

## **РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ: К МЕТОДОЛОГИИ ПРОБЛЕМЫ**

От любой экспертизы – судебной, медицинской и пр. – требуют строгого соответствия определенным методологическим стандартам. Не то с религиоведческой экспертизой: здесь, как правило, специалист используется только как эрудит в соответствующей области для того, чтобы выносить заключение по тем или иным проблемам, связанным с религией. Но насколько правомерно такое применение специальных религиоведческих познаний в правовой сфере? Ведь религиозная жизнь бесконечно разнообразна. Большинство же религиоведов специализируется по одной какой-нибудь религии (как правило, уже хорошо изученной) или по группе родственных религий. Даже если религиовед охватывает своей эрудицией все известные до сих пор религии, что само по себе крайне сомнительно, это вовсе не значит, что в очередной раз он не встретит совершенно новый, ни на что не похожий, уникальный религиозный феномен. Если учесть, что наибольшее число социальных проблем связано именно с новыми религиозными движениями (НРД) (не говоря уже о том, что «старые» религиозные движения со временем меняются, причем иногда до неузнаваемости), религиоведческая эрудиция вообще теряет свое значение.

К сожалению, тема религиоведческой экспертизы практически не нашла теоретического осмысления и до сегодняшнего дня остается за рамками научных изысканий. Неисследованными остаются такие важные вопросы, как природа и признаки религиоведческой экспертизы, условия и специальные методы ее проведения, предмет и объект экспертизы, статус эксперта и этические проблемы при производстве религиоведческой экспертизы, пределы применения специальных знаний и др.

Цели статьи – рассмотреть основные методологические проблемы религиоведческой экспертизы НРД. Для реализации данной задачи рассмотрим предысторию данной проблемы. Как верно заметил в своей работе Ю.В. Тихонравов «Судебное религиоведение», первой поставившей вопрос о необходимости разработки понятия религиоведческой экспертизы, – существует сущностное единство религии и права [1, с. 14-60]. Именно исторический генезис отношения религии и права создает два типа понимания методологии религиоведческой экспертизы.

В соответствии с указанным подходом, всякое право есть, в конечном счете, итог эволюции религиозных оснований человеческой активности. В религии кроется предельная основа, конечный источник всякого права. Право возникает непосредственно из требований религиозной идеи лишь тогда, когда группа людей, одержимых этой идеей, силой подчиняет себе группу людей, не разделяющих данных религиозных убеждений.

Классически первыми кто обратил внимание на необходимость выработки специальной процедуры для анализа одного вероучения другим можно встретить в индийской философско-религиозной мысли. Он базировался на том, что прежде чем сформулировать собственную теорию, квалификатор должен установить точку зрения своего оппонента. Это установление доводов оппонента должно быть первоначальной точкой зрения (пурвапакша). Затем следует ее опровержение (кхандана) и, наконец, изложение положений и доказательств с позиции данного философа, которая поэтому называется последующей точкой зрения (уттарапакша), или выводом (сиддханта) [2, с. 18-20]. Здесь же уже возникает одно из первых представлений о существовании некоего исходного «авторитетного» критерия относительно которого одни школы

противополагались другим, одни понимались как «теистические» – другие как «атеистические», ортодоксальные и неортодоксальные. Таким надежным критерием выступило отношение к ведам как главной вероучительной системе, на которой была основана вся традиционная индийская культура. Интересным следствием такой процедуры анализа явилась возникновение многочисленной философской литературы как результат взаимной критики, стремление к ясной и точной формулировке идей и к выработке защитных аргументов против выдвигаемых возражений; тем самым – к культурной ретрансляции знаний о существовавших философско-религиозных школах на территории Индии.

