Александр Агаджанян

Религия и теория: современные тенденции

Размышления по поводу одной книги[1]

Alexander Agadjanian

Religion and Theory: Current Trends

Alexander Agadjanian — Professor of Religious Studies, Center for the Study of Religion, Russian State University of the Humanities, Moscow, Russia. Alex.Agadjanian@asu.edu

The paper is an extended review of the book «Contemporary theories of religion», 2009, which brought together critical articles about relatively recent theories appeared within the last twenty years. In spite of the lasting impact of postmodernist skepticism toward theories and the deconstruction of «religion» as a modern narrative, the period of 1990-2000s gave birth to a wide range of new theories. The main trend was a new interest to the methods and explanatory strategies of the natural sciences. However, this trend did not mean a simple return to old positivism but rather has been a search of integrating religious studies into a new field of cognitive research.

Keywords: contemporary theories of religion, postmodern critique, cognitive studies.

1. Stausberg, M. (ed.) (2009) *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. London and New York: Routledge.

Несколько осторожных слов в защиту теории после того, как улеглась постмодернистская буря

Теоретические подходы к религии... Начать следует с главного вопроса, который сразу же приходит в голову: *зачем*? Даже если буря постмодернистской критики всех нарративов — не только великих, но, в сущности, и малых — кажется, уже улеглась, и мы начинаем неуверенно озираться по сторонам в поисках островков твердой почвы, все же нам следует признать, что эта буря изрядно потрепала устои академического сознания и старые, добрые эпистемы, и потому любое упоминание «теории» часто вызывает скепсис или зевоту, а то и презрение. Не всегда, но часто. Я бы сказал, гораздо чаще, чем, скажем, в середине XX, а тем более в середине XIX века.

Ведь теория — дитя Века Просвещения, несомненный атрибут «науки», продукт европейского Модерна. Теория — это попытка ухватить невидимую Суть; построить абстрактную схему, способную упорядочить реальность; или, если говорить в выражениях, усвоенных нами в десятилетия постмодернистского штурма, теория — это амбициозная претензия навязать реальности правила, обуздать и подчинить ее. В эпоху расцвета Модерна такие интеллектуальные амбиции казались абсолютно легитимными, престижными и неизбежными, и подготовленное систематической философией теоретизирование в физике стало моделью всех прочих проектов такого рода, постепенно охватывая все новые области знания, включая общественные и гуманитарные науки.

Теперь отношение к теориям — а даже и просто к обобщениям — подчеркнуто сдержанное; превыше всего ценятся достоверность, эмпирическая аутентичность. Любое умозрение, которое отрывается от осязаемой почвы надежных первичных свидетельств, содержит риск искажения и даже как будто презумпцию вины: въедливая, безжалостная техника деконструкции обнаружит в ваших обобщениях личные предрассудки, плоды воспитания, этнокультурные предвзятости, стереотипы эпохи и даже, не дай Бог, идеологические пристрастия — все «идолы» Фрэнсиса Бэкона и многие другие в придачу. Тысячи и тысячи биологов, лингвистов или антропологов, руководствуясь методологическим аскетизмом такого рода, пожизненно привязывают себя к компактным объектам исследования, не отваживаясь на обобщения — да и не помышляя о них.

Что же говорить о теоретических подходах к *религии?*! Ведь теперь, после той же постмодернистской бури, почти общепринято, что и «религия» есть продукт Модерна, сконструированный по протестантской христианской модели светскими учеными во времена постпросвещенческой секуляризации[2]. Бесконечный поиск дефиниций «религии», бесчисленные попытки объяснения этого «феномена», даже и сопровождающиеся заклинаниями о его, феномена, неисчерпаемой сложности, — не веет ли от этого какой-то смесью первоначальной научной наивности и самоуверенности, не говоря уже о бесплодном догматизме, кажущемся ныне уже совсем *démodé*? Последовательная деконструкция и содержательная размытость превращают понятие «религии» в ничто, делают его бесцельным, не операциональным в целях аналитических и даже описательных, а религиоведение — дисциплиной без предмета.

Майкл Стаусберг, собирая книгу о «современных теориях религии», отдавал себе отчет в двойной уязвимости своего предприятия: «теория»? «религия»? Он прямо говорит о постмодернистских вызовах и соглашается, что его проект можно назвать, пожалуй, ответом на эти вызовы: «Эта книга, — пишет он, — разумеется, никоим образом не намерена представить теории религии как нечто бесполезное, как кабинетные и интеллектуальные причуды — пусть даже кто-то и прочтет ее именно в таком духе; напротив, в основе этой книги — стремление (если угодно, „модернистское“) придать высокое значение теории, критике и дискуссии как средствам научной деятельности» (с. 14)[3]. Редактор, как видим, осторожно, но недвусмысленно защищает и теорию как таковую, и теорию религии, в частности, хотя назвать свой проект «модернистским» готов лишь в скобках, в кавычках и не без некоторого кокетства («если угодно», «*if you will*»). Стаусберг готов принять то, что еще вчера казалось ярлыком; не свидетельствует ли этот факт о том, что времена меняются и буря действительно стихла?

И все же Стаусберг допускает, что многие будут воспринимать книгу именно в том духе, которому он вознамерился противостоять, — как рассказ о «кабинетных и интеллектуальных причудах».

2. Smith, J. Z. (1999) «Religion, Religions, Religious», in M. Taylor (ed.) *Critical Terms of Religious Studies*, pp. 269–284. Chicago and London: The University of Chicago Press; Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press.

3. В скобках здесь и далее даны ссылки на книгу *Contemporary Theories of Religion*.

И он прав. Я думаю, так оно и есть. Я допускаю, что, пробежав название данной рецензии, многие читатели либо скептически пожмут плечами, либо, если и продолжат чтение, то из любопытства, вряд ли увязывая «причудливые» теории с собственными профессиональными задачами. Признаюсь, и сам я к чистому теоретизированию отношусь с каким-то непреодолимым подозрением, порожденным странной смесью позитивистского эмпиризма, историцизма и эпистемологической иронии.

И тем не менее эта книга постепенно убедила меня в том, что предприятие Стаусберга — собрать воедино критические статьи о сравнительно недавних теориях религии — дело не бессмысленное, а даже поучительное и полезное. Есть по крайней мере несколько соображений, которые это доказывают. Попробуем, вместе со Стаусбергом, в них разобраться.

Во-первых, в наших исследованиях мы имеем дело с огромным и всегда возрастающим объемом информации о наших «объектах» (пусть и вполне компактных). Кроме того, мы не можем — если исключить случаи крайнего и болезненного академического солипсизма — не замечать того, что происходит по соседству с нашими «объектами», как и того, что сообщают о своих «объектах» наши коллеги. Это постоянное эмпирическое накопление всегда было и будет стимулом к некоторым обобщениям и поиску некоторых сравнительных, объяснительных или интерпретативных ключей.

