

А.В. Геронов

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Статья посвящена проблемам эмпирических исследований нетрадиционных религий. Кроме того, рассматривается проблема, связанная с терминологией. Делается вывод о необходимости усиления теоретических исследований в данной области.

Ключевые слова: нетрадиционная религия, деструктивный культ, новые религиозные движения (НРД).

Key words: non-traditional religion, destructive cult, New Religious Movements.

Феномен нетрадиционной религиозности известен давно, достаточно вспомнить, что первые из «религий третьего поколения», мормоны и иеговисты, возникли еще в XIX в., а разного рода тайные братства и оккультные общества появились в Европе еще раньше. Однако настоящий расцвет нетрадиционной религиозности приходится на вторую половину XX в., да и начало нынешнего века не привело к уменьшению «религиозного ренессанса». И в наши дни продолжают возникать все новые религиозные объединения, в то время как многие из ранее возникших успешно выдержали проверку временем и закрепились в обществе с достаточно прочной перспективой на будущее.

Возможно, проблемы нетрадиционной религиозности могли бы стать чисто академическими, уместившись в рамках религиоведения, если бы они не стали столь значительными и актуальными. Во-первых, следует особо отметить масштаб процессов зарождения и функционирования новых нетрадиционных религиозных течений: миллионы adeptов по всему земному шару, тысячи сплоченных организаций, немалые финансовые средства, им принадлежащих. Во-вторых, нельзя не замечать высокой активности новых религиозных движений в области пропаганды своих доктрин, а также в

области идейного влияния на развитие всей религиозной ситуации на планете, что косвенно сказывается на социально-политической обстановке во многих странах мира. В-третьих, в связи с нетрадиционной религиозностью появляются упоминания о неких пугающих феноменах в виде культов, опасных для личности и общества, что привлекает внимание не только исследователей, но и представителей самых широких слоев общественности, а это в свою очередь приводит к тому, что данная тема вызывает ожесточенные идеологические дискуссии между противниками новой религиозности и теми, кто призывает относиться к этому явлению толерантно.

Совершенно очевидно поэтому, что в последнее время новая религиозность стала предметом изучения не только таких наук как религиоведение, социальная психология, психология и т. д., но и социологии. Начиная с 80-х гг. XX столетия было проведено большое количество социологических исследований по данной теме, как на Западе, так и в нашей стране, но в настоящей статье не ставится задача анализа таких работ. Здесь нас будут интересовать проблемы и перспективы подобных исследований прежде всего со стороны методологии.

При научном рассмотрении любого предмета необходимо четкое терминологическое определение последнего. Однако уже на этой начальной стадии изучения нетрадиционной религиозности мы сталкиваемся с заметными трудностями. Авторы разных работ по данной проблематике дают различные определения нетрадиционным религиозным движениям. Один и тот же социокультурный феномен обозначается следующими понятиями: «новые религиозные движения» (НРД), «религии третьего поколения», «нетрадиционные религии», «харизматические группы», «деструктивные культы», «тоталитарные секты» и т.д. Сама эта многоименность поневоле вызывает опасение, поскольку косвенно указывает на разногласия в понимании исследуемого явления. Отсутствие консенсуса в отношении единого общепринятого понятия обусловлено также противоречивостью оценок деятельности нетрадиционных религий и их роли в современном обществе. Так, например, А.Л. Дворкин в своих работах употребляет термин «тоталитарная секта» (Дворкин 2002), в то же самое время С.А. Бурьянов пишет следующее: «Важно сознавать, что сами термины «секта» и «тоталитарная секта» некорректны, и их использование в СМИ разжигает межрелигиозную рознь, нетерпимость, провоцирует вспышки насилия» (Бурьянов 2005: 28). Характерно, что полемика по данному вопросу в России и за рубежом практически не различается как со стороны напряженной непримиримости полярных точек зрения, так и со стороны содержания позиций «враждующих партий». Для сравнения прибегнем к американским источникам. Вот характерная цитата из доклада «Шкала группового насилия»: «Существует, как минимум, три термина, относящихся к группам, попавшим в сферу нашего внимания: «культ», «секта» и «новое религиозное движение». Последний термин был предложен, чтобы избежать негативных коннотаций, закрепившихся как за понятием «культ», которое в конце 1960-х — начале 1970-х гг. обозначало просто новаторские религиозные группы, так и за термином

«секта», обозначавшим группы, которые отказываются от господствующих религий. После трагедии Джонстауна в 1978 году «культ» стал скорее восприниматься как «деструктивный культ», связанный с эксплуатацией и чрезвычайной манипуляцией внутри группы. Тех (в США), кто настаивал на применимости термина «культ», стали называть «антикультистами», а сторонников термина «новые религиозные движения» — «прокультистами» (Чамберс... 2000: 131).

