

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЛОКАЛЬНЫХ КУЛЬТОВ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ МЕСТ ПАМЯТИ



Шахнович Марианна Михайловна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения. Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5. ORCID: 0000-0001-8978-2835 m.shakhnovich@spbu.ru

Аннотация. В статье рассматриваются теоретические подходы к анализу антропологических аспектов религиозных мест памяти, связанных с почитанием христианских святых. Этот вид религиозной практики представляет собой своеобразное преломление догматически оформленной официальной религиозной системы, пропущенной сквозь призму традиционных верований архаического происхождения, в которой объектами поклонения являются как официально закрепленные материальные объекты (иконы, скульптурные изображения святых или Богоматери, поклонные кресты), так и неофициальные локально почитаемые святыни, в том числе родники, камни, деревья и даже ландшафты. Автор анализирует распространенные эссенциалистские и неэссенциалистские теории, используемые для интерпретации локальных культов святых, связанных с почитанием природных объектов: теории двоеверия и православного анимизма, народной религии, проживаемой религии, вернакулярной религии, материальной религии. Наиболее удачным методологическим подходом для объяснения исторической и культурной выживаемости религиозных мест памяти, по мнению автора, является акторно-сетевая теория Б. Латура. Будучи неэссенциалистским

подходом, акторно-сетевая теория не делает отличий между разными типами акторов: людьми, природными (естественными) и сверхъестественными акторами. Природные объекты создают сеть между сверхъестественными акторами и паломниками, проявляющуюся в непосредственных практиках почитания, важным элементом которых являются соответствующие votивные подношения. Природные акторы выполняют функцию медиации между мирами, осуществляя связь человека со сверхъестественным актором, который постоянно незримо присутствует в священном месте, и таким образом выстраиваемая сеть, имеющая для верующих важное психологическое значение, определяет социальную значимость религиозных мест памяти.

Ключевые слова: теории и методы изучения религии, история религии, антропология религии, места памяти, почитание святых, народная религия, вернакулярная религия, материальная религия, акторно-сетевая теория.

Ссылка для цитирования: Шахнович М.М. Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти // Человек. 2023. Т. 34, № 5. С. 172–181. DOI: 10.31857/S023620070028508-5

М.М. Шахнович
Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти

Современный общественный и академический интерес «к местам памяти, где память кристаллизуется и находит свое убежище» [Нора, 1991:17], демонстрирует их роль как важного фактора осознания связи прошлого с настоящим и формирования различных типов идентичности (политической, национальной или культурной), которые возникают на основе символически значимых систем представлений и образов, транслируемых определенными социальными институтами [Ассман Я., 2004; Рикер, 2004; Хаттон, 2004; Хальбвакс, 2007; Ассман А., 2014]. С течением времени официальный дискурс памяти ослабевает, постепенно трансформируется, прерывается, одни «места памяти» сменяются другими, некоторые из них возрождаются вновь, в том числе и в процессе медиализации [Мобилизованное Средневековье, 2021: 5–7]. Религиозные «места памяти», часто связанные с возникшим в Средневековье почитанием святых и их реликвий, обладающих чудотворной силой, также претерпевают подобные изменения. В них разрыв между официальным и партикулярным дискурсами памяти проявляется значительно резче, нередко он вызван противоречиями между официально санкционированным почитанием и нерегламентированными практиками, однако именно в силу устойчивости этих практик историческая «выживаемость» религиозных «мест памяти» оказывается выше. Например, в 1950–1960-е годы в Советском Союзе сохранялось внецерковное почитание отдельных «мест памяти», связанных с представлением о явлении святых или Богоматери, несмотря на закрытие там храмов и на запреты со стороны подчинявшихся указанию государства священнослужителей [Хун, 2012: 232–256; Шахнович, 2023: 79–88].

