Марианна Шахнович

Когнитивная наука и исследования религии

Marianna Shakhnovich

Cognitive Science and the Study of Religion

Marianna Shakhnovich — Chair of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint-Petersburg State University, Russia. mmarsh@mail.ru

The paper discusses main aspects of modern cognitive science of religion. It shows that researchers, working within the cognitive frame based on naturalism and the theory of evolution, treat religion as a special form of cognitive activity and correlate the genesis of religion with the origin of consciousness and some special functions of its earliest forms.

Keywords: cognitive science, theory of evolution, naturalism, religion, ritual, counterintuitive representations, supernatural beings.

В конце прошлого века на стыке нейронауки, когнитивной психологии и антропологии религии возникла новая парадигма в изучении религии, получившая название — когнитивная наука о религии (*cognitive science of religion*) или когнитивное религиоведение[1]. Это междисциплинарное направление в изучении культуры, вызванное к жизни бурным развитием когнитивных наук и естествознания (прежде всего, эволюционной биологии и нейрофизиологии), сформировалось как антитеза уже давно вызывавшим неудовлетворение у ряда ученых методологическим подходам, во-первых, герменевтическому методу познания религиозного опыта, применяемому в феноменологии

1. См.: *Шахнович М. М.* Что такое когнитивное религиоведение // Вторая международная конференция по когнитивной науке. 9–13 июня 2006 г. Санкт-Петербург. Тезисы докладов. Т. 2. С. 478–479; *Шахнович М. М.* Очерки по истории религиоведения. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. С. 161–166.

религии, и, во-вторых, структуралистскому и интерпретативному подходам в антропологических исследованиях[2].

Интересно то, что феноменологи религии, традиционно обвинявшие антропологов в использовании недопустимого с их точки зрения методологического инструментария социальных наук, начиная с середины 70-х годов XX века начали активно использовать в своих трудах антропологическую методологию, прежде всего приемы и принципы интерпретативной культурной антропологии. Следом за Клиффордом Гирцем большинство исследователей религии стали рассматривать религию как систему символов, которая устанавливает привычки и мотивации, определяет поведение, формирует определенное мировоззрение и создает представление об абсолютной истинности именно этого мировоззрения. Однако и этот чрезвычайно влиятельный и плодотворный метод исследования религии не давал ответа на вопрос, как возникла и почему воспроизводилась и воспроизводится религия.

Уже в 1975 году французский антрополог и лингвист Дан Спербер в труде «Переосмысливая символизм», анализируя труды Леви-Стросса, Тернера и Гирца, стал критиковать символический подход и «символическую антропологию» в изучении культурных форм. Он стремился доказать, что любая культурная деятельность, в том числе и символизация, свидетельствуют о наличии у человека особых умственных способностей, каждая из которых имеет причинно обусловленную роль в культурном процессе[3]. Спербер смог переосмыслить не только символизм, но и порождающее его мышление. Сторонник теории культурной эволюции, он предложил обратить внимание не только на разнообразие культурных феноменов, но и на познавательные механизмы, которые необходимо учесть для понимания этих культурных феноменов. Он высказал соображение, что так называемые разнообразные «коды культуры», различающиеся «идеологически», в том числе различные символические интерпретации мифа и ритуала, имеют общие основания и схожие принципы возникновения и функционирования. Он указывал, что

2. Речь идет о тех направлениях в религиоведении, которые изучают, прежде всего, индивидуальное сознание и опыт; социально-научная традиция в религиоведении находится вне этого исследовательского поля.

3. Sperber, D. (1975) *Rethinking Symbolism*, pp. 12–16. Cambridge: Cambridge University Press. Впоследствии Спербер продолжил исследования в рамках когнитивной психологии и когнитивной лингвистики и вместе с Деброй Уилсон создал весьма популярную теорию когнитивной релевантности, согласно которой когнитивные процессы ориентированы на поиск оптимального баланса между усилиями и результатами когнитивной деятельности.

«тот или иной объект символической интерпретации по большей части может быть определен во всех культурах одинаково»[4]. Спербер писал, что помнит, как в детстве, когда его отец-писатель, сидя в кресле, застывал, уставившись в одну точку, мать говорила ему шепотом: «Не шуми, отец работает». Когда он стал антропологом и поехал в Эфиопию, то увидел там похожую картину, только там мать говорила своему сыну: «Не шуми, отец кормит предков»[5].