Понятно, что терминологическая путаница и непримиримая полемика по теме новых религий чрезвычайно усложняют процесс научного исследования нетрадиционной религиозности, которое должно основываться на четкости понятий, объективности и беспристрастности. На первый взгляд, подобные трудности вполне преодолимы, если идти по пути эмпирических исследований, поскольку социология религии считается эмпирической наукой, основанной на фактах, то есть на тех аспектах социальной действительности, которые доступны строгой фиксации и научному описанию. Однако и здесь возникают свои собственные трудности.

Начать можно с того, что многие группы, исповедующие нетрадиционные религии, являются закрытыми организациями, непрозрачными для наблюдения. Пользуясь демократическими законами о свободе совести и вероисповедания, новые культы выводят себя за пределы объективного исследования, не позволяя ученым производить серьезные опросы и другие формы изучения в среде своих адептов. Данный факт очевиден сам по себе, он легко выявляется на практике и с ним не спорят даже те исследователи НРД, которые настаивают на терпимом отношении к нетрадиционной религиозности (Баркер 1997). В результате подобной закрытости большинство исследований по теме нетрадиционных религий производится среди населения, т. е. — за пределами культовых организаций. Иногда одни религиозные группы производят собственные исследования в рамках других религиозных групп, однако полученные таким образом результаты не могут считаться корректными по вполне понятным причинам.

Следует отметить, что в социологии религии можно применять не все методы эмпирических исследований, характерные для социологии вообще. Согласно мнению В.И. Гараджа, здесь возможно применение трех основных методов: опроса, наблюдения и анализа письменных источников и документов (Гараджа 1995: 12–14). Причем по поводу первого метода упомянутый автор пишет следующее: «Опросный метод полезен в установлении корреляций между теми или иными специфическими чертами религиозности и определенными социальными установками и характеристиками. Для установления более глубоких причинных связей он нуждается в дополнении данными, полученными с помощью статистического анализа, наблюдения, эксперимента. Одна из трудностей, с которыми сопряжено использование этого метода, связана с несовпадением слов и мыслей опрошиваемых» (Гараджа 1995: 13).

Автору данной статьи в свое время приходилось участвовать в устных опросах петербургских иеговистов. Руководители данной религиозной

организации дали разрешение на такое исследование, но при этом опросы проходили в их присутствии, что не могло не оказывать влияния на опрашиваемых. «Несовпадение слов и мыслей» возникает и в тех случаях, когда вы имеете дело с убежденными адептами нетрадиционных религий, поскольку невозможно не учитывать фактор принципиального недоверия к «инакомыслящему». В этом пункте пересекаются векторы психологии, идеологии и этики: с вами отказываются говорить, поскольку для верующего адепта вы просто любопытствующий чужак.

Дополнить данные опроса при помощи эксперимента, как правило, не представляется возможным. В.И. Гараджа пишет: «Метод экспериментирования, применяемый в других областях социологического исследования, в социологическом изучении религии почти не применялся по той причине, что религия затрагивает глубокие, сокровенные чувства личности, которые уже просто по этическим мотивам не должны становиться объектом манипулирования в каких-бы то ни было целях» (Гараджа 1995: 13).

В изучении нетрадиционных религий не стоит надеяться на существенную помощь и со стороны статистики. Даже когда речь идет об изучении традиционных религиозных конфессий, в этой области возникают серьезные проблемы. Так, например, С.Б. Филатов и Р.Н. Лункин в своей статье «Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность» убедительно показали, в чем именно проявляется подобная проблема. Руководители религиозных конфессий обычно применяют этнический принцип идентификации верующих, относя к православным русских, украинцев, белорусов и т. д., а к мусульманам — татар, чеченцев, дагестанцев и т. д. В результате получается, что православных в России почти 120 млн, а мусульман около 20 млн. Авторы указанной статьи применили другие критерии идентификации верующих, что привело совсем к иным результатам. Если взять за критерий религиозную самоидентификацию, где опрашиваемые граждане сами относят себя к той или иной религиозной группе, то православными себя называют от 70 до 85 млн человек, а мусульманами — от 6 до 9 млн. Если же данный критерий ужесточить, выявляя только тех верующих, которые соблюдают все обряды и живут в полном согласии с духом и буквой религии, то цифры изменятся еще более значительно: так называемых «практикующих» православных в России окажется от 3 до 15 млн, а мусульман — менее 3 млн (Филатов 2005).