Во-вторых, сама структура нашего мышления и языка, как и коммуникативный характер нашего бытия (в том числе профессионального, но не только), требуют выработки некоторых взаимосвязанных категорий «второго уровня», в которые непосредственная эмпирическая реальность была бы «сложена» в более или менее упорядоченном виде. Эти категории могут быть прямо выражены, сформулированы или могут оставаться в тени как некоторые умолчания, как имплицитные презумпции — но, так или иначе, их наличие неизбежно. Предположим, мы можем изучать конкретную экономическую проблему в конкретном месте в конкретное время, но некоторое значение самой категории «экономика» мы, по умолчанию, имеем в виду. Когда в нашем исследовании мы сталкиваемся с необходимостью уточнить или переосмыслить это значение, наше умолчание может превратиться в высказывание, которое неизбежно будет попыткой теоретической интерпретации. То же самое может касаться изучаемой нами категории «религия».

В-третьих, как бы мы ни были теперь самокритичны и иронич-ны, есть *нечто*, что составляет профессиональное кредо «научной работы», некоторые более или менее безусловные критерии, без которых такая работа потеряла бы всякое основание, а дальней-шие рассуждения стали бы бессмысленными. Это *нечто* отлича-ет академическое знание от популярного.

Разумеется, академические теории религии могут быть «ин-теллектуальными причудами» или ненамеренными искажения-ми (своего рода академическими мифами — мы знаем, что такие есть). Кроме того, все без исключения теории, как пишет редак-тор, «принадлежат определенному интеллектуальному, институ-циональному, идеологическому и политическому контексту, яв-ляются „общественными фактами“ точно так же, как их объекты и субъекты» (с. 3).

И, тем не менее, в идеале наука — так сказать, наука *bona fide* — строится на противостоянии стереотипам общественного созна-ния и стремлении к автономности от них. Все это касается и зна-ния о религии и теорий религии — причем касается в особенной степени, ибо в этой области, перегруженной стереотипами и оце-ночными суждениями, особенно трудно предлагать независи-мые объяснения (см. во введении к рецензируемой книге небо-льшой раздел, который так и называется: *Lay theories and academic theories* — популярные и академические теории; с. 7–8).

И все же, как ни прекрасны эти идеалы академической бес-страстности, в конце этого обзора я вернусь к неизбежному во-просу о пристрастиях и оценках.

Теория религии per se: основные контуры

Итак, примем как данность, что теории *вообще* небесполезны, и свернем на нашу отдельную теоретическую тропинку.

Теории религии, согласно Стаусбергу, отвечают на четыре глав-ных взаимосвязанных вопроса (помимо многих прочих).

Первый вопрос — *специфика* религии (религий)[4] как объек-та/феномена, т. е. выявление того, чем, собственно, религия от-личается от всего остального, каковы ее «типические и повторяе-мые черты»; каковы закономерности (*regularities*) и специальный

4. Во многих случаях автор следует академической корректности, добавляя оконча-ние множественного числа после слова религия — *religion (s)*, как бы избегая идеи о «религии вообще», вне конкретного эмпирического многообразия.

код (*specific code*), который помог бы выделить «религию» как отдельный объект. Разумеется, можно, не ставя такого вопроса, изучать явления, которые идентифицируются в качестве «религии» самими социальными акторами. С одной стороны, исследователь, воздерживающийся от жестких критериев «дистинкции», избегает преувеличенной зависимости от строгих определений; но также понятно, каковы возможные риски, если помнить о вариативности понятия «религия» или его эквивалентов в локальных традициях.

Теория берется за труд как-то разобраться с этим вопросом. При этом теоретик должен отдавать себе отчет в том, насколько его определения обусловлены культурным и историческим дискурсами. Кроме того, как подчеркивает Стаусберг, вопрос о *специфике* религии не должен рассматриваться в терминах ее *уникальности*; он полагает, что прошлое теоретизирование заходило в тупик именно оттого, что пыталось обнаружить такую уникальность. В действительности, как показывают последние теории, продуктивно видеть религию как некое звено в ряду других явлений, но при этом все же аналитически рассматривать «религию» как некую «независимую переменную» в этом ряду.

Еще одна задача — избежать того, что постмодернистский жаргон обозначил как «эссенциализм». Для этого теоретику следует говорить о «типичных чертах», о «закономерностях», об «эпистемологической концептуализации», но ни в коем случае не увязывать все это с «онтологическими или вечными метафизическими допущениями» (с. 4); если это условие соблюдается, то поиск типичных черт и закономерностей не содержит угрозы «эссенциализации».

Второй вопрос всех теорий — *происхождение* религий, понимаемое не столько как начало, сколько как возможность появления в любое время, при наборе определенных условий (их осмысление, собственно, и требуется). При этом Стаусберг, снова реагируя на постмодернистскую критику, подчеркивает, что происхождение религии нельзя путать с генеалогией самого понятия «религия»; второе можно считать частным случаем первого, так что генеалогия самого термина никак не исчерпывает вопроса о «происхождении».

Третий вопрос — о *функциях* религии. Исследователь анализирует «функции», которые не осознаются акторами, и потому «функция» есть в конечном итоге нормативная категория, фрагмент казуальных связей внутри нормативной модели, исполь-

зуемой ученым. Этим «функции» отличаются от «результатов» (*effects*), которые, по мнению Стаусберга, есть категория чисто эмпирическая. Противопоставление неубедительное, и это становится особенно ясно после приводимого Стаусбергом примера: «Хотя функцией религии может быть, вероятно [*arguably*], социальная сплоченность, воздействие религий может приводить к разрушительным последствиям» (с. 5). Не следует ли понимать и каузальность не в нормативном, а в эмпирическом смысле — например, считая, что религия в равной мере может способствовать и сплочению, и размежеванию в социуме? Или вообще отказаться от привносящего нормативность понятия «функции»?

Наконец, четвертый вопрос — о *структуре* религии. Речь идет о стандартном наборе (если таковой имеется) элементов, компонентов, конструктивных блоков религии. Насколько они вариативны? Насколько те или другие из них необходимы (являются структурообразующими) и в какой мере? (На всякий случай — и, похоже, излишне — Стаусберг напоминает, что интерес к структуре не требует приверженности структуралистской методологии.)

Классические и современные теории

Перейдем теперь, собственно, к содержанию тома. Посмотрим сначала, что редактор тома считает «классическими» теориями религии, а затем — по какому критерию отбирает он «современных» теоретиков. Итак, классики: введение содержит длинный список, охватывающий примерно одно столетие, начинающийся с Карла Маркса и заканчивающийся Питером Бергером. Между ними — Макс Мюллер, Эдвард Тайлор, Уильям Робертсон Смит, Джеймс Фрэзер, Эмиль Дюркгейм, Зигмунд Фрейд, Макс Вебер, Бронислав Малиновский, Карл Юнг, Эдвард Эванс-Причард, Мирча Элиаде и Клиффорд Гирц[5]. (Пожалуй, список солидный; можно было бы подумать о включении таких людей, как Р. Отто, Т. Парсонс, П. Бурдье, В. Тернер, Р. Белла, М. Спайро и некоторых других; впрочем, в конце концов, это только быстрое перечисление.)