Известно, что религиозные системы включают в себя не только представления и ценности, отраженные в священных текстах и догматических построениях, но и повседневные жизненные практики, которые очень часто имеют официально не институализированный характер. Такие формы религиозности, связанные с субъективными аспектами верований и практической деятельности, широко распространены в низовой социальной среде. Особое место в них занимает культ святых, в котором ярким образом проявляются специфические черты народной религиозности, в которой канонизированные церковью исторические фигуры подвергаются «снижающей» трансформации: святые короли или князья становятся целителями, а святые епископы — покровителями земледельцев и мореплавателей. Например, наличие в Псковской области «мест памяти»

У.Ф. Райан в своей книге о магии и гадании русского крестьянства указывал, что *двоеверие* не следует считать исключительно русским явлением, ибо «свидетельства других обществ показывают, что Россия в целом мало чем отличается от остального христианского мира, восточного или западного» [Ryan, 1999: 14]. Действительно, почитание природных локусов, прежде всего — камней, родников и деревьев, связанное с культом того или иного святого, существовало и в средневековой Западной Европе. Так, О.А. Добиаш-Рождественская писала, что меровингское и каролингское церковное законодательство с одной стороны, защищало христианский спиритуализм, вступив в борьбу с культом камней, но с другой стороны, церковная культура и существовавшие церковные легенды этот культ камней поддерживали. Процесс борьбы с культом камней и одновременно его поддержку в западном Средневековье Добиаш-Рождественская называла *двоеверием*, подчеркивая его сходство с православной культурой. Она опиралась на агиографические сочинения Григория Турского, в которых описывались чудеса, происходившие в местах, связанных с культом святых. Среди них — почитание камня св. Тавмаста, способного излечивать зубную боль и лихорадку, или камня на могиле св. Кассиана Отенского, который считался исцеляющим от всех болезней. С молитвами об исцелении и католики, и православные до сих пор обращаются к архангелу Михаилу. Это связано с почитанием его как

победителя злых духов, приносящих болезни. Во многих местах Малой Азии есть целебные источники св. Михаила, самый известный находится в г. Хоназ (в византийскую эпоху — Хоны). В Италии в Монте-Гаргано есть пещера св. Михаила, ее камни, как считается с V века, защищают от чумы. Добиаш-Рождественская отмечала, что «мир меровингских агиографических идей, описанных Григорием Турским, — это сонм огромного количества местных святых, местных гениев, слившихся со своими святынями: скалами, ручьями, родниками, деревьями и камнями» [Добиаш-Рождественская, 1987: 182].

В 1929 году составляя методическое пособие для этнографических экспедиций по изучению бытового православия, включавшего в себя и культ святых, Н.М. Маторин подверг критике термин *двоеверие*: «Этнографа мало интересует кабинетное восприятие религии: ему важно то, что существует в массах, а изощренность ученых богословов может благополучно оставаться достоянием мышей. Со времен Феодосия Печерского термин “двоеверие” употребляется для характеристики синкретического религиозного мировоззрения русских масс. Оно неверно по своей сути, хотя и приобрело все права на существование. Есть ведь не механическое соединение двух вер — двоеверие, а некая амальгама, синкретическое, но в то же время целостное мировоззрение. Если в мордовской сказке старые языческие боги сидят на дереве вместе с Миколой, то здесь речь идет не о двоеверии, а о чем-то новом, созданном в результате взаимодействия двух религиозных систем. Пока мы не нашли новый термин, мы должны пользоваться старым, но с указанной выше оговоркой. По мере более глубокого изучения предмета будет выдвигаться новый термин» [цит. по: Шахнович, Чумакова, 2012:193–194].

Любопытно, что теоретическая дискуссия о терминах для описания народного христианства в этот период велась и в европейских академических кругах, прежде всего, во Франции. Так, фольклорист и историк религии Э. Нурри, публиковавший свои труды под псевдонимом П. Сентив, противопоставлял народную католическую традицию официальной, и для характеристики крестьянских ритуальных практик, связанных с апроприированным христианством праздничным циклом земледельческого календаря, использовал выражение «народные литургии» [Saintyves, 1919; Saintyves, 1923; Saintyves, 1936]. Французский правовед, специалист по каноническому праву и социолог религии Г. Ле Бра, разделял точку зрения Сентива об особом внимании к народной религии и, отделяя ее от официальной, в 1933 году указывал, что адекватное понимание состояния религиозности населения без исследования религиозной практики невозможно [Le Bras, 1933: 194].