Если же речь идет о подсчете приверженцев нетрадиционных религий, то статистические сведения оказываются еще менее надежными. Единственным источником подобных сведений является руководство соответствующих религиозных организаций, но легко понять, что главы НРД заинтересованы лишь в тех цифрах, которые им выгодны в зависимости от ситуации: в одних случаях они заинтересованы раздуть численность своих рядов, а в других, когда речь идет, к примеру, о выплате налогов за коммерческую деятельность и платные курсы, руководители предоставят цифры куда менее масштабные.

Еще один важный вопрос: как быть с постоянным мониторингом численности адептов НРД? Ведь руководители нетрадиционных религиозных культов не заинтересованы в том, чтобы давать правдивые сведения о численности людей, покинувших ряды культовых организаций. Но без этого невозможно проводить регистрацию динамики численности адептов во времени и, следовательно, неизбежно возникнут трудности при выведении тенденций в корректной научной форме.

Даже в такой упорядоченной и цивилизованной стране, как Великобритания, возникают серьезные проблемы с учетом членов нетрадиционных религиозных объединений. Согласно сведениям А. Баркер, за последнюю четверть прошлого века в Англии увлекались теми или иными нетрадиционными религиозными движениями около миллиона человек. Если же к этому прибавить еще около 250 тыс приверженцев колдовства и язычества и сотни тысяч людей с серьезным отношением к астрологии и оккультизму, то число членов нетрадиционных религий в Великобритании значительно возрастет. Около полумиллиона человек принимали участие в курсах, богослужениях или потратили хотя бы несколько часов на изучение НРД. Возможно, что половина этих людей была включена в статистику лишь на том основании, что они прослушали краткий курс, предложенный Трансцендентальной Медитацией или Церковью Саентологии (Баркер 1997: 173).

Завершая тему статистики, отметим, что даже регулярно публикуемые данные по регистрации организаций нетрадиционных религии нельзя отнести к категории точных и проверенных фактов, поскольку ряд из них действует под прикрытием так называемых «фронтальных организаций», другие часто меняют свои названия, а третьи предпочитают действовать без официальной регистрации. Таким образом, дополнить данные опроса надежной статистикой представляется не менее проблематичным, чем провести настоящий научный эксперимент в среде адептов нетрадиционного религиозного объединения. Отсюда понятно, что метод опросов является малоэффективным при эмпирических исследованиях НРД.

Остается еще метод наблюдения. В.И. Гараджа пишет о нем так: «Этот метод использовался, в частности, в последнее время социологами, изучавшими новые религиозные движения. Участвуя в жизни группы, социолог имеет возможность наблюдать поведение людей в религиозном контексте. При этом наблюдение может быть скрытым или же открытым, если наблюдаемые доверяют новому члену группы. ... С помощью наблюдения можно получить более точные и глубокие, «качественные» данные. У этого метода есть свои ограничения. Прежде всего, он требует высокой квалификации наблюдателя, его умения обобщать, улавливать по возможности объективно то, что имеет существенное значение, отсеивая второстепенное (преодолевая при этом и собственный, подчас неосознаваемый субъективизм)» (Гараджа 1995: 13).

Соглашаясь в целом с автором приведенной цитаты, мы вынуждены дополнить ряд ограничений метода наблюдения, когда он применяется к изучению нетрадиционной религиозности. Во-первых, немалое значение бу-

дет иметь тот факт, в какую именно религиозную группу внедряется исследователь. Одно дело — легально существующие крупные организации вроде Свидетелей Иеговы, Церкви Объединения или Церкви Саентологии, и совсем другое, — к примеру, группы, подобные Аум Синрикэ, Белому Братству или сатанистам, наблюдение в которых сопряжено с возможным риском для жизни и здоровья наблюдателя. В отличие от традиционных конфессий, нетрадиционная религиозность гораздо более дифференцирована в вопросах этики и методах воздействия на членов собственных объединений. После трагедии в Джонстауне или газовой атаки в токийском метро можно утверждать, что среди нетрадиционных религиозных групп существуют и такие, которых можно назвать опасными для общества и личности. Кроме того, некоторые из наиболее одиозных культов вообще недоступны изучению методом наблюдения по вполне понятным причинам.