Таким образом, господство той или иной конфессии часто выражалось в том, что она устанавливала правовую систему, руководствуясь своей религиозной идеей. Носители религиозной идеи, которые устанавливают правовую систему, естественно вкладывают в нее, прежде всего, свои религиозные ценности, а эти ценности, в свою очередь, для них самих носят сакральный характер, то есть имеют свой конечный источник, согласно их представлениям, в божественной воле, в космическом законе и т.п. Именно эти представления порождают так называемые «теологические школы права», известные с древности и воспроизводящие правовые установления непосредственно к высшим основам мироздания.

Возникновение христианства перевело понятие религиоведческой экспертизы на новый уровень. Здесь формируется система боговдохновенных догматов (они объявляются данными свыше, а потому истинными, вечными и неизменными) – Священное писание и Священное предание как критерии разграничения «истины» от «неистинны», и понятие религиозного преступления как их нарушения: 1) богохульство непосредственное и косвенное, положительное и отрицательное, словесное и материальное оскорбление словом и оскорбление действием; 2) лжеприсяга – умышленное нарушение присяги, данное с соблюдением установленных обрядов; 3) апостазия (отступничество) – ересь, доведенная до полного отрицания христианства; 4) ересь – материальная (бессознательное заблуждение из-за незнания учения церкви) и формальная (сознательное расхождение с этим учением); 5) схизма (разрушение единства церкви посредством отказа от подчинения церковной власти и от союза с церковью – *schisma universalis* (отказ от подчинения папе или подчинение незаконному папе) и *schisma particulare* (отказ подчиняться законному епископу); 6) волшебство, ведовство, колдовство (сношения с дьяволом); 7) надругательство над священными вещами; 8) нарушения богослужения; 9) святотатство – похищение священных вещей или похищение любых вещей из священных мест, посягательство на духовных лиц, осквернение или повреждение мест богослужения; 10) преступная божба и клятва (злоупотребление торжественным уверением, соединенным с произнесением имени божества, и соединенное с призыванием божества или противоположной ему силы, пожелание зла себе или другим); 11) осквернение трупов и гробниц; 12) нарушение различных требований религии [3, с. 22-43].

Прообразом же религиоведческой экспертизы в средневековье можно считать возникновение инквизиции как формы борьбы с любыми религиозными новациями. Инквизиция, как утверждают ее апологеты, была божественным институтом и была направлена на поддержание идеального христианского социального порядка, воплощенного в испанской монархии. Разумеется, инквизиция не возникла на «пустом месте». Созданию «священных» трибуналов предшествовала многовековая борьба правящих кругов церкви с ересью, в процессе которой вырабатывались также и богословские обоснования необходимости применения к еретикам различных видов и

форм насилия, вплоть до их физического истребления.

Речь идет о том, что в помощь инквизиторам стали назначаться эксперты-юристы (квалификаторы), как правило, люди духовного звания. В их задачу входило формулирование обвинений и приговоров таким образом, чтобы они не противоречили гражданскому законодательству. По существу квалификаторы прикрывали своим юридическим авторитетом преступления инквизиции. Они были лишены возможности ознакомиться с делом подсудимого, им давалось только краткое резюме показаний его свидетелей, часто без имен, якобы для того, чтобы «эксперты» могли высказать более объективно свое мнение, в действительности же для того, чтобы скрыть имена доносчиков, пытки и прочие преступления инквизиторов. Тем не менее, от квалификаторов зависела судьба подсудимого. Квалификаторы фактически являлись служащими трибунала инквизиции, т.к. получали от него (трибунала) жалованье, принадлежали к одному и тому же ордену, что и инквизиторы, и полностью зависели от воли последних, под диктовку которых и писались ими все решения.

Деятельность инквизиционного трибунала наложила зловещий отпечаток на теорию и практику гражданского судопроизводства, из которого исчезли под ее влиянием зачатки объективности и беспристрастности, свойственные еще римскому праву. В большей части Европы инквизиционное судопроизводство, развивавшееся в целях уничтожения ереси, сделалось обычным методом, применявшимся в отношении всех обвиняемых. В глазах светского судьи обвиняемый был человеком, стоящим вне закона, виновность его всегда предполагалась, и из него надо было, во что бы то ни стало, хитростью или силой вырвать признание.

