

МАЛАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ГРУППА В ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ: ПРОВАЛ ПРОЕКТА БАХАИ

С. В. РЯЗАНОВА^{1), 2)}

¹⁾Пермский федеральный исследовательский центр Уральского отделения Российской академии наук,
ул. Ленина, 13а, 614990, г. Пермь, Россия

²⁾Пермский государственный аграрно-технологический университет имени академика Д. Н. Прянишникова,
ул. Петропавловская, 23, 614990, г. Пермь, Россия

Изучается прозелитическая стратегия общины бахаи в Пермском крае, которая в целом отражает ситуацию с этой религиозной группой в Российской Федерации. Бахаи рассматриваются как один из новых религиозных проектов конца прошлого века, претендующий на широкий охват верующих и оказавшийся неспособным реализовать поставленную задачу. Проблемой исследования является нахождение препятствий к эффективной прозелитической деятельности новых религиозных движений внутри самих религиозных групп. Цель настоящей работы – выявить эффективные механизмы рекрутирования неофитов в городской среде, что предполагает установление каналов трансляции учения, обнаружение факторов реализации прозелитического потенциала религии, распознавание связи доктрины, культовой практики и успешности распространения вероучения. Данная статья представляет собой первый опыт социологического анализа регионального сообщества бахаи как нового религиозного движения на постсоветском пространстве. Исследование построено на наборе включенных наблюдений, результатах анкетирования членов церкви, серии полуструктурированных интервью, анализе священной литературы и информации в социальных сетях. Особое внимание уделяется специфике распространения веры бахаи в стране и социальным характеристикам неофитов. Изучаются основные виды религиозной и околорелигиозной деятельности общины и способы привлечения новых последователей. Выявляются причины и факторы свертывания активности и упадка общины, а также выбранная тактика развития в настоящий период времени. Община бахаи трактуется как неконкурентоспособное течение в религиозном пространстве региона и страны. Это определяется большим значением индивидуальных качеств последователей, невысокой степенью внешней привлекательности, слабой адаптацией к религиозным запросам населения. Проведенный анализ сообщества позволяет установить место новых религиозных движений в социокультурном пространстве и перспективы их локального развития.

Ключевые слова: новые религиозные движения; бахаи; Пермский край; каналы прозелитизма; социальная деятельность.

Образец цитирования:

Рязанова СВ. Малая религиозная группа в городской среде: провал проекта бахаи. *Журнал Белорусского государственного университета. Социология.* 2021;1:79–89. <https://doi.org/10.33581/2521-6821-2021-1-79-89>

For citation:

Ryazanova SV. Small religious group in the urban environment: failure of the Bahá'í project. *Journal of the Belarusian State University. Sociology.* 2021;1:79–89. Russian. <https://doi.org/10.33581/2521-6821-2021-1-79-89>

Автор:

Светлана Владимировна Рязанова – доктор философских наук, доцент; ведущий научный сотрудник отдела по исследованию политических институтов и процессов¹⁾, профессор кафедры истории и философии факультета землеустройства, кадастра и строительных технологий²⁾.

Author:

Svetlana V. Ryazanova, doctor of science (philosophy), doцент; leading researcher at the department for the study of Political Institutions and Processes^a, and professor of the department of history and philosophy, faculty of land management, cadaster and construction technologies^b. svet-ryazanova@yandex.ru
<https://orcid.org/0000-0001-5387-9387>

SMALL RELIGIOUS GROUP IN THE URBAN ENVIRONMENT: FAILURE OF THE BAHÁ'Í PROJECT

S. V. RYAZANOVA^{a, b}

^aPerm Federal Research Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,
13a Lenin Street, Perm 614990, Russia

^bPerm State Agro-Technological University named after Academician D. N. Pryanishnikov,
23 Petropavlovskaya Street, Perm 614990, Russia

The article is devoted to the study of the proselytising strategy of the Bahá'í community in the Perm Territory that reflects the situation with this religious group in the Russian Federation as a whole. Bahá'í s are seen as one of the new religious projects of the end of the last century, claiming a wide coverage of believers and being unable to fulfill the task. The main research question is to identify obstacles for effective proselytising activities of new religious movements as features of the religious groups. The aim of the work is to identify effective mechanisms for recruiting neophytes in the urban environment, which involves channels for transmitting teachings, main factors of the proselytic potential of religion, the connection between doctrine, cult practice and the success of the missionary activity. The article presents the first experience of a sociological analysis of the regional Bahá'í community as a new religious movement in the post-Soviet space. The study is built on a set of included observations, results from a survey of church members, a series of semi-structured interviews, an analysis of sacred literature and information from social networks. Particular attention is paid to the specifics of the spread of the Bahá'í faith in the country and the social characteristics of the neophytes. The main types of religious and near-religious activities of the community and ways of attracting new followers are analysed. The reasons and factors of the curtailment of activity and decline of the community, as well as the chosen development tactics at the present stage, are identified. The Bahá'í community is treated as uncompetitive in the religious space of the region and country. This is determined by the high value of the individual qualities of the followers, a low degree of external attractiveness, and poor adaptation to the religious needs of the population. The analysis of the community allows us to establish the place of new religious movements in the social and cultural space and the prospects for their development as local communities.

Keywords: new religious movements; Bahá'ís; Perm Territory; channels of proselytism; social activities.

Новые религиозные движения, как феномен современной религиозной жизни, давно стали никем не оспариваемой частью социокультурной реальности. Вызвав ответную реакцию так называемых традиционных религий, властей, обывателей и исследователей, эти сообщества сформировали собственную стратегию социального развития; обрели, потеряли и вновь обрели разное число последователей; адаптировались и трансформировались согласно запросам окружения. Оставив в стороне не завершённую до сих пор дискуссию о природе новых религиозных движений (НРД) [1–5], применении к ним понятия «секта» [6] и специфических чертах объединений такого рода [7–26], следует воспользоваться зонтичным характером самого термина и обратить внимание на тот факт, что все они прежде всего объединены относительно небольшим сроком существования. Поскольку спектр появившихся учений очень широк, что усилено возникновением множества сценариев локального развития религиозных групп, предлагаемый текст будет сведен к одному из сложившихся кейсов, включенных в постсоветскую историю религий.

Появление и формирование непривычных для советского религиозного пространства общин приходится на конец 1980-х – начало 1990-х гг., что связано не только с изменением идеологической обстановки, но и с возникновением на постсоциалистическом пространстве нового витка модернизации, охватившего все сферы общественной жизни.

Ввиду урбанизации и постепенного умирания малых городов и поселений именно мегаполисы стали центрами религиозной жизни вне зависимости от того, была ли действующая там религиозная группа одной из ветвей общемировой структуры либо возникла как автохтонная на территории Российской Федерации. За короткое время эта страна познакомилась с большинством распространенных по земному шару учений, наделенных различной степенью экзотичности происхождения и образа жизни, способов социального взаимодействия и принципов складывания лидерства, уровня открытости и институционализированности, прозелитизмом и синкретизмом. Тридцатилетняя история существования этих учений на данный момент уже позволяет сделать выводы о том, насколько востребованными оказались предложенные религиозные проекты и кто был более успешен в процессе рекрутирования паствы.