Некоторые авторы ошибочно полагают, что в 1930-е годы именно Ле Бра для характеристики индивидуального религиозного опыта, связанного с религиозной повседневностью, ввел в оборот понятие *religion vécue* («проживаемая религия») [Лютяева, 2023: 121]. В действительности это понятие пришло в социальные науки из феноменологии религии благодаря протестантскому богослову, профессору факультета теологии Страсбургского университета Ш.А. Отера, испытавшего сильное влияние, с одной стороны, Э. Гуссерля, а с другой — Г. Зиммеля, ассистентом которого он был в молодые годы. Понятие *religion vécue* Отер впервые использовал в своей статье «Эссе об объекте религии» (1929) для указания на целостность религиозного опыта: «...двойственность существует только в логическом анализе. ... *проживаемая религия* не устанавливает никакого различия внутри объекта. И в моменты своего наивысшего волнения верующий обращается к объекту в его целостности, одновременно физическому и сверхъестественному» [Hauter, 1929: 43].

В конце 1960-х–1970-е годы понятие *проживаемая религия* использовалось в исследованиях по истории «религиозной ментальности» католическими

М.М. Шахнович
Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти

ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИ- ЯХ МИРА

авторами [Histoire vécue, 1979], которые критиковали концепцию народного христианства за попытку разорвать целостную христианскую культуру на высшую и низшую, связанную с дохристианскими верованиями. В 1970 году А. Дерош, католический богослов, интересовавшийся социологией религии, взял у Г. Ле Бра — в тот период декана юридического факультета Парижского университета и президента Французского социологического общества — интервью, в названии которого употребил понятие *religion vécue*, противопоставив его *religion légale* («законной религии») [Desroche, Le Bras, 1970 : 15], то есть нормам, закрепленным в каноническом праве. Сам Ле Бра в этом интервью не стремился подчеркнуть разрыв между этими формами религиозности, указывая, что не видит противоречия между каноническим правом и жизнью, отмечая, что есть верующие, соблюдающие церковные правила, регулярно посещающие мессу, но не испытывающие при этом особых религиозных переживаний, а есть люди, которые не соблюдают положенные правила, но испытывают глубокие религиозные чувства [ibid.:16]. Но броское название журнальной публикации запомнилось, поэтому и сложилось представление, что этот термин употребляет Ле Бра.

В середине 1980-х годов понятие *проживаемая религия* уже в английском переводе (*lived religion*) было использовано Р. Орси при описании почитания святых и Богоматери современными американскими католиками [Orsi, 1985; Orsi, 1998]. Позже оно стало очень популярным у тех исследователей религии, которые рассматривают религию не как универсальный феномен познавательной деятельности, основанный на священных текстах или верованиях, а как особый неповторимый индивидуальный опыт, тем не менее сформированный конкретными культурными, социальными или политическими контекстами [Lived Religion, 1997; McGuire, 2008].

В середине 1970-х годов в исторических трудах, посвященных средневековой религиозности, в рамках единой средневековой христианской ментальности выделялись два разных уровня: «ученая религия» и «народная религия», при этом отмечалось сохранение в «народной» религии, несмотря на запреты со стороны «ученой», элементов дохристианских верований и практик [Manselli, 1975; Schmitt, 1976]. В 1977 году в одном из своих публичных выступлений Ж. Ле Гофф специально обращал внимание на то, что понятие *народная религия* не существует автономно, оно имеет историческую и научную реальность только в том случае, если оно помещено в контекст противостояния с «иной» религиозностью: «Между народной религией и другой религией обязательно должна быть борьба», народная религия «как объект изучения существует только в противопоставлении чему-то другому» [Le Goff, 1979 : 402].

В конце прошлого века из-за идеи об иерархичности двух уровней религиозности в европейской исторической мысли, фольклористике и антропологии религии разворачивается критика термина *народная религия* (*religion populaire, popular religion, folk religion*). Противники его использования полагали, что *народная религия* воспринимается исключительно как низовая религиозность, которая сводится к магии, суевериям и пережиткам языческих представлений [Geary, 2001: 194]. Понятие *народная религия* перестало устраивать ученых, стремившихся к адекватному анализу своеобразия народной религиозной практики, как ранее их перестало устраивать понятие *двоеверие*. Так, А.Я. Гуревич, использовавший в своих трудах 1970–1980-х годов вслед за историками-анналистами и М.М. Бахтиным понятие «народная культура», спустя тридцать лет писал: «Понятие “народная культура”, ныне не представляется мне вполне удачным применительно к тем пластам религиозности и мирозерцания средневековых людей, которые выдвинулись в центр моих изысканий <...> Перед нами скорее разные аспекты культуры и

религиозности, противоречиво, а подчас даже парадоксально сосуществовавшие в одном и том же сознании. В самом деле, даже невежественные простолюдины, казалось бы, погрязшие в тех верованиях и традициях, которые церковь квалифицировала как языческие, в какой-то мере усваивали элементы ортодоксии, а с другой стороны, наиболее образованные и изощренные в теологических тонкостях люди вовсе не были чужды тем “суевериям”, которые они находили у своей паствы и с которыми неустанно боролись» [Гуревич, 2004: 237–238].