Помимо этого, даже в больших и легальных религиозных объединениях нетрадиционного типа возникают специфические трудности для наблюдателя. Если адепты знают о вас и ваших намерениях, то вы окажетесь под пристальным вниманием и назойливой опекой. Как мог убедиться автор настоящей статьи, которому приходилось участвовать в подобном мероприятии, вас пустят не во всякую дверь и покажут не все, что вы захотите, а ваши контакты с членами изучаемой группы будут ограничены контролирующими лицами.

Конечно, исследователь может действовать инкогнито, становясь на время членом изучаемой группы, но и в этом случае трудностей не станет меньше. Представившись неофитом, наблюдатель будет вынужден каждый день выдерживать экзамен на групповую пригодность, подвергаясь культовому воздействию со стороны членов религиозной общины. Кроме того, исследователь может быть введен в круг действия специальных религиозно-психологических техник, влияющих на сознание (групповые моления, медитации, публичные исповеди, чтения мантр, дианетические одитинги и т. д.). Нельзя забывать и о том, что нетрадиционные объединения обладают иерархией власти и соответствующей «иерархией информации», так что «низы» не знают того, что знают «верхи». Будучи неофитом, исследователь не может обладать полной информацией, и, чтобы узнать больше, ему придется начать двигаться по ступеням культовой карьеры, на что уйдут годы без гарантии на успех.

Таким образом, можно сказать, что традиционные методы эмпирических исследований в применении к изучению нетрадиционной религиозности оказываются малоэффективными. Необходимость выхода за границы исключительно эмпирических методов понимают многие современные исследователи. Так, например, В.Т. Лисовский пишет: «Сложности возникают потому, что социология религии носит феноменологический характер, когда определяющей является концептуальная позиция самого социолога. Занять нейтральную позицию в концептуальном плане не так-то просто: это сложнейшая теоретическая задача, решая которую, ученые — теологи и атеисты — сломали немало копий. Социолог может возразить: а что же делать мне, находящемуся на уровне средней или специальной социологи-

ческой теории, которая по рукам и ногам связана эмпирическими представлениями и операционализациями? Ответ может быть только один: повысить свой теоретический уровень, достигая глубин философского понимания анализируемой реальности и открывая в них социологическую истину» (Лисовский 2000: 332).

Автор приведенной цитаты, на наш взгляд, задает удачную перспективу развития не только социологии религии, но и перспективу исследований, прежде всего нетрадиционной религиозности, которая как предмет оказывается гораздо менее податливой для изучения. Привлечение новых идей, теорий и объясняющих концепций, несомненно, поможет выйти из создавшегося тупика и обрести более плодотворную точку зрения, обладающую большей глубиной проникновения в предмет исследования. Теоретическая мысль не стоит на месте: социология не раз делала успешные шаги вперед, используя теоретические разработки. Достаточно вспомнить успешное исследование Р. Белла на материале Японии эпохи Токугавы тех способов, посредством которых религиозные убеждения стимулируют или тормозят экономическое развитие, притом, что Белл использовал идеи М. Вебера о связи между культурными символами и экономикой. В.И. Гараджа отмечает, что заслуга Вебера заключается в разработке действительной социологической теории, доступной, по крайней мере, частично, эмпирической проверке (Гараджа 1995: 80).

Идеи М. Вебера нашли свое продолжение в феноменологической социологии А. Шюца, возникшей на пересечении социологической традиции, идущей от Вебера, и традиции феноменологической философии Э. Гуссерля. Напомним, что Макс Вебер настаивал на необходимости брать во внимание не только социальные действия, но и те смыслы, которые придают этим действиям люди, их совершающие. Шюц, придававший особое значение методологии социальных наук, предлагает идти еще дальше. Например, он пишет: «Пониманию поддается лишь деятельность индивида, и лишь в истолковании индивидуального действия социальная наука обретает доступ к интерпретации тех социальных отношений и структур, которые конструируются в деятельности отдельных действующих лиц социального мира» (Шюц 2004: 691—692). То есть глубокое изучение социальных структур и коммуникаций невозможно без учета субъективной стороны предмета исследования, под которой понимаются смыслы и мотивы, направляющие действия социальных акторов.