Для анализа сложившейся ситуации автор статьи обратилась к постсоветской конфессиональной истории Пермского края как территории, характеризующейся многообразием религиозных сообществ, особенно в исследуемый период [27–30]. За это время церкви евангельских христиан широко развернулись и успели частично потерять численность своих прихожан [31]. Изменили форму присутствия в городе так называемые неоязычники [32], исчезли многочисленные группы медитации. При таких обстоятельствах наиболее заметной

представляется группа людей, чей количественный состав и внешний облик практически не изменились, что, впрочем, не стало залогом их успешности на рынке реализации религиозных потребностей.

Речь идет о сообществе пермских бахаи, история существования которого начинается с 1991 г. Несмотря на необременительную культовую практику (пост в месяц Рамадан и три вида молитв, выбираемых по желанию верующего), группа никогда не была многочисленной. В настоящее время в ее списки занесены 38 человек, официально признанных как бахаи. Фактически внутри общины выделяются две группы: первая включает стоящих у истоков формирования данной общины пожилых людей, входящих также в местное собрание, но все меньше принимающих активное участие в религиозных мероприятиях; вторая представлена молодыми верующими в возрасте до 50 лет, пытающимися сделать социальную жизнь общины менее интенсивной. Необходимо отметить, что никакого значимого прироста в данном сообществе не наблюдается, в том числе и за счет членов семьи бахаи. На протяжении почти трех десятилетий учение Бахауллы не смогло реализовать на территории Прикамья заложенный в нем прозелитический потенциал, что заставляет задуматься о причинах провала городских религиозных проектов такого рода. Эта проблема представляется актуальной еще и потому, что подобная судьба постигла все сообщества бахаи на территории России вне зависимости от их локализации [33–35].

Таким образом, целью настоящей работы является установление в новых религиозных движениях логики действия механизмов рекрутирования неопитов в городской среде. Для достижения данной цели нужно решить следующие задачи: ввести в условиях современной культуры основные каналы трансляции нового для региона учения; определить факторы реализации прозелитического потенциала религии; выявить зависимость между спецификой доктрины и культовой практики и успехом в распространении и закреплении вероучения.

Предлагаемый ракурс исследования движения бахаи призван компенсировать наличие некоторых лакун, сложившихся в исследовательской традиции применительно к данному религиозному сообществу. Историография различных аспектов истории и проблем идентификации вероучения последователей Бахауллы является очень обширной [36] и включает многотомную серию и специальные выпуски журналов «Bahá'í Studies» [37]. На первом месте по объему исследований находятся обзоры истории веры в Иране и особенностей ее сосуществования с мусульманским миром, аналитика специфики распространения учения на начальном этапе ее возникновения [38] и религиозного образования в общинах. Жанр региональной истории

бахаи является популярным как среди зарубежных исследователей [36; 39; 40], так и в российской среде [33–35, 41–44]. В большинстве случаев эти работы посвящены историческим аспектам существования общины и эволюции учения, сравнительно редко – анализу адаптации доктрины бахаи к социокультурному контексту [45]. А. Ли справедливо отмечает, что среди всего многообразия трудов, изучающих НРД, лишь две работы написаны в границах социологического подхода и анализируют деятельность конкретных локальных общин [36].

Представляется, что обращение к методам социологии религии должно стать опорой для понимания места бахаи в сложившейся в регионе профессиональной ситуации и тех факторов, которые определили неудачу их прозелитического проекта.

Исследование построено на наборе включенных наблюдений (1995–1996, 2018–2019), результатах анкетирования членов церкви (2007), серии полуструктурированных интервью с рядовыми верующими и активистами сообщества (2018–2019), анализе священной литературы группы и информации в социальной сети *ВКонтакте*. Посещение внутренних собраний бахаи не представляется возможным, поскольку по правилам данного религиозного сообщества посторонние на встречи, происходящие каждые 19 дней, не допускаются. Исключение составляют праздники, которые по преимуществу имеют публичный характер, на них можно присутствовать по приглашению друзей общины. Поскольку участие в празднике, как и в других мероприятиях общины, не является строго обязательным (на что накладываются обстоятельства объективного характера: болезнь, наличие малолетних детей, занятость на работе), количество участников таких мероприятий не отражает актуальный социальный состав общины. По этой причине статические данные характера основаны на информации, полученной от собеседников, косвенных указаниях и прецедентных случаях (сведения берутся из социальных сетей и работ исследователей).

По своим историко-культурным основаниям и социальной ситуации складывание общин бахаи на постсоветском пространстве принципиально отличается от процессов распространения этой религии в других частях земного шара. Изначально движение последователей Бабы и Бахауллы возникает как социальное движение [36, с. 58], по сути представлявшее собой один из вариантов низового реформирования ислама и отвечавшее потребностям иранского общества на начальном этапе его модернизации. Перипетии становления новой общины были в равной степени определены как исламским окружением, не принявшим новый этап пророчества, так и наличием социальных групп, находившихся в мусульманском обществе в состоянии депривации. Выход учения бахаи за национальные

границы, с одной стороны, способствовал снятию ряда ограничений, налагаемых условиями существования мусульманских сообществ, а с другой – привел к необходимости адаптации социального поведения верующих к новым обстоятельствам. Очень яркое описание того, как демократичная доктрина Бахауллы находила свое место среди афроамериканской интеллигенции в обществе США в первой половине XX в. [45], еще раз доказало невозможность перенесения образцов религиозного поведения на новый культурный субстрат в неизменном виде, а также подтвердило то, что для этого процесса весьма значимую роль играют культурное наследие и идеологическая обстановка.

Если в странах Европы и Латинской Америки волна создания общин бахаи пришла на конец 1930-х – начало 1950-х гг., в африканских государствах – на начало 1950-х гг. [36, с. 69], то на территорию бывшего СССР (если не считать достаточно короткий период существования общины в Ашхабаде) проповедники этого учения попадают в основном в начале 1990-х гг. Разумеется, были случаи и более раннего знакомства с учением, происходящие во время индивидуальных поездок [42, с. 238]. Однако организованно данное учение начало распространяться в СССР одновременно с другими НРД. СССР в то время представлял территорию индустриально развитого, формально светского государства, со сложившейся на всех уровнях системой образования и частично сформированным секулярным менталитетом. На это наследие наложилась ситуация разрушенной социалистической идеологии с надеждами на построение бесклассового общества, которую попытались компенсировать форсированным религиозным ренессансом. Не обращаясь к анализу социальной ситуации в российском обществе в целом, следует указать, что ни одна из исторически существовавших на территории страны религий не смогла закрыть сформировавшуюся мировоззренческую лакуну, поскольку принципиально изменился потребитель того, что в условиях складывавшейся рыночной экономики можно было бы назвать услугой религиозного характера [46]. Граждане, кому требовалось наличие внешнего мировоззренческого центра [47], не представляли собой гомогенного сообщества. Это обозначало распределение нуждающихся в духовных практиках, но недовольных привычными религиозными институтами по совершенно разным религиозным группам нового типа.