Сравнительно недавно фольклористы и антропологи, изучающие крестьянские устные и письменные агиографические повествования, содержащие сведения о канонизированных святых или о местных неканонизированных подвижниках, стали использовать термин *вернакулярная религия* (*vernacular religion*) для обозначения верований и обычаев, отражающих специфику народного представления о святости и святых [Moroz, Pigin, 2019: 278]. Это понятие было введено в научный оборот Л. Приммиано и обозначает религию как личную практику на основе индивидуального понимания веры [Primiano, 1995: 44]. Благодаря такой интерпретации народная религия не противопоставляется институциональной религии, и проблема религиозной нормы или догматической правильной религиозной практики снимается с обсуждения, поскольку главным оказывается в этом случае не религиозный институт, а личная вера индивида и вызванные ею действия. С помощью нового термина стирается противоположность между религиозными действиями недостаточно образованных в догматике мирян и твердо следующих догматическим предписаниям священнослужителей, так как и те, и другие практикуют *вернакулярную религию* [Харви, 2014: 183].

В 2005 году группа американских и европейских исследователей религии начала издавать журнал «Material Religion» (Материальная религия). Название журнала указывает на то, что исследования, которые освещает журнал, должны быть нацелены на изучение взаимодействия религии и материальной культуры. Подход, который выступает за изучение конкретных физических объектов, участвующих в религиозном поведении, достаточно быстро стал одной из самых модных методологий в современных исследованиях религии, прежде всего, среди тех, кто занимается изучением музейных собраний, включая и коллекции артефактов, относящихся к религии [Religion in Museums, 2017]. Его сторонники утверждают, что, отдавая приоритет предметам материальной религиозной культуры, ученые избегают чрезмерной зависимости от священных текстов и целиком сосредотачиваются на религиозной повседневности. Однако, как замечают критики этого журнала, такой подход неизбежно скатывается к «скрытой феноменологии» [After World Religions, 2016:13], так как в основном он нацелен на то, чтобы выявить, как религия «проявляет» себя или как объекты «воплощают священное», и таким образом, эта методология возвращает к жизни эссенциалистский подход Р. Отто, М. Элиаде и др.

Главным инструментом познания религии сторонниками теории *материальной религии* объявлен «чувственный подход». Один из членов редакционного совета журнала С.Б. Плейт указывает, «чтобы узнать о религии, мы должны обратиться к своим чувствам... для познания миров любой другой культуры, не говоря уже о нашей собственной, необходимо проникнуть внутрь чувственных действий (*sensational operations*) человеческих тел» [Plate, 2014: 8]. Б. Мейер, также входящая в редколлегия журнала «Material Religion» и разделяющая главные методологические принципы этой школы, в вводной статье к специальному выпуску журнала, посвященному материальной религии и визуальной культуре, также обращается к религиозному опыту и вводит термин «сенсуальные формы» (*sensational forms*), под которыми понимает некие способы связи с иным

