

Естественно-научные взгляды в психологии религии: стадии и пути развития¹

А. М. Двойнин

doi: 10.38098/thry_23_0457_14

Введение

Психология религии — одна из отраслей психологической науки, которая проделала весьма большой и нелинейный исторический путь. Рождение психологии религии фактически совпадает с рождением самой научной психологии, датировать которое в современной историографии науки принято двумя последними десятилетиями XIX в. Исследователи связывают появление этой отрасли с работами В. Вундта, У. Джеймса, Г. С. Холла и др. (Loewenthal, 2008; Nelson, 2009; Wulff, 1997). Расцвет психологии религии пришелся на 1890—1920 гг., после чего данная отрасль пережила спад исследовательского интереса и фактический упадок (Beit-Hallahmi, 1974). Возрождение психологии религии заняло несколько десятилетий и происходило достаточно неравномерно (Wulff, 1998). Серьезное развитие отрасли отмечается с 1990-х годов в связи с увеличением количества научных исследований и публикаций, возобновлением деятельности профессиональных сообществ психологов, открытием новых лабораторий и исследовательских центров. В целом на протяжении своего исторического развития психология религии претерпела множество трансформаций, непризнаний и трудностей, связанных как с противоречивой природой самих явлений религии и духовности, так и с методологическими недостатками и тупиками при их исследовании (Chanda, 2022).

В последнее десятилетие психология религии как научная дисциплина демонстрирует устойчивый рост: развиваются новые исследовательские направления (эволюционное, когнитивное, нейробиологическое и др.), появляются новые факты и теоретические разработки, продолжает увеличиваться число публикаций. Несмот-

¹ Статья представляет собой доработанную версию текста, опубликованного на английском языке в журнале «Natural Systems of Mind» (Dvoinin, 2022).

ря на то, что общий объем научных публикаций по психологии религии существенно меньше, чем, скажем, по когнитивной или возрастной психологии, темпы роста публикаций по психологии религии с 2011 по 2020 г. в два раза выше, чем в области когнитивной психологии (Volkova et al., 2021).

Развитие современных психологических исследований религии обусловлено рядом причин, не последнюю роль среди которых, как нам представляется, играет появление новых методологических подходов, в основу которых положены естественно-научные взгляды как на природу религии, так и на природу человека.

Цель данной статьи — дать обобщенную картину развития естественно-научных взглядов в психологии религии с момента их более или менее отчетливого проявления до настоящего времени. Мы не пытаемся произвести инвентаризацию этих взглядов или дать их исчерпывающий обзор. Наша задача гораздо скромнее: мы наметим стадии, основные пути и источники развития естественно-научных взглядов в психологии религии, сознавая при этом, что намечаемая картина, по сути, — эскиз, который без прорисовки деталей отражает реальность несколько упрощенно. Тем не менее подобное упрощение, как нам представляется, необходимо для уяснения общей, так сказать, композиции психологии религии в естественно-научном «разрезе».

Зарождение естественно-научных взглядов в психологии религии: биологические интерпретации религиозных явлений психики

Как уже было сказано, рождение психологии религии фактически совпадает с рождением самой научной психологии. Поскольку научная психология в качестве отдельной дисциплины выделилась из философии благодаря внедрению экспериментального метода и лабораторных условий, то логично было бы предположить, что появление естественно-научных взглядов в психологии религии так или иначе связано с этой же причиной. Казалось бы, именно воспроизводимость научных фактов при строго контролируемой экспериментальной процедуре в лабораторном исследовании — один из ключевых столпов естественно-научной эпистемологии. На деле же отнюдь не эти *методологические* нововведения в психологии конца XIX—начала XX в. привели к появлению натуралистических представлений о религиозных феноменах психики.

Хорошим свидетельством в пользу данного тезиса является методологический дуализм в теории основателя научной психоло-

гии В. Вундта, создателя первой в мире психологической лаборатории и пионера в применении экспериментального метода, внесшего при этом вклад в психологию религии.

Методологический дуализм немецкого ученого, как известно психологам, выразился в разделении психологии на две слабо связанные друг с другом сферы, для исследования каждой из которых предназначался свой познавательный методический инструментарий. Для исследования простейших реакций и элементарных психических структур, составляющих содержание индивидуального сознания (ощущений, представлений, чувствований), предназначался метод интроспекции и эксперимент как способ уточнения интроспективных данных. Эта сфера психологии называлась В. Вундтом «физиологической психологией». Для изучения общих проявлений психологии масс, так называемой «души народа», предполагались принципиально иные методы: историко-этнологические наблюдения и анализ продуктов культуры — языка, мифов, религии, традиций, искусства и др. Таким образом, должна была оформиться «психология народов».

Говоря современным языком, «физиологическую психологию» В. Вундт считал естественно-научной дисциплиной, нацеленной на раскрытие законов природы человеческой психики (Wundt, 1874), а «психологию народов» скорее гуманитарной наукой, направленной на описание целостной психологии этнокультурных сообществ.

На этой методологической «развилке» вопросы, затрагиваемые психологией религии, у В. Вундта пошли по пути «психологии народов» (см.: Wundt, 1905–1909), что, по сути, отдаляло их от естественно-научной траектории развития. Для такого пути, надо признать, были вполне вразумительные причины. Во-первых, это объективные сложности индукции и моделирования религиозных явлений в лабораторных условиях. Во-вторых, отношение к религиозным явлениям психики как к явлениям человеческого «духа» и культуры при еще достаточно ограниченных представлениях о возможностях психологического экспериментирования вкупе с несовершенством методик и аппаратуры делало их нерелевантными для строгих экспериментальных процедур. Психология религии тем самым отдавалась «на откуп» историкокультурным, этнографическим описаниям, клиническим наблюдениям и опросным методам — анкетированию, интервью.

Тем не менее естественно-научные взгляды в зарождающейся психологии религии постепенно формировались, но уже как следст-

вия попыток найти *натуралистические объяснения* религиозным явлениям психики.

Одной из первых таких попыток, насколько это можно сейчас обнаружить, стал психологический анализ религиозного развития ребенка, осуществленный в 1880-е годы американским психологом и педагогом Г. С. Холлом. Обобщив собственные наблюдения за детским развитием и ряд фактов, добытых другими исследователями, ученый выделил стадии религиозного развития ребенка в онтогенезе (Hall, 1882). В качестве теоретического фундамента периодизации выступил основной биогенетический закон, согласно которому онтогенез организма изоморфен стадиям филогенетического развития его вида. Утверждая, что базовые религиозные чувства могут быть развиты у ребенка в ранние месяцы младенчества посредством заботливого ухода за телом малыша, избегания сильных стимулов и резкостей в обращении, Г. С. Холл выделил стадию фетишизма в онтогенетическом развитии ребенка, характерную для дошкольного возраста, стадию естественного идолопоклонничества, свойственную младшему школьному возрасту. В пубертатный период ребенок достигает пика своего религиозного развития (под влиянием религиозного воспитания) и становится способным к подлинному альтруизму и любви к ближнему (как это заложено в христианской традиции).

Однако данная теория, хоть и опиралась на определенный фактологический материал в виде наблюдений, была весьма умозрительной и тенденциозной. Вместе с тем ее научная значимость заключалась в попытке выявить естественные предпосылки становления религиозности индивида через анализ закономерностей его психического развития в онтогенезе.

Попытки найти натуралистические объяснения религиозным явлениям психики осуществлялись исследователями, стоящими на весьма разных методологических позициях: от феноменологических — до бихевиористских.

Так, существенную роль в становлении естественно-научных взглядов на религиозные психологические явления сыграли идеи У. Джеймса, которого относят к представителям феноменологического направления в психологии религии. У. Джеймс отрицал весьма распространенную в конце XIX—начале XX в. идею о существовании особых религиозных чувств, отличающихся от всех прочих эмоций человека. Он утверждал, что религиозный страх, религиозное чувство возвышенного или, например, любовь к Богу есть не что иное, как естественные человеческие эмоции, направленные на религиозный объект (James, 1902).