Переосмысление символизма привело к необходимости переосмысления предметной области антропологических исследований религии, сосредоточенных в основном на расшифровке культурных кодов и символических моделей. В книгах «Об антропологическом знании» (1985) и «Объясняя культуру. Натуралистический подход» (1996) Спербер выдвинул теорию «заразительных» представлений, согласно которой когнитивная система человека обладает возможностью производить селекцию впечатлений. Именно «отобранные» репрезентации закрепляются в культуре, так как непосредственно передаются от человека к человеку в процессе коммуникации, отсюда название этой теории Спербера — «эпидемиология репрезентаций» (*epidemiology of representations*). Эта теория получила дальнейшее развитие в работах исследователей-когнитивистов, стремящихся объяснить механизм возникновения религиозных представлений, закрепления их в сознании человека и формировании связанных с ними ритуальных практик.

Проблема довольно быстро стала одной из самых актуальных в науке, причем не только для историков и антропологов, но и для тех, кто далек от гуманитарных наук и находится на переднем крае развития естествознания. Так, в 2008 году два самых известных научных журнала «Nature» и «Science»[6] поместили статьи, посвященные происхождению религии с точки зрения современных эволюционных теорий и когнитивистики.

Один из представителей когнитивного религиоведения Томас Лоусон, профессор Университета в Анн Арбор (Мичиган, США), так определил задачу нового направления в исследовании религии: «Когнитивная наука — это изучение процессов, с помощью которых человечество познает мир. Если рассматривать религию как

4. Sperber, D. *Rethinking Symbolism*, p. 76–77.

5. См.: Ibid., p. 148–149.

6. Norenzayan, A. and Shariff, A. F. (2008) «The Origin and Evolution of Religious Prosociality», *Science* 322: 58–62; Boyer, P. (2008) «Religion: Bound to Believe?», *Nature* 455: 1038–1039.

вид знания, то какие бы новые открытия в области познавательных процессов мы ни сделали, они будут правомерны и для наших исследований в области религии. Никто не может отрицать, что мышление подвержено влиянию культурных процессов. Задача состоит в том, чтобы описать и объяснить, что же происходит в тот момент, когда наше мышление создает, использует и передает всевозможные понятия, включая те, которые относятся к сфере религии»[7].

Через сто лет со времени публикации книги Э.Тайлора «Первобытная культура» вновь наиболее активно развивающимися методологическими направлениями в науке о религии стали — правда, переосмысленные – эволюционизм и натурализм. В конце 70-х годов XX века на основе синтеза этологии, описывающей поведение животных, антропологии и психофизиологии человека возникла этология человека — наука, изучающая поведение человека, «неиспорченного» культурой, находящегося в «естественном» состоянии. Это новое направление антропологических исследований поставило своей целью изучить влияние филогенетических особенностей человека на его онтогенетическое развитие, исследовать историю развития коммуникации от животного к человеку, изучая поведение детей в разных культурах, а также сравнивая поведение взрослых современного общества и так называемых «естественных» культур (охотников и собирателей). Особое значение в этой научной традиции придается изучению невербальных коммуникаций, выражению эмоций, прежде всего в виде жестов, а также проявлениям агрессивности, насилия и страха[8], в связи с чем следует отметить влияние на ее становление работ К.Лоренца («За зеркалом. Попытка естественной истории человеческого познания», 1977, и «Основания этологии», 1982). Не избежали увлечения натурализмом даже историки религии: так Вальтер Буркерт, автор многочисленных трудов по греческой и римской религиям, опубликовал книгу «Сотворение священного. Следы биологии в ранних религиях» (1996).

В сферу изучения религиозных явлений на смену феноменологической традиции, отличающейся критикой любых попыток сведения религии к социально-экономическим или психологическим

7. Lawson, E.T. (2000) «Towards a Cognitive Science of Religion», *Numen* XLVII (3): 344.

8. См., например: *Козинцев А.Г.* Смех, плач, зевота: психология чувств или этология общения? // Этология человека на пороге XXI века: новые данные и старые проблемы. М.: Старый Сад, 1999; *Бутовская М.Л.* Язык тела. Природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека). М.: Научный мир, 2004.

