернет «осознаётся как часть повседневной жизни» [Helland, 2005: 12], — должна рассматриваться в перспективе континуума «репрезентация — практика», обозначенного выше. При этом критерий религиозности конкретной онлайн-практики, по К. Хелланду, остаётся интенциональным: «деятельность становится религиозной не просто благодаря совершаемому действию; религиозное значение ей придаёт намерение, стоящее за этим действием» [Helland, 2005: 6].

Параллельно фольклористика в лице Р. Г. Говарда вводит важное операциональное понятие — *vernacular web*. Им обозначается совокупность индивидуально создаваемых внеинституциональных веб-ресурсов, связанных между собой

по принципу общего интереса или убеждения, в обход институциональных посредников [Howard, 2009].

С ростом «вернакуляризирующих медиа», пишет Р. Г. Говард, «религиозное выражение становится более вернакулярным», а исследователь получает возможность документировать мир убеждений, возникающий «в вернакулярной сети человеческого выражения», а не только в институциональных документах [Howard, 2009: 406]. Развивая эту линию, Р. Г. Говард переходит от *vernacular web* к понятию *vernacular authority* — авторитета, основанного на доверии к тому, что передаётся вне любого формально учреждённого социального образования [Howard, 2013: 81].

Этот ход важен для настоящей статьи. Вернакулярная религия в цифровой среде — не просто низовая интерпретация содержания, а структурное состояние коммуникации, при котором внеинституциональный авторитет получает медийную инфраструктуру, сопоставимую с инфраструктурой самих институтов. Методологическое значение имеет и программная установка вернакулярного религиоведения: вербально артикулированные верования доступны изучению как формы жанрового выражения и дискурсивные практики [Bowman, Valk, 2012: 9], что открывает вернакулярную оптику для анализа цифрового медиадискурса.

Эти положения подтверждаются эмпирическими исследованиями в различных конфессиональных контекстах. М. Сультхон и соавторы на примере индонезийского суфийского проповедника Гус Бахи иллюстрируют утверждение о том, что традиционные иерархии авторитета всё больше дополняются — а иногда и оспариваются — партиципаторной и децентрализованной природой цифровых медиа [Sulthon, Mustofa, Zuhri, 2025: 421]. Молодые пользователи смещают поиск религиозной информации в цифровые медиа и тем самым бросают вызов привычным каналам авторитета [Sulthon, Mustofa, Zuhri, 2025: 404].

В этом случае цифровая среда обеспечивает традиции новые условия публичного утверждения в условиях платформен-

ной коммуникации. Гус Баха выстраивает три стратегии: рецентрирует авторитет традиционной школы-песантрена через онлайн-чтения *kitab kuning*; акцентирует *санад* как маркер эпистемической аутентичности; адаптирует суфийский афористический жанр к логике коротких видео. Показателен и эпизод, в котором проповедник наставляет онлайн-слушателя сохранять ритуальную чистоту при просмотре YouTube-лекции [Sulthon, Mustofa, Zuhri, 2025: 420–421]. Здесь одновременно работают как вернакулярная оптика («рецентрация» авторитета в партиципаторной среде), так и материальная (тело слушателя, экран и видеоформат включены в общий ритуальный регистр).

Сходную логику фиксируют М. А. Выхьюди и соавторы применительно к индонезийскому ордену Накшбанди Хаккани. Их понятие *vernacular cyber-Sufism* описывает цифровое пространство как «легитимное место ритуального исполнения и духовного опыта»; харизма муршида здесь «поддерживается через цифровой контент», а виртуальная *завия* замещает физическое место учёбы и посвящения [Vernacular Cyber-Sufism..., 2025: 415–416, 423].

Доминантной оптикой в этом случае выступает материальная религия в редакции Б. Мейер: цифровое составляет часть ритуальной структуры и работает как «чувственная форма», через которую опосредованно переживается *баракат*. Иной акцент дают А. Тарлам и соавторы на материале сунданского коранического тафсира: локально укоренённая интерпретация становится педагогической практикой, посредством которой исламские ценности транслируются, переживаются и включаются в повседневную социальную практику [Sundanese Tafsir..., 2025: 273]. Здесь на первый план выходит «проживаемая» оптика.

К. Гао и соавторы на материале сингапурских христианских практик онлайн-молитвы предлагают видеть в «цифровой молитве» (*digital prayer*) «аффективную сборку» (*affective assemblage*) человеческого тела, социальных медиа и технических структур — кода, интерфейса, алгоритмов

[Lived Religion in..., 2022]. Такая конфигурация размывает институциональные границы между индивидами, религиозными группами и религиозными лидерами. Вывод авторов состоит в том, что цифровые сообщества реконфигурируют религиозный авторитет, переводя его в медиатизированные аффективные атмосферы [Lived Religion in..., 2022].