В русле бихевиористского направления естественно-научные взгляды выражались в попытках найти объяснение религиозному поведению индивида с позиции биологических преимуществ, которые оно может ему дать. Религиозное поведение рассматривалось как способствующее выживанию и успешной адаптации к среде, а религиозные убеждения индивида — как способ улучшения биологических процессов в организме. Например, У. Р. Уэллс полагал, что религиозные убеждения приобретают непосредственное значение для выживания индивида, благодаря их субъективному воздействию на его биологическое благополучие (Wells, 1921). По мнению Д. М. Траута, религиозные нормы и традиции как регуляторы поведения способствуют успешному достижению индивидом тех целей, которые иными способами достигнуть трудно или невозможно: безопасность, любовь, пища, секс и т. п. (Trout, 1932). Позднее Б. Ф. Скиннер дал натуралистическое объяснение религиозному поведению как следствию оперантного научения (Skinner, 1948, 1971).

Поиски объяснений религиозных явлений психики, как известно, предпринимались и психоаналитиками. З. Фрейд видел в религии особый выработанный культурой способ компенсации беспомощности человека перед силами природы и несовершенствами самой культуры (Freud, 1928). По К. Г. Юнгу, религиозные явления с психологической точки зрения, по сути, — символические проекции психики, выражающие целостность человеческого бытия (Jung, 1969). Примечательно, что попытки соединения фрейдизма и марксизма советскими исследователями в 1920—1930-е годы привели к более радикальным утверждениям о том, что обращение человека к религии есть один из способов сублимации сексуальной энергии через создание системы «социальных раздражителей», дающих власть определенному классу общества (Рейснер, 1925), а сама религия есть продукт детских бессознательных влечений эдипова комплекса (Малис, 1924).

Несмотря на попытки основателей и сторонников психоанализа отчасти натурализовать религиозные явления психики, выводя их из особенностей функционирования бессознательного, психоаналитические объяснения все же нельзя отнести к естественно-научным взглядам, даже несмотря на декларативную позицию З. Фрейда — избегать всяких метафизических и спиритуалистских спекуляций и строить психоаналитическую теорию на строгих медицинских фактах. В реальности многие теоретические построения психоаналитиков, в том числе касающиеся вопросов психологии религии, оказались слабо верифицируемыми и, по существу, метафизическими.

Поэтому дальнейшее развитие психоанализа в контексте психологии религии пошло в XX в. по пути герменевтической методологии¹.

В появлении естественно-научных взглядов в психологии религии конца XIX—начала XX в. существенную роль, как нам представляется, сыграли медицинские исследования психиатров и психопатологов. Не эксперимент, а психиатрические наблюдения в клинике позволили увидеть за различными религиозными феноменами (беспокойчивость, ясновидение, мистические состояния и т. п.) психические симптомы естественного происхождения.

В этом отношении достаточно далеко продвинулась «французская школа» в психологии религии — группа врачей-исследователей религиозных патологий, работавших в конце XIX—начале XX в. (Wulff, 1997). Так, Ж.-М. Шарко пришел к выводу, что религиозная одержимость является не чем иным, как особой формой истерии, а факты исцеления от болезни под влиянием религиозной веры пациентов объясняются ауто suggestion (Шарко, 2001). Изучавший религиозные экстатические состояния П. Жане, распознал в них симптомы так называемой «психастении» — нарушения, которое в современной психиатрии обозначается как обсессивно-компульсивное расстройство (Janet, 1926—1928). Т. Рибо обнаружил зависимость религиозных чувств от органических (в частности, конституциональных особенностей) человека (Ribot, 1894, 1898). Ярко выраженная религиозная страсть могла переходить в патологию двух типов: *депрессивную* (меланхолическую), основанную на чувстве вины и страха, и *экзальтированную*, выражающуюся в сильном чувстве любви и восторженности. Швейцарец Э. Мюризе отметил, что патологии религиозных эмоций связаны с дезинтеграцией неразделимых в нормальном состоянии аспектов религиозности — индивидуального и социального. При потере социального аспекта верующий становится мистиком, сфокусированным на религиозных переживаниях. В случае утраты индивидуального аспекта религиозности наблюдается такое явление, как фанатизм, поддерживаемый за счет высокой идентификации с группой или сообществом верующих, подчинения лидеру или вероучению (Murisier, 1901).

Следует отметить, что изучение психиатрами религиозных явлений психики активно шло и в России дореволюционного и раннего постреволюционного периодов. Например, В. М. Бехтеревым, М. Ю. Лахтиным, И. А. Сикорским, А. А. Токарским, В. Ф. Чижом,

¹ Примеры психоаналитических толкований религиозных явлений психики можно найти в ставших классическими работах такого рода (см.: Современная западная психология религии..., 2017).

А. И. Яроцким и др. с медицинских позиций изучались мистические переживания у душевнобольных, феномены ясновидения, религиозного внушения, фанатизма, психические эпидемии (бесоудержимость, демономания), религиозный бред, влияние на психику спиритизма и мн. др. В своих научных работах психиатры опирались на подход, который был назван У. Джеймсом «медицинским материализмом», т. е. нахождением физиологических объяснений религиозных явлений психики (Психология религии в России..., 2019; James, 1902).

По-видимому, именно психиатрические исследования во многом повлияли на рефлексию познавательных принципов психологии религии, которые в ясном виде сформулировал швейцарский психолог Т. Флурнуа. В своей работе 1903 г. он ввел два методологических принципа, которых должен придерживаться любой психолог при изучении религиозных феноменов (Flournoy, 1903). Первый и наиболее известный из них – *принцип исключения трансцендентности*, который гласит, что при исследовании религиозных феноменов ученый обязан воздерживаться от утверждения/отрицания их истинности. Второй принцип, имеющий непосредственное отношение именно к естественно-научным взглядам в психологии религии, – это *принцип биологической интерпретации*, согласно которому психология религии должна быть:

- 1) *физиологической* и искать, где это возможно, органические причины при объяснении религиозных феноменов;
- 2) *генетической*, или *эволюционной*, в рассмотрении внешних и внутренних факторов развития религиозности;
- 3) *сравнительной*, что заключается в чувствительности к индивидуальным различиям;
- 4) *динамической*, признающей религиозную жизнь чрезвычайно сложным процессом, включающим действие множества факторов (Flournoy, 1903).

Как видим, требование искать, где это возможно, органические причины при объяснении религиозных феноменов нацеливает исследователей на выявление биологического фундамента религиозных явлений психики. Оно весьма успешно может быть выполнено в области психопатологии, но при этом не оставляет исследователю места для рассмотрения социокультурного «пласта» в психике религиозного человека. Дальнейшее историческое развитие психологии религии показало, что принцип биологической интерпретации является несколько однобоким. Современные психологи рели-

гии не придерживаются его в том виде, в котором он сформулирован Т. Флурнуа, полагая его устаревшим. Вместе с тем в современной психологии религии требование выявлять *естественные*, а не *сверхъестественные* причины религиозных явлений психики сохраняется, как сохраняется методологическая значимость принципа исключения трансцендентности.

Можно сказать, что принцип биологической интерпретации в концентрированном виде выражал натуралистические устремления ранних психологов религии. Этот принцип оказался важным в историческом плане шагом к формированию естественно-научных взглядов в психологии религии, несмотря на его однобокий редуционизм.

Источники современных естественно-научных взглядов в психологии религии: генетика, нейронаука, когнитивистика, эволюционизм

Позиции психологии религии, пережившей бурный рост в 1880–1920-е годы, в 1930–1950-е годы значительно ослабели, научный интерес к ней существенно снизился. Попытки возродить этот интерес в 1960-е годы, предпринятые некоторыми европейскими психологами, не увенчались значительными успехами. Лишь в 1990-е годы психология религии начала переживать эпоху возрождения, когда появились новые подходы и направления исследований, академические ассоциации психологов религии («International Association for the Psychology of Religion», «Division 34. Psychology of Religion» Американской психологической ассоциации и др.), новые специализированные научные журналы (см.: Двойнин, Малевич, 2017).