Свой электорат почти сразу выделился и у общины бахаи. Его составили практически все без исключения представители технической и гуманитарной интеллигенции, в условиях идеологического анархизма увлекавшиеся разнообразными экзотическими практиками: «Я пошла в баню напротив... И там какая-то женщина, значит, попросила

меня в парилке ее, веничком... <...> Потом, значит, она мне... “Да, вот, тут у нас индусы приехали”. А, ну и ладно... И тут я вдруг газету открываю и сразу вижу заметку... Институт культуры, там встреча с индейскими там кем-то... И я ведь пошла. Я пошла! Зал был битком... Это был девяностый год... Зал просто ломился! И я кое-как место на последнем ряду выискала. Значит, села, все ждут-ждут, а на сцене стоит Л. (впоследствии одна из первых пермских бахаи, руководитель общины в 1990-х гг. – С. Р.). Я не знала ее, кто такая... Она с ними встретила случайно на пароходе, на котором она, ну, по Каме и Волге там где-то была, и переводчицей была, и познакомилась вот с этими раджа-йогами. И вот они приехали, она их позвала сама... Я там, значит, записалась, и полгода ежедневно, несмотря ни на что... я ходила на занятия. У меня такое ощущение, что, если б я не узнала там... <...> ...Вот эта выучка “что такое душа”, там никакой религии не было вообще. Я бы, наверно, вообще в Бога поверить вот так, вот не смогла потом. Ну, как-то у нас там сформировался такой кружок. Ну как кружок? Первые, кто пришел, человек шесть... <...> Все больше, больше, много там было... С Л. мне там было интересно ходить, человек такой она, приятный. Ну и полгода прошло, и нам как-то стало казаться: реально дальше некуда двигаться. У меня было такое ощущение, что забор, и ничего не видно, одно и то же... медитация была... довольно сильная, мне это сложно было все. Там было одно условие – что семейная жизнь, она как бы сводилась на нет. И нас это, конечно, не устраивало, и как-то мы стали так тихо, тихо, тихо мечтать отсюда... Еще ведь вегетарианцами мы стали. <...> И как-то, тихо как-то это все успокаивалось. И я помню эти индусы приезжали. <...> Мы хотели, кстати, ехать в Мадхубан, вот где центр этой же йоги... нам не дали визы» (интервью от 15 апреля 2019 г.). В ходе мировоззренческих поисков такого рода у многих представителей советской интеллигенции не только формировались отсутствующие навыки религиозной жизни, но и складывалось сообщество единомышленников. Одновременно происходил своеобразный отбор религиозных практик на основании их приемлемости для потребителя.

В некоторых случаях путь поиска подходящего для себя учения оказывался достаточно долгим: «Я занимался медитациями с восьмидесятых – девяностых годов... перешел на вегетарианское питание... Я вообще в семидесятых, в 1975 г. первый раз начал, вот йога... Потом стал интересоваться всевозможными духовными практиками, духовными течениями, Блаватскую изучил, «Тайную доктрину». Ездил даже специально в Ленинскую библиотеку заниматься. Интересовал и гипноз тогда, и аутотренингом занимался одно время, вот. Потом, значит, вот эти медитативные техники Шри Ауробиндо... Интересно было, а суперментальная так называемая

йога... начал контролировать мысли, записывать даже мысли и смотреть, к чему приводит это. И вообще, контроль мыслей – интересная штука, и, думаю: “А как восстановить мысли?” – Вот и Буддой заинтересовался... Трансцендентальная медитация меня заинтересовала, а до этого еще занимался раджа-йогой, медитацией. У нас люди приехали. Вот я тоже несколько лет занимался... ТМ-Сидхи (одна из ступеней курса общины «Трансцендентальная медитация Махариши Махеш Йоги». – С. Р.) проходил, там был выезд международного центра с Голландии, они организовывали эти курсы. <...> Я вижу, что они на тело... и на некоторые части души влияние идет, но духовно я не увидел, что они развиваются. Не было ощущения, что они, практикуя вот это ТМ и ТМ-Сидхи, развиваются духовно. Не увидел я этого. <...> Мы занимались в Брахма Кумарис, университет этот, где занимались раньше йога-медитацией, вот. <...> Половина общины оттуда» (интервью от 22 мая 2019 г.).

Приведенные отрывки из интервью первых пермских бахаи иллюстрируют как картину профессиональной жизни Прикамья после перестройки, так и эклектичность мировоззрения людей, вроде бы прошедших и фильтры советской системы образования, и испытавших идеологическое воздействие. Ощущение внутренней пустоты психологического и мировоззренческого характера («Я... как вот эта вот курица... без внутренностей была уже совершенно» (интервью от 15 апреля 2019 г.)) оказалось более значимым и определило итоговое решение.

Окончательный выбор в пользу учения Бахауллы для религиозных искателей (англ. *seeker*) внешне тоже выглядел случайным: «У нее какая-то подруга ездила почему-то в Улан-Удэ в Бурятию, не знаю. То ли там какой-то молодежный слет был, и там была группа, танцевальная группа бахаи... И были какие-то проспекты, она нам привезла... И тут же вот Л. поехала на сессию и увидела эту заметку. Ну и надо было ей переводить, и она... смотри: “Самое главное – это семья, что может быть еще лучше в жизни”. <...> Я не помню, что раньше было: заметка, или эти вот проспекты, на которых были адреса Финляндии. И она сразу написала туда, и нам тут же на английском выслали книги и приглашение на конференцию в Вильнюс. Они втроем поехали: Лариса, ее дочка... и они втроем там стали бахаи» (интервью от 15 апреля 2019 г.). Думается, решающую роль в распространении учения уже на территории Прикамья сыграли личностные качества первых неофитов. Особенно важным это было с точки зрения организации взаимодействия местной общины и приезжающих миссионеров: «Все, все у нас крутилось... вот у Л. в квартире, и у нас. У меня все жили. Все пионеры, все странствующие учителя, все-все, все-все иностранцы» (интервью от

15 апреля 2019 г.). Стоит обратить внимание на тот факт, что на начальном этапе складывания религиозной группы внешнее миссионерское воздействие было нулевым, все происходило за счет интересующихся: «Так, вот, кстати, я не знаю, есть ли в мире вообще такая община, кроме нашей, которая сама себя сформировала. К нам никто не приезжал, нам никто ничего не рассказывал» (интервью от 15 апреля 2019 г.).