В скандинавском контексте сходные процессы исследуются в категориях медиатизации: М. Лёвхайм на материале молодых мусульманок-блогеров демонстрирует, как социальные медиа предоставляют возможности усиления и расширения агентности голосов, маргинализированных в официальных религиозных институтах [Lövhheim, 2011: 161; Mediatization and Religion..., 2012: 134–135]. Смежный материал Р. Будиман о влог-практиках индонезийских «брачных мигранток» во Франции и Бельгии значим в отношении другого аспекта проблемы: он выводит на первый план нормативное давление аудитории [Budiman, 2024: 760–762].

Российский материал даёт ещё один продуктивный кейс. Н. А. Душакова, исследуя страницы старообрядческих общин Молдовы и Румынии в Facebook² и ВКонтакте, выделяет два типа цифрового присутствия: институционально санкционированный нарратив о церковной жизни и нарратив о повседневности. Во втором случае, согласно её формулировке, «старообрядчество представлено как проживаемая религия (lived religion) через сельскую повседневность» [Душакова, 2020: 199].

«Нормализация» интернета у большинства старообрядцев «происходит без конструирования особых теологических дискурсов» [Душакова, 2020: 204], а отказы от соцсетей мотивированы вернакулярно — нежеланием «проявлять гордыню» [Душакова, 2020: 193]. Одновременно «живой процесс обсуждения новых норм и пределов в использовании социальных медиа... вызывает изменения и в офлайн-среде» [Душакова, 2020: 205]. Этот кейс

показывает, что внутри одной конфессиональной общины могут сосуществовать институциональный и вернакулярный режимы цифровой репрезентации, продуцирующие различные публичные образы одной традиции.

Материальная религия в цифровой среде: парадокс непосредственности

В цифровой медиасреде оптика *material religion* позволяет проблематизировать представление о дематериализованном характере цифрового религиозного выражения. В перспективе Б. Мейер любое цифровое религиозное событие — онлайн-видео проповеди, виртуальный храм, фотография культового предмета в ленте, ритуальный жест перед камерой — остаётся материально опосредованным.

Меняется не сам факт материальности, а репертуар «чувственных форм». Экран смартфона, микрофон онлайн-проповедника, короткое видео, мем, эмодзи и хештег включаются в тот же материально-сенсорный регистр, в котором работают традиционные религиозные медиаторы [Meyer, 2008; 2011].

Парадокс Б. Мейер — «непосредственность как продукт медиации» — хорошо виден в цифровых кейсах. Т. Хатчингс на материале двух онлайн-церквей показывает: воспроизводство «знакомых элементов» — готической архитектуры, поднятых в молитве рук, деревянных скамей — «заземляет» сакральный опыт в привычной религиозно-материальной палитре и снижает дезориентирующий эффект онлайн-медиа [Hutchings, 2010: 82]. В той же логике ракурс камеры онлайн-проповедника выстраивается так, чтобы «приостановить неверие» зрителя в том, что проповедь происходит в другом месте [Hutchings, 2010: 81].

Сходный механизм прослеживается и в других кейсах: санад у Гус Бахи работает как «исчезающий» медиатор

² Facebook — продукт компании Meta Platforms Inc., признанной экстремистской организацией, деятельность которой запрещена на территории Российской Федерации

аутентичности тем эффективнее, чем меньше он воспринимается как медиа³. В терминах Дж. Понс, медийная легитимация религии осуществляется прежде всего через материально-визуальную фактуру онлайн-репрезентации; прямые декларации имеют здесь вторичный статус [Pons, 2023: 7–8].

Аудитория как парарелигиозная нормативная инстанция

В цифровом медиадискурсе аудитория играет двойственную роль. Она совмещает роль адресата религиозной репрезентации с функцией автономной нормативной инстанции, оказывающей дисциплинарное давление на вернакулярные выражения.

Этот тезис вытекает из сопоставления кейсов Р. Будиман и К. Гао. Он уточняет картину переконфигурации авторитета: место «третьего» в коммуникативной структуре цифрового высказывания о сакральном занимает не только институциональный посредник или харизматический лидер, но и сама публика, конституируемая архитектурой платформы.