Естественно-научные идеи в психологии религии после определенного периода затишья¹ вновь стали высказываться психологами религии. Отчетливо эти идеи проявились в 1990–2000-х годах в связи с достижениями и разработками в области: генетики, нейронауки (поведенческой нейронауки, нейропсихологии), когнитивного и эволюционного подходов (в религиоведении, антропологии, психологии).

1. На понимание биологических основ религиозных явлений психики во многом повлияла теория эволюционного отбора генов Р. До-

1 Мы сознательно опускаем здесь отдельные исследования этого периода из-за их спорадичности, а также те натуралистические взгляды на религию, которые не имели прямого отношения к области психологии религии.

кинза. Эта теория дополнила представление о естественном отборе на уровне популяций и отдельных организмов учением о естественном отборе на уровне отдельных генов. Р. Докинз считает, что гены борются за существование в процессе естественного отбора, используя организмы в качестве носителей и передатчиков. «Эгоистичные» гены (в терминологии Р. Докинза) стремятся к возможно большему количеству репликаций, увеличивая степень адаптации, а также вероятность своего выживания и перехода к организмам следующего поколения (Докинз, 2015а, б). По аналогии с генами как носителями биологической информации Р. Докинз ввел также понятие мемов (memes) – единиц-репликаторов, несущих массив закодированной культурной информации, психологически «приятной» для людей и распространяемой через имитацию, научение (там же)¹. Развитие генетики позволило поставить вопрос о наследственной обусловленности таких явлений, как язык, альтруизм, духовность, мораль и др., прежде считавшихся исключительно культурно транслируемыми. Так, например, С. Пинкер отстаивающий идею наличия гена языка, заметил, что человек обучается языку примерно в том же смысле, в каком паук учится плести паутину (Пинкер, 2004). В работе Д. Хамера показано, что «духовность» вполне может быть зафиксирована психометрически, а лежащая в основе духовности тенденция наследуема (Hamer, 2005). Исследователю удалось экспериментально выявить так называемый «ген духовности» VMAT2 – именно ему приписывается бóльшая часть наследования (28% изменений в аллелях – маркер «духовности»). Тем не менее, сам Д. Хамер не абсолютизирует именно генетический фактор, полагая, что ответственность за то, «выстрелит» ли данный ген в конкретном организме, лежит на других факторах, в том числе – на культурных условиях. В работах других исследователей было также обнаружено, что полиморфизм гена-рецептора дофамина, DRD4, в значительной степени связан с измерениями духовности и «самотрансценденции» по шкале личностных характеристик (Comings et al., 2000).

Несмотря на успехи генетики в изучении наследственных механизмов передачи так называемых «культурных» явлений, безусловно, не следует генетическую *предрасположенность* к определенным культурным формам принимать за *предопределенность*. Здесь можно согласиться с представителями системно-эволюционного под-

1 Дальнейшее развитие идеи мемов осуществлялась другими авторами, что привело к формированию такого направления, как «меметика», научный статус которого в настоящее время вызывает сомнения у представителей академической науки.

хода к психике Ю. И. Александровым и Н. Л. Александровой в том, что и у человека, и у животных существует биологическая predisposition к усвоению культуры, к освоению соответствующих видотипических навыков (Александров, Александрова, 2009). Другими словами, гены определяют эпигенетические правила, которые канализируют развитие и усвоение культуры (Wilson, 1999).

Таким образом, современные представления о биологической наследуемости культуры предполагают лишь определенную видовую «культурную специализацию».

2. Развитие нейронауки как в теоретическом, так и в методическом плане (появление позитронно-эмиссионной томографии (ПЭТ), функциональной магнитно-резонансной томографии (ФМРТ) и однофотонной эмиссионной томографии (ОФЭКТ) вкуче с возможностями нейровизуализации) значительно продвинуло психологов в понимании нейронных механизмов религиозности.

С этими исследованиями связано появление такой научной области, как нейротеология. Проблему ее вклада в развитие естественно-научных взглядов в психологии религии мы обсудим ниже.

Нейротеология – научное направление, оформившееся в исследованиях ряда авторов (Альпер, 2014; Ньюберг и др., 2013; Ashbrook, 1984; Ashbrook, Albright, 1999; Newberg, D'Aquili, 2001; и др.), которое сосредоточено на изучении нейронных механизмов, обеспечивающих реализацию (приобретение, воспроизведение, передачу и т. п.) религиозного опыта. Э. Ньюберг, Ю. Д'Аквили и В. Рауз заметили, что основные тезисы нейротеологии могут быть сформулированы следующим образом:

1. Религиозные явления психики отмечаются изменениями активности мозга, которые подлежат исследованию.
2. Это не является доказательством/опровержением существования Бога.
3. Религиозный опыт «локализован» в мозге функционально или морфологически?
4. Существует ли особая «духовная» функция?

Нейротеология пытается обнаружить паттерны, которые являются универсальными и независимыми от культуральных матриц. Групповые ритуалы, как и индивидуальная религиозность, способствуют вовлечению одних и тех же эмоциональных разрядов, имеющих отношение к эмоциям страха, умиротворения или экстаза. Эти эмоции и этот опыт могут быть вызваны деафферентацией, т. е. ограничением доступа информации к мозговым структурам (Ньюберг и др., 2013).

В результате анализа вышеперечисленных тезисов нейротеологии мы пришли к выводу о том, что только один из них (причем самый спекулятивный!) можно признать более или менее инновационным — это вопрос о существовании/несуществовании особой «духовной» функции с точки зрения мозговых механизмов психики. Остальные тезисы отнюдь не новы, ведь изменения мозговой активности при любых психических явлениях (в том числе связанных с религиозным опытом) фиксировались задолго до появления нейротеологии. Также не нов и второй тезис, скорее воспроизводящий принцип исключения трансцендентности Т. Флурнуа применительно к предметному полю нейронауки; хотя сам этот тезис методологически корректен. И наконец, третий тезис является конкретизацией одной из основных проблем нейропсихологии — проблемы локализации или антилокализации психических функций в мозгу.

На первый взгляд, может показаться, что нейротеология — это вполне академическая область нейронауки, имеющая четкую естественно-научную методологическую базу. Однако это не совсем так. Как справедливо отмечает Т. В. Малевич, нейротеология использует «диаметрально противоположные методы и подходы: от выяснения нейробиологической детерминации религиозного поведения до нейрорадиологических и нейрохимических исследований, направленных на выявление корреляции между религиозными переживаниями и структурно-функциональной организацией мозга; от попыток с помощью нейронауки обосновать теологию и ценность религиозных переживаний до «методологического агностицизма» и «методологического натурализма» (Малевич, 2013, с. 63). Нейротеология фактически разделяет достаточно грубую в методологическом отношении позицию радикального локационизма, пытаясь найти уникальный нейробиологический субстрат элементов религиозного опыта вроде «зоны Бога» или «зоны духовности». Это подобно тому, как пытаться найти в мозге зону «восприятия мохнатых вещей», зону «восприятия автомобиля», что весьма бессмысленно (Ratcliffe, 2006). При этом нейротеологи рассматривают религиозный опыт не как частный случай повседневного опыта человека, а как что-то крайне уникальное и специфическое, что должно иметь, по их представлениям, особую уникальную нейробиологическую основу в организме человека. Поэтому представители данного направления сосредоточены в основном на исследовании особых мистических и экстатических состояний, эксцентричных проявлений религиозности. Это радикально отличает их подход от когнитивного подхода, пытающегося раскрыть закономерности религиозно-

го мышления, поведения и переживания как частные проявления более общих закономерностей функционирования познавательных процессов человека (Day, 2009).