Приобщение к новой религии происходило практически полностью за счет личных контактов – сослуживцы, соседи, близкие друзья: «Я свою сестру интегрировала, пригласила... Мама моей соседки сказала: “М., ты хочешь, чтобы тебе было также интересно, также весело, чтобы ты общалась с таким большим количеством разных людей?” Конечно же, она сказала: “Да. Ну, все, ты бахаи!”» (интервью от 19 июня 2019 г.). Факт приоритета личностного канала прозелитизма отмечают все опрошенные. Именно таким способом осуществлялось знакомство с литературой, узнавалась информация о приехавших иностранных проповедниках, происходили первые собрания местной общины: «Выходили... Делали такие вот раскладушки, ну, в рост человека почти... и, просто вот стояли. Это в духовной библиотеке (Библиотека духовного возрождения в Перми. – С. Р.), ходили туда, проводили беседы. Потом мы выезжали даже в Усть-Качку (пермский курорт. – С. Р.) и там говорили с огромной сцены. Правда, народу было немного... Какие-то были поездки в область» (интервью от 15 апреля 2019 г.). Известен один забавный эпизод: студентка одного из пермских вузов решила написать о бахаи курсовую работу, решила на включенные наблюдения, но вскоре стала членом общины сама. В любом случае такие истории были единичными.

Распространение веры через так называемые короткие связи определило камерный характер религиозного сообщества. Поскольку практически не сработал канал привлечения неофитов через семью (и в силу необходимости осознанного принятия веры и публичной декларации этого, и поскольку значительная часть бахаи 1990-х гг. была не устроена в личном плане), а религиозная конкуренция того времени была достаточно сильной, прозелитическая деятельность быстро свернулась. В период пиковой активности группы (1995–2000), по наблюдениям автора настоящей статьи, число последователей Бахауллы составляло не более 40 человек. В общине отчетливо преобладали женщины среднего возраста (около 70 %), также существовала малочисленная молодежная группа.

Небольшой размер общины не стал препятствием для ее организационной активности: «Мы одна из первых общин в России, которая после национального собрания была зарегистрирована официально» (интервью от 15 апреля 2019 г.). Были

распределены основные должности, выдвигались депутаты на национальные конференции, велась работа внутри сообщества: «Это как бы назначаемая должность (ответственный за религиозную литературу. – С. Р.)... Книги уже начали издаваться, это вот все пособия... Когда-то их начинали в Южной Америке, вот, формировать, стали тиражировать... читающих много... и четко совершенно налажено. Ну, мы, конечно, были настолько воодушевлены. Я помню, что, когда мы... пришло это письмо от духовного, от национального собрания... от Всемирного дома справедливости, мы как бы выдохнули всем единым духом... <...> Местное собрание... Ездили на эту конференцию... Все потрясающе» (интервью от 15 апреля 2019 г.).

Пермская община стала и одним из центров прозелитической работы, участники которой назывались пионерами: «Пионер – это человек, который едет в какой-то другой город в этой стране, или в другой стране, чтобы рассказать о вере и сформировать... <...> ...Кто-то хочет в общину» (интервью от 15 апреля 2019 г.). Таким образом, местное сообщество тоже выделилось из других российских групп бахаи: «К нам пионеры на постоянное место жительства не приезжали, потому что мы сами уже были... У нас единственная община, наверное, в России, у которой было несколько пионеров... Киров... правда на небольшой срок... <...> ...В Ростове она была, потом в Белоруссию, и потом... <...> ...Вот в Польше уже больше десяти или пятнадцати лет, а может и двадцать уже» (интервью от 22 мая 2019 г.). Принятие на себя функции пионера предполагало отказ от старой работы и временный разрыв с семьей: «В Свердловске была община, а в Магнитогорске нет... Я приехал, там начал заводить знакомства, контакты, все записывал. Потом у меня тяжело заболела мама, я прервал. Потом я приехал туда, и мама у меня умерла, остался один отец, и я уже все...» – «Вы увольнялись, когда уезжали?» – «Да, увольнялся». – «А тогда на какие средства жить?» – «За счет фонда. Есть фонд пионеров, вот. И я, значит, слал отчеты, свои расходы» (интервью от 22 мая 2019 г.).

Одновременно проводились и мероприятия локального и общероссийского характера: «У нас была российская летняя школа (1995 г. – С. Р.), было около 100 человек со всей России... бахаи со всей России... в том числе и обучающие. Мы тут конференцию ставили... <...> ...Бизнеса бахаи... самостоятельно или при поддержке единоверцев. Все годы практически к нам приезжали... много приезжало» (интервью от 15 апреля 2019 г.). В сфере образования имела особая активность: «Был 1996 г. Всемирный дом справедливости по всему миру объявил о систематическом духовном образовании. Стали формироваться... “учебные центры” называются, тогда они назывались “Институтом по подготовке

Бахаи”, в котором в принципе мог учиться кто угодно... бесплатные... Мы, вот практически сами зарабатывали курс... по сути я была директором этого института» (интервью от 15 апреля 2019 г.).

Эта активность в масштабах страны привела к тому, что часть первых пермских бахаи стали занимать значимые должности в национальной структуре сообщества: «Л. как раз стала членом коллегии советников Европы. Я была назначена помощником во вспомогательный совет... Вот вся Пермская область, все Поволжье, все вот эти вот автономные республики, Уфа, Оренбург, Татарстан, Кировская область, Ижевск, Удмуртия... А функция – консолидация общин... В Уфе у меня был один ассистент, в Ижевске – там еще один ассистент. В Казани... обучали... Л. собирала нас постоянно, какие-то семинары... потом мы ассистентов собирали... функций очень много» (интервью от 15 апреля 2019 г.).

Однако единичная успешная деятельность и самореализация верующих не стала залогом роста общины. Очень сильной, видимо, была психологическая зависимость от внешнего руководства: «Каких-то общих проектов у нас может... то, что могло бы объединить общину, не было, вот. Таких видов деятельности, как сейчас, где каждый мог найти что-то по себе... Мы ждали, пока приедут там какие-нибудь бахаи, там с каким-нибудь с крупным проектом, что мы вольемся там и как-то организуем их» (интервью от 22 мая 2019 г.). С переездом в Москву в начале 2000-х гг. семьи, представители которой были негласными лидерами собрания, община начала угасать. Это совпало со взрослением членов молодежной группы, вступлением в брак и отъездом части верующих из Перми. В ходе опроса 2007–2008 гг., посвященного женской религиозности, автор исследования смогла получить от группы только три заполненные анкеты – столько человек на тот момент активно общались с секретарем местного собрания. Стоит отметить, что такое развитие было характерно не только для пермской группы, но и для других региональных собраний [35, с. 312], и для мира в целом [43] (для территории Российской Федерации только в более поздний период).

Помимо указанных обстоятельств, по мнению автора, негативную роль для укрепления общины сыграли два фактора: доктринальная терпимость бахаи и неприятие организационного инакомыслия. Под доктринальной терпимостью здесь понимается не столько признание всех существующих пророк-религий, сколько допустимость совмещения веры с практиками фэншуй, гороскопами, цигуном и т. п.: «“Ты посещал какие-то встречи?” – “Да”. – “И одевались Вы в эти какие-то одежды русские? Ты искал, занимался какими-то видами спорта? Это тоже было все одновременно с ба-

хаи?» – «Ну, после нее и одновременно»» (интервью от 27 апреля 2019 г.).