М.М. Шахнович
Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти

Однако мы полагаем, что для исследования локальных культов, в том числе и религиозных мест памяти, феноменологические методы, апеллирующие к неподдающимся верификации сенсуальным формам связи с трансцендентным, являются малопродуктивными: целесообразно для выявления особенностей народных религиозных систем использовать неэссенциалистский подход, который предлагает акторно-сетевая теория Б. Латура. По мнению некоторых исследователей, акторно-сетевая теория создает новые возможности для анализа, достаточные для «интеграции материального и нематериального, или видимого и невидимого путем учета различных совокупностей неодушевленных объектов и живых существ» [Kreinhath, 2019: 65]. Будучи неэссенциалистским подходом, акторно-сетевая теория не делает различий между разными типами акторов: людьми, естественными нечеловеческими акторами и сверхъестественными акторами. Камни, деревья, источники создают сеть между паломниками и сверхъестественными акторами, которая проявляется в непосредственных действиях: потирание и целование камней, омовение в источниках и родниках или питье из них. Укреплению этой связи способствуют соответствующие дары, то есть votivные подношения (деньги, чаще всего монеты, брошенные в источник; тряпочки, привязанные к дереву у камня, оставленная одежда). Природные акторы выступают проводниками между естественным и сверхъестественным мирами, осуществляют прямую связь со святым или Богоматерью, которые постоянно незримо присутствуют в том или ином священном месте, и таким образом выстраивается сеть, имеющая важное психологическое значение для человека, участвующего в паломничестве к религиозному месту памяти.

178

Anthropological Aspects of Local Cults: Theoretical and Methodological Approaches to Studying religious Sites of Memory

Marianna M. Shakhnovich —

Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies.

St.-Petersburg State University.

5 Mendeleevskaya linia, Saint-Petersburg 199034, Russian Federation,

ORCID: 0000-0001-8978-2835

m.shakhnovich@spbu.ru

Annotation. The article deals with theoretical approaches to the analysis of anthropological aspects of religious places of memory associated with the veneration of Christian saints. This form of religious practice is often a kind of refraction of a dogmatically formalized official religious system, passed through the prism of traditional beliefs, sometimes of archaic origin, in which the objects of worship are both officially fixed material objects (icons, sometimes sculptural images of saints or Mother-of-God, worship crosses), and unofficial locally revered shrines, including springs, stones, trees, and even landscapes. The author analyzes essentialist and non-essentialist theories used to interpret local cults of saints associated with the veneration of natural objects: the theory of dual faith (*dvoeverie*) and "Orthodox animism", folk religion, lived religion, vernacular religion, material religion. The most successful methodological approach to explain the historical and cultural survival of religious places of memory, according to the author, is the actor-network theory of B. Latour. Being a non-essentialist approach, the actor-network theory does not distinguish between different types of actors: people, natural objects, and supernatural actors. Natural objects create a network between pilgrims and supernatural actors, which manifests itself in direct worship practices, an important element of which are appropriate votive offerings. Natural actors carry out the function of mediation between the worlds, connecting a person with a supernatural actor who is constantly invisibly present in a sacred place, and thus a network is built that has an important psychological significance for believers, thereby determining the social significance of religious places of memory.

Keywords: theories and methods of studying religion, history of religion, anthropology of religion, places of memory, veneration of saints, folk religion, vernacular religion, material religion, actor-network theory.

For citation: Shakhnovich M.M. Anthropological Aspects of local Cults: theoretical and methodological Approaches to Studying religious Sites of Memory // *Chelovek*. 2023. Vol. 34, N 5. P. 172–181. DOI: 10.31857/S023620070028508-5

Литература/References

- Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: НЛЮ, 2014.
Assman A. *Diinnaya ten' proshlogo. Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [Long shadow of the past. Memorial culture and historical policy]. Moscow, NLO Publ., 2014.
- Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.
Assman Ya. *Kul'turnaya pamyat'. Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory. Writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2004.
- Гуревич А.Я. История историка. М.: РОССПЭН, 2004. С. 237–238.
Gurevich A.Ya. *Istoriya istorika* [History of the historian]. M.: ROSSPEN Publ., 2004. P. 237–238.
- Добиаш-Рожdestvenskaya О.А. Культура средневекового Запада. Москва: Наука, 1987.
Dobiash-Rozhdestvenskaya O.A. *Kul'tura srednevekovogo Zapada* [Culture of the Medieval West]. Moskva: Nauka Publ., 1987.
- Лимеров П.Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М.: Наука, 2008.