Не следует забывать и об общей критике подобного локализациионизма с позиции параллельной обработки информации и теории системной и динамической локализации высших психических функций, разработанной А. Р. Лурией и его учениками. В их работах было показано, что мозговое обеспечение высших психических функций (которые также задействованы в конституировании религиозного опыта человека) требует работы мозга как целого: «Высшие психические функции как сложные функциональные системы не могут быть локализованы в узких зонах мозговой коры или в изолированных клеточных группах, а должны охватывать сложные системы совместно работающих зон, каждая из которых вносит свой вклад в осуществление сложных психических процессов и которые могут располагаться в совершенно различных, иногда далеко отстоящих друг от друга участках мозга» (Лурия, 2013, с. 77).

Кроме этого, нейротеология не предлагает объяснений религиозного опыта как системно детерминированного. В поисках уникальных нейробиологических причин религиозных переживаний и мистических состояний она игнорирует такие уровни детерминации, как социальный и собственно психологический. При этом нейротеология совершает методологическую ошибку, принимая за причинно-следственные связи корреляции между нейробиологическими переменными и религиозными переживаниями.

Ввиду данных соображений мы не можем не согласиться с тем, что, «несмотря на опору нейротеологии на естественно-научную методологию, многие ее утверждения носят гипотетический и спекулятивный характер» (Малевич, 2013, с. 79).

Среди исследований религиозного опыта в области нейронауки нельзя не упомянуть тех, которые в отличие от нейротеологических выполнены на базе более традиционной методологии. Существуют исследования, показывающие, что религиозность связана с функционированием височных долей головного мозга и усиливается при височной эпилепсии (Ogata, Miyakawa, 1998; Persinger, 1984, 1991, 1993). Однако, как указывает С. Шахтер, делать такое утверждение нужно весьма осторожно, так как медицинские данные на этот счет пока недостаточно полные (Schachter, 2006). П. Макнамара (McNamara, 2001, 2002), а также П. Макнамара, Дж. Андресен и Дж. Джеллард (McNamara et al., 2003) предоставили ряд экспериментальных и клинических данных, показывающих, что с некоторыми религиозны-

ми и ритуальными практиками сопряжены передние лобные доли. Не вдаваясь в подробности, отметим, что в настоящее время накоплено достаточно много экспериментальных данных, свидетельствующих о том, что дофаминергические системы префронтальной коры влияют на религиозность: расстройства, связанные с повышенной дофаминергической активностью, например шизофрения и обсессивно-компульсивное расстройство, зачастую сопровождаются усилением религиозности. Изменения префронтальной активности могут сопровождаться изменениями в религиозном поведении.

Следует также отметить важную для развития естественно-научных взглядов в психологии религии дискуссию между сторонниками гипотезы «лимбического маркера» и гипотезы «когнитивного императива». Как считают Н. П. Азари и М. Слорс, гипотеза «лимбического маркера» способствовала попыткам объяснить естественное происхождение религии с опорой на данные мозговой активности, полученные во время исследования *религиозных переживаний*, т. е. некогнитивных по своей сути психических состояний. Некогнитивный характер этих переживаний дает возможность их описания вне какой-либо религиозной традиции, т. е. вне системы конкретных верований (Azari, Slors, 2007).

Общая идея данной гипотезы: если получится показать, что в основе религиозных переживаний лежат эволюционно «примитивные» нейронные схемы (т. е. включающие низкоуровневые мозговые структуры, которые человек разделяет с менее развитыми в эволюционном отношении видами живых существ), то можно будет утверждать, что религия также имеет примитивные эволюционные корни и что она возникла как элемент развития природы.

Однако гипотеза «лимбического маркера» встречается с концептуальными трудностями. Проинтерпретировать определенные некогнитивные психические состояния как переживания именно сверхъестественного можно только в рамках *уже имеющейся* религиозной традиции, т. е. в контексте некой когнитивной системы верований в сверхъестественное. Но тогда получается, что *вне* религиозной традиции данные состояния могут быть интерпретированы как переживания *чего угодно* и не обязательно сверхъестественной реальности (ibid.). Парадокс заключается в том, как в таком случае они могут приводить к появлению когнитивных элементов — религиозных верований?

В противоположность гипотезе «лимбического маркера» Э. Ньюберг и Ю. Д'Аквили считают, что появление верований можно объяснить особенностями организации психики человека: «когнитив-

ным императивом» — биологически обусловленной потребностью в познании реальности; способностью предвидеть события и опасаться их (например, испытывать страх собственной смерти); «каузальным оператором» — склонностью находить причины различным событиям; «бинарным оператором» — тенденцией интерпретировать реальность в системе противоположных категорий (например, «свет» и «тьма», «рай» и «ад») (Newberg, d'Aquili, 2001). Однако данные аргументы, по мнению Н. П. Азари и М. Слорса, не объясняют в целом нелогический характер многих мифов и верований, а также не объясняют факты их очевидного соответствия особенностям социальной организации того сообщества, которое их создает (Azari, Slors, 2007).

Не вдаваясь в детали данной дискуссии, отметим, что пока нейровизуализационные исследования религиозных переживаний не подтверждают гипотезу «лимбического маркера», а идея «когнитивного императива» еще нуждается в дополнительном обосновании и проверке.

Развитию естественно-научных взглядов в психологии религии способствовало и приложение к исследованию религиозного опыта нейроэкономических теорий.

Нейроэкономика — научная дисциплина, применяющая экономические модели для изучения работы мозга и использующая нейробиологические данные в области экономической теории. Работа мозга (мозговые процессы) анализируется при помощи особых понятий: «риски», «затраты», «вознаграждения», «безбилетник», «сигналы, подделка которых дорого стоит» и т. п.). Большую популярность в нейроэкономике получила *теория затратных сигналов*. Применение теории затратных сигналов к эволюционным моделям религии предлагает правдоподобный механизм объяснения того, как религия способствует кооперативному взаимодействию (Sosis, 2003; Sosis, Alcorta, 2003). Затратные сигналы являются такими паттернами поведения, которые накладывают определенные издержки на индивида, их демонстрирующего, — «расходы», выходящие за рамки базовых «расходов», которые любые поведенческие акты влекут за собой, и поэтому с трудом поддающиеся подделке со стороны индивидов, не способных понести соответствующие «расходы» (Sosis, Alcorta, 2003). Представители теории затратных сигналов утверждают, что паттерны религиозного поведения, которые демонстрируют степень приверженности индивида к группе — это «сигналы, подделка которых дорого стоит» (*costly-to-fake signals*). Другими словами, с экономической точки зрения человеку невыгодно («дорого») имитировать свою религиозность перед окружающими ра-

ди получения каких-либо общественных благ. Сторонники данной теории считают, что способность религии содействовать кооперации является ее основной адаптивной функцией (Irons, 1996, 2001; Sosis, 2003).

Безусловно, нейроэкономический подход имеет право на существование в психологии религии и наверняка еще окажется продуктивным в решении определенных проблем данной отрасли. Тем не менее сейчас не представляется возможным оценить границы данного подхода, меру его применимости к религиозным явлениям психики. Без этого можно легко попасть в ловушку неоправданного редуционизма или околонучных спекуляций с экономической терминологией.

3. Когнитивный и эволюционный подходы, активно развивающиеся в настоящий момент в таких дисциплинах как религиоведение, антропология и психология, стали еще одним источником развития естественно-научных взглядов в психологии религии. Метафора психики как когнитивного аппарата, осуществляющего обработку информации и обладающего ограниченной пропускной способностью, оказалась весьма применима к изучению религиозных явлений. Экспериментальные возможности, которые предоставляет современная когнитивистика (возможности формулировки операциональных гипотез, их контролируемая проверка и пр.), теория модульности работы мозга/сознания, идеи биокультурной коэволюции и др. были реципированы психологией религии и рядом других научных областей. Это привело к формированию таких пересекающихся друг с другом научных направлений, как когнитивная и эволюционная психология религии, когнитивное и эволюционное религиоведение, когнитивная и эволюционная антропология.