Для конфессионального господства характерна тесная связь правовой системы с господствующей религией. Императивы права и императивы религии в данном случае, как правило, не только противоречат друг другу, но и друг друга поддерживают и закрепляют. Право закрепляет господствующий статус основной религии, религия освещает существующий правопорядок. Часто ядро правовых императивов генетически прямо восходит к религиозным императивам; и в этом случае нарушение закона является одновременно грехом или преступлением в религиозном смысле. Иногда религиозные императивы приобретают статус правовых, и тогда отклонения от религиозных норм караются законом. Именно в такого рода обществах существуют религиозные преступления.

Развитие принципов права в дальнейшем привело к дистанцированию от господства императивов одной религии и обращению к такой системе, которая была бы способна охватить множество религий. История христианства, столкновение его с исламом, собственные расколы и официальное утверждение «сект» (к примеру, лютеранства в Германии) в качестве государственных церквей, военно-политическое противостояние православия, католицизма и протестантизма как государственных религий национальных европейских государств, знакомство европейцев в ходе колониальных завоеваний с неевропейскими государственными духовными традициями – индуизмом, конфуцианством и буддизмом – привело к формированию современного, «философского», «неконфессионального» отношения к теологии, возникновению религиоведения.

Тем самым в современности возникает два типа религиоведческой экспертизы. Первая представлена в работах А.О. Дворкина, А. Кураева, У. Мартина, Дж. Макдаулла, С. Роуза, А.И. Хвеля-Олиентера и др. Здесь «истина» может быть только одна, причем как «канон» своего вероучения. Здесь только собственная теология понимается как истинное религиоведение. «Религиовед» здесь видится как пророк, мессия,

священник или чиновник государства, т.е. как служитель Истинно Сакрального и непримиримый противник Ложных Образов Сакрального, «ересей», «сект», «суеверий», «псевдорелигий». Религиоведческая экспертиза не может объективным описанием и обобщением нескольких учений. Само их описание должно быть строго критически-апологетическим, ибо оно явно или неявно несет в себе признание некоторой истинности этих иных традиций, что противоречит вере только в одну (эксклюзивную, собственную) истину, спасительную и соответственно общую для всех. С этих позиций изучение и обобщение «иноверий» не только бесполезно (ибо «Истину» из «неистин» не получить), но и опасно, чревато разрушением и разложением духовных оснований личности и общества. Такая религиоведческая экспертиза реализовала себя в виде специального курса (сектоведение) в рамках конкретной традиции для слушателей выбравших данную определенную конфессию. Так в конце 19-го века в высших православных духовных школах России существовала особая дисциплина «обличительное богословие». Затем появилось «сравнительное богословие». Обе разновидности богословия ориентировались, преимущественно, на разбор западных вероучений и еретичества. В последствие возникли так называемые кафедры раскола, и, наконец, в 1912 году – самостоятельный предмет «сектоведение» [4].

Второй подход можно назвать частнонаучным. Он широко представлен в работах Е.Г. Балагушкина, А. Баркер, П.С. Гуревича, И. Кантерова, В.Ф. Миловидова, Л.Н. Митрохина, Б.З. Фаликова и др. Он строится на необходимости выявления за религиозными феноменами их объективных антропологических и социальных функций, выводимых из научно объясняемых оснований – социологических, философских, психологических, исторических и пр. Религиовед здесь – прежде всего скептик, утверждающий возможность множественного истолкования действительности при безусловном признании только за наукой права на подлинное «объяснение». Однако сложившийся «конфессиоцентризм» и нормативизм, статичность в понимании новой религиозности поставили под сомнение возможность объективного анализа данного феномена этим подходом.

Рассмотрим какие же здесь встали методологические проблемы при анализе новых религиозных движений.