При сочетании таких практик с редкими посещениями собраний может произойти размывание ряда мировоззренческих установок, изменение отношения к формам реализации религиозной жизни. Формальное членство в группе остается, но фактической вовлеченности в жизнь общины нет: «Понимаешь, заняты... и это прослеживается так четко. Вот это: у людей появляются квартиры, машина, что-нибудь такое. Это уже как-то по-другому, уже не хочется никуда идти» (интервью от 15 апреля 2019 г.).

Что касается организационной нетолерантности, то здесь речь идет о существующих противоречиях между декларируемыми бахаи принципами свободы веры и имплицитно присутствующими в жизни общины правилами проявления религиозной активности. Поскольку по численности община была небольшой, а актив составлял около десяти человек, достаточно привести два примера своеобразной ипостаси, повлекшей за собой меры репрессивного характера.

Один случай был связан с мужчиной, которого не устроила форма прозелитической деятельности общины: «Я просто чувствовал, что это для меня неприемлемо, и поэтому как бы не хотел в этом участвовать... я вижу “теорию прямых продаж”, я ей учился... я сам эти тренинги все проходил... у меня это не принимается... А когда я пытался про это говорить, меня начинали упрекать... Ты такой, что ты, тебе же сказано, как надо действовать... А ты против! Значит ты – предатель... Я вижу, что оно не работает и говорю: “Ребята, оно не работает”. Мне говорят: “Значит, плохо учимся, надо еще больше... еще сильнее...” – За 5 лет же ничего не изменилось, никто же не пришел – вот в чем дело» (интервью от 27 апреля 2019 г.). Результатом такого одиночного протеста стала маргинализация верующего: из списков его не убрали, но на мероприятия приглашать перестали, а автора данного исследования пытались отговорить от интервью с этим человеком, заверяя, что он «нехороший и может всякого наговорить».

Вторая ситуация была инспирирована женщиной, которая решила совмещать веру с откровением Бахауллы и практикой саентологии. Претензии со стороны общины заключались в том, что она, будто бы являясь священнослужителем другой религии, проводила практики одитинга: «Ее лишили административных прав, ее не лишили права быть бахаи... она считает, что Бахауллу она признает... Мы ее не приглашаем... считается, что [она] уже не член общины... и в списках [ее] даже нет» (интервью от 22 мая 2019 г.). Вдумчивое прочтение цитаты приводит к мысли о том, что за ограничениями административной деятельности скрывается фактическое

изгнание из группы. Такой «лишенец» ничем не отличается от друзей общины и любопытствующих, приглашаемых на публичные мероприятия. Очевидно, что данное действие женщины было интерпретировано как очень серьезное нарушение, так как «лишить административных прав – это тоже не так быстро. Должна быть полностью доказана вина... Это может только национальное собрание, либо Всемирный дом справедливости... после только того, чаще всего даже неоднократной встречи с этим человеком» (интервью от 20 мая 2019 г.). Поскольку об участии национального собрания в инциденте упомянуто не было, приходится делать вывод о том, что община самостоятельно приняла решение и выдвинула фиктивную декларацию свободы совести.

Очевидно, что такая тактика развития общины при незначительной численности и постоянном размывании сообщества не могла способствовать укреплению религиозной организации, все это время стремившейся сохранить официальную регистрацию: «Действительно, был один такой момент, вот конкретно у нас в Перми, когда просто не понимаешь, что же делать, как же дальше жить. Вот этот момент дал именно провал, в смысле того, что не появились молодые люди. Непонятно было, куда приглашать, зачем приглашать» (интервью от 20 мая 2019 г.).

Деятельность пермских бахаи несколько ожилилась с приходом представителей молодого поколения, в том числе и приехавших в качестве своеобразных консультантов от национального собрания: «Было такое при совместном обсуждении возможностей... Что мы можем широко делиться с людьми... <...> В Москве большая община... в Петербурге, там, в Новосибирске – и все. И в таких городах, как Пермь, тоже должны... Здесь есть все условия» (интервью от 13 апреля 2018 г.). Приезд в 2017 г. куратора из центра был связан с переходом мирового сообщества бахаи к новому подходу в развитии общины последователей – кластерному. Это означало деление мира на «территории управляемого размера», кластеры, состоящие из связанных между собой населенных пунктов, включенных в разные виды деятельности и специфицированных по возрастным группам потенциальных неофитов [43, с. 290]. Данное явление должно было содействовать физическому собранию участников [43, с. 295] и создать возможности для увеличения численности верующих за счет «вступления в веру отрядами» [43, с. 293].

Идея кластерного развития, сформулированная как создание своеобразного соседства («...в своем районе мы, значит, живем, и должны рассказывать людям те законы, которые принес Бахауллу, чтобы люди могли ими пользоваться... Уже нет там каких-то огромных проектов, а каждый человек

там, живя в своем районе, в своем доме, пытается вместе с соседями завести дружеские отношения и строить эту общинную жизнь»), сейчас реализуется, по сути, тремя молодыми женщинами, две из которых являются освобожденными должностными лицами от национального собрания. Все они, имея опыт посещения православной церкви, стали бахаи сравнительно рано и выбрали эту веру как наиболее подходящую для понимания ими окружающего мира (интервью от 13 апреля 2018 г.; от 20 мая 2019 г.; от 19 июня 2019 г.): «Это было ощущение такого феерического счастья, такого ощущения, что тебя вот приподнимает, и ты просто паришь» (интервью от 19 июня 2019 г.).

Вся деятельность по новым методикам строго регулируется национальным собранием и указаниями руководителей из Хайфы: «Мы же все время получаем руководство Дома справедливости. Мы понимаем, что сейчас время, когда надо что-то делать» (интервью от 20 мая 2019 г.). Сохраняется структура советников, позволяющих оказывать психологическую поддержку активу: «Советник собирает своих членов вспомогательной коллегии, он же с ними общается каждый день. И по их ответам уже чувствует их состояние. И он говорит: “Давайте мы все вместе соберемся, друг другу в глаза посмотрим, посмотрим, что получается, что не получается, вместе подумаем... то есть сопровождение... когда не даешь человеку устать... Это делает, допустим, региональный совет”» (интервью от 20 мая 2019 г.). Актив общины организует курсы для подростков (интервью от 20 мая 2019 г.) и группы духовного развития для младших школьников – в двух районах города (интервью от 19 июня 2019 г.) число учащихся составляло не более 20 человек. За счет проведения праздничных мероприятий вокруг общины сформировалась группа сочувствующих, состоящая из родителей обучающихся детей и членов семей верующих (интервью от 19 июня 2019 г.), пока не решившихся, стоит ли принять участие в таких обучающих курсах в Перми или Москве. Община локализована на территории краевого центра, что способствует простоте в организации и проведении собраний, но не вызывает численный рост. Актив отчетливо осознает эту проблему, что выражается

в интенсивной прозелитической деятельности по отношению к каждому, кто соприкасается с группой. Автору настоящей работы одна из активисток писала каждую неделю, приглашала на все мероприятия и предлагала даже собраться специально для встречи. Студентам университета, пришедшим для знакомства с общиной, бахаи звонили и писали в течение месяца. Однако все эти действия являлись точечными и не меняли принципиально сложившейся конфессиональной картины города, как и не воздействовали на социокультурную ситуацию в регионе.