Один из фундаментальных вопросов современной психологии религии в контексте естественно-научных представлений следующий: *является ли религия эволюционно полезным механизмом, способствующим адаптации* или она есть — *побочный продукт эволюции, представляющий собой экзаптацию* (применение адаптации в целях, не имеющих отношения к изначальным)?

В настоящее время дискуссия на эту тему далека от завершения и только усиливается. Л. А. Киркпатрик полагает, что споры о предполагаемой адаптивной функции, несомненно, продолжатся и в будущей психологии религии, но они будут более продуктивными в контексте общей парадигмы, признающей и обосновывающей важность эволюционировавшей психологической архитектуры для объяснения поведения (Kirkpatrick, 1999).

С точки зрения сторонников понимания религии как эволюционно полезного механизма религия способствует просоциальному поведению человека – соблюдению социальных норм, культурных паттернов поведения. Религия является мощным средством регуляции социального поведения. В конечном счете обеспечиваемая религией просоциальность усиливает приспособленность и репродуктивный успех. В целом религия способствует кооперации, альтруизму и сплочению группы, что существенно повышает ее шансы на выживание. Подобную позицию отстаивают А. Норензаян и А. Ф. Шариф (Norenzayan, Shariff, 2008), сторонники нейроэкономической теории затратных сигналов (Irons, 1996, 2001; Sosis, 2003) и др.

Другие ученые считают, что религия – это побочный продукт эволюции (Atran, 2002; Boyer, 2000, 2001, 2003; Boyer, Bergstrom, 2008; Boyer, Ramble, 2001; Kirkpatrick, 1999, 2006, 2011; Pinker, 2006). Если бы религия являлась адаптивной функцией, заложенной (*hard-wired*) в мозг, то явным было бы наличие у человека религиозного «инстинкта», порождающего религию с целью приспособления. При этом, как полагает Л. А. Киркпатрик, предположения о том, в чем заключается адаптивная функция таких религиозных инстинктов, составляют длинный ряд и не кажутся правдоподобными: начиная с защиты от страха перед смертью или других форм утешения и заканчивая групповыми преимуществами вроде обеспечения сплоченности, солидарности и снижения конфликтности (Kirkpatrick, 1999).

Позиция Л. А. Киркпатрика, а также С. Атрана заключается в том, что совокупность разнородных феноменов, обозначаемых термином «религия», является набором побочных продуктов нескольких адаптационных механизмов, имеющих свои собственные, прагматичные жизненные функции (Atran, 2002; Kirkpatrick, 1999, 2005). Другими словами, у нас нет особого инстинкта игры в футбол, однако мы создаем игру, которая согласовывается со множеством психологических механизмов, не имеющих отношения к футболу.

Если говорить о религии, то вера в существование сверхъестественных сил и существ, по-видимому, возникает как побочный продукт возникших в ходе эволюции систем, в чью задачу входит понимание физического, биологического и межличностного окружения (Boyer, 2001).

Когнитивные и эволюционные психологи религии¹ рассматривают мозг как сформировавшийся в ходе эволюции аппарат (*hard-wire*),

1 Некоторые исследователи могут быть также идентифицированы и как представители когнитивного и/или эволюционного религиоведения или антропологии.

который узкоспециализирован (домен-специфичен) и обеспечивает оптимальную для выживания и репродуктивной функции адаптацию индивида к условиям жизни. Узкоспециализированные функциональные подсистемы мозга одинаковы у представителей разных этносов и культур и автоматически срабатывают, перерабатывая информацию определенного типа, к которой они предназначены. Идея врожденных и преднастроенных узкоспециализированных психических механизмов (так называемых «модулей», «функциональных органов» и т. п.) принадлежит не самим когнитивным и эволюционным психологам религии, а известному философу сознания Дж. Фодору (Fodor, 1983). Метафорически модульную организацию психики можно уподобить «швейцарскому ножу», каждый инструмент которого предрасположен для применения к специфическому материалу. Надо сказать, что Дж. Фодор признавал модульную организацию только за низкоуровневыми психическими механизмами (ibid.). Современные когнитивные и эволюционные психологии религии придерживаются теории всеобщей модульности, согласно которой вся психика в целом подвержена модульной организации.

В 1993 г. в своей монографии «Лики в облаках» С. Гатри высказал идею о том, что вера в сверхъестественных агентов основывается на когнитивных искажениях, свойственных нашей психике (Guthrie, 1993). В дальнейшем эта идея была развита в представление о существовании особого «модуля» психики — «Сверхчувствительного устройства обнаружения агентности» (Hypersensitive Agency Detection Device — HADD). Подобно существующему у человека модулю распознавания лиц, HADD позволяет нам реализовывать узкоспециализированную и эволюционно полезную функцию. HADD работает следующим образом: в любой ситуации, когда организм получает неизвестный сигнал, данный модуль мгновенно опоздает его как исходящий от некоего живого агента и потенциально опасный. Например, шорох в кустах, когда вы находитесь в лесу, мгновенно вызывает гипотезу о присутствии постороннего, потенциально опасного живого агента, например хищника. И, несмотря на то, что в реальности шорох может быть вызван падением сухой ветки с дерева, для организма эволюционно полезнее реагировать на неизвестный стимул как на угрожающий и потенциально опасный: лучше лишиться раз среагировать на шорох как на хищника и остаться в живых, чем среагировать нейтрально и быть съеденным тигром.

Основываясь на идее существования HADD, Дж. Барретт провел экспериментальные исследования, показавшие, что данный модуль сверхчувствителен и легко может срабатывать в ситуациях отсутст-

вия реальных агентов, порождая представления об антропоморфных живых существах (Barrett, 1996; Barrett, Keil, 1996).

Среди естественно-научных взглядов, часть которых мы с вынуждены оставить за пределами нашей статьи, достойна внимания теория когнитивного оптимума П. Буайе (Boyer, 2000). Согласно П. Буайе, религиозные идеи возникают как незначительные когнитивные нарушения нерелигиозных понятий. Наши нерелигиозные понятия он классифицировал в определенные категории. Исследователь выделил 5 фундаментальных категорий: природный объект, рукотворный объект, растение, животное, личность. Любое нерелигиозное понятие обладает так называемой *интуитивной онтологией* – неявными свойствами, которые интуитивно приписываются нами этому понятию, например, понятие «стол» обладает интуитивными свойствами: имеет поверхность, является рукотворным предметом, изготовлен из твердого материала (дерева, металла, стекла и др.) и т. д. Данные интуитивные свойства определяются нашей житейской (наивной) физикой. В отношении живых существ сбываются ожидания из области житейской (наивной) биологии и психологии. Понятия о сверхъестественных существах нарушают наши интуитивные представления в области биологии или психологии, благодаря чему они получают преимущество быть культурно устойчивыми, хорошо запоминаются и передаются в культуре. Например, согласно житейской биологии, всякое живое существо смертно. Существование живого, но бессмертного сверхъестественного существа нарушает наши интуитивные ожидания и обладает контринтуитивным свойством. Тем не менее, чтобы быть воспринятыми и культурно передаваемыми, религиозные понятия должны обладать определенным набором интуитивных свойств. Поэтому, как правило, несмотря на то что божества мыслятся как существующие вне пространства, времени, всемогущие и т. п., им приписываются интуитивно понятные для живых существ свойства – иметь намерения, думать, любить, ненавидеть, ошибаться и т. п. (Boyer, 2001).