основаниям, пришли теории, отрицающие идею нередуцируемости религиозного опыта. Антиредукционистские феноменологические теории, избегающие дихотомии естественный-сверхъестественный, ищущие в религиозных явлениях тайные смыслы, характеризующие миф и ритуал через представление о встрече со *священным,* были потеснены натуралистическими концепциями откровенно редукционистского свойства, сводящими происхождение и существование религии к когнитивным процессам. Новое направление возвратило изучение религии в русло объяснительных теорий, исследуя проблемы происхождения религии в индивидуальном сознании и находя ее генезис не «в прорыве в мир сакрального», а в особенностях организации и функционирования нейронных сетей.

Когнитивное направление, опираясь на универсалистский подход в исследовании многообразия религий, стало рассматривать религию как особую форму познавательной деятельности и связывать проблемы генезиса религии с общими вопросами происхождения сознания и выявления специфики его ранних форм. Ученые, позиционирующие себя как представители когнитивного направления, стали опираться на новые методы не только когнитивной и эволюционной психологии, но и когнитивной лингвистики.

Безусловно, на формирование когнитивной науки о религии повлияли идеи психолога и лингвиста Джерри Фодора о том, что все ментальные процессы осуществляются благодаря ментальным репрезентациям (представлениям), и именно они определяют так называемый «язык мышления» субъекта. В 1983 году в книге «Модулярность сознания» Фодор предложил новый подход к пониманию когнитивной деятельности, предположив, что процесс познания представляет собой множество параллельных и независимых друг от друга процессов, не связанных между собой, а сознание состоит из не связанных между собой модулей, каждому из которых предписана своя функция и каждый из которых не влияет на другой. Эти, имеющие биологическое происхождение, когнитивные модули имеют различные свойства, среди которых: нейроанатомическая фиксированность (то есть определенная локализация), закрытость от других модулей (информационная инкапсуляция), селективность выпадения (нарушения в одном модуле не влияют на другой модуль). По мнению Фодора, существуют два уровня познания — первый, на котором происходит получение репрезентаций, и второй, на котором происходят высшие когнитивные процессы[9].

9. Fodor, J. A. (1983) The Modularity of Mind: An Essay on Faculty of Psychology, MIT.

Эволюционные психологи Леда Космидес и Джон Туби, отталкиваясь от теории модулярности, предложили яркую метафору для характеристики сознания, сравнив его перцептивные системы со складным швейцарским армейским ножом, имеющим в одном блоке различные лезвия, штопор и прочие инструменты[10], указав тем самым на то, что сознание на своем нижнем уровне более похоже на соединенные в единую подвижную систему различные инструменты, чем на один инструмент, применяемый во всех необходимых случаях. Они выделяли «модуль распознавания лиц, модуль пространственных отношений, модуль механического движения объектов, модуль применения инструментов, модуль страха, модуль социального обмена, модуль эмоций и восприятий, модуль мотиваций, ориентированных на родственные отношения, модуль по ранжированию и калибровке объектов, модуль заботы о детях, модуль социальных выводов, модуль семантических выводов, модуль дружбы, модуль грамматики, коммуникационно-прагматический модуль, модуль „теории сознания“[11] и так далее»[12]. Однако, в отличие от Фодора, Туби и Космидес полагают, что человек не только владеет беспрецедентным количеством специализированных психических инструментов, но может объединять их для удовлетворения своих новых потребностей, например: он соединил лингвистические, зрительные и двигательные умения для изобретения письма, для которого не существует специального психического механизма.

В цитированном выше коллективном труде, вышедшем под редакцией Туби, Космидес и Баркова, посвященном проблемам происхождения культуры с точки зрения эволюционной биологии, принимал участие и оппонент Фодора — Стивен Пинкер[13]. В 1994 году вышла его книга «Язык как инстинкт», в которой он вслед за Ноамом Хомским пишет о врожденных способностях человека к языку, но в отличие от Хомского, утверждает, что

10. Cosmides, L. and Tooby, J. (1994) «Beyond Intuition and Instinct Blindness. The Case for an Evolutionary Rigorous Cognitive Science», *Cognition* 50: 60.