М.М. Шахнович
Антропологические аспекты
локальных культов: теоретико-методологические подходы
изучения религиозных мест
памяти

ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИИ ЯХ МИРА

- Limerov P.F. *Obraz sv. Stefana Permskogo v pis'mennoj tradicii i v fol'klore naroda komi* [Image of St. Stephen of Perm in the written tradition and folklore of the Komi people]. Moscow: Nauka Publ., 2008.
- Лютаева М.С. «Живая религия» и «вернакулярная религия». Проблема концептуализации терминов // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. 2023. Т. 23. № 3. С. 119–127.
- Lyutaeva M.S. “Zhivaya religiya” i “vernakulyarnaya religiya”. Problema konceptualizatsii terminov [“Living Religion” and “Vernacular Religion”. The problem of conceptualization of terms]. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta*. 2023. Vol. 23. N 3. P. 119–127.
- Маторин Н.М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М.: Безбожник, 1929.
- Matorin N.M. *Religiya u narodov Volzhsko-Kamskogo kraja prezhde i teper'* [Religion among the peoples of the Volga-Kama region before and now]. Moscow: Bezbozhnik Publ., 1929.
- Мобилизованное Средневековье: в 2 т. Т. I. / под ред. Д.Е. Алимова и А.И. Филюшкина. СПб.: СПбГУ, 2021.
- Mobilizovannoe Srednevekov'e: v 2 t. T. I.* [Mobilized Middle Ages: in 2 vols.], D.E. Alimov, A.I. Filyushkin. St.-Petersburg: St.-Petersburg University Publ., 2021.
- Мороз А.Б. Святые Русского Севера. Народная агиография. М.: ОГИ, 2009.
- Moroz A.B. *Svyatye Russkogo Severa. Narodnaya agiografiya* [Saints of the Russian North. Folk hagiography]. Moscow: OGI Publ., 2009.
- Мороз А.Б. Народная агиография. Устные и книжные основы фольклорного культа святых. М.: Неолит, 2017.
- Moroz A.B. *Narodnaya agiografiya. Ustnye i knizhnye osnovy fol'klornogo kul'ta svyatykh* [Folk hagiography. Oral and book foundations of the folklore cult of saints]. Moscow: Neolit Publ., 2017.
- Нора П. Между памятью и историей // П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. Франция — память. СПб.: изд-во СПбГУ, 1999. С.17–50.
- Nora P. *Mezhd pamyat'yu i istoriej* [Between memory and history]. P. Nora, M. Ozuf, Zh. de Pyuimezh, M. Vinok. *Franciya — pamyat'*. St.-Petersburg: St.-Petersburg University Publ., 1999. P. 17–50.
- Панченко А.А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. «Крестьянская агиология» и религиозные практики Нового времени. М.: НЛО, 2012.
- Panchenko A.A. *Ivan i Yakov — neobychnye svyatyte iz bolotistoy mestnosti. “Krest'yanskaya agiologiya” i religioznye praktiki Novogo vremeni* [Ivan and Yakov are unusual saints from a swampy area. “Peasant hagiology” and religious practices of modern times]. Moscow: NLO Publ., 2012.
- Панченко А.А. «Местные святые»: «материальная религия», агентность и медиальность // Этнографическое обозрение. 2019. № 6. С. 108–112.
- Panchenko A.A. “Mestnye svyatyni”: “material'naya religiya”, agentnost' i medial'nost' [“Local shrines”: “material religion”, agency and mediativity]. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2019. № 6. P. 108–112.
- Рикер П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.
- Riker P. *Pamyat', istoriya, zabvenie* [Memory, history, oblivion]. M.: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury Publ., 2004.
- Хаттон П. История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Hatton P. *Istoriya kak iskusstvo pamyati* [History as the art of memory]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2004.
- Хальбваск М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007.
- Hal'bvask M. *Social'nye ramki pamyati*. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2007.
- Харви Г. Секс, еда и незнакомцы. М.: НЛО, 2014.
- Harvi G. *Seks, eda i neznakomcy* [Sex, food and strangers.]. Moscow: NLO Publ., 2014.
- Хун У. С иконами и песнопениями, или епископ, сбежавший от своих прихожан. Массовые паломничества в России эпохи Сталина и Хрущева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4. С. 232–256.
- Hun U. *S ikonami i pesnopeniyami, ili episkop, sbezhavshij ot svoih prihozhan. Massovye palomnichestva v Rossii epohi Stalina i Hrushcheva* [With icons and hymns, or a bishop who ran away from his parishioners. Mass pilgrimages in Russia in the era of Stalin and Khrushchev]. *Gosudarstvo, religiya, cerkov'v Rossii i za rubezhom*. 2012. N 3–4. P. 232–256.
- Шахнович М. М., Чумакова Т.В. Н.М. Маторин и его программа изучения народной религиозности // Религиоведение. 2012. № 4. С. 191–202.