Таким образом, для того, чтобы иметь «культурный успех» божество должно обладать интуитивными и некоторыми контринтуитивными свойствами. При этом количество контринтуитивных свойств не должно превышать некоторый *когнитивный оптимум*. Например, кошка, обладающая двумя контринтуитивными свойствами – способностью летать и читать мысли людей – будет иметь больший «культурный успех», чем кошка, способная летать, читать мысли, имеющая 94 лапы, сотворенная из камня и живущая в параллельном мире. В целом, как пишет П. Буайе, религиозные понятия

приобретаются и используются не потому, что они хороши для людей или общества в целом, и не вследствие внутренней потребности или желания обладать ими. Они приобретаются и используются потому, что их легче запомнить и ими гораздо проще овладеть, чем всеми другими (Boyer, 2000).

Оценивания идеи и перспективы эволюционного подхода, мы далеки от мысли Л. А. Киркпатрика о том, что эволюционная психология религии должна стать не просто направлением психологии религии, наряду с другими, а базовой парадигмой для всей отрасли (Kirkpatrick, 2011). Как нам представляется, у эволюционного подхода есть важные ограничения. Во-первых, представители эволюционного подхода сущностно не отличают культурно-исторические факторы развития психики от биологических. В этом случае редукция всего многообразия культурной жизни человечества к эволюционным механизмам представляется неоправданным упрощением. Изучать человека как представителя вида живых существ, наряду с другими, можно и нужно, но игнорировать специфичность культурного бытия как источника развития психики человека методологически не вполне корректно и вряд ли продуктивно.

Именно благодаря культуре человеческое существование радикально отличается от существования животного мира, будучи подчиненным не столько биологическим законам эволюции, сколько законам *исторического развития* (по К. Марксу). Культура человечества обладает собственным онтологическим статусом, поэтому всякая *прямая редукция* высших культурных проявлений к биологическим, выработанным эволюцией, представляется неоправданной. К примеру, многолетние духовные поиски конкретного человека, увенчавшиеся религиозным обращением, объяснять модульной организацией психики, не рассматривая множество опосредствующих социокультурных звеньев и детерминант, означает делать некорректный «скачок» между разными уровнями объяснения явлений. В этой связи перспективными в исследовательском отношении выглядят идеи культурно-исторической теории Л. С. Выготского (2000), которые могли бы стать основой для альтернативного эволюционному подходу в психологии религии. Идея рассмотреть религию как систему созданных человеком в процессе культурно-исторического развития искусственных стимулов-средств — психологических орудий — для овладения собственной психикой и поведением выглядит весьма эвристичной.

Во-вторых, разделяемая когнитивными и эволюционными психологами религии концепция модульности психики является лишь

теоретической гипотезой и далеко не единственной в когнитивной психологии; можно вспомнить также коннекционистский (нейро-сетевой) и символичный подходы.

Модульный подход к психике нередко критикуется. Так, например, автор идеи «универсальной грамматики» Н. Хомский (1972) полагал, что развитие языковой системы в функциональном плане не зависит от развития других психических структур, а представляет собой автономный модуль психики. Наличием этого универсального, а значит, культурно неспецифического модуля, можно объяснить, по мнению автора, удивительную похожесть грамматических структур языков разных народов мира. Однако Дж. Брунер, на основе исследования логики и характера взаимодействия матери и ребенка в коммуникациях и совместных играх, заключает: «По-видимому, можно утверждать, что ребенок узнает грамматические правила, необходимые для построения и понимания предложений, через их соответствие концептуальной структуре, создаваемой для регуляции совместного действия и совместной направленности внимания. Это было бы равносильно утверждению о том, что грамматика возникает как набор правил, извлеченный из совместно регулируемой деятельности, которая стала кодифицироваться в культуре языкового сообщества» (Брунер, 1984, с. 45). Другими словами, *грамматика языка* соотносится с *«грамматикой» поведения*. Именно это предположительно является причиной существования грамматических универсалий, общих для большинства языков, а не узкоспециализированный языковой модуль психики.

Можно также оценить справедливость критики модульного подхода на примере идеи (развиваемой М. Хаузером в рамках интуитивной концепции морали) о том, что человек обладает видоспецифическим «органом морали», представляющим собой нейронную сеть, специально предназначенную для оперирования с моральными проблемами (Хаузер, 2008). Именно благодаря данному модулю, по убеждению автора, человек осуществляет интуитивный моральный выбор, который затем рационально обосновывается. Критика данного подхода, осуществленная с позиции теории функциональных систем Ю. И. Александровым, на наш взгляд, весьма справедлива. Ю. И. Александров утверждает, что гены связаны с моральным поведением не напрямую, а посредством процесса специализации нейронов, что буквально означает то, что «определенные нейроны „научаются“ своей активностью обеспечивать сформированное индивидом поведение: работать с компьютерной программой, закидывать спиннинг, пилить дрова, танцевать определенный

танец, считать в уме и т. п.» (Александров, 2008, с. 12). При этом в формировании описанных навыков (процессе системогенеза) задействован весь мозг, а не какой-либо «орган» с его специфической функцией.

Таким образом, так называемый «модуль» HADD, о котором пишут когнитивные и эволюционные психологии религии, может оказаться не столько модулем, сколько прошедшей прижизненный системогенез функциональной системой — выработанным навыком нейронов в процессе целостного взаимодействия организма со средой реагировать определенным образом на неопознанные стимулы и сигналы.

В целом эволюционная парадигма при четком осознании границ ее применимости способна привести к продуктивному развитию ряда проблемных областей психологии религии, таких, как генетические и нейронные механизмы религиозности, низкоуровневые психические процессы, задействованные в религиозном опыте и т. д. При этом сторонникам эволюционного подхода следует не сводить объяснение к концепции модульности психики, а рассматривать возможности других подходов, в частности, системно-функционального (см., например: Александров, Александрова, 2009).

Заключение

Обобщая вышеизложенное, можно заключить, что развитие естественно-научных взглядов в психологии религии было нелинейным и дискретным. В этом развитии можно более или менее отчетливо выделить три стадии.

На *первой стадии* (условные хронологические границы: 1880—1920-е годы) зарождение естественно-научных взглядов было связано не с методологическими инновациями в психологии — введением экспериментального метода в лабораторные исследования, а с отчетливым стремлением психологов найти натуралистические объяснения религиозным явлениям психики. Поиск этих объяснений приводил ученых на данном, начальном этапе развития психологии религии к биологическим интерпретациям религиозных явлений. Религиозный опыт, по сути, выводился из органических особенностей человека и его биологических связей со средой. Конечно, эти ранние попытки страдали механицизмом и избыточным редуционизмом, что приводило к биологизаторству при анализе сложных в онтологическом плане религиозных явлений, нивелированию их социокультурной специфики.

Ввиду отсутствия на раннем этапе развития психологической науки данных в области генетики невозможность проводить серьезные нейробиологические исследования религиозности из-за несовершенства методического инструментария; объективные сложности применения эксперимента в области изучения религиозного опыта не привели к существенному прогрессу в развитии верифицируемых естественно-научных теорий в психологии религии.

Однако в историческом плане ранние натуралистические объяснения религиозных явлений психики способствовали становлению психологии религии как научной дисциплины в целом. Они укрепляли представление о религии как о продукте естественных жизненных процессов, который вполне может быть объектом научного исследования. Натуралистические устремления психологов конца XIX—начала XX в. помогли отрефлексировать методологические принципы психологии религии, которые оказали благотворное влияние на ее дальнейшее развитие. Значительный вклад в появление естественно-научных взглядов в тот период, мы полагаем, внесли не бихевиористы, которые проводили мало специальных поведенческих экспериментов с верующими, а врачи — психиатры и психопатологи. Именно в работах медиков, внимательных к физиологии и иным телесным проявлениям, религиозные явления психики со всей убедительностью предстали как симптомы естественного происхождения.

На *второй стадии* (условные хронологические границы: 1930—1980-е годы) развитие естественно-научных взглядов носило инерционный характер и существенно затормозилось. Это было связано с тем, что психология религии как отрасль научного знания переживала в данный период значительный спад исследовательского интереса; психологические исследования религиозных явлений были малочисленны и проводились спорадически. Вместе с тем некоторые естественно-научные изыскания (например, в рамках поведенческого, клинического направлений и др.) проводились.