11. В данном случае под словами «теория сознания» (*theory of mind*, *ToM*) подразумевается психологическая способность, появляющаяся у ребенка, как правило, в возрасте четырех лет, дающая возможность представить и понять мысли и чувства других людей, прогнозировать, что другие люди думают и чувствуют.

12. Tooby, J. and Cosmides, L. (1992) «The Psychological Foundations of Culture», in J. N. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby (eds) *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture,* p. 113. New York: Oxford University Press.

13. См.:Pinker, S. and Bloom, P. (1992) «Natural Language and Natural Selection», in J. N. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby (eds) *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture,* pp. 451–494.

эта способность возникла как адаптация в результате естественного отбора в процессе эволюции. Среди религиоведов-когнитивистов немало сторонников Пинкера. Так, антрополог Скотт Атран[14] (Национальный центр научных исследований, Париж), так же как и Пинкер, рассматривает религию как «побочный результат эволюционной адаптации»[15], но не *per se*, а как сложный продукт эволюции, создавший познавательные и эмоциональные условия для взаимодействия людей. Атран, опираясь на положения психологической антропологии, считает, что концептуальными основаниями религии являются так называемые «наивные» или интуитивные — физика, биология и психология (*folkphysics, folkbiology, folkpsychology*[16]). Интуитивная психология рассматривается в этом контексте как область создания метапредставлений («коллективных» представлений), которые поддерживают социальную солидарность. Он считает, что в основе религии лежат естественные познавательные процессы, однако связанные с представлением о «сверхъестественном агенте», позволяющем разрешать экзистенциальные проблемы, и прежде всего проблему смерти. Одной из главных проблем когнитивного изучения религии, таким образом, становится вопрос о природе и происхождении концепта «сверхъестественный агент», связанного с представлением о превосходстве и защите. Сверхъестественный (религиозный) агент — фантастическое существо, представление о котором формируется у человека в процессе познавательной деятельности в результате гипостазирования какой-либо идеи,

14. В книге «Язык как инстинкт» С. Пинкер рассказывает об исследованиях С. Атрана наивной систематики флоры и фауны. См.: *Пинкер С.* Язык как инстинкт. М., 1994. С. 403–404; Atran, S. (1998) «Folkbiology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars», *Behavioraland Brain Sciences* 21: 547–609.

15. Понятие *by-product* — побочный продукт — для описания некоторых результатов высокоорганизованной познавательной деятельности впервые употребили эволюционные биологи Стивен Гульд и Ричард Левонтин в 1979 году. Они сравнивали эти «побочные продукты» эволюции с пазухами сводов, возникающими при строительстве арочных перекрытий; эти пазухи никто не планирует и не создает специально, они возникают потому, что строятся своды. См.: Gould, S. J. and Lewontin, R. C. (1979) «The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme», *Proceedings of the Royal Society: Biological Sciences* 205 (1161): 581–598.

16. Употребляются в качестве синонимов также термины: *intuitive psychology, belief-desire psychology, theory of mind*. См.: Whiten, A. and Perner, J. (1991) «Fundamental Issues in the Multidisciplinary Study of Mindreading», in A. Whiten (ed.) *Natural Theories of Mind. Evolution, Development and Stimulation of Everyday Mind reading,* pp. 1–18. Oxford: Blackwell.

и может иметь антропоморфный, зооморфный или териоморфный характер[17].

В рамках когнитивного религиоведения к началу этого века сложились несколько международных междисциплинарных научных групп[18], которые осуществляют исследования в разных направлениях: от изучения представлений о сверхъестественном у детей разного возраста до исследования нейрофизиологических оснований ритуалов и процессов активации лобных долей мозга при религиозной практике; от анализа «наивной» психологии (анимизма) как когнитивной системы до исследования особенностей перехода от антропоморфного представления о боге к абстрактному[19].

Как и много лет назад, на повестку дня встал вопрос о природе и возникновении антропоморфизма, который теперь ре-

17. См.: *Pyysiäinen,* I. (2009) *Supernatural Agents*: *Why We Believe in Souls, Gods and. Buddhas*. Oxford: Oxford University Press.