Во-первых, проблематичность постижения феномена религии. Этимологические исследования показывают, что слово «религия» сравнительно недавно вошло в русский язык и начинает употребляться в общеевропейском значении «должного», легитимного «вероисповедания» и «благочестия». В Европе слово «religio» долгое время обозначало объективное отношение – принадлежность к «Ecclesia», христианской Церкви, воспринимавшееся как универсальное отношение Бога и человечества, в подлинной форме представлявшееся «монашеским образом жизни» или осуществлением соответствующей «ритуальной обрядности». Тем самым, можно сказать, формируется евроцентрическая [5] модель понимания термина «религия», в котором в скрытом виде большинства определений здесь неявно подразумевается тождество с понятием христианской Церкви, являвшейся исторически «религией Европы» на протяжении двух последних тысячелетий.

Следствием такого понимания является, первый момент здесь связан с тем, что исследователь сталкивается с проблемой нахождения специфического «религиозного элемента», который позволяет объективно, на общезначимом, «интерсубъективном уровне» квалифицировать данные феномены как «религиозные». Так, к примеру, некоторые авторы замечают, что такие национальные религии как конфуцианство,



даосизм, синтоизм, индуизм, – это не религии в европейском смысле, ибо они не есть некая «церковь», как христианство, а сам «образ жизни» народа. А именно это и затрудняет, пишет А.А. Накорчевский, цельное восприятие этих религий, так как «идея» они себя не выражают. Отсюда и понять ее в качестве идеи нельзя, поскольку «понять» в таких религиях означает «почувствовать», нежели «уразуметь» [6, с. 24].

Это приводит к разному (как минимум двойному) истолкованию термина «религия» в разных культурах. Традиционно в Японии понятийного эквивалента этому западному понятию не было. Существовал термин синдзин, который можно было перевести как «верование», причем, прежде всего, имелось ввиду вера в конкретных богов, мудрецов или святых, а так же действенность определенных практик – магических, гадательных и т.д. Буддизм, синтоизм, конфуцианство и «прочие религии» назывались либо «путь» – до:, либо «учение» – ке:. Когда в Японию в XIX в. хлынул поток западных идей и представлений для этих целей было приспособлено слово «сю:ке», традиционно обозначавшее «учение школы», «учение традиции». На него было «наложено» восприятие христианства как «главной» религии Запада, со всеми особенностями этого монотеистического учения, прежде всего в том смысле, что все постороннее для этой системы «исключалось».

Неудобство от подобного истолкования слова «религия» стали испытывать, прежде всего, пришельцы с Запада, так как ни одно из восточных учений – ни буддизм, ни синто, ни даосизм, ни конфуцианство – полностью под это определение не подходило. Поэтому подавляющее большинство людей регулярно посещающие различные синтаистские святилища, при анкетировании ставили вариант ответа, что религиозные (сю:ке) действия не совершают. А авторы книги «Религия современного человека» («Гендайджин-но сю:ке»), японские ученые вынуждены в предисловии уточнять, что слово «религия» (сю:ке) они используют в «широком смысле», а не в его становящемся привычным в японской юридической практике истолковании как «религиозные действия определенной секты» [6, с. 82-85].

Тем самым любое религиозное движение (не говоря уже о НРД), приходя в западную культуру очень часто себя к религии и не относит из – за чего и возникают проблемы с религиоведческой идентификацией таких групп. Так Трансцендентальная Медитация (Т.М.) сделала неудачную попытку доказать в суде Нью-Джерси, что является не религией, а методикой, которую можно преподавать в государственных школах. Т.М. определяет себя как «технику глубокой релаксации и обновления, развивающую внутренние энергетические и интеллектуальные возможности человека, являющиеся основой жизненного успеха», и подчеркивает, что можно принадлежать к любой религии или не принадлежать ни к какой и успешно заниматься Т.М. Брахма Кумарис – другой пример движения, которое не относит себя к религиям и предпочитает выступать как духовное или образовательное движение. Ананда Марга – принципиальный противник всех религий как искусственных барьеров, разделяющих человечество, называет себя общественно – духовной организацией. Выпускники Форума или Экзегезиса настаивают на том, что эти организации не являются религиозными, что они выше религии, так как последняя связана с догмой и бессодержательным ритуалом. Последователи Раеля определяют свое движение как атеистическую религию и т.д.