На *третьей стадии* (условные хронологические границы: с 1990-х годов по настоящее время) интерес исследователей к естественным детерминантам религиозности возрождается. Этот интерес подпитывается из нескольких источников: генетики, нейронауки, когнитивистики и эволюционизма. Происходит определенный возврат к поиску биологического (генетического, нейробиологического) субстрата религиозного опыта уже с учетом методологических, а также методических возможностей современных генетики и нейронауки. Те экспериментальные данные, которые получены в конкретных ис-

следованиях, пока достаточно ограничены и противоречивы для того, чтобы делать обобщенные выводы. Некоторые заключения, например, о наличии в головном мозге «зоны Бога» и подобные, которые можно иногда услышать от представителей такой области, как нейротеология, весьма спекулятивны. Однако можно констатировать то, что в психологии религии созрели обоснованные гипотезы о биологических предпосылках религиозных явлений психики (гипотезы височных долей, «лимбического маркера», «когнитивного императива» и др.).

Вместе с тем опыт естественно-научных исследований в психологии религии показывает, что найти объяснения религиозным явлениям психики с опорой исключительно на данные нейронауки без обращения к социокультурным, историческим и антропологическим материалам не представляется возможным.

Когнитивный и эволюционный подходы к религиозному опыту, по нашему мнению, существенно продвинули психологию религии по пути естественно-научного развития. Эксперименты, показавшие контринтуитивность религиозных репрезентаций и их ограниченность особенностями когнитивного «аппарата» психики (в частности, когнитивными искажениями), позволили выдвинуть обоснованную гипотезу о когнитивном происхождении религии. Специфика религиозных репрезентаций, заключающаяся в том, что они нарушают наши интуитивные (наивные) ожидания в отношении объектов природы, культуры и других людей, как считают когнитивисты, обеспечивает успех их культурной трансмиссии.

Дискуссии относительно вопроса, считать ли религиозные явления психики эволюционно полезным адаптационным механизмом или неким побочным продуктом эволюции, далеки в настоящий момент от своего завершения; полученные эмпирические данные пока противоречивы. Однако для развития естественно-научных взглядов в психологии религии эта дискуссия крайне полезна, поскольку со всей прямотой и отчетливостью в ней ставится вопрос о функциональном назначении религиозных верований, переживаний и поведенческих моделей.

Слабым местом когнитивных и эволюционных исследований религиозных явлений психики, как мы полагаем, является их внеисторический характер — фактически на одну доску ставятся примитивные верования дикаря и современного образованного европейца. При таком взгляде, который для определенных целей, безусловно, продуктивен, роль социальных факторов, специфика культурного измерения религиозных явлений не высвечивается. Следствием

этого является избыточный редукционизм, с которым далеко не все психологи религии готовы согласиться. Концепция модульной организации психики, получившая широкое применение для когнитивных и эволюционных объяснений религиозности, также вызывает критические отклики. Недооцененным в этом плане остается системно-функциональный подход к организации психики, который мог бы стать хорошей альтернативной теорией всеобщей модульности в области психологии религии.

Перспективы развития естественно-научных взглядов в психологии религии достаточно широки. Экспериментальный метод в лабораторных исследованиях религиозного опыта еще только начинает набирать свою популярность. Проверка уже имеющихся и выдвижение новых гипотез о когнитивных и некогнитивных детерминантах религиозных верований, решение вопроса об эволюционном смысле религиозных явлений психики или его отсутствии – все это дело будущего данной научной отрасли. Мы надеемся на преодоление психологией религии на этом пути жестких редукционистских схем и раскрытия роли культурно-исторических факторов развития и функционирования религиозных явлений психики.

Литература

- Александров Ю. И.* Мораль и гены. Предисловие к русскому изданию // М. Д. Хаузер. Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. М.: Дрофа, 2008. С. 5–18.
- Александров Ю. И., Александрова Н. Л.* Субъективный опыт, культура и социальные представления. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009.
- Альпер М.* Бог и мозг: Научное объяснение Бога, религиозности и духовности. М.: Эксмо, 2014.
- Брунер Дж.* Онтогенез речевых актов // Психолингвистика: Сб. статей / Под ред. А. М. Шахнаровича. М.: Прогресс, 1984. С. 21–50.
- Выготский Л. С.* Психология. М.: Эксмо, 2000.
- Двойнин А. М., Малевич Т. В.* Психология религии в современном мире (вместо предисловия) // Современная западная психология религии: Хрестоматия / Ред.-сост. Т. В. Малевич; под ред. К. М. Антонова, К. А. Колкуновой. М.: ПСТГУ, 2017. С. 7–28.
- Докинз Р.* Эгоистичный ген. М.: АСТ–Corpus, 2015а.
- Докинз Р.* Бог как иллюзия. М.: Колибри–Азбука–Аттикус, 2015б.
- Лурия А. Р.* Основы нейропсихологии. М.: Академия, 2013.

- Малевич Т. В. Нейротеология: теории религии и наука о мозге // Религиоведческие исследования. 2013. № 7–8. С. 62–83.
- Малис Г. Ю. Психоанализ коммунизма / Предисл. К. И. Платонова. Харьков: Космос, 1924.
- Ньюберг Э., Д'Аквилли Ю., Рауз В. Тайна Бога и наука о мозге: Нейробиология веры и религиозного опыта. М.: Эксмо, 2013.
- Пинкер С. Язык как инстинкт. М.: УРСС, 2004.
- Психология религии в России XIX–начала XXI века / Ред.-сост. К. М. Антонов. М.: ПСТГУ, 2019.
- Рейснер М. А. Проблемы социальной психологии. Ростов-на-Дону: Буревестник, 1925.
- Современная западная психология религии: Хрестоматия / Ред.-сост. Т. В. Малевич; под ред. К. М. Антонова, К. А. Колкуновой. М.: ПСТГУ, 2017.
- Хаузер М. Д. Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. М.: Дрофа, 2008.
- Хомский Н. Язык и мышление. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972.
- Шарко Ж. М. Исцеляющая вера // История психологии религии: Хрестоматия / Науч. ред. и сост. М. В. Чумаков. Курган: КГУ, 2001. С. 44–58.
- Ashbrook J. B. Neurotheology: The working brain and the work of theology // *Zygon*. 1984. V. 19 (3). P. 331–350.
- Ashbrook J. B., Albright C. R. The humanizing brain: An introduction // *Zygon*. 1999. V. 34 (1). P. 7–43.
- Atran S. In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion. N. Y.: Oxford University Press, 2002.
- Atran S. The cognitive and evolutionary roots of religion // P. McNamara (Ed.), Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion. V. 1: Evolution, Genes and the Religious Brain. Westport, CT: Praeger, 2006. P. 181–207.
- Azari N. P., Slors M. From brain imaging religious experience to explaining religion: A critique // *Archive for the Psychology of Religion*. 2007. V. 29. P. 67–85.
- Barrett J. L. Anthropomorphism, intentional agents and conceptualizing God: Ph. D. dissertation. Cornell University, 1996.
- Barrett J. L., Keil F. C. Conceptualizing a non-natural entity: anthropomorphism in God concepts // *Cognitive Psychology*. 1996. V. 31. P. 219–247. doi: 10.1006/cogp.1996.0017
- Beit-Hallahmi B. Psychology of religion 1890–1930: The rise and fall of a psychological movement // *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 1974. V. 10. P. 84–90.