18. Например, в 2006 году по инициативе профессора Университета в Оденсе (Дания) Армина Гирца была создана Международная ассоциация по когнитивной науке о религии (*International Association for the Cognitive Science of Religion,* IACSR), объединившая большое число исследователей из разных стран. В ее уставе записано, что она объединяет ученых, работающих в самых разных областях знания — гуманитарных, социальных, естественных науках, медицине — тех, кому интересны академические исследования религиозных феноменов с натуралистических позиций. Отдельно подчеркивается, что в цели ассоциации не входит развитие диалога науки и религии или использование когнитивной науки для верификации религиозных учений. (Статья А. Гирца публикуется в этом номере журнала. — *Ред*.)

19. Lawson, E. T. and McCauley, R. N. (1990) *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge University Press; Guthrie, S. E. (1993) *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press; Boyer, P. (1994) *The Naturalness of Religious Ideas*. University of California Press; Andresen, J. (ed.) (2000) *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press; Boyer, P. (2001) *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books; Pyysiäinen, I. (2001) *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Brill; McCauley, R. N. and Lawson, E. T. (2002) *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge University Press; Knight, N., Sousa, P., Barrett, J. L. and Atran, S. (2004) «Children's attributions of beliefs to humans and God», *Cognitive Science* 28 (1): 117–126; Light, T. and Wilson, B (eds) (2004) *Religion as a Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*. Brill; Barrett, J. L. (2004) *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press; Whitehouse, H. (2004) *Modes of Religiosity: a Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press; Sørensen, J. (2006) *A Cognitive Theory of Magic*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press; Tremlin, T. (2006) *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*. Oxford University Press; Bulbulia, J. and others (eds) (2008) *The Evolution of Religion: Studies, Theories and Critiques*. Santa Margarita: Collins Foundation Press; Lewis-Williams, D. (2010) *Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion*. Thames and Hudson.

шается в духе нового когнитивного подхода. Так, Стюарт Гатри в 1993 году в своей монографии «Лики в облаках. Новая теория религии» описал ментальный инструмент, названный им «детектором сверхчувственной силы» (*Hypersensitive Agency Detection Device*), который, по его мнению, представляет базовую систему человеческого восприятия. Гатри утверждает, что наличие этого детектора объясняет наше стремление видеть одушевленные, то есть антропоморфные признаки во всем, что нас окружает. Таким образом, он доказывает, что присущие человеческому сознанию антропоморфизм и анимизм являются источниками религии[20].

Джастин Барретт развил эту тему, проведя экспериментальное исследование (среди детей и взрослых). Барретт утверждает, что этот ментальный инструмент, обнаруженный Гатри, является сверхактивным и сверхчувствительным. Вместе с присущей человеку способностью осознавать, что другие люди обладают разумом и испытывают чувства, этот ментальный инструмент порождает представления о том, что разумом и чувством обладают животные, неодушевленные предметы природы, таким образом создавая фантастические и религиозные представления[21].

Важным вкладом в изучение религии в рамках онтологии чувственного восприятия называют труд Паскаля Буайе (Бойера), профессора Вашингтонского университета (Сент-Луис, США), «Естественность религиозных идей» (1994). В нем доказывается, что религиозные представления появились в результате эволюции, а религия — это естественный, то есть «природный», феномен.

П. Буайе полагает, что представления о сверхъестественных существах, о которых говорится в различных религиозных учениях, связаны с интуитивными представлениями о мире, заложенными в нас на генетическом уровне. Развитие когнитивных способностей на раннем этапе развития человека связано, по его мнению, с возникновением трех типов репрезентаций, формирующих так называемую интуитивную психологию — «наивные» представления о сознании, интуитивную биологию — «наивные» представления о живом и интуитивную физику — «наивные» представления

20. См. также: Barrett, J.L. and Keil, F.C. (1996) «Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts», *Cognitive Psychology* 31: 219–224.

21. Barrett, J.L. (2000) «Exploring the Natural Foundations of Religion», *Trends in Cognitive Sciences* 4: 29–34.

о мире[22]. Особенности религиозных идей заключаются в том, что в них репрезентации, которые считаются интуитивно правильными, соединяются с репрезентациями, которые не соответствуют реальности, то есть с репрезентациями, которые Буайе называет контринтуитивными (*counterintuitive*) или нелогичными.