Р. Будиман на материале индонезийских брачных мигранток во Франции и Бельгии показывает, что влог-практики этих женщин предъявляют «адаптированные религиозные выражения» и выстраивают «опосредованную форму религиозной толерантности» (*mediated religious tolerance*) под постоянным давлением подписчиков [Budiman, 2024: 760–762, 765]. Принципиально, что описываемое давление не сводится к санкциям институционального исламского авторитета; оно формируется коллективным «голосом» аудитории — комментариями, реакциями, ожиданием определённой риторической рамки, отсылающим к фоновому представлению о «правильном» религиозном поведении. Аудитория здесь работает в качестве парарелигиозного судьи: она

не обладает богословской квалификацией, однако обладает медийной инфраструктурой, через которую её нормативные ожидания становятся для блогера эмпирически ощутимой силой.

К. Гао и соавторы на материале сингапурских христианских онлайн-молитвенных групп описывают сопоставимую конфигурацию в иных терминах. Дисциплинарная инстанция здесь интериоризована: участники практикуют самоцензуру, ориентируясь на «аффективную атмосферу авторитета», в которой пастырская власть присутствует как «незримая, но аффективно ощутимая сила» [Lived Religion in..., 2022: 42–43].

Существенно, что институциональный пастырь и в этом случае не является непосредственным агентом контроля. Контроль распределён в коммуникативной структуре группы и поддерживается совместным вниманием участников друг к другу. С точки зрения исследуемых оптик ситуация описывается одновременно в вернакулярной перспективе (нормативное давление аудитории как режим легитимации) и в материальной (интерфейс, лента комментариев и метрики вовлечённости делают присутствие «третьего» материально явленным).

Введённая фигура — аудитория как парарелигиозная нормативная инстанция — позволяет уточнить тезис Л. Приммиано о том, что вернакулярная религия конституируется через постоянный творческий процесс самопонимания и «переговоров» верующего индивида. В цифровой среде эти переговоры перестают быть преимущественно приватной работой индивида над собственной религиозностью и приобретают публичный характер: контрагентом становится конфигурируемая платформой публика. Парарелигиозная нормативность аудитории при этом амбивалентна: те же механизмы публичной оценки, которые дисциплинируют вернакулярное

³ Подобная конфигурация — авторитетная инстанция, которая авторизует, но не нормирует, и которая работает тем эффективнее, чем меньше воспринимается как самостоятельный медиум, — описана как теоретическая фигура у Дж. Агамбена [Агамбен, 2011].

высказывание, способны закреплять радикальные интерпретации, придавая им статус коллективно подтверждённой нормы.

Алгоритмическая инфраструктура как фактор вернакуляризации

Особое место в этой картине занимает алгоритмическая инфраструктура платформ — К. Гао и соавторы прямо включают её в состав «аффективной сборки» цифровой молитвы [Lived Religion in..., 2022].

Так, платформа выступает активным медиатором религиозного содержания, переводя его в собственные режимы публичной видимости. Алгоритмические механизмы и форматные ограничения включают отдельных проповедников в рекомендательные контуры и закрепляют жанры, совместимые с логикой короткого видео, тогда как менее адаптированные риторические и визуальные форматы вытесняются к нишевым аудиториям.

При этом алгоритм выполняет двойную функцию. С одной стороны, он усиливает вернакулярный авторитет, предоставляя инфраструктурную опору индивидуальным интерпретаторам в обход институциональных посредников [Howard, 2013]. С другой — устанавливает собственный нормативный режим, к которому религиозные акторы вынуждены адаптироваться. Таким образом, алгоритмическая инфраструктура продуктивно описывается в материальной перспективе: это «чувственная форма» особого типа, невидимый, но определяющий по своему значению медиатор.

Сравнительная модель режимов соотношения авторитета

Сопоставление рассмотренных кейсов позволяет выделить три различных режима соотношения институционального и вернакулярного авторитета в цифровой среде, а также предельный случай — срыв режимной вариативности.

Рецентрирующий режим [Sulthon, Mustofa, Zuhri, 2025; Vernacular Cyber-Sufism..., 2025] связан с использованием партиципаторной медийной инфраструктуры

институциональными или полуинституциональными носителями авторитета — суфийским шейхом, орденом, религиозной школой. В этом случае цифровая среда служит переутверждению традиции новыми средствами: вернакулярные форматы выражения подчиняются задаче институциональной преемственности, а сетевые механизмы расширяют пространство публичного присутствия традиционного авторитета.

В *переговорном режиме* [Budiman, 2024; Lived Religion in..., 2022] авторитет распределяется между индивидуальным интерпретатором и аудиторией, приобретающей функцию парарелигиозной нормативной инстанции. Здесь отсутствует единый центр нормирования: институциональная позиция сохраняется как интериоризированная «пастырская власть» или ожидание «правильности», но не задаёт исчерпывающей рамки высказывания. Вернакулярное выражение формируется посредством постоянного соотнесения с «третьими» — подписчиками, комментаторами, участниками онлайн-молитвенной группы.