Какие же новые подходы были удостоены внимания и включены в книгу? В качестве условного водораздела взят 1990 год. Стаусберг замечает, что, как ни странно, *количество* теорий увели-

5. См. в этом номере журнала статью Л. Астаховой, посвященную теории религии Клиффорда Гирца.

чилось именно в 1990-е годы. Нет ничего удивительного в таком теоретическом плюрализме в период глубокой перетряски классических подходов.

В книге анализируются 17 теорий. Каждая из них представлена одной большой книгой (редактор сознательно выбрал такой метод отбора); некоторые написаны в соавторстве. Том включает 15 критических статей[6], написанных авторами-религиоведами, которые имеют вкус к теоретизированию, но сами полновесных теоретических монографий не издавали. География теорий проста: около 60% теоретиков — американцы, есть три немца, два француза (но оба работающие в США), два соавтора из Южной Африки и по одному — из Финляндии и Великобритании. Если же говорить об авторах критических статей, то редактор тома Майкл Стаусберг — норвежец (Бергенский университет), а среди прочих авторов доля американцев даже больше, чем среди теоретиков. Американская гегемония хотя слегка и задевает некоторой нарочитостью, все же не кажется искажением: с американской академией трудно спорить и количественно, и «перформативно», и по результатам *in toto*; и контраст с европейской гегемонией среди перечисленных выше «классиков» тоже очевиден. Расцвет американских светских *religious studies* был, по сравнению с Европой, несколько запоздалым (начиная с 1960-х гг.), но стремительным.

Стаусберг делает вывод, что в большинстве случаев хотя теоретики и связаны единым общенаучным, или мета-теоретическим, контекстом, они не очень обращают внимание друг на друга и не очень спорят друг с другом (за небольшими исключениями; с. 283). Отчасти это связано с различиями дисциплин, которые диктуют круг знаний, методы и стиль построения теорий: философ, социолог и эволюционный биолог могут с трудом находить точки соприкосновения. Даже ключевые «аналитические единицы», в которых религия теоретически осмысляется, могут быть совершенно разными: представления, ритуалы, эмоции, опыт, нарратив, группа и т. д. Разные теоретики, в зависимости от знаний и кругозора, в разной мере опираются на сопоставление кросс-культурных примеров для обоснования теории. «Религия» как объект слишком широка и неопределенна, так что некоторые теоретические подходы просто никак не пересекаются.

6. В двух статьях речь идет о сходных теориях двух авторов, поэтому 17 авторов «умещаются» в 15 статей.

В остальных случаях отсутствие интереса к альтернативным теориям есть просто слабость и повод для заслуженного упрека.

Авторам тома удалось отреагировать на большинство наиболее важных, оригинальных теоретических идей, появившихся начиная с 1990 года. Впрочем, несколько имен кажутся упущенными; скажем, Роберт Белла, может быть, и не мог стать объектом отдельной статьи (ибо у него нет монографии собственно о *теории* религии), но отсутствие упоминания о нем в книге (см. индекс) кажется странным. Харви Уайтхаус, однако, был бы вполне достоин отдельной статьи (пара ссылок на его интересную теорию имеется[7]). То же можно сказать о социологе Джеймсе Бекфорде с его важной книгой, которая, впрочем, тоже формально является не теорией *sui generis*, а скорее попыткой соотнесения исследований религии с социологической теорией[8].

Хуберт Зайверт в одной из статей сборника говорит о трех подходах к изучению религии в истории дисциплины: феноменологическом (обоснованном либо теологически, либо философски), соционаучном и естественнонаучном (с. 224). Феноменологическая традиция в книге отсутствует. Теории религии, выросшие в недрах социальных наук, в книге представлены сравнительно хорошо: есть статья о Родни Старке/Роджере Финке и их «теории рационального выбора»; есть статьи о немецких социологах Никласе Лумане и Мартине Ризенбродте; Рой Раппапорт, с его влиятельной теорией ритуала, начинал как эмпирический антрополог; религиовед Томас Твид также базируется на конкретной этнографии. И все-таки социально-информированная проблематика остается в тени, и, например, центральные для нее дебаты вокруг теории секуляризации остались за рамками книги. Скажем, Дэвид Мартин, Талал Асад, Хосе Казанова или Чарльз Тэйлор, каждый по-своему, заняли определенное место в этих дебатах; впрочем, никто из них не создал специальных *теорий религии*, хотя все они, так или иначе, *ставили* предельные вопросы о смысле понятия и феномена. Но все же времена Маркса, Вебера, Дюркгейма и даже Клиффорда Гирца, когда религия осмысливалась преимущественно в категориях социального, уже прошли.

И поэтому, возможно, наша книга адекватно отражает важный сдвиг в сторону подхода третьего типа — естественнонаучного.

7. См. Whitehouse, H. (2000) *Arguments and Icons*. Oxford: Oxford University Press.
8. Beckford, J. (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Но важно понять, что это значит. Речь, разумеется, не идет о том, что исследования религии реально становятся частью естественнонаучного поля, но некоторый сдвиг в эту сторону есть, определенная, так сказать, «натурализация» ощутима.

Соединяя мышление и культуру (connecting cognition to culture)

Этот сдвиг, ставший очевидным в 1990-е годы, сразу же бросается в глаза даже при беглом просмотре оглавления. Больше половины анализируемых теорий основаны на «биоцентричных» подходах — в особенности таких, которые принято называть *когнитивными*[9].

Мэтью Дэй, автор одной из статей, говорит о более или менее всеобщем признании трех фундаментальных фактов: (1) во всех культурах и во все времена люди посвящали и посвящают время, энергию и ресурсы для общения с определенным классом неочевидных существ (*non-obvious creatures*), включающих богов, духов, умерших предков и т. д.; (2) люди, как все прочие живые существа, подчиняются процессам, описанным в дарвиновской теории эволюции; (3) какими бы запутанными ни были отношения культуры и биологии, следует признать, что у человека есть некоторые способности к сложному поведению, предполагающему общение с «неочевидными существами», и эта способность основана на различных моторных и когнитивных механизмах человеческого мозга (с. 115).

Итак, религия есть естественный, природный, биологически обусловленный феномен, «коренящийся в мозгу», т. е. являющийся определенным результатом когнитивной структуры человеческого мышления. Вся подборка, собственно, и начинается с анализа книги, послужившей в этом смысле прорывом и задавшей курс «когнитивному подходу» как таковому, — книги Томаса Лоусона и Роберта Макколея с абсолютно ясным, установочным названием: «Переосмысливая религию: соединяя мышление и культуру»[10].