Для того чтобы могли возникнуть религиозные представления, в сознании человека должны быть нарушены незначительные детали интуитивных репрезентаций окружающего мира. Это может произойти двумя путями: либо происходит нарушение какого-то представления внутри одной онтологической категории, либо одно из представлений переставляется из одной категории в другую. Например, привычное представление о человеке заключается в том, что он — физически и биологически — есть живое, телесное и одновременно мыслящее существо. Нарушение репрезентации физических свойств человека приводит к возникновению представления о сверхчеловеческом существе, существе мыслящем и живом, но бестелесном.

Буайе считает, что сознание устроено таким образом, что абсурдные, нелепые, противоречащие здравому смыслу, нелогичные, контринтуитивные представления укрепляются в нашем сознании, в нашей памяти намного прочнее, чем представления без нарушений. Он называет это мнемоническим преимуществом нелогичных идей. Строго говоря, по мнению Буайе, не существует никакого специального поля религиозной информации, человеческий мозг устроен так, что реагирует на любую информацию в том случае, если она захватывает его внимание. Происходит это исключительно благодаря запоминаемости, необычности самой запоминаемой информации. Религиозная репрезентация должна удивлять, чем-то отличаться от всех других, и тогда она запомнится лучше других. Религиозное представление должно иметь те свойства, которые присущи любому другому представлению, и в то же время иметь что-то, что выделит его среди конкурирующих идей, и тогда оно сохранится в сознании. Но оно не должно быть *слишком* контринтуитивным, то есть слишком фантастическим. Буайе выдвигает гипотезу о закреплении в культуре *минимально* контринтуитивных идей. Религиозные и мифологические идеи основываются на репрезентациях реальности и добавляют к ним некоторые подробности, которые являются контринтуитив-

22. Boyer, P. (1994) *The Naturalness of Religious Ideas*, pp. 104–110. University of California Press.

ными по отношению к основным, интуитивным, представлениям о физическом мире, растениях, животных, людях и рукотворных объектах. Люди интуитивно понимают, что если они спрыгнут с высокой скалы, то скорее всего разобьются, а не взлетят в воздух как птицы, и что сама скала не может передвигаться с места на место. Эти интуитивные представления разделяет большинство людей, иначе бы человечество не выжило. Однако люди верят в летающих ведьм и представляют себе, что скалы — это каменные тролли, которые могут передвигаться.

Религиозные идеи не просто имеют некоторое контринтуитивное содержание, которое их выделяет из других идей, но они прочно связаны с важными интуитивными идеями и поэтому они легко запоминаются и передаются следующим поколениям. Это и называется принципом закрепления минимума контринтуитивных идей (MCI). То есть для оптимального закрепления контринтуитивных репрезентаций их должно быть не слишком много и они должны быть тесно связаны с необходимыми и связанными с повседневностью интуитивными репрезентациями. Эта гипотеза Буайе была подтверждена рядом чрезвычайно интересных экспериментов, изучающих особенности восприятия нарративов, содержащих контринтуитивные идеи прежде всего мифов и сказок. Они показали, что нарративы, содержащие минимум контринтуитивных идей (MCI), имеют преимущество по сравнению с нарративами, содержащими много контринтуитивных идей[23]. Результаты тестирований, проведенных среди детей и взрослых в разных странах Европы, показали, что лучше запоминаются и передаются из поколения в поколение как раз нарративы, содержащие шаблон MCI, то есть минимум контринтуитивных идей, чем шаблон, где таких идей много. В качестве нарративного материала при тестировании использовались сказки братьев Гримм. «Успешными», то есть закрепленными в культуре, оказались — «Золушка», «Красная Шапочка», «Храбрый портняжка», «Бременские музыканты», «Беляночка и Розочка», «Королевич-лягушка, или Железный Генрих», а забытыми, «неуспешными в культуре» стали сказки: «Столик-накройся, золотой

23. См. например: Johnson, C.V.M., Kellya, S.W. and Bishop, P. (2010) «Measuring the Mnemonic Advantage of Counter-intuitive and Counter-Schematic Concepts», *Journal of Cognition and Culture* 10: 109–121. В 2011 году вышла большая колективная монография, специально посвященная анализу религиозных нарративов с точки зрения когнитивной науки: Geertz, A.W. and Jensen, S.J. (eds.) (2011) *Religious Narrative, Cognition and Culture*. Sheffild: Equinox Publishing.