Приходится признать, что для мегаполиса планы позиционирования бахаи как подходящего религиозного проекта оказались несбыточными. Предложенная программа развертывания религиозной жизни не включает ни одного компонента, который мог бы увеличить привлекательность доктрины и культовой практики последователей Бахауллы. Учение было ни чрезмерно экзотичным, чтобы увлечь большое количество молодежи или начитанной интеллигенции, ни достаточно традиционным, чтобы оттянуть часть тех, кого не устраивает отечественный вариант православия. Адаптированная к условиям городской жизни культовая практика также оказалась непривлекательной для ищущих интенсивную религиозную жизнь и недовольных религиозными ограничениями. Весомую конкуренцию составили евангелические церкви с их экзальтированными служениями и лидерством харизматического толка, а также так называемые традиционные религии, постепенно приспособляющиеся к современным условиям. Пик религиозной активности конца прошлого века закончился. Только самые вдумчивые последователи новых религий оказались способными в условиях формально секулярного окружения остаться активными членами своих общин. Будучи неготовыми адаптировать учение под устоявшиеся традиции и социокультурный контекст, пермские (и в целом российские) бахаи оказались проигравшими в сложившемся сочетании обстоятельств и продолжили существовать как одно из малозначимых религиозных объединений в религиозном портрете страны.

Библиографические ссылки

1. Бажан ТА. *Оппозиционная религиозность в России*. Красноярск: [б. и.]; 2000. 371 с.
2. Баркер АВ. *Новые религиозные движения*. Санкт-Петербург: Издательство Русского христианского гуманитарного института; 1997. 282 с.
3. Кантеров ИЯ. *Новые религиозные движения (введение в основные концепции и термины)*. Владимир: Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Солетовых; 2006. 385 с.
4. Wilson BR. Absolutes and relatives: two problems for new religious movements. In: Beckford JA, Richardson JT, editors. *Challenging Religion. Essays in honor of Eileen Barker*. London: Routledge; 2003. p. 11–20.
5. Wilson BR. *Religious sects: a sociological study*. New York: McGraw-Hill; 1970. 256 p.
6. Мартинович ВА. К истории термина «новое религиозное движение». *Сектоведение*. 2018;7:67–85.
7. Балагушкин ЕГ. *Критика современных нетрадиционных религий. Истоки, сущность, влияние на молодежь Запада*. Москва: Издательство Московского университета; 1984. 285 с.

8. Балагушкин Е.Г. *Нетрадиционные религии в капиталистических странах Запада и их влияние на молодежь*. Москва: Издательство Московского университета; 1980. 103 с.
9. Балагушкин Е.Г. *Нетрадиционные религии в современной России. Часть 1*. Москва: Институт философии Российской академии наук; 1999. 244 с.
10. Григулевич И.Р. *Пророки «новой истины»: очерки о культах и суевериях современного капиталистического мира*. Москва: Политиздат; 1983. 303 с.
11. Гуревич П.С. *Возрожден ли мистицизм?* Москва: Политиздат; 1984. 302 с.
12. Гуревич П.С. *Современные внеконфессиональные религиозные организации на Западе*. Москва: Знание; 1983. 62 с.
13. Гуревич П.С. *Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы*. Москва: Знание; 1985. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Серия: Научный атеизм).
14. Клюев Б.И. Неорелигиозные движения в современной Индии. *Народы Азии и Африки*. 1984;6:25–34.
15. Матвеев В. Преданные Кришны – кто они? *Наука и религия*. 1990;10:25–28.
16. Митрохин Л.Н. *Религиозные «культы» в США*. Москва: Знание; 1984. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Серия: Научный атеизм).
17. Митрохин Л.Н. *Религии «нового века»*. Москва: Советская Россия; 1985. 164 с.
18. Никифорова Б. Искания молодежи и «движение Иисуса». *Наука и религия*. 1976;5:78–80.
19. Сафронова Е.С. Основные направления распространения дзэн-буддизма в странах Запада. В: Гараджа В.И., редактор. *Вопросы научного атеизма. Выпуск 38. Мистицизм: проблемы анализа и практики*. Москва: Мысль; 1989. с. 147–166.
20. Ткачева А.А. *Индустриальные мистические организации и диалог культур*. Москва: Наука; 1989. 137 с.
21. Ткачева А.А. Кришна Харе. *Азия и Африка сегодня*. 1993;8:56–57.
22. Ткачева А.А. Неоиндустриальный мистицизм. В: Гараджа В.И., редактор. *Вопросы научного атеизма. Выпуск 38. Мистицизм: проблемы анализа и практики*. Москва: Мысль; 1989. с. 128–146.
23. Ткачева А.А. *«Новые религии» Востока*. Москва: Наука; 1991. 216 с.
24. Campbell W.A. Typology of Cults. *Sociological Analysis*. 1978;39(3):228–240. DOI: 10.2307/3710443.
25. Robertson R. Religious Movements and Modern Societies: toward a Progressive Problemshift. *Sociological Analysis*. 1979;40(4):297–314. DOI: 10.2307/3709959.
26. Stone D. New religious consciousness and personal religious experience. *Sociological Analysis*. 1979;39(2):123–134. DOI: 10.2307/3710212.
27. Рязанова С.В. «Два ислама» в Пермском крае: истинный и мнимый конфликты. *Этнорелигиозная конфликтология*. 2011;1:78–87.
28. Рязанова С.В. Региональное православие: логика эволюции (Пермский край). *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение*. 2015;31(3):126–132.
29. Рязанова С.В. Роль регионального фактора в формировании локальной конфессиональной ситуации. *Вестник Пермского федерального исследовательского центра*. 2019;1:55–62. DOI: 10.7242/2658-705X/2019.1.5.
30. Рязанова С.В., Зубарева Е.А. Православный верующий Прикамья: XX–XXI вв. *Научный результат. Социология и управление*. 2014;1:5–16.
31. Рязанова С.В., Сироткин П.Ф. Провинциальный протестантизм: варианты эволюции (Пермский край). *Вопросы культурологии*. 2015;10:70–78.
32. Рязанова С.В., Цолова А.И. Современное «неоязычество»: классификация, специфика и локальные варианты. *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 2015;1:96–106.
33. Мартыненко А.В. Малоизвестная конфессиональная история России: бахаи и ахмади. *«Белые пятна» российской и мировой истории*. 2018;3:36–51.
34. Юмабаева Д.Х. История общины бахаи в России и в г. Екатеринбурге. В: Иванова Е.В., Кузнецова О.В., редакторы. *30 лет кафедре религиоведения Уральского федерального университета*. Екатеринбург: Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо»; 2017. с. 206–208.
35. Яшин В.В. Из истории веры бахаи в России конца XX – начала XXI вв.: омская община. В: Иванова Е.В., Кузнецова О.В., редакторы. *30 лет кафедре религиоведения Уральского федерального университета*. Екатеринбург: Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо»; 2017. с. 307–315.
36. Lee A.A. *The Bahá'í Faith in Afrika*. Soares B, Wijzen F, editors. Leiden: Brill; 2011. 292 p.
37. Lawson T. Bahá'í Religious History. *Journal of Religious History*. 2012;36(4):463–470. DOI: 10.1111/j.1467-9809.2012.01224.x.
38. Sabit-Sobhani A. *Die Politischen Borschaften des Religionsgründers Bahá'u'llah [dissertation]*. St. Gallen: Universität St. Gallen; 2000. 352 s.
39. Hassall G. Pacific Bahá'í's Communities 1950–1964. In: Rubinstein DH, editor. *Pacific history. Papers from 8th Pacific history conference*. Mangilao, Guam: University of Guam Press; 1992. p. 73–95.
40. Hassall G. The Bahá'í Faith in the Pacific. Herda Ph, Reilly M, Hilliard D, editors. *Vision and Reality in Pacific religion: Essays in Honour of Niel Gunson*. Perth: Pandanus Books; 2005. p. 267–287.
41. Ахмадулина С.З. История веры бахаи в Бурятии. *Вестник Бурятского государственного университета. История*. 2010;7:121–124.
42. Грузкова Е.А. Д. В. Пивоваров и становление общины бахаи в России и в г. Екатеринбурге. В: Иванова Е.В., Кузнецова О.В., редакторы. *30 лет кафедре религиоведения Уральского федерального университета*. Екатеринбург: Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо»; 2017. с. 283–286.
43. Литвинчук В.Г. Кластерный период в развитии веры бахаи в 1996–2016 гг. В: Иванова Е.В., Кузнецова О.В., редакторы. *30 лет кафедре религиоведения Уральского федерального университета*. Екатеринбург: Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо»; 2017. с. 286–307.
44. Мехтиева О.К. Из истории общины бахаи в России и СССР. Воспоминания очевидцев. В: Иванова Е.В., Кузнецова О.В., редакторы. *30 лет кафедре религиоведения Уральского федерального университета*. Екатеринбург: Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо»; 2017. с. 174–187.