- Boyer P.* Functional origins of religious concepts: Ontological and strategic selection in evolved minds // *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2000. V. 6 (2). P. 195–214.
- Boyer P.* *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. N. Y.: Basic Books, 2001.
- Boyer P.* Religious thought and behaviour as by-products of brain function // *Trends in Cognitive Sciences*. 2003. V. 7 (3). P. 119–124.
- Boyer P., Bergstrom B.* Evolutionary perspectives on religion // *Annual Review of Anthropology*. 2008. V. 37. P. 111–130.
- Boyer P., Ramble C.* Cognitive templates for religious concepts: Cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations // *Cognitive Science*. 2001. V. 25 (4). P. 535–564. doi: 10.1016/S0364-0213(01)00045-3
- Chanda A.* Tracing the history of the discipline of psychology of religion, major developments and methodological differences utilised by scholars in America and Europe // *SciELO Preprints*. 2022. doi: 10.1590/SciELOPreprints.3424
- Comings D. E., Gonzales N., Saucier G., Johnson J. P., MacMurray J. P.* The DRD4 gene and the spiritual transcendence scale of the character temperament index // *Psychiatric Genetics*. 2000. V. 10 (4). P. 185–189. doi: 10.1097/00041444-200010040-00006
- Day M.* Exotic experience and ordinary life: On Andrew Newberg, Eugene D'Aquili and Vince Rause, *Why God Won't Go Away: Brain science and the biology of belief* (2001) // M. Stausberg (Ed.). *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion*. N. Y.: Routledge, 2009. P. 115–128.
- Dvoinin A. M.* Development of naturalistic views in psychology of religion // *Natural Systems of Mind*. 2022. V. 2 (in press).
- Flournoy T.* Les principes de la psychologie religieuse // *Archives de Psychologie*. 1903. V. 2. P. 33–57.
- Fodor J. A.* *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.
- Freud S.* *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig–Wien–Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.
- Guthrie S.* *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. N. Y.: Oxford University Press, 1993.
- Hamer D.* *The God Gene: How Faith Is Hardwired into Our Genes*. N. Y.: Anchor Books, 2005.
- Hall G. S.* The moral and religious training of children // *The Princeton Review*. 1882. V. 9. P. 26–48.
- Irons W.* Morality, religion and human nature // W. Richardson, W. Wildman (Eds). *Religion and science: History, Method and Dialogue*. N. Y.: Routledge, 1996. P. 375–399.

- Irons W.* Religion as a hard-to-fake sign of commitment // R. Neese (Ed.). *Evolution and the Capacity for Commitment*. N. Y.: Russell Sage Foundation, 2001. P. 292–309.
- James W.* *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. N. Y.: Longmans, Green & Co., 1902.
- Janet P.* *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments*. 2 vols. Paris: F. Alcan, 1926–1928.
- Jung C. G.* *Psychology and Religion: West and East*. 2nd ed. // *Collected Works of C. G. Jung*. V. 11. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1969.
- Kirkpatrick L. A.* Toward an evolutionary psychology of religion // *Journal of Personality*. 1999. V. 67 (6). P. 921–952.
- Kirkpatrick L. A.* *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion*. N. Y.: Guilford Press, 2005.
- Kirkpatrick L. A.* Religion is not an adaptation // P. McNamara (Ed.). *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*. V. 1: *Evolution, Genes and the Religious Brain*. Westport, CT: Praeger, 2006. P. 159–179.
- Kirkpatrick L. A.* The role of evolutionary psychology within an interdisciplinary science of religion // *Religion*. 2011. V. 41. P. 329–339. doi: 10.1080/0048721X.2011.604511
- Loewenthal K. M.* *The Psychology of Religion: Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- McNamara P.* Frontal lobes and religion // J. Andresen (Ed.). *Religion in Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 237–256.
- McNamara P.* The motivational origins of religious practices. *Zygon*. 2002. V. 37 (1). P. 143–160.
- McNamara P., Andresen J., Gellard J.* Relation of religiosity and scores on verbal and non-verbal fluency tests to subjective reports of health in the elderly // *The International Journal for the Psychology of Religion*. 2003. V. 13 (4). P. 259–271.
- Murisier E.* *Les Maladies du Sentiment Religieux*. Paris: F. Alcan, 1901.
- Nelson J. M.* *Psychology, Religion and Spirituality*. N. Y.: Springer, 2009. doi: 10.1007/978-0-387-87573-6
- Newberg A. B., d'Aquili E.* *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. N. Y.: Ballantine Books, 2001.
- Norenzayan A., Shariff A. F.* The origin and evolution of religious prosociality // *Science*. 2008. V. 322 (5898). P. 58–62. doi: 10.1126/science.1158757
- Ogata A., Miyakawa T.* Religious experience in epileptic patients with a focus on ictus-related episodes // *Psychiatry and Clinical Neuroscience*. 1998. V. 52. P. 321–325. doi: 10.1046/j.1440-1819.1998.00397.x

- Persinger M. A.* People who report religious experiences may also display enhanced temporal lobe signs // *Perceptual and Motor Skills*. 1984. V. 58 (3). P. 963–975. doi: 10.2466/pms.1984.58.3.963
- Persinger M. A.* Preadolescent religious experience enhances temporal lobe signs in normal young adults // *Perceptual and Motor Skills*. 1991. V. 72 (2). P. 453–454. doi: 10.2466/pms.1991.72.2.453
- Persinger M. A.* Paranormal and religious beliefs may be mediated differentially by subcortical and cortical phenomenological process of the temporal (limbic) lobes // *Perceptual and Motor Skills*. 1993. V. 76 (1). P. 247–251. doi: 10.2466/pms.1993.76.1.247
- Pinker S.* The evolutionary psychology of religion // P. McNamara (Ed.). *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*. V. 1: Evolution, Genes and the Religious Brain. Westport, CT: Praeger, 2006. P. 1–10.
- Ratcliffe M.* Neurotheology: A science of what? // P. McNamara (Ed.). *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*. V. 3: The Psychology of Religious Experience. Westport, CT: Praeger, 2006. P. 81–104.
- Ribot T.* *The Diseases of the Will*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1894.
- Ribot T.* *The Psychology of the Emotions*. London: W. Scott Ltd, 1898.
- Schachter S. C.* Religion and the brain: evidence from temporal lobe epilepsy // P. McNamara (Ed.). *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*. V. 2: The Neurology of Religious Experience. Westport, CT: Praeger, 2006. P. 171–188.
- Skinner B. F.* “Superstition” in the pigeon // *Journal of Experimental Psychology*. 1948. V. 38. P. 168–172.
- Skinner B. F.* *Beyond Freedom and Dignity*. N. Y.: A. A. Knopf, 1971.
- Sosis R.* Why aren’t we all Hutterites? Costly signaling theory and religious behavior // *Human Nature*. 2003. V. 14 (2). P. 91–127.
- Sosis R., Alcorta C. S.* Signaling, solidarity and the sacred: The evolution of religious behavior // *Evolutionary Anthropology*. 2003. 12. P. 264–274.
- Trout D. M.* *Religious Behavior*. N. Y.: Macmillan, 1932.
- Volkova E. V., Zuev K. B., Rusalov V. M.* Grand challenges in modern sciences // *Natural Systems of Mind*. 2021. V. 1 (1). P. 5–14. doi: 10.38098/nsom_2021_01_03_01
- Wells W. R.* *The Biological Foundations of Belief*. Boston: R. G. Badger, 1921.
- Wilson E. O.* *Consilience. The Unity of Knowledge*. N. Y.: A. A. Knoff, 1999.
- Wulff D. M.* *Psychology of Religion: Classic & Contemporary Views*. 2nd ed. N. Y.: John Wiley and Sons, 1997.

Wulff D. M. Rethinking the rise and fall of the psychology of religion // A. L. Molendijk, P. Pels (Eds). Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion. Leiden: Brill, 1998. P. 181–202.

Wundt W. Grundzüge der Physiologischen Psychologie. Leipzig: W. Engelmann, 1874.

Wundt W. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Bd. 2. Mythos und Religion. Leipzig: W. Engelmann & A. Kröner, 1905–1909.