Бимодальный режим [Душаква, 2020] описывает сосуществование внутри одной конфессиональной общины двух устойчивых форм цифровой репрезентации: официально санкционированной и повседневно-вернакулярной. Их границы остаются подвижными, а соотношение постепенно становится предметом внутреннего обсуждения, адаптации и нормализации. В отличие от рецентрирующего режима, здесь институциональный авторитет не поглощает вернакулярное выражение, а сосуществует с ним в общем репрезентационном поле.

Отдельную проверку предложенной модели допускает опыт религиозных объединений в период пандемии 2020–2022 гг. Временные ограничения на посещение богослужений сделали дистанционные формы религиозной жизни — трансляции литургии, онлайн-проповеди, пастырское общение в мессенджерах и видеосвязи — единственно доступным каналом публичного религиозного присутствия. Пандемия тем самым обозначила новый этап медиатизации: выросла интерактивность

трансляций, появились элементы иммерсивности, а сама литургическая жизнь оказалась предметом технологического переоформления. В терминах предложенной типологии этот опыт распределяется в соответствии с описанными режимами. Институциональные трансляции и дистанционные проповеди, организуемые приходом или епархией, реализуют реценстрирующий режим: партиципаторные медиа используются для переутверждения институционального авторитета в ситуации, когда его обычные каналы недоступны. Публичные обсуждения допустимости и границ опосредованных таинств, в которых аргументы клира соотносятся с аргументами мирян [Говорун, 2021], соответствуют переговорному режиму. Антицифровой протест части православного сообщества, обострившийся в пандемию, воспроизводит бимодальный режим: внутри одной традиции устойчиво сосуществуют цифровая и антицифровая репрезентации [Кнорре, Мурашова, 2021].

Наряду с тремя описанными режимами предложенная модель позволяет зафиксировать предельный случай — срыв режимной вариативности (крайнюю точку, в которой вариативность соотношения институционального и вернакулярного авторитета исчезает). Он характеризуется монополизацией позиции говорения: носитель дискурса лишает аудиторию описанного выше парарелигиозного нормативного статуса, а сосуществование институциональных и вернакулярных репрезентаций замещается требованием единственно «правильной» формы религии. В отличие от реценстрирующего режима, в котором институциональный авторитет переутверждается в сосуществовании с вернакулярными форматами, срыв режимной вариативности предполагает делегитимацию вернакулярных форм религиозности как таковых. Данный случай значим для исследований радикализованного сегмента цифрового медиадискурса о религии: он описывает наблюдаемую дискурсивную операцию, отделимую от интенсивности или демонстративности нормативно приемлемого религиозного выражения, то есть религиозной активности, остающейся

в границах допустимого независимо от степени её интенсивности.

Эта типология не претендует на исчерпывающее описание поля; она задаёт начальный каркас сравнительного анализа, который может быть продолжен на новых эмпирических данных — в том числе на материалах цифрового медиадискурса о религии в его радикализованном измерении.

Заключение

Проведённый анализ позволяет уточнить методологическую роль оптик проживаемой, вернакулярной и материальной религии в исследовании цифрового медиадискурса.

Концепция проживаемой религии позволяет анализировать цифровой медиадискурс как пространство репрезентации повседневных религиозных практик, аффективных состояний, индивидуальных способов проживания религии. Подход вернакулярной религии открывает возможность рассмотрения режимов «низовой» интерпретации и переговоров об авторитете, в которых индивидуальные пользователи (в том числе блогеры, проповедники) соотносят себя с институциональной нормой. Материальная религия показывает, что медиарепрезентации религии не являются дематериализованными: они опосредуются экраном, камерой, интерфейсом, различными телесными и аудиальными проявлениями.

На материале рассмотренных исследований представляется возможным выделить три режима соотношения институционального и вернакулярного авторитета, также предельный случай — срыв режимной вариативности. В реценстрирующем режиме цифровая среда становится ресурсом «переутверждения» традиционного авторитета: институциональные или полунституциональные акторы используют новые медийные средства для удержания и расширения его публичной видимости. Переговорный режим связан с распределением авторитета между индивидуальным интерпретатором, аудиторией и неявными нормами платформенной коммуникации.

Бимодальный режим фиксирует параллельное сосуществование двух способов цифровой репрезентации в пределах одной религиозной среды — институционального и вернакулярного.