45. Buck C. The Interracial Bahá'í Movement and the Black Intelligentsia. The Case of W. E. B. Du Bois. *Journal of Religious History*. 2012;(36)4:542–562. DOI: 10.1111/j.1467-9809.2012.01230.x.
46. Каргина ИГ. *Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма*. Москва: МГИМО-Университет; 2014. 278 с.
47. Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. Телятникова ЭМ, переводчик. Москва: АСТ; 2007. 624 с. Совместно с издательством «Мидгард». (Золотой фонд мировой классики. Философия. Психология. История).

References

1. Bazhan TA. *Oppozitsionnaya religioznost' v Rossii* [Oppositional religiosity in Russia]. Krasnoyarsk: [s. n.]; 2000. 371 p. Russian.
2. Barker AV. *Novye religioznye dvizheniya* [New religious movements]. Saint Petersburg: Publishing house of the Russian Christian Humanitarian Institute; 1997. 282 p. Russian.
3. Kanterov IYa. *Novye religioznye dvizheniya (vvedenie v osnovnye kontseptsii i terminy)* [New religious movements (introduction to basic concepts and terms)]. Vladimir: Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich Soletov; 2006. 385 p. Russian.
4. Wilson BR. Absolutes and relatives: two problems for new religious movements. In: Beckford JA, Richardson JT, editors. *Challenging Religion. Essays in honor of Eileen Barker*. London: Routledge; 2003. p. 11–20.
5. Wilson BR. *Religious sects: a sociological study*. New York: McGraw-Hill; 1970. 256 p.
6. Martinovich VA. To the history of the term «new religious movement». *Sektovedenie*. 2018;7:67–85. Russian.
7. Balagushkin EG. *Kritika sovremennykh netraditsionnykh religii. Istoki, sushchnost', vliyanie na molodezh' Zapada* [Criticism of modern non-traditional religions. Origins, essence, influence on the youth of the West]. Moscow: Moscow University Publishing House; 1984. 285 p. Russian.
8. Balagushkin EG. *Netraditsionnye religii v kapitalisticheskikh stranakh Zapada i ikh vliyanie na molodezh'* [Non-traditional religions in the capitalist countries of the West and their impact on youth]. Moscow: Moscow University Publishing House; 1980. 103 p. Russian.
9. Balagushkin EG. *Netraditsionnye religii v sovremennoi Rossii. Chast' 1* [Non-traditional religions in modern Russia. Part 1]. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; 1999. 244 p. Russian.
10. Grigulevich IR. *Proroki «novoi istiny»: ocherki o kul'takh i sueveriyakh sovremennogo kapitalisticheskogo mira* [Prophets of the «new truth»: essays on the cults and superstitions of the modern capitalist world]. Moscow: Politizdat; 1983. 303 p. Russian.
11. Gurevich PS. *Vozrozhden li mistitsizm?* [Is mysticism revived?]. Moscow: Politizdat; 1984. 302 p. Russian.
12. Gurevich PS. *Sovremennye vnekonfessional'nye religioznye organizatsii na Zapade* [Contemporary non-confessional religious organizations in the West]. Moscow: Znanie; 1983. 62 p. Russian.
13. Gurevich PS. *Netraditsionnye religii na Zapade i vostochnye religioznye kul'ty* [Non-traditional religions in the West and Eastern religious cults]. Moscow: Znanie; 1985. 64 p. Russian.
14. Klyuev BI. [Neo-religious movements in modern India]. *Peoples of Asia and Africa*. 1984;6:25–34. Russian.
15. Matveev V. [Krsna's devotees – who are they?]. *Nauka i religiya*. 1990;10:25–28. Russian.
16. Mitrokhin LN. «Religioznye kul'ty» v SShA [«Religious Cults» in the United States]. Moscow: Znanie; 1984. 64 p. Russian.
17. Mitrokhin LN. *Religii «novogo veka»* [Religions of the «new age»]. Moscow: Sovetskaya Rossiya; 1985. 164 p. Russian.
18. Nikiforova B. [Searches of youth and «Jesus Movement»]. *Nauka i religiya*. 1976;5:78–80. Russian.
19. Safronova ES. [The main directions of the spread of Zen Buddhism in the West]. In: Garaja VI, editor. *Voprosy nauchnogo ateizma. Vypusk 38. Mistitsizm: problemy analiza i praktiki* [Questions of scientific atheism. Issue 38. Mysticism: Problems of Analysis and Practice]. Moscow: Mysl'; 1989. p. 147–166. Russian.
20. Tkacheva AA. *Induistskie misticheskie organizatsii i dialog kul'tur* [Hindu mystical organizations and dialogue of cultures]. Moscow: Nauka; 1989. 137 p. Russian.
21. Tkacheva AA. [Krishna Hare]. *Asia and Africa today*. 1993;8:56–57. Russian.
22. Tkacheva AA. [Neo-hindu mysticism]. In: Garaja VI, editor. *Voprosy nauchnogo ateizma. Vypusk 38. Mistitsizm: problemy analiza i praktiki* [Questions of scientific atheism. Issue 38. Mysticism: Problems of Analysis and Practice]. Moscow: Mysl'; 1989. p. 128–146. Russian.
23. Tkacheva AA. «Novye religii» Vostoka [«New religions» of the East]. Moscow: Nauka; 1991. 216 p. Russian.
24. Campbell BA. Typology of cults. *Sociological Analysis*. 1978;39(3):228–240. DOI: 10.2307/3710443.
25. Robertson R. Religious movements and modern societies: toward a progressive problemshift. *Sociological Analysis*. 1979;40(4):297–314. DOI: 10.2307/3709959.
26. Stone D. New religious consciousness and personal religious experience. *Sociological Analysis*. 1979;39(2):123–134. DOI: 10.2307/3710212.
27. Ryazanova SV. [«Two islam» in the Perm region: true and imaginary conflicts]. *Etnoreligioznaya konfliktologiya*. 2011;1:78–87. Russian.
28. Ryazanova SV. Regional orthodoxy: logic of evolution (Perm Krai). *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 17. Philosophy. Conflict Studies. Culture Studies. Religious Studies*. 2015;31(3):126–132. Russian.
29. Ryazanova SV. The role of the regional factor determining the local religious situation. *Vestnik Permskogo federal'nogo issledovatel'skogo tsentra*. Russian. DOI: 10.7242/2658-705X/2019.1.5.
30. Ryazanova SV, Zubareva EA. Orthodox believer of the Kama region: 20th–21st centuries. *Research Result. Sociology and Management*. 2014;1:5–16. Russian.
31. Ryazanova SV, Sirotkin PF. Protestantism in province: the variants of evolution (Perm region). *Voprosy kul'turologii*. 2015;10:70–78. Russian.
32. Rayzanova SV, Tsolova AI. Modern neo-paganism: classification, specifics and local variants. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*. 2015;1:96–106. Russian.