Второй момент – недостатки сложившейся традиции использования «заимствованных» терминов. Сегодня сложившаяся религиоведческая терминология критикуется за «конфессио-» или «евроцентризм», так как термины «церковь», «секта», «деноминация», применяемые сегодня к самым разным типам религиозных объединений, возникают в ходе изучения христианства. Сейчас считается, что использование терминов,

характерных для одной религии, обязательно искажает описание других религий и может часто включать неверные допущения. Концепции, развившиеся внутри одной культурной и религиозной традиции, неверно представляют функционально эквивалентные, но формально различные элементы религии в другой традиции. А именно это сейчас и наблюдается в качестве предпосылки при исследовании новых религиозных движений.

Третий момент – совершенствование категориально-понятийного аппарата религиоведения. Признание возможности сущностного деления социальных феноменов на «религии» и «псевдорелигии» опирается на отождествлении «православного» (христианского) с «религиозным», локального с универсальным, частного с абсолютным, распространенного на данной территории с логически истинным, вступая в непосредственное противоречие с универсальным правом на свободу вероисповедания, гарантированным Конституцией большинства современных государств. Следствием этого является употребление понятия «псевдорелигиозной» организации в официальных сообщениях и в научных публикациях. Социологи и религиоведы тоже, порой проводят различие между собственно «религией» и ее «заместителями», «эрзацрелигиями» или «квазирелигиями». Последние квалифицируются как формы «нетрадиционной» религиозности, или «псевдорелигиозности». Это ставит вопрос необходимости выработки адекватного категориально-понятийного аппарата при исследовании НРД.

Так, в популярной литературе, особенно СМИ, обычно употребляется термин «секта» или «тоталитарная секта», в специальных религиоведческих работах такие как «псевдорелигии», «квазирелигии», «эклетицизм», «неоязычество», «неомистицизм», «неогностицизм», а наряду с ними «нетрадиционные», «внеконфессиональные», «вневероисповедные», и собственно, «новые религиозные движения». Анализ работ Л.Н. Митрохина показывает, что термином «религии «Нового века»» автор обозначает все религиозные новообразования, возникшие за последнюю четверть века. Для жестких и деспотичных объединений, последователи которых живут в особых общинах под бдительным контролем своего лидера, он находит более убедительным и уместным термин «культ». И.Р. Григулевич применяет различные термины: «секта», «нетрадиционный культ», «новый культ», отдавая предпочтение последнему. Е.Г. Балагушкин придерживается термина «нетрадиционные движения, культы, секты», считая, что таким образом более четко выражается социально-историческая сущность и роль религиозных новообразований в современном обществе. П.С. Гуревич отмечает, что феномен нетрадиционной религиозности, т.е. распространение вероучений, не связанных с привычными, традиционными религиями, – одно из характерных явлений духовной жизни западноевропейских стран. И не случайно по-разному обозначаются они в западной литературе: «внеисповедная религиозность», «эзотерическая культура», «бунтарские духовные искания», «новые религии», «внеконфессиональная религиозность». Эти термины, по его мнению, не все точны и удачны. Для обозначения явлений, так или иначе связанных с мистикой, П.С. Гуревич наиболее часто пользуется словом «неомистицизм», а применительно к определенным религиозным новообразованиям – терминами «культ», «ориентальный культ», «нетрадиционный мистический культ». К этому списку можно было бы добавить достаточно известного психиатра Полищука Ю.И., который в современности обозначает НРД как «деструктивные тоталитарные религиозные секты» из-за, на его взгляд, разрушительного их воздействия на психику человека и др.