9. См. статью М. Шахнович в этом номере журнала, целиком посвященную когнитивным исследованиям религии.

10. Lawson, S. and McCauley, R. N. (1990) *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Именно эта связь между мышлением и культурой становится главной темой; а за ней — еще более грандиозная и старая проблема взаимодействия природы и культуры, *nature and nurture*. Большинство наших теоретиков полагают, что религия — «естественное явление», *natural phenomenon*, где слово *natural* отсылает к «естественным наукам». Когнитивный подход есть реакция гуманитарной науки на бурный рост эволюционной биологии, нейрофизиологии, когнитивной психологии и прочих дисциплин, связанных с изучением функций мозга. Разве не были естественные науки всегда моделью для подражания для наук гуманитарных? После структурализма, после господства социоцентричных критических (марксистских) подходов, после культурологического поворота — теперь новый поворот к мышлению в его вполне естественной, природной ипостаси как свойства человеческого сознания, анализируемого в биологических категориях. Таким образом, все, что мы относим к «обществу» или «культуре» (в частности, религия), переосмысливается как, в некотором смысле, проекция законов человеческого мышления, являющегося, в свою очередь, частью процесса эволюции.

Суть проблемы, с которой сталкиваются все когнитивные теоретики, состоит, следовательно, не только в том, чтобы найти в механизме мышления истоки тех или иных «человеческих явлений», но и в том, чтобы найти способы трансляции мышления в культуру, или проецирования мышления на культуру. Культура *есть*, как бы ни пытались от нее отмахнуться, и она есть явление «коллективное», и потому для начала надо понять, как *индивидуальное* сознание, которое только и может быть предметом когнитивного анализа, превращается в коллективные представления, дискурсы, идентичности или поведенческие паттерны. Все эти представления и прочее не могут быть, конечно, просто арифметической *суммой* индивидуальных сознаний; они суть нечто большее, и вот тут и встает вопрос о способах «проекции»: например, о том, как в результате функционирования неких механизмов мышления формируются культурно значимые и подлежащие трансляции религиозные идеи, мифы, ритуалы и символы.

Я, конечно, намеренно упрощаю вопрос, представляя процесс соединения мышления и культуры (*connecting cognition and culture*) односторонне. На самом деле эта связь сложнее. Например, возможно, имеет смысл говорить и об обратном влиянии, когда культурные дискурсы или паттерны поведения, воспроизводя себя в течение десятков и сотен поколений, заставляют когнитив-

ную систему (систему человеческого мышления) меняться по законам эволюционной адаптации, но эмпирически подтвердить эту гипотезу сейчас практически нереально. Однако вот что мы можем утверждать с бóльшим основанием: если и не мышление (в узко биологическом смысле), то по крайней мере индивидуальная «человеческая реальность» как сумма ценностей, идентичностей, решений и действий в значительной степени конструируется социально и культурно.

Но я намеренно подчеркиваю причинность, направленную противоположно — от мышления к культуре, а не наоборот, — чтобы подчеркнуть тенденцию, суть когнитивного поворота. Здесь, конечно, сразу же начинает «маячить» редукция — старая как мир редукция культуры к природе, к биологии, к материи. Большинство наших теоретиков в определенном смысле, действительно, материалисты. Сама логика когнитивного аргумента подталкивает авторов к такой редукции, как бы они ей ни сопротивлялись. Многие из них прямо и последовательно критикуют само понятие «культура». По аналогии с введенной Н. Хомским и принятой в лингвистике дихотомии, Джозеф Балбулиа (в статье о теории Скотта Атрана) противопоставляет *iReligion* и *eReligion*: *i* — от *innate*, внутренний, врожденный; *e* — от *external*, внешний; первая категория отражает внутренние, врожденные религиозные импульсы, а вторая — внешнюю «религиозную культуру». Сам Атран, безусловно, предпочитает видеть *iReligion* как определяющую (с. 158 и сл.); к тому же склоняется большинство других теоретиков, работающих в когнитивном ключе.

Согласимся со Стаусбергом, что все-таки отношения мышления и культуры представляются скорее диалектическими, чем антагонистичными (с. 291; он ссылается на «большой объем литературы» на сей счет, не называя, однако, конкретных работ). Мы знаем, что в истории науки были разные примеры — от трагикомического сведения культуры к физиологическим характеристикам до противоречивых прозрений психоанализа и, наконец, солидных, выверенных семиотических объяснений культуры, опирающихся на структуры мышления (например, в структурализме). И хотя опасность редукции, действительно, присутствует (не редукцией ли, потенциально, является всякий научный проект?), я бы не стал ее преувеличивать. Для изучения религии когнитивный поворот, по-видимому, полезен: оживляя старые подходы, которые раньше тлели на периферии, в рамках традиции Уильяма Джеймса и психологии религии когнитивные исследо-

вания разворачивают религиоведение лицом к революционным переменам в *естественных* науках о человеке, происшедшим во второй половине XX века.

В этом смысле исследования религии «догоняют» другие дисциплины. Центры «когнитивных исследований» есть уже во многих университетах. Когнитивные подходы в лингвистике (включая нейролингвистику и психолингвистику) давно стали частью мейнстрима, особенно в рамках влиятельной школы уже упомянутого Ноама Хомского и близких ему Рона Лангакера (*Ron Langacker*), основателя собственно «когнитивной лингвистики», и Рэя Джэкендоффа (*Ray Jackendoff*), ученика Хомского и главы Центра когнитивных исследований в Университете Тафтс (вторым руководителем которого является Дэниэл Деннет — автор одной из разбираемых в нашей книге теорий религии)[11]. Еще одна уже развитая субдисциплина — когнитивная антропология, которая, впрочем, соприкасается с лингвистикой. Итак, мы видим, как религиоведение вписывается в этот междисциплинарный поток.

Кратко о разных теориях и их критике

Теперь очень быстро попробуем перелистать вошедшие в книгу статьи.

Как уже было сказано, книгу *Лоусона и Макколея* 1990 года можно безоговорочно считать новаторской, открывающей новый дискурс в изучении религии. Разбирая эту книгу, Энглер и Гардинер упрекают авторов в схематичном противопоставлении биологического универсализма и культурного многообразия, без достаточного внимания к последнему, без подтверждающего эмпирического материала. Авторы статьи также критикуют теоретиков за сведение религиозности к рациональным актам (в силу их когнитивного подхода в духе идей Хомского) и невнимание к эмоциям.

Дорога, открытая Лоусоном и Макколеем, далее разветвляется.

Книга *Э. Ньюберга, Ю. д'Акили и В. Раузе* «Почему Бог не исчезает»[12] представляет сравнительно редкое направление в рамках когнитивного подхода: в отличие от мейнстрима, проторен-

11. Благодарю профессора Карлтонского университета Л. Блюменфельда за информацию о когнитивной лингвистике.