Предложенная типология имеет методологические следствия для исследований радикализованного сегмента цифрового медиадискурса о религии. Режимное многообразие соотношения институционального и вернакулярного авторитета, нормирующее участие аудитории и алгоритмическое усиление низовых форм религиозного выражения образуют структурный фон цифровой религиозной публичности. Относительно этого фона радикализованные состояния дискурса опознаются как его нарушения — делегитимация вернакулярных форм, монополизация права представлять норму, срыв режимной вариативности. Такой подход смещает фокус профилактической аналитики с интенсивности религиозного выражения на структуру дискурсивных отношений и предохраняет от ложноположительной квалификации экспрессивных, но нормативно приемлемых форм религиозного выражения.

Отдельным выводом исследования является концептуализация аудитории как парарелигиозной нормативной инстанции. В цифровом медиадискурсе аудитория выступает не только адресатом религиозного сообщения; через комментарии, реакции, подписки, ожидание публичной оценки она включается в процессы нормирования религиозного высказывания. Эта форма влияния не совпадает с богословским или институциональным авторитетом, однако способна дисциплинировать вернакулярные формы религиозного выражения. Тем самым аудитория становится самостоятельным фактором формирования цифрового присутствия религии.

С этим связан второй уточняющий вывод: платформенная инфраструктура выступает не нейтральным каналом распространения религиозного содержания, а медиатором видимости и легитимности. Алгоритмические и форматные ограничения, политика модерации и метрики вовлечённости задают условия, в которых одни формы религиозного выражения получают публичное усиление, а другие остаются малозаметными или вытесняются. Поэтому алгоритм может быть рассмотрен в перспективе материальной религии как особая техническая форма медиации, участвующая в производстве религиозной видимости, — как оператор диспозитива, связывающего рекомендательную инфраструктуру, форматные предписания платформ, экономику внимания и телесные режимы просмотра.

При этом у предложенного подхода есть ограничение: цифровой медиадискурс не обеспечивает прямого доступа к религиозной жизни как таковой — он фиксирует её публичные, медиатизированные репрезентации. Перспектива дальнейших исследований связана с систематическим применением предложенного аппарата к русскоязычному цифровому медиадискурсу: православному, исламскому, буддийскому и иным религиозным сегментам. Российский материал в настоящей статье представлен ограниченно; его дальнейшее расширение позволит оценить воспроизводимость выделенных режимов авторитета за пределами рассмотренных кейсов. Отдельной прикладной перспективой выступает использование предложенного аппарата при отборе и тематической кластеризации медиасобытий некриминального уровня в русскоязычном медиaprостранстве, включая подготовку религиозоведчески размеченных данных для аналитических и профилактических систем.

Список литературы:

- Агамбен Дж. Номо sacer. Чрезвычайное положение. — Москва: Европа, 2011. — 146 с.
- Баранецка-Ольшевска К. Управление чувственными формами: оптимизация, максимизация и эффективность. Торжество в Кальварии Пацлавской // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2016. — Т. 34, № 3. — С. 148–171.
- Глаголев В. С. Герметичность религии как проблема социологического исследования // Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю. Ю. Синелиной). — Белгород: ИД «Белгород», 2013. — С. 77–86.
- Говорун К. «Богословие ковида», или «Знаменательная буря» коронавирусной пандемии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2021. — Т. 39, № 1. — С. 58–75. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-58-75>
- Душакова Н. С. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2020. — Т. 38, № 2. — С. 184–206. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-184-206>
- 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>
- Кноре Б. К., Мурашова А. А. «В начале было Слово...», а в конце будет число? Православие и антицифровой протест в России: с 1990-х до коронавируса // Мир России. — 2021. — Т. 30, № 2. — С. 146–166. <https://doi.org/10.17323/1811-038X-2021-30-2-146-166>
- Маркова Н. М., Лютаева М. С. Народная религия как феномен межкультурной коммуникации: концептуализация понятия «родного» / «вернакулярного» // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 125–137. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-125-137>
- Ammerman N. T. Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life. — New York: Oxford University Press, 2013. — 376 p. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199896448.001.0001>
- Bender C. Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver. — Chicago: University of Chicago Press, 2003. — 199 p. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226042831.001.0001>
- 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. Introduction: Vernacular Religion, Generic Expressions and the Dynamics of Belief // Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief. — Sheffield: Equinox, 2012. — P. 1–19.
- Brückner W., Wedgwood N. 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>
- Budiman R. Lived Religion and Digital Homemaking: The Case of Indonesian Marriage Migrants // International Journal of Cultural Studies. — 2024. — Vol. 27, No 6. — P. 760–775. <https://doi.org/10.1177/13678779241268183>
- Campbell H. A. Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet // Journal of Computer-Mediated Communication. — 2007. — Vol. 12, No 3. — P. 1043–1062. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00362.x>
- Cheong P. H. Authority // Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds. — New York: Routledge, 2013. — P. 72–87. <https://doi.org/10.4324/9780203084861>
- Coleman S. Material Religion: A Fruitful Tautology? // Material Religion. — 2009. — Vol. 5, No 3. — P. 359–360. <https://doi.org/10.2752/175183409X12550007730101>
- Evolvi G. Religion and the Internet: Digital Religion, (Hyper)Mediated Spaces, and Materiality // Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik. — 2022. — Vol. 6, No 1. — P. 9–25. <https://doi.org/10.1007/s41682-021-00087-9>
- Grishaeva E., Busygin A. 'Do I pray when listening to a recorded prayer?': Approval and critique of digital practices in the Russian Orthodox Church // Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies. — 2024. — Vol. 30, No 5. — P. 1797–1812. <https://doi.org/10.1177/13548565231216940>