Ранее мы уже затрагивали проблему «этического невмешательства» социологии религии в сознание верующих, вследствие чего отвергалось применение научных экспериментов среди верующих. С другой стороны, без учета этого «субъективного фактора» сугубо эмпирические методы заводят нас в уже описанные тупики. Можно ли исследовать субъективный мир людей с нетрадиционной верой, не нарушая при этом этических норм?

Согласно А. Шюцу, такая задача принципиально разрешима, притом ведущие роли здесь играют теория и правильно выбранная методология. «Но чтобы добраться до личностной составляющей социального мира и его

субъективных смыслополаганий, недостаточно наблюдать за различными проявлениями поведения отдельного индивида или, пользуясь методами грубого эмпиризма, техникой суммирования и установления правил или частотных проявлений, констатировать однотипные случаи поведения ряда индивидов. Специфическая задача социологии требует, скорее, особой методики, чтобы отсеять релевантный для ее специфической постановки вопроса материал, и этот отсев происходит с помощью особых понятийных конструкций, а именно, через выработку идеальных типов. <...> Подобный метод идеальной типизации позволяет уловить слой за слоем смысл отдельных социальных феноменов как субъективно подразумеваемый смысл человеческих действий, раскрывая тем самым строение социального мира как строение постигаемых смысловых элементов» (Шюц 2004: 692).

В конце концов, даже самый убежденный эмпирик опирается в своих исследованиях на заранее установленные теоретические аксиомы, которые кажутся ему очевидными и подтвержденными со стороны всего его опыта существования в системе социальных институтов. Но такие аксиомы, согласно Шюцу, верны лишь относительно. Например, принято считать, что субъективная реальность человека это если не «вещь в себе», то уж, по крайней мере, нечто туманное и недостаточно четкое в качестве опоры для научного исследования. В нормальной социальной реальности, определенной через сложную систему взаимодействия множества социальных институтов, подобная точка зрения не лишена оснований: люди в современном обществе обладают значительной автономией собственной личности и живут в условиях плюрализма мнений, вследствие чего, особенно в формальных отношениях, могут позволить себе скрывать собственные мысли и мотивы и требовать невмешательства в свою личную жизнь. Но и такое поведение доступно идеальной типизации. А. Шюц предлагает метод, расширяющий горизонт исследования, что очень важно для изучения нетрадиционной религиозности, где эмпирическое вторжение в сферу мотивирующих смыслов принципиально невозможно. Социология действительно нуждается в «экспансии» идей со стороны разных наук, в том числе и философии, от этого она только выигрывает. Шюц использовал идеи философа Гуссерля, но еще И. Кант доказывал, что аналитическое знание, получаемое в том числе эмпирически, не позволяет возвыситься до уровня синтетического знания. Между наблюдаемыми фактами и законами лежит пропасть, если основываться исключительно на методе индукции. Иными словами, нет ничего практичнее хорошей теории. Именно на пути использования различных теоретических концепций и методов возможна, на наш взгляд, плодотворная перспектива развития исследований НРД.

Со своей стороны попытаемся дать «гипотетическую иллюстрацию» хотя бы одного шага по пути намеченной перспективы изучения нетрадиционной религиозности. Для этого используем идею А. Шюца относительно идеальной типизации. Нас интересует субъективная сторона изучаемого предмета в виде мировоззрения адептов НРД, их веры и тех смыслов, которые они придают собственным социальным действиям. В данном случае пред-

варительная установка относительно невозможности четкого познания субъективной реальности верующих адептов таких религий не работает, как она могла бы работать в отношении «нормальных граждан» или верующих людей, относящихся к прихожанам той или иной традиционной конфессии. Можно выдвинуть рабочую гипотезу о том, что субъективный мир нетрадиционно верующих максимально определен через содержание их религиозных доктрин и никакое «двуличие» здесь недопустимо принципиально. Во-первых, практически все НРД — это группы, исключившие себя из социальной реальности, определенной институтами, и живущие внутри себя по ими же определенным законам, которые могут опираться исключительно на те же доктрины. Во-вторых, сообщества нетрадиционно верующих людей, это, как правило, недавно возникшие религиозные объединения, а в них, как в сектах, отпочковавшихся от христианских конфессий, наблюдается буквальное следование духу доктринальных текстов. Вот что пишет по этому поводу Э. Трельч: «...секта — не просто одностороннее упрощение всего комплекса элементов церковной жизни, но непосредственное продолжение евангельской идеи. Только в ней обретают свою полную значимость радикальный индивидуализм и идея любви, только она инстинктивно строит определенную общность на их основании и именно благодаря им достигает небывалой прочности субъективной, внутренне обусловленной приверженности секте, заменяющей чисто внешнюю принадлежность институту. И именно благодаря этому секта остается приверженной изначальному радикализму идеала в его противопоставленности миру и коренному требованию личной ответственности, в рамках которой и она сама может восприниматься в качестве дела благодати: однако она подчеркивает субъективную реализацию, обретение благодати, а не объективную гарантированность ее наличия» (Трельч 1994: 147).