12. Newberg, A., D'Aquili, E. and Rause, V. (2001) *Why God Won't Go Away.* New York: Ballantine Books.

ного Лоусоном и Макколеем и развитого в наибольшей степени Буайе и некоторыми другими (см. ниже), теорию этих авторов Мэттью Дэй, автор статьи о них, характеризует как сравнительно маргинальную и относит к «нейротеологии». Если в когнитивистском мейнстриме «религиозная способность» полагается как побочный продукт эволюции мышления, «нейротеологи» считают эту способность самостоятельной, *sui generis* и стремятся подтвердить это документально. Речь идет о прямых лабораторных экспериментах по разработанному ими методу SPECT с целью описать поведение мозга в момент переживания мистического опыта[13]. В качестве материала они использовали опыт медитирующих тибетских (буддистских) и францисканских монахов. Исследование фиксирует «нейрологические снимки» на разных стадиях медитации, пытаясь проникнуть в «нейрологический механизм трансцендентного». Эти авторы полагают, что религиозный опыт «является реальным в биологическом, эмпирическом и научном смыслах», и поэтому М. Дэй называет их «нейрологическими реалистами» (с. 121).

«Нейротеологи» и «нейрореалисты» легко уязвимы для критики. Дэй пишет, что, во-первых, мистический опыт в лабораторных условиях является постановочным и потому в значительной степени искусственным. Во-вторых, абсолютная уверенность в религиозных универсалиях приводит к совершенному игнорированию реального религиозного многообразия. В-третьих, авторы, под влиянием У. Джеймса, сводят религию исключительно к экстатическому, мистическому опыту; они сконцентрированы на «религиозной экзотике» и совершенно глухи ко всем прочим формам и проявлениям религии. Наконец, самое главное: надо все-таки признать, что методы и данные нейрофизиологии, на которую они опираются, еще далеки от совершенства.

Лоял Рю в своей интерпретации религии близок к «нейротеологам», хотя лабораторных экспериментов он не проводил[14]. Его главный постулат, утверждаемый весьма спекулятивно, состоит в том, что религия есть некоторый способ организации нейронных систем, необходимых для выживания человека как биологи-

13. SPECT расшифровывается как *single photon emission computed tomography* (компьютерная томография эмиссии одиночных фотонов). Д'Акили — по специальности психиатр, у Ньюберга — медицинское образование.

14. См. Rue, L. (2005) *Religion is not About God: How Spiritual Traditions Nurture our Biological Nature and What to Expect when They Fail*. New Brunswick, London: Rudgers University Press.

ческого вида. Он разделяет «первичные, интуитивные, и вторичные, культурные, ментальные операторы» (*primary and secondary mental operators)*. Но в отличие от большинства когнитивистов, скептически относящихся к «культуре» как объяснительной категории, Рю полагает, что «культура управляет эмоциями» (с. 230) и что «вторичные» (культурные) ментальные операторы могут оказывать определяющее влияние и даже перестраивать человеческую природу: символ способен «пересилить» гены (см. красноречивый подзаголовок его книги).

Стюарт Гатри хотя и вполне вписывается в широкую когнитивную парадигму, совершенно не похож на «нейрореалистов». Он предложил свою теорию в 1993 году в книге «Лики на облаках» (*Faces in the Clouds*); книга, как следует из названия, объясняет религию исключительно в антропоморфных категориях. Опираясь на теорию анимизма Эдварда Тайлора и идеи Робина Хортона о проекциях социальных отношений на отношения со сверхъестественными силами, Гатри идет еще дальше, сводя к бессознательным антропоморфным проекциям все продукты религиозного воображения. Бенсон Сейлер упрекает Гатри в излишней прямолинейности, мешающей ему объяснить, почему, например, боги наделяются и *сверх*человеческими качествами.

Паскаль Буайе и Илкка Пюсиайнен дополняют друг друга в своих монографиях «Объясняя религию» и «Как работает религия»[15]. Йеппе Йенсен прекрасно излагает их идеи и дает обоснованную критику. Подход Буайе и Пюсиайнена, выработанный на основе их собственных специальных исследований[16] и во многом обязанный влиянию французского антрополога Дана Спербера, можно считать мейнстримом когнитивного подхода. Спербер, а за ним и наши теоретики меняют религиоведческую оптику: религия — не столько культурный феномен, сколько ментальный механизм. При этом они отвергают представление о религии как об иррациональном, драматическом «разрыве смыслов». Буайе оперирует дихотомией интуитивных и противоинтуитивных представлений (*intuitive vs counterintuitive*), однако разрыва нет, и «противоинтуитивные» боги и духи воплощают многие человеческие качества (похоже на Стюарта Гатри!), и при этом лег-

15. Boyer, P. (2001) *Religion Explained: the Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books; Pyysiäinen, I. (2003) *How Religion Works: Toward a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill.

16. Буайе изучал африканские религии, а Пюсиайнен — буддизм.

ко усваиваются и запоминаются. Итак, религия вполне «естественна», но с одним но: она есть «вероятный, но не неизбежный побочный продукт» деятельности мозга. Здесь подчеркнуто отрицается всякая нормативность (религия *хороша* для человека и общества) и всякий функционализм (религия *необходима* для выполнения некоторых функций для выживания человека и общества). Само собой разумеется, что в подходе Буайе и Пюсиайнена нет места специальному «религиозному органу» или специальной «религиозной способности» (как в «нейротеологии» Ньюберга и других).

Йенсен отзывается об авторах уважительно, но разоблачает их сознательный редукционизм (об опасности которого я писал выше), абсолютное предпочтение, которое они отдают исследованиям *индивидуального* сознания, «психологический универсализм» и невнимание к механизмам культуры (а ведь именно на уровне культуры формируются вариации). Поэтому Йенсен взывает: надо бы выйти за пределы мозга (*need to go beyond the brain*)!

Скотт Атран, автор книги «Эволюционный пейзаж религии»[17] и множества других работ, очень близок к Гатри и Буайе и также уже может считаться почти классиком когнитивного подхода (см. хорошую статью Джозефа Балбулиа). Антрополог по формации, Атран подробно изучал общины друзов на Ближнем Востоке, и с тех пор его главный интерес — природа жесткой религиозной идентичности и сплоченности (то, что более всего характеризует друзов и прочие подобные группы). В своих работах Атран соединил когнитивную теорию с теорией солидарности. Подобно Буайе и Пюсиайнену, Атран говорит о том, что религия есть «необязательный побочный продукт» эволюции мозга; он уподобляет религию «пазухе свода» (*spandrel*), архитектурному элементу, возникающему — ненамеренно, с точки зрения архитектурного замысла — при вписывании арки в прямоугольный свод. По-видимому, Атран намекает на то, что религия подобна тому разнообразному декору, которым в истории архитектуры заполнялись такие пазухи.