Во-вторых, отсутствие определения новых религиозных движений. Сложившаяся субстрактная форма определения религии [5] проявила себя при определении НРД. В большинстве публикаций мы встречаем даже не само определение, а его подмену в виде

перечисления ряда характеристик, каждая из которых существует как бы сама по себе [1, с. 235-239]. Тут как следствие влияния атеистического подхода наиболее показал редуccionизм.

Представитель частнонаучного религиоведения по отношению к НРД выполняет двойную рефлексию. Во-первых, удерживая свою позицию вне религии, доминирующим его метода оказывается не субъективно особенное, как в I позиции, а объективно особенное, или частно-научный факт. Во-вторых, для отличия НРД от тех религий, которые уже приобрели известность, частно-научный метод вынужден выделить особенность самого этого научного факта и на основе его деления произвести разграничение. Однако, расположив свой метод вне религии, такой исследователь однозначно сводит свой предмет к нерелигиозным основаниям, по которым практически невозможно провести различие между НРД и историческими религиозными традициями, чем обуславливает сразу неудовлетворенность своей позиции.

Если же кратко представить возможные типы определений, то они будут связаны с той методологией, в рамках которой возникают. Социологические определения строятся на основе различия структур НРД и традиционных религий; психологические по форме воздействия на верующего; культурно-географические по отношению к тому или иному ареалу распространения; и исторические – по времени возникновения. Однако высокая критикуемость таких определений и неоднозначность выделяемых на основе их видов привели к тому, что НРД упрощенно связывают только с хронологическими рамками. Д. Чриссидес считает время появления НРД главной их характеристикой и альтернативой всем другим определениям. Только не срок начиная со Второй Мировой Войны, как это у Баркер или Кларка, или десятилетие между 1960 и 1970 годами, как это у Мелтона, Моора, Нельсона и др., а 150 летний срок существования НРД. Его же коллега предлагает даже еще больший, чтобы наверняка не ошибиться и охватить все новые религии, – 200 лет.

В-третьих, трудности классификации. Если учесть, что любая классификация должна выполнять следующие функции: 1) информирования – свойство классификации удовлетворять потребность в имеющихся сведениях о познаваемой действительности; 2) прогнозирования – свойство классификации удовлетворять потребность в отсутствующих сведениях; 3) ретрогнозирования – теоретическое воспроизведение прошлого познаваемой действительности и 4) коммуникации – свойство классификации удовлетворять потребность в согласованных действиях, лежащее в основе языков. То в действительности не существует достаточно непротиворечивая вообще ни классификация религий в религиоведении, ни классификации новых религиозных движений, ни общего понимания отличия первых от вторых [7].

По этой причине вопрос о том, как анализировать феномен религии в настоящее время, является одним из сложнейших в религиоведении, поскольку исследователь попадает в логический круг, ибо, чтобы квалифицировать индивидуальную религиозность, он должен пользоваться общими категориями универсальной «всеобщей теории религии» и типологии «религиозности» как таковой, но чтобы создать такую типологию, он должен описать все многообразие индивидуальной и групповой религиозности.

Вывод. Нарастающая, подобно снежной лавине, сложность и многоаспектность проблемы религиоведческой экспертизы заставляет исследователей возвращаться к более привычным и обыденным категориям словоупотребления, связывающим понятие религии, прежде всего с европейской культурой, с христианством, которое противопоставляется всем иным формам религий. Невозможность создания

общезначимого родовидового научного определения религии, корректного в формально-логическом отношении, ведет в юридической практике к утверждению локально-окказионального подхода, прямо отождествляющего общее понятие религии с доминирующими эмпирическими социальными объединениями или «традиционными религиями». «...т.е. религиоведческие теории, которые сначала избегали однозначно выражать свое отношение к новым религиозным движениям в пользу объективизма или в пользу нормативизма, самым ходом вещей (когда, распространившись повсеместно, эти религии проявили себя одновременно негативно и позитивно), в конце концов, были вынуждены определиться. Перед религиоведением возникла проблема: отнестись к новым религиозным движениям либо теоретически, либо практически. Первый подход возглавила социология религии, второй – богословие; исследование этих двух позиций показало, что крайности религиоведческого номинализма и реализма неизбежно присущи им обоим. То есть объединяют эти две методологии принципы одного и того же абстрактного рассудка» [6, с. 53-54].