Наш личный опыт эмпирических наблюдений за поведением иеговистов и саентологов полностью подтверждает высказывание Трельча: те и другие во всех своих действиях строго опосредованы доктринальными принципами. Свидетели Иеговы, к примеру, могут подробно обсуждать поступки и даже слова своих товарищей, если те не соответствуют духу и букве принятого вероучения. Вот что пишет по этому поводу Н.С. Гордиенко: «Единственным письменным религиозным источником, который Свидетели Иеговы признают в качестве Священного Писания, является Библия. Для них эта книга, и только она одна — непререкаемый авторитет, к которому они обращаются при решении как сугубо религиозных вопросов, так и чисто житейских проблем. Свою собственную литературу Свидетели Иеговы рассматривают в качестве пособий для изучения Библии» (Гордиенко 2000: 42).

В данном случае мы имеем дело с простой констатацией, вытекающей из чисто эмпирических наблюдений исследователя за поведением адептов одной из нетрадиционных религий. Если же допустить, что именно доктрина целиком и полностью определяет идеальный тип менталитета любой группы с нетрадиционной верой, то такое высказывание приобретает гораздо большее значение, нежели просто вывод из эмпирических наблюдений. У

саентологов мы видим то же самое: в каждом Центре Дианетики (низовые организации саентологической церкви) имеются структуры так называемого этического суда, которые пристально следят за словами и действиями адептов, соответствуют ли они доктринальным положениям, установленным основателем движения Роном Хаббардом.

Обычно исследователи НРД пытаются получить документы «внутреннего пользования», чтобы составить представления о коммуникации среди верующих, хотя почти все о характере такой коммуникации сказано в соответствующих доктринах, ознакомиться с которыми не представляет особого труда. Здесь есть вся система смыслов, которыми руководствуются адепты нетрадиционных религий, притом, что у них не принято иметь личные мнения, противоречащие групповой идеологии, основанной на той или иной религиозной доктрине, В этом, в частности, заключается специфика новых религиозных движений.

В заключение отметим, что рассмотренная выше гипотеза — одна из многих, которые могут появиться вследствие плодотворного сотрудничества эмпирического и теоретического подходов в рамках социологии религии, в особенности, если речь идет об исследовании религий нетрадиционного типа. Но именно здесь, на наш взгляд, возможен настоящий прорыв в изучении новых религиозных движений.

Литература

Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в капиталистических странах Запада и их влияние на молодежь. М.: МГУ, 1980.

Баркер А. Новые религиозные движения / Пер. с англ. СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 1997.

Бурьянов С.А. Свобода совести и ее защита неправительственными организациями // Здравый смысл. 2005. № 3.

Гараджа В.И. Социология религии. М.: Инфра-М, 1995.

Гордиенко Н.С. Российские свидетели Иеговы: История и современность. СПб., 2000.

Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? М.: Издательство политической литературы, 1984.

Дворкин А.Л. Сектоведение. Н. Новгород: издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2000.

Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты: Опыт исследования. Н. Новгород: издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2002.

Лисовский В.Т. Духовный мир и ценностные ориентации молодежи России. СПб.: СПбГУП, 2000.

Митрохин Л.Г. Религии «Нового века». М.: Советская Россия, 1985.

Трельч Э. Церковь и секта // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии в 2-х томах. М.: Аспект пресс, 1994. Т. 1.

Филатов С.Б. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35—45.

Чамберс У.В. Шкала группового психологического насилия // Журнал практического психолога. 2000. № 1—2.

Шюц. А. Смысловое строение социального мира // Шюц А. Избранное: Мир, священный смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.

Wilson B. The Social Impact of New Religious Movements. New York: Rose of Sharon Press, 1981.