Мейнстрим когнитивного подхода к религии именно таков: отрицать *специальные* функции мозга, генерирующие религиозную чувствительность (то есть то, что в популярном обиходе иногда

17. Atran, S. (2002) *In Gods We Trust: the Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press.

обозначается как «клетка Бога» или «ген Бога»), и в то же время признавать, что религиозность — естественное (пусть даже и «непреднамеренное») следствие человеческой эволюции.

Все рассуждения когнитивистов, подобных Буайе и Атрану, кажутся немного «натянутыми»; даже если отвлечься от кардинального возражения относительно «невнимания к культуре», остается неясным, насколько сильны эволюционистские аргументы о появлении религии как «побочного продукта»? Для каких *иных* целей возникали те когнитивные функции, «пазухи» которых были заполнены религиозными «узорами»? Пока этот механизм не описан на нейробиологическом уровне, рассуждения о нем кажутся спекулятивными. Также не очень убедительны объяснения того, как, собственно, формируются противоинтуитивные представления, составляющие основу религии. Когда и почему «интуитивная онтология» нарушается? Какова причина такого нарушения в механизме мозговой деятельности? И так далее.

По-своему к когнитивистам примыкает немецкий античник *Вальтер Буркерт*, автор знаменитой книги *Homo Necans* (Человек убивающий, 1972)[18] и позднее — разбираемой здесь книги «Сотворение священного»[19]. Буркерт — ведущий специалист по древнегреческой религии, особенно ритуалам жертвоприношения; в отличие от некоторых других теоретиков, его труд основан на огромном эмпирическом материале и потому выглядит академически солидно. Однако в «Сотворении священного» Буркерт использует, пожалуй, слишком жесткую эволюционистскую схему борьбы за выживание, находя в жестоких жертвенных обрядах, даже в потребности к насилию, проявление самой сути человеческого существования[20]. Г. Бенадивес не ставит в упрек Буркерту этологические экскурсы (в частности, сравнение поведения людей и шимпанзе), считая эти попытки вполне осторожными и допустимыми — в той мере, в какой биология торжествует; но он упрекает Буркерта если не в редукции, то, по крайней

18. Burkert, W. (1972) *Homo Necans Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin: De Gruyter. Первый перевод на английский: *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press, 1986. На русский язык книга, к сожалению, не переведена.

19. Burkert, W. (1996) *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religion*. Cambridge, London: Harvard University Press.

20. Идеи Буркерта, несомненно, перекликаются с идеями Рене Жирара в книге «Насилие и священное», вышедшей в том же году, что и «Homo Necans» (Girard, R. (1972) *La violence et le sacré*. Paris: Grasset).

мере, в упрощении — в той мере, в какой *idée-fixe* Буркерта приводит к игнорированию сложности человеческой культуры, сведению ее к «минимальному порядку» и к описанию религии как довольно механического «гибрида» биологии и культуры (с. 55).

Южноафриканские археологи *Дэвид Льюис-Вильямс и Дэвид Пирс*, авторы книги «Внутри неолитического сознания»[21], выводят теоретические рассуждения из своих специальных исследований наскального искусства (в частности, знаменитых образцов оного из Западнокапской провинции Южной Африки). Они интерпретируют революцию на границе верхнего палеолита и неолита как колоссальный поворот в мышлении, а не просто как реакцию на изменения окружающей среды, как это обычно считается. Появление «богов» и является содержанием этой революции. Подобно другим когнитивистам, Льюис-Вильямс и Пирс замыкаются на нейрофизиологии, сводя множество религиозных манифестаций к шаманским трансам, изображения которых они находят в наскальной живописи. Дональд Вибе критикует археологов в нежелании видеть в наскальном искусстве ничего, кроме религиозного содержания, и в недоказанном представлении о шаманизме как универсальной форме, присущей всем первобытным обществам.

Если многие представленные в книге теории принимают, как минимум имплицитно, принципы дарвиновской эволюции, то *Дэвид Слоан Уилсон*, эволюционный биолог по профессии, написал книгу «Дарвиновский Собор»[22], в которой демонстрирует строгий биоцентризм в объяснении религии. При этом, однако, он изначально относится к тому меньшинству эволюционных биологов, которые признают возможность группового (а не индивидуального) принципа в естественном отборе (*group selection*). Именно на этом признании *group selection* построена вся теория Уилсона: в основе религии лежит «склонность к альтруизму» (более точно: *non-reciprocal altruistic tendency)*, созидающая некую «технологию солидарности», которая, в свою очередь, необходима человеку как виду с точки зрения эволюционной адаптации. Уилсон стремится выйти «за пределы генов» (т. е. за рамки биологического индивида) и понять, как религия на уровне *группы в целом* способствует укреплению солидарности с помощью

21. Lewis-Williams, D. J. and Pearse, D. (2005) *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos and the Realm of the Gods*. London: Thames and Hudson.

22. Wilson, D. (2002) *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*. Chicago: Chicago University Press.

того, что он называет «практическим реализмом», ориентированным на пользу, а не на истину (перекличка с кантовским делением на «практический» и «чистый» разум?). Балбулиа и Фрин, авторы статьи об Уилсоне, отмечают, что его книга — скорее только программа, а не полноценная теория; напоминают еще раз, что большинство биологов скептически относятся к *group selection*; и упрекают Уилсона в поверхностном использовании материала собственно исторических и живых религий[23].

Рой Раппапорт тоже безусловный эволюционист и биоцентрист. Раппапорт знаменит своей теорией ритуала; собственно, для него религия и ритуал — почти синонимы. Его прямые предшественники — Виктор Тернер, Мэри Дуглас, Клиффорд Гирц. С другой стороны, его имя ассоциируется с «культурным материализмом» Марвина Харриса, последовательного марксиста, который объяснял культуру как систему практических средств адаптации к окружающей среде[24]. Харрис, в частности, ссылался на книгу «Свиньи для предков», антропологическое исследование Раппапорта в Папуа — Новой Гвинее, в которой тот сформулировал свою «экологическую антропологию»[25]. Здесь он и обнаружил ключевую функцию ритуала в поддержании стабильности экосистемы. Все его последующие публикации, включая последнюю — теоретическую, посвящены развитию этой идеи: функция религии состоит в снятии сомнений, в поддержании социального порядка и даже экологического баланса. Раппапорт интересен прежде всего этим акцентом на экорегулятивной функции религии, что более применимо, однако, к компактным и сравнительно архаичным социумам. Роберт Сегал, автор статьи о Раппапорте, критикует его за исключительное внимание к ритуалу и за недооценку других проявлений религии; за прямолинейный функционализм, а также за неумеренную спекулятивную метафизику в конце книги (с. 77).

Наконец, в этом ряду биоцентричных, эволюционистских теорий стоят яркие и провокационные книги бостонского философа *Дэниела Деннета* и оксфордского этолога и биолога *Ричарда Докинза*[26].

23. См. в этом номере статью О. Михельсон о современных эволюционистских подходах в религии; в ней рассматривается, в частности, теория старшего однофамильца Д. Уилсона — Эдварда Уилсона.