33. Martynenko AV. A little-known confessional history of Russia: the Bahá'í Faith and Ahmadiyya. «White Spots» of the *Russian and World History*. 2018;3;36–51. Russian.
34. Yumabaeva DKh. [The history of the Bahá'í community in Russia and in Yekaterinburg]. In: Ivanova EV, Kuznetsova OV, editors. *30 let kafedre religiovedeniya Ural'skogo federal'nogo universiteta* [30 years of the department of religious studies of the Ural Federal University]. Ekaterinburg: Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriyatie «Maks-Info»; 2017. p. 206–208. Russian.
35. Yashin VB. [From the history of the Bahá'í faith in Russia in the late 20th – early 21st centuries: Omsk community]. In: Ivanova EV, Kuznetsova OV, editors. *30 let kafedre religiovedeniya Ural'skogo federal'nogo universiteta* [30 years of the department of religious studies of the Ural Federal University]. Ekaterinburg: Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriyatie «Maks-Info»; 2017. p. 307–315. Russian.
36. Lee AA. *The Bahá'í Faith in Afrika*. Soares B, Wijsen F, editors. Leiden: Brill; 2011. 292 p.
37. Lawson T. Bahá'í religious history. *Journal of Religious History*. 2012;36(4):463–470. DOI: 10.1111/j.1467-9809.2012.01224.x.
38. Sabit-Sobhani A. *Die Politischen Borschaften des Religionsgründers Bahá'u'llah* [dissertation]. St. Gallen: Universität St. Gallen; 2000. 352 s.
39. Hassall G. Pacific Bahá'í's Communities 1950–1964. In: Rubinstein DH, editor. *Pacific history. Papers from 8th Pacific history conference*. Mangilao, Guam: University of Guam Press; 1992. p. 73–95.
40. Hassall G. The Bahá'í Faith in the Pacific. Herda Ph, Reilly M, Hilliard D, editors. *Vision and Reality in Pacific religion: Essays in Honour of Niel Gunson*. Perth: Pandanus Books; 2005. p. 267–287.
41. Akhmadulina SZ. History of the Bahá'í faith in Buryatia. *Vestnik Buryatskogo gosydarstvennogo universiteta. Istoriya*. 2010;7:121–124. Russian.
42. Gruzikova EA. [D. V. Pivovarov and the formation of the Bahá'í community in Russia and in Yekaterinburg]. In: Ivanova EV, Kuznetsova OV, editors. *30 let kafedre religiovedeniya Ural'skogo federal'nogo universiteta* [30 years of the department of religious studies of the Ural Federal University]. Ekaterinburg: Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriyatie «Maks-Info»; 2017. p. 283–286. Russian.
43. Litvinchuk VG. [The cluster period in the development of the Bahá'í faith in 1996–2016]. In: Ivanova EV, Kuznetsova OV, editors. *30 let kafedre religiovedeniya Ural'skogo federal'nogo universiteta* [30 years of the department of religious studies of the Ural Federal University]. Ekaterinburg: Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriyatie «Maks-Info»; 2017. p. 286–307. Russian.
44. Mekhtieva OK. [From the history of the Bahá'í community in Russia and the USSR. Memoirs of eyewitnesses]. In: Ivanova EV, Kuznetsova OV, editors. *30 let kafedre religiovedeniya Ural'skogo federal'nogo universiteta* [30 years of the department of religious studies of the Ural Federal University]. Ekaterinburg: Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriyatie «Maks-Info»; 2017. p. 174–187. Russian.
45. Buck C. The Interracial Bahá'í Movement and the Black Intelligentsia. The Case of W. E. B. Du Bois. *Journal of Religious History*. 2012;(36)4:542–562. DOI: 10.1111/j.1467-9809.2012.01230.x.
46. Kargina IG. *Sotsiologicheskie refleksii sovremennogo religioznogo plyuralizma* [Sociological reflections of contemporary religious pluralism]. Moscow: MGIMO-University; 2014. 278 p. Russian.
47. Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt Rinehart & Winston; 1973. 521 p.
Russian edition: Fromm E. *Anatomiya chelovecheskoi destruktivnosti*. Telyatnikova EM, translator. Moscow: AST; 2007. 624 p. Co-published by the «Midgard». (Zolotoi fond mirovoi klassiki. Filosofiya. Psikhologiya. Istoriya).

Статья поступила в редколлегию 11.12.2020.
Received by editorial board 11.12.2020.