осел и дубинка из мешка», «Дух в бутылке», «Король с золотой горы», «Золотые дети», «Ранец, шапочка и рожок» и др. Психологи, проводившие эти исследования, указывают:

> Мы хотим подчеркнуть, что мы не утверждаем, что человеческая память была «разработана» в пользу нарративов MCI, то есть таких, как те, которые мы наблюдаем в религиозных и мифологических традициях. Наоборот, такие нарративы были, скорее всего, культурно выбраны именно потому, что они успешно используют уже существующую когнитивную архитектуру человеческой памяти, которая возникла естественным образом для решения проблем адаптации, которые были совсем не связаны с распространением и культурной стабилизацией контринтуитивных нарративов[24].

Буайе утверждает, что отличительной чертой сверхъестественных существ является то, что они обладают свойствами, противоречащими интуитивным знаниям. К примеру, может существовать представление о том, что у сверхъестественных существ есть тела, но они не проходят естественный цикл рождения, взросления и смерти. Точно так же они нарушают интуитивные представления в области физики, так как могут проходить сквозь стены или быть невидимыми, обладают способностью одновременно находиться в прошлом и настоящем. В то же время эти сверхъестественные существа обладают чертами, вполне соответствующими нашим интуитивным представлениям о живых существах. Например, у них есть желания, они склонны к обману, они соперничают между собой, испытывают зависть и ревность. Именно сочетание частичного соответствия и частичного несоответствия интуитивным представлениям и является основной характеристикой сверхъестественных существ, о которых говорится во всех религиозных учениях. Нарушение интуитивных представлений делает таких существ особенными, но только благодаря тому, что они соответствуют каким-то интуитивным представлениям, люди способны их воспринимать. По мнению Буайе, если бы в этих существах не было ничего такого, что соответствовало бы нашим представлениям о рельности, люди не могли бы их себе представить[25].

24. Norenzayan, A., Atran, S.,Faulknera, J. and Schallera, M. (2006) «Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives», *Cognitive Science* 30: 551.

25. Boyer, P. (2001) *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, p. 123ff. New York: Basic Books.

Он отмечает, что хотя сверхъестественные существа, согласно различным религиозным представлениям, имеют человеческие черты (они могут заводить семьи, принимать пищу и спать, болеть или даже стареть), но они не всегда изображаются людьми. «Единственная черта, — указывает Буайе, — которой сверхъестественные существа обладают *всегда* — это разум»[26]. При этом, отмечает он далее, разум — это черта, свойственная с точки зрения интуитивной психологии не только людям, но и всем живым существам, все они могут иметь свои цели, свои планы действий и свои представления. По мнению Буайе, в основе идеи о возможности контакта человека со сверхъестественными существами лежит мысль о наличии у некоторых людей особых способностей для такого контакта, а также наличие желания у самих этих существ вступить с человеком в контакт.

Буайе отмечал, что психологические эксперименты показывают, что на бессознательном уровне идея о всемогуществе и вездесущности Бога подвергается корректировке — интуитивно люди понимают, что даже Бог может решать все проблемы лишь последовательно, одну за другой. То есть бессознательные представления человека вступают в противоречие с сознательной верой. Буайе подчеркивает, что бессознательные репрезентации сверхъестественных существ одинаковы в самых разных культурах, несмотря на резкие отличия, существующие в свойственных им религиозных учениях. Он отмечает еще одну черту нашего сознания, особенно проявляющуюся у современного человека в детском возрасте, — это умение общаться с вымышленными персонажами, воображаемыми друзьями, умершими предками. Буайе видит в этой адаптации возможное условие для возникновения внешних моральных регуляторов.