Shakhnovich M.M., CHumakova T.V. N.M. Matorin i ego programma izucheniya narodnoj religioznosti [N.M. Matorin and his program for the study of folk religiosity]. *Religiovedenie*. 2012. Vol. 4. P. 191–202.

Шахнович М.М. Локальные «святые места» и практика борьбы с ними в период советской антирелигиозной кампании 1950-х гг. // *Религиоведение*, 2023, № 2. С. 79–88.

Shakhnovich M. M. Lokal'nye "svyatyte mesta" i praktika bor'by s nimi v period sovetskoy antireligioznoj kampanii 1950-h gg. [Local "holy places" and the practice of dealing with them during the Soviet anti-religious campaign of the 1950s]. *Religiovedenie*. 2023. N 2. P. 79–88.

After World Religions: Reconstructing Religious Studies, C.R. Cotter, D.G. Robertson (eds.). Abingdon–New-York: Routledge 2016.

Buggeln G., Paine C., Plate S.B. (eds.) *Religion in Museums: Global and Multidisciplinary Perspectives*. London: Bloomsbury Academic, 2017.

Delumeau J. *Histoire vécue du peuple chrétien*. Toulouse: Privat, 1979. T. 1–2.

Desroche H., Le Bras G. Religion légale et religion vécue : Entretien avec Gabriel Le Bras. *Archives de sociologie des religions*. 1970. N 29. P. 15–20.

Hauter C. Essai sur l'objet religieux. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. 1929. N 1. P. 42–47.

Geary P.J. Peasant Religion of Medieval Europe. *Cahiers d'Extrême-Asie*. 2001. N 12. P. 185–209.

Kreinath J. Tracing Tombs and Trees as Indexes of Saints' Agency in Veneration Rituals: Bruno Latour's Actor-Network Theory and the Hidirellez Festival in Hatay, Turkey. *Journal of Ritual Studies*. 2019. N 33(1). P. 52–73.

Le Bras G. De l'état présent de la pratique religieuse en France. *Revue de Folklore français*. 1933. Vol. IV. P. 193–206.

Le Goff J. Commentaires à la Table ronde. *La Religion populaire, Colloque International du CNRS en 1977*, G. Duboscq et al. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1979.

Levin E. Dvoeverie and Popular Religion. *Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*, K. S. Batalden (ed.). DeKalb: Northern Illinois University Press, 1991. P. 31–52.

Lived Religion in America: Toward a History of Practice, D. Hall (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1997.

Manselli R. *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode d'histoire*. Montréal: Institut d'Etudes médiévales Albert le Grand; Paris: Librairie J. Vrin, 1975.

McGuire M.B. *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Meyer B. Media and the Senses in the Making of Religious Experience: An Introduction. *Material Religion*. 2008. N 4(2). P. 124–135.

Moroz A.B., Pigin, A.V. Studies into the Folk Hagiography of the Russian North: Judas Koneschelsky. *Scrinium*. 2019. N 15. P. 277–296.

Orsi R.A. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Orsi R.A. *Thank You, St. Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes*. New Haven: Yale University Press, 1998.

Plate S.B. *A History of Religion in 5½ Objects: Bringing the Spiritual to its Senses*. Boston: Beacon Press, 2014

Primiano L. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore*. 1995. N 54. P. 37–56.

Ryan W.F. *The Bathhouse at Midnight. An historical Survey of Magic and Divination in Russia*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999.

Saintyves P. *Les Liturgies populaires: rondes enfantines et quêtes saisonnières*. Paris: Éditions du livre mensuel, 1919.

Saintyves P. *Les contes de Perrault et les récits parallèles: leurs origines, coutumes primitives et liturgies populaires*. Paris : Émile Nourry, 1923.

Saintyves P. *Pierres magiques: bétyles, haches-amulettes et pierres de foudre. Traditions savantes et traditions populaires*. Paris: J. Thiébaud, 1936.

Schmitt J.-C. "Religion populaire" et culture folklorique. *Annales: économies, sociétés, civilisations*. 1976. N 3. P. 941–943.

М.М. Шахнович
Антропологические аспекты локальных культов: теоретико-методологические подходы изучения религиозных мест памяти