24. Harris, M. (1980) *Cultural Materialism*. New York: Vintage Books.

25. Rappaport, R. (1968) *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press.

26. Полный перевод статьи Армина Гирца об этих теориях публикуется в этом номере журнала. Поэтому я не буду останавливаться на них в этом обзоре.

Перейдем к краткому обзору нескольких статей о теориях, которые не связаны с когнитивным поворотом или эволюционной биологией и которые можно скорее назвать социоцентричными.

Впрочем, *Родни Старка и Роджера Финке* можно отчасти интерпретировать в когнитивистском ключе. В своей теоретической книге «Дела веры»[27] они предлагают то, что они называют «новой парадигмой», противопоставляемой как старой теории секуляризации, так и «новому атеизму» Докинза. Грегори Аллес дает блестящий анализ того, как Старк и Финке применили «теорию рационального выбора» к пониманию религии. Новизна «новой парадигмы» состоит, по мнению самих теоретиков, в отношении к сути религии: религия предстает не как средоточие безнадежного иррационализма, противоречащего науке, экономике и прочим продуктам Модерна, но, напротив, как система идей и действий, основанных на рациональном и сознательном расчете и в этом смысле вполне согласующихся с Модерном.

Аллес считает, что Старк и Финке наследуют Локку и Адаму Смиту и выражают абсолютно (если не карикатурно, добавил бы я) американский взгляд на вещи. Подобно когнитивным объяснениям, религия для Старка и Финке есть естественное, врожденное, неотъемлемое свойство человека. Религия функционирует по экономическим законам. Работает свободный рынок религий. Предложение порождает спрос. Люди выбирают свою религию на основе рациональных калькуляций. Цель — максимизация прибыли; в случае религии наивысшая «прибыль» есть спасение. Люди склонны связывать наибольшие шансы на спасение с более «дорогостоящими» (*costly*) религиями (больше вкладываешь — больше получишь). Старк и Финке подробно описывают этот религиозный рынок на трех уровнях — микро (индивид), мезо (церкви и секты) и макро («религиозная экономика» в целом).

В теории рационального выбора есть интересные находки и наблюдения, а также неплохая база социологической (количественной) эмпирики. В то же время она выглядит плоской и упрощенной и легко подвергается критике. Аллес предъявляет теоретикам огромный перечень претензий. Нельзя сводить «акты веры» (как и человеческие отношения вообще) только к актам меркантильного обмена (а как же, например, отношения дара?). Необъяснимо, почему «высшие» боги, наиболее удаленные от та-

27. Stark, R. and Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion.* Berkeley: University of California Press.

кого обмена, получают больше почестей, чем боги непосредственного действия. Нельзя иметь дело только с религиозными группами с четкими границами и идентичностью, не обращая внимания на множество текучих и подвижных форм религиозности. Нельзя брать в качестве универсального образца чисто протестантское евангелическое понятие «секты». Наконец, сомнительно, что модель *homo oeconomicus* имеет универсальное антропологическое значение. А если уж смотреть в самый корень, то смешно сводить все человеческие поступки к актам рационального выбора[28].

Американец *Томас Твид*, профессиональный религиовед из Остина (Техас), работает в традиционной антропологической манере, никак не ссылаясь на модные биоцентричные подходы. Однако в его обобщающей книге, выросшей из скрупулезного полевого исследования религиозных практик кубинской диаспоры на юге Флориды, религия представлена в категориях «органической» человеческой повседневности, как пространство «движения и обитания»[29]. В стремлении защитить само понятие «религии» от критики последних десятилетий Твид, по мнению Аарона Хьюджа, рискует впасть в эссенциализм и становится менее внятен, как только отходит в сторону от своего полевого материала (с. 215–221).

Наконец — статьи, посвященные двум немецким социологам. Классик-тяжеловес *Никлас Луман* посвятил религии отдельный том в длинном ряду специальных исследований общественных подсистем, входящих в его грандиозный, основательный, трудно перевариваемый системный проект. Книга о религии, последовавшая за монографиями о науке, экономике, праве и политической подсистеме, вышла посмертно[30]. Питер Бейер пишет о своем учителе с почтительностью, при этом трезво признавая маргинальность теории религии у Лумана и ограниченный характер ее общего влияния. Такое впечатление, что Луман и не пытается осмыслить религию за пределами ее «отдифференцированной» версии в глубоко секуляризованном Модерном обществе; и хотя он предлагает некий скетч исторически сменяющихся религиозных форм, знания за пределами христианства у него весьма скудны. Но Бейер делает акцент на том важном, что дает лу-

28. См. в этом номере статью А. Бельковой, посвященную одной частной теме в рамках теории рационального выбора.

29. Tweed, T. (2006) *Crossing and Dwelling: a Theory of Religion*. Cambridge: Harvard University Press.

30. Luhmann, N. (2000) *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkampf.

мановская методология: вплетение религии во всеохватывающую сверхсистему коммуникаций, объяснение ее именно через призму общей коммуникационной теории общества[31].

Мартин Ризенбродт — немецкий религиовед в традиционном смысле и верный последователь Макса Вебера. Его книга «Культ и обещание религии»[32] полемически развернута против постмодернистской критики самого понятия «религия» (как и понятия «культура» и др.). Ризенбродт не сомневается, что термин «религия», даже если он был изобретен в определенное время и в определенном интеллектуальном и социальном контексте, совершенно необходим, понятен и не нуждается в дефиниции: религия определяется изнутри теми, кто ее исповедует. Собственно, для понимания религии надо систематизировать эти разные виды религиозного «самосознания», «взгляды изнутри» (*insiders' perspectives)*. Это самосознание Ризенбродт, следуя «перформативному подходу», выявляет через анализ ритуала, выбирая христианскую литургию как идеальный тип в веберовском смысле. Главный смысл религиозного действия, как и следует из названия книги, — обещание спасения (тоже вполне веберовская интерпретация). Впрочем, автор статьи о Ризенбродте Майкл Стаусберг считает, что центральное понятие «спасение» у него не разработано. Интересны рассуждения Ризенбродта о религии как «сейсмографе» социальных изменений, в частности, его объяснения религиозного подъема в конце XX века.

Стаусберг, как составитель тома, как бы вынужден упрекнуть Ризенбродта в невнимании к когнитивным и эволюционным теориям, которые явно преобладают; на мой взгляд, этот упрек напрасен. Если и верно, что теоретические абстракции Ризенбродта несколько вторичны и лишены яркой новизны теоретиков новой волны, они все же покоятся на солидном эмпирическом и категориальном основании, расставаться с которым отнюдь не обязательно.

Что естественно — то хорошо? Оценочные позиции теоретиков

Когда мы говорим, вслед за Майклом Стаусбергом, что для большинства теоретиков религия представляется «естественным» (*natural*) фе-

31. См. в этом номере отдельную статью Е. Аринина о теории религии Лумана.