- Helland C. Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet // Online — Heidelberg Journal of Religions on the Internet. — 2005. — Vol. 1, No 01. — P. 1–16. <https://doi.org/10.11588/rel.2005.1.380>
- Hjarvard S. Mediatization and the changing authority of religion // Media, Culture & Society. — 2016. — Vol. 38, No 1. — P. 8–17. <https://doi.org/10.1177/0163443715615412>
- Hjarvard S. The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change // Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook. — 2008. — Vol. 6, No 1. — P. 9–26. https://doi.org/10.1386/nl.6.1.9_1
- Howard R. G. Vernacular Authority: Critically Engaging «Tradition» // Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present. — Logan: Utah State University Press, 2013. — P. 72–99. <https://doi.org/10.7330/9780874218992.c03>
- Howard R. G. Vernacular Media, Vernacular Belief: Locating Christian Fundamentalism in the Vernacular Web // Western Folklore. — 2009. — Vol. 68, No 4. — P. 403–430.
- Hutchings T. The Politics of Familiarity: Visual, Liturgical and Organisational Conformity in the Online Church // Online — Heidelberg Journal of Religions on the Internet. — 2010. — Vol. 4, No 1. — P. 63–86. <https://doi.org/10.11588/rel.2010.1.9385>
- Lived Religion in a Digital Age: Technology, Affect and the Pervasive Space-Times of 'New' Religious Praxis / Q. Gao, O. Woods, L. Kong, S. Y. Shee // Social & Cultural Geography. — 2022. — Vol. 25, No 1. — P. 29–48. <https://doi.org/10.1080/14649365.2022.2121979>
- Lived Religion in America: Toward a History of Practice / ed. by D. D. Hall. — Princeton: Princeton University Press, 1997. — 254 p. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw>
- Lövheim M. Mediatization of religion: A critical appraisal // Culture and Religion. — 2011. — Vol. 12, No 2. — P. 153–166. <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579738>
- McGuire M. B. Individual Sensory Experiences, Socialized Senses, and Everyday Lived Religion in Practice // Social Compass. — 2016. — Vol. 63, No 2. — P. 152–162. <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>
- McGuire M. B. Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life. — Oxford: Oxford University Press, 2008. — 304 p. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001>
- Mediatization and Religion: Nordic Perspectives / ed. by S. Hjarvard, M. Lövheim. — Gothenburg: Nordicom, 2012. — 210 p.
- Meyer B. Media and the Senses in the Making of Religious Experience: An Introduction // Material Religion. — 2008. — Vol. 4, No 2. — P. 124–134. <https://doi.org/10.2752/175183408X328262>
- Meyer B. Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium // Social Anthropology. — 2011. — Vol. 19, No 1. — P. 23–39. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00137.x>
- Meyer B. Religion as Mediation // Entangled Religions. — 2020. — Vol. 11, No 3. <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8444>
- Pons J. Religion, Media, and Materiality: Introduction // Entangled Religions. — 2023. — Vol. 11, No 3. <https://doi.org/10.46586/er.11.2023.11430>
- Primiano L. N. Afterword: Manifestations of the Religious Vernacular: Ambiguity, Power, and Creativity // Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief. — Sheffield: Equinox, 2012. — P. 382–394.
- Primiano L. N. 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>
- Religion, Media and Culture: A Reader / Ed. by G. Lynch, J. Mitchell, A. Strhan. — London: Routledge, 2012. — 296 p. <https://doi.org/10.4324/9780203805657>
- Sulthorn M., Mustofa M. Y., Zuhri M. K. Decentering Islamic Authority in the Digital Sphere: Gus Baha's Al-Hikam and the Reconfiguration of Vernacular Sufism in Indonesia // Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman. — 2025. — Vol. 36, No 2. — P. 401–430. <https://doi.org/10.33367/tribakti.v36i2.7108>
- Sundanese Tafsir as Lived Religion: Vernacular Exegesis and Multicultural Islamic Education in Urban Indonesia / A. Tarlam, E. Nurhayati, S. Gumindari, A. Asmuni // Religious: Jurnal Studi Agama-agama dan Lintas Budaya. — 2025. — Vol. 9, No 3. — P. 273–290. <https://doi.org/10.15575/rjsalb.v9i3.47071>