Существование серьезных недостатков первого и второго подхода указывают на возможность существования иного, снимающего противоречия двух предыдущих. Объективная сложность и методологическая не разработанность понятия «религии» приводит к признанию его «сложным», «многоуровневым», «многомерным», «системным» образованием, не сводимых ни к одному из своих аспектов. Выход видится в разработке многоаспектного, междисциплинарного подхода, где «частичные подходы, концентрирующиеся на какой-то одной постановке вопроса, должны были дополнять друг друга и обеспечивать объемное приближение к предмету» и вместе с тем адекватному описанию истории религии, где новые религиозные движения найдут свое закономерное логическое место.

С.В. Качурова по этому поводу замечает, что «...философия ставит вопрос иначе; она видит источник методологических противоречий не в предмете, а в методе. Скорее всего, изучаемый феномен в действительности есть настолько конкретное, что абстрагирование из него какого-то одного момента за счет других делает его «закрытым» как для теории, так и для практики. В вопросе религиоведческой экспертизы это проявляется определеннее всего» [8, с. 54]. Таким образом, третий подход связан с построением новой метаметодологии в религиоведении на изменении принципов анализа со статичных на динамичные, из субстрактного к системно-целостному пониманию религиозности. В этом случае «религиозность отделяется от «конфессиональности», обретая универсальное значение. Меняется и традиционное неприятие «сект», которые, как показали исследования М. Вебера, стали своеобразным «духом» капиталистического общества. В США сложилась интерконфессиональная «гражданская религия», требующая «сущностного обезглавливания традиционных конфессий и определенной потери религиозной самобытности и свободы, а возникшие недавно религии «Нового века» претендуют на новый религиозный универсализм, вообще снимающий противостояние «архаики» и «истории», Церкви и сект, теологии и науки [9, с. 376-377].

#### *Литература:*

1. Тихонравов Ю.В. Судебное религиоведение. – М., 1998.
2. Чаттереджи С., Датта Д. Индийская философия. – М., 1994.
3. Старков О.В., Башкатов Л.Д. Криминология. Религиозная преступность. – СПб., 2004.
4. Хвыля-Олиентер А.И. Пособие для православных миссионеров по сравнительному



богословию и сектоведению. – М., 2001.

5. Аринин Е.И. Философия религии: принципы сущностного анализа: Моногр. – Архангельск, 1998.

6. Накорчевский А.А. Синто. – СПб., 2003.

7. См. более подробно по данной проблеме: Види класифікації нових релігійних рухів // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2000. – С. 78-88.; Проблема класифікацій релігій у релігієзнавстві // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. К., 2001.

8. Качурова С.В. Судьба последних религиозных новаций: Моногр. – Харьков, 2005.

9. Легойда В.Р. Формирование новой религиозной парадигмы в информационном обществе (на примере «гражданской религии в США) // Человек – Философия – Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4-7 июня 1997 г.): В 7 т. Т. 5 Философия в мире знания, техники и веры. Спб., 1997.

10. Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. – М., 1999.

11. Баркер А. Новые религиозные движения. – СПб., 1997.

12. Дворкин А.О. Введение в сектоведение. – Н. Новгород, 1998.

13. Дворкин А.О. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. – Н. Новгород, 2000.

14. Кураев А. Сатанизм для интеллигенции. – М., 1997.

15. Кураев А. Уроки сектоведения. – С. –Пб., 2002.

16. Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера. – Белгород, 1997.