32. Riesenbrodt, M. (2007) *Cultus und Heilversprehen. Eine Theorie der Religion*. Munich: C. H. Beck. Слово *Cultus* намеренно архаизировано (ср. современное написание в немецком языке: *Kult, Kultus*).

номеном, мы в первую очередь думаем об определяющем значении *природного* в объяснении религии, а также о естественных науках, которые вдохновляют эти подходы. Но мы не можем — невольно — не обратить внимания и на дополнительную, неочевидную коннотацию слова «естественный»: некую положительную оценочность, которая в нем слышится. Религия — вещь естественная; значит, она закономерна; значит, нужна; значит, полезна или даже необходима (?).

В эпилоге Стаусберг специально останавливается на нормативной и даже идеологической повестке современных теорий. Он считает, что теоретики часто склонны к открытым или приглушенным ценностным суждениям относительно религии. Среди теоретиков, представленных в книге, Ричард Докинз (автор «Иллюзии Бога», *God Delusion*) и Дэниел Деннет (автор «Разрушения чар», *Breaking the Spell)* не скрывают своих антирелигиозных позиций; Вальтер Беркерт, уже в силу специфики его подхода — анализа ритуального насилия и религиозного страха — настроен скептически-предостерегающе.

Однако, как замечает сам редактор тома, в большинстве случаев теоретики относятся к религии либо нейтрально, либо даже позитивно. Возможно, это связано с комбинацией «постсекулярных» тенденций, с укреплением религиозно-консервативных настроений и, не в последнюю очередь, с некоторой изношенностью академической парадигмы секуляризации.

Во всяком случае, изобретатели религиоведческой версии теории рационального выбора Старк и Финке, как было сказано выше, открыто противопоставляют свою работу идее секуляризации. Как замечает Аллес, автор статьи о Старке и Финке, эти ученые предложили не только чисто американский, но и «рейганианский» подход, основанный на идеологии свободного рынка и «христианском (евангелическом) триумфализме», не только постулирующем Бога как научно доказанный факт, но делающем христианство «ответственным за развитие современной науки и технологии и успехи „Запада“» (с. 83). Другой пример — Рой Раппапорт: в конце своей книги «Ритуал и религия в становлении человечества»[33] он, по мнению Роберта Сегала, пересекает границу науки и богословия и, опровергая антирелигиозную критику, пытается доказать, что религия должна и в XXI веке играть центральную роль в жизни человека (с. 77). Эндрю Ньюберг с соавторами полагают, что существование абсолютно высшей реальности является по крайней

33. Rappaport, R. (1999) *Ritual and Religion in the Making of Humanity.* Cambridge University Press.

мере столь же рационально возможным, как и существование чисто материального мира (с. 287). Дэвид Уилсон в конце своей книги, также не удержавшись от рассуждений о будущем человечества, говорит о своем оптимизме, основанном на примерах глубокой веры и религиозного почтения к символам, которые он наблюдал у нуэров и балийских крестьян; он даже высказывается в духе сближения науки и религии. С точки зрения Лояла Рю, в полной противоположности Докинзу, религия предельно важна для выживания и благополучия человека как биологического вида (с. 224, 288).

Кроме этих авторов, которых можно, в известном смысле, назвать религиозно ангажированными (впрочем, мы ничего не знаем об их личной религиозности), остальные сохраняют нейтралитет. Паскаль Буайе и Илкка Пюсиайнен, как мы помним, считают религию «ненамеренным продуктом функций мозга» (*unintentional product of brain functions)* или, как часто напоминает Буайе, цитируя Шекспира, «воздушным ничто» (*an airy nothing)*; точно так же Атран, как мы помним, считает религию «побочным продуктом» систем, которые в ходе эволюции предназначались для других целей.

Теоретики, далекие от когнитивного подхода, стараются быть нейтральными в оценках и к существованию религии относятся как к неизбежной (и в этом смысле тоже «естественной») реальности. Для Лумана религия есть одна из подсистем дифференцированного, модерного общества. Для Ризенбродта, работающего в русле веберианской методологии, религия универсальна и основана на вполне определенных, специфических «смыслах»; впрочем, последний идет несколько дальше и видит в религии необходимое «обещание» (решение проблем и, в конечном итоге, спасение), практически игнорируя идею «амбивалентности» религии[34]. Надо сказать, что эта идея, которая приобрела уже достаточное хождение и лично мне кажется наиболее продуктивной (и, между прочим, снимающей или хотя бы смягчающей оценочные неловкости), редко звучит как у самих теоретиков, так и у их критиков.

Библиография/References

Appleby, S. (1999) *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation*. London etc.: Rowman & Littlefield Publishers.

Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press.

34. Ср. Appleby, S. (1999) *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation*. London etc.: Rowman & Littlefield Publishers.

Atran, S. (2002) *In Gods We Trust: the Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press.

Beckford, J. (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boyer, P. (2001) *Religion Explained: the Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.

Burkert, W. (1972) *Homo Necans Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin: De Gruyter.

Burkert, W. (1986) *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press.

Burkert, W. (1996) *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religion*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Girard, R. (1972) *La violence et le sacré*, Paris: Grasset.

Guthrie, S. (1995) *Faces in the Clouds. A New Theory of Relgion*. Oxford University Press.

Harris, M. (1980) *Cultural Materialism*. New York: Vintage Books.

Lewis-Williams, D. J. and Pearse, D. (2005) *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos and the Realm of the Gods*. London: Thames and Hudson.

Lawson, S. and McCauley, R. N. (1990) *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Luhmann, N. (2000) *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkampf.

Newberg, A., D'Aquili, E. and Rause, V. (2001) *Why God Won't Go Away.* New York: Ballantine Books.

Pyysiäinen, I. (2003) *How Religion Works: Toward a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill.

Rappaport, R. (1968) *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press.

Rappaport, R. (1999) *Ritual and Religion in the Making of Humanity.* Cambridge University Press.

Riesenbrodt, M. (2007) *Cultus und Heilversprehen. Eine Theorie der Religion*. Munich: C. H. Beck.

Rue, L. (2005) *Religion is not About God: How Spiritual Traditions Nurture our Biological Nature and What to Expect when They Fail*. New Brunswick, London: Rudgers University Press.

Smith, J. Z. (1999) «Religion, Religions, Religious», in M. Taylor (ed.) *Critical Terms of Religious Studies*, pp. 269–284. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Stark, R. and Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Stausberg, M. (ed.) (2009) *Contemporary theories of religion: A critical companion*. Routledge: London and New York.

Tweed, T. (2006) *Crossing and Dwelling: a Theory of Religion*. Cambridge: Harvard University Press.

Whitehouse, H. (2000) *Arguments and Icons*. Oxford: Oxford University Press.

Wilson, D. (2002) *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*. Chicago: Chicago University Press.