Vernacular Cyber-Sufism: Digital Ritual, Mediated Authority, and the Naqshbandi Haqqani Order in Indonesia / M. A. Wahyudi, E. Srimulyani, S. I. Shadiqin, R. M. Gumilang // *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*. — 2025. — Vol. 15, No 2. — P. 406–428. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2025.15.2.406-428>

References:

- Agamben, G. (2003) *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri (Homo sacer, 2 1). (Russ. ed.: (2011) *Homo sacer. Chrezvychnoje polozhenije*. Moscow: Evropa Publ.).
- Ammerman, N. T. (2014) *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/socrel/sru013>
- Baraniecka-Olszewska, O. (2016) 'Managing Sensational Forms: Optimization, Maximization and Efficacy. the Great Fair in Kalwaria Paclawska', *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, 34(3), pp. 148–171. (In Russian).
- Bender, C. (2003) *Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226042831.001.0001>
- 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. and Valk, Ü. (2012) 'Introduction: Vernacular Religion, Generic Expressions and the Dynamics of Belief', *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Sheffield: Equinox, pp. 1–19.
- Brückner, W. and 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>
- Budiman, R. (2024) 'Lived religion and digital homemaking: The case of Indonesian marriage migrants', *International Journal of Cultural Studies*, 27(6), pp. 760–775. <https://doi.org/10.1177/13678779241268183>
- Campbell, H. (2007) 'Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet', *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12(3), pp. 1043–1062. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00362.x>
- Cheong, P. H. (2013) 'Authority', *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. New York: Routledge, pp. 72–87. <https://doi.org/10.4324/9780203084861>
- Coleman, S. (2009) 'Material religion a fruitful tautology?', *Material Religion*, 5(3), pp. 359–360. <https://doi.org/10.2752/175183409X12550007730101>
- Dushakova, N. (2020) 'How Religion Becomes Visible: Old Believers' Communities in Social Media', *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, 38(2), pp. 184–206. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-184-206>
- Efremov, I. I. and 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>
- Evolvi, G. (2022) 'Religion and the internet: digital religion, (hyper)mediated spaces, and materiality', *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 6(1), pp. 9–25. <https://doi.org/10.1007/s41682-021-00087-9>
- Gao, Q. et al. (2024) 'Lived religion in a digital age: technology, affect and the pervasive space-times of "new" religious praxis', *Social & Cultural Geography*, 25(1), pp. 29–48. <https://doi.org/10.1080/14649365.2022.2121979>
- Glagolev, V. S. (2013) 'Leak of Religion as a Problem of Sociological Research', *Sotsiologiya religii v obshchestve Pozdnego Moderna (pamyati Yu. Yu. Sinelino)* [The Sociology of Religion in Late Modern Society (In Memory of Yu. Yu. Sinelina)]. Belgorod: ID Belgorod Publ., pp. 77–86. (In Russian).
- Grishaeva, E. and Busygin, A. (2024) "'Do I pray when listening to a recorded prayer?": Approval and critique of digital practices in the Russian Orthodox Church', *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies*, 30(5), pp. 1797–1812. <https://doi.org/10.1177/13548565231216940>
- Hall, D. D. (ed.) (1997) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdcw>
- Helland, C. (2005) 'Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet', *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(01), pp. 1–16. <https://doi.org/10.11588/REL.2005.1.380>

- Hjarvard, S. (2008) 'The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change', *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook*, 6(1), pp. 9–26. <https://doi.org/10.1386/nl.6.1.9/1>
- Hjarvard, S. (2016) 'Mediatization and the changing authority of religion', *Media, Culture & Society*, 38(1), pp. 8–17. <https://doi.org/10.1177/0163443715615412>
- Hjarvard, S. and Lövheim, M. (eds) (2012) *Mediatization and religion: Nordic perspectives*. Göteborg: Nordicom.
- Hovorun, C. (2021) "'COVID Theology", or the "Significant Storm" of the Coronavirus Pandemic', *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, 39(1), pp. 58–75. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-58-75>
- Howard, R. G. (2009) 'Vernacular Media, Vernacular Belief: Locating Christian Fundamentalism in the Vernacular Web', *Western Folklore*, 68(4), pp. 403–430.
- Howard, R. G. (2013) 'Vernacular Authority: Critically Engaging "Tradition"', *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*. Logan: Utah State University Press, pp. 72–99. <https://doi.org/10.7330/9780874218992.c03>
- Hutchings, T. (2010) 'The Politics of Familiarity: Visual, Liturgical and Organisational Conformity in the Online Church', *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 4(1), pp. 63–86. <https://doi.org/10.11588/REL.2010.1.9385>
- Knorre, B. and Murashova, A. (2021) 'In the Beginning Was the Word; Will a Number Be in the End? Orthodoxy and Anti-digital Protest in Russia: From the 1990s to the Coronavirus', *Universe of Russia*, 30(2), pp. 146–166. (In Russian). <https://doi.org/10.17323/1811-038X-2021-30-2-146-166>
- Lövheim, M. (2011) 'Mediatization of religion: A critical appraisal', *Culture and Religion*, 12(2), pp. 153–166. <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579738>
- Lynch, G., Mitchell, J. and Strhan, A. (eds) (2012) *Religion, Media and Culture: A Reader*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203805657>
- Markova, N. M. and Liutaeva, M. S. (2022) 'People's Religion in Cross-Cultural Communication: Conceptualization of Native / Vernacular', *Concept: philosophy, religion, culture*, 6(1), pp. 125–137. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-125-137>
- McGuire, M. B. (2008) *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001>
- McGuire, M. B. (2016) 'Individual sensory experiences, socialized senses, and everyday lived religion in practice', *Social Compass*, 63(2), pp. 152–162. <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>
- Meyer, B. (2008) 'Media and the senses in the making of religious experience: an introduction', *Material Religion*, 4(2), pp. 124–134. <https://doi.org/10.2752/175183408X328262>
- Meyer, B. (2011) 'Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium', *Social Anthropology*, 19(1), pp. 23–39. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00137.x>
- Meyer, B. (2020) 'Religion as Mediation', *Entangled Religions*, 11(3). <https://doi.org/10.46586/er.11.2020.8444>
- Pons, J. (2023) 'Religion, Media, and Materiality: Introduction', *Entangled Religions*, 11(3). <https://doi.org/10.46586/er.11.2023.11430>
- 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>
- Primiano, L. N. (2012) 'Afterword: Manifestations of the Religious Vernacular: Ambiguity, Power, and Creativity', *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Sheffield: Equinox, pp. 382–394.
- Sulthon, M., Musthofa, M. Y. and Zuhri, M. K. (2025) 'Decentering Islamic Authority in The Digital Sphere: Gus Baha's Al-Hikam and The Reconfiguration of Vernacular Sufism in Indonesia', *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, 36(2), pp. 401–430. <https://doi.org/10.33367/tribakti.v36i2.7108>
- Tarlam, A. et al. (2025) 'Sundanese Tafsir as Lived Religion: Vernacular Exegesis and Multicultural Islamic Education in Urban Indonesia', *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*, 9(3), pp. 273–290. <https://doi.org/10.15575/rjsalb.v9i3.47071>
- Wahyudi, M. A. et al. (2025) 'Vernacular Cyber-Sufism: Digital Ritual, Mediated Authority, and the Naqshbandi Haqqani Order in Indonesia', *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 15(2), pp. 406–428. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2025.15.2.406-428>

Информация об авторе

Владимир Сергеевич Глаголев — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры культурологии и религиоведения, Северный (Арктический) федеральный университет имени М.В. Ломоносова, 163002, г. Архангельск, наб. Северной Двины, 17 (Россия); Почётный профессор МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Арсений Анатольевич Беломыцев — кандидат философских наук, преподаватель кафедры теологии Института гуманитарных и прикладных наук, Московский государственный лингвистический университет, 119034, Москва, ул. Остоженка, д. 38, стр. 1; докторант кафедры философии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия) (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Vladimir S. Glagolev — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Cultural and Religious Studies, Northern (Arctic) Federal University named after M. V. Lomonosov, 17, Severnaya Dvina street, Arkhangelsk, 163002 (Russia); Professor Emeritus of MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Arsenii A. Belomytsev — PhD in Philosophy, Lecturer, Department of Theology, Institute of Humanities and Applied Sciences, Moscow State Linguistic University, 38/1, Ostozhenka St., Moscow, 119034 (Russia); doctoral candidate, Department of Philosophy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 14.07.2026; одобрена после рецензирования 03.08.2026; принята к публикации 09.09.2026.

The article was submitted 14.07.2026; approved after reviewing 03.08.2026; accepted for publication 09.09.2026.