Эксперименты показывают, что люди в наибольшей степени озабочены тем, что*о* могут «знать» сверхъестественные существа об их плохих поступках. Буайе пишет:

> Выводы, вытекающие из когнитивно-эволюционного подхода, подвергают сомнению два главных принципа каждой из наиболее распространенных религий; а именно: что ее вероучение отличается от всех остальных (предполагается, что ошибочных) и что религиозные представления возникли благодаря тому, что где-то имели место необычные явления или реально явилось сверхъестествен-

26. Boyer, P. *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, p. 144.

> ное существо. Напротив, мы теперь знаем, что все религии основаны на очень похожих молчаливых предположениях и что все, что нужно для возникновения представления о сверхъестественных существах — это обычное человеческое сознание, обрабатывающее информацию наиболее естественным образом[27].

Буайе полагает, что репрезентации сверхъестественных существ возникают как смешение представлений о различных типах объектов в реальном мире — представлений, которые в сознании раннего человека относились к разным когнитивным областям. Например, первобытные люди знали, что скалы не рождаются и не умирают, подобно живым существам. Они также знали, что у людей есть намерения и желания, а у неподвижных камней — нет. Поскольку у первобытных людей существовали изолированные друг от друга области знаний, они никогда не смешали бы свои представления об этих объектах и никогда не создали бы концепции инертного объекта, который не рождается и не умирает, но у которого вместе с тем есть желания и намерения. Такие концепции (которые, по мнению Буайе, составляют суть сверхъестественных существ) могли появиться только в сознании, обладающем когнитивной подвижностью (*cognitive fluidity*).

Вопрос о возникновении когнитивной подвижности, важного фактора появления мифологических представлений, не мог оставить в стороне тех исследователей, которые изучают проблемы происхождения культуры вообще и религии в частности. Одной из самых интересных работ, написанных в этом направлении в последние годы в рамках когнитивной парадигмы, является труд Стивена Митена «Предыстория сознания. Когнитивное происхождение искусства и науки» (1996). Он считает, что религия зародилась тогда, когда появились антропоморфные изображения в пещерах и преднамеренные погребения человека. Все это, по его мнению, свидетельствует о том, что люди эпохи верхнего палеолита были первыми, у кого возникла вера в сверхъестественных существ и, возможно, в жизнь после смерти. Он полагает, что появление религии объясняется постепенным разрушением барьера между различными когнитивными инструментами, которые существовали в сознании раннего человека, и появлением когнитивной подвижности.

27. Boyer, P. (2008) «Religion: Bound to Believe?», *Nature* 455: 1039.

Введение понятия «когнитивная подвижность» помогает, по его мнению, понять, как трансформировалось поведение человека и формировалось человеческое сознание. Эта теория делает возможным объяснение перехода от среднего палеолита к верхнему. Начало этого события ознаменовалось появлением *homo sapiens*, что, по археологическим свидетельствам, произошло около ста тысяч лет назад. Каким образом сознание древних людей, живших до эпохи перехода от среднего к верхнему палеолиту, стало отличаться от сознания ранних современных людей (*homo sapiens*) и от сознания современных людей (*homo sapiens sapiens*), к которым мы должны причислить и самих себя? Митен предполагает, что ранние современные люди, по всей видимости, уже достигли определенной степени интеграции между специализированными когнитивными модулями, но еще не пришли к состоянию полной когнитивной подвижности, появившейся не раньше, чем шестьдесят тысяч лет назад. По его мнению, сознание раннего современного человека «было сооружением, стоящим на полпути между швейцарским армейским ножом (то есть каждый когнитивный „инструмент“ действовал независимо. — *М. Ш.*) и когнитивно подвижным сознанием»[28].

Рассматривая проблему происхождения религии, Митен выделяет три черты тотемизма, которые, по его мнению, являются основополагающими для понимания эволюции сознания. Во-первых, то, что тотемизм характерен для всех групп людей, занимающихся охотой и собирательством; во-вторых, он требует когнитивной подвижности в размышлениях о животных и людях; и, в-третьих, основываясь на данных археологии, можно заключить, что, скорее всего, он был распространен в человеческих сообществах, начиная с эпохи верхнего палеолита. В качестве доказательства Митен приводит примеры археологических находок изображений эпохи верхнего палеолита как на стенах пещер, так и в захоронениях. Он отмечает, что охотники и собиратели не просто существуют среди животных и растений, скал, холмов и пещер, окружающий их ландшафт также является для них частью социума и полон значений. Ярким примером этого могут служить представления аборигенов Австралии. Они считают, что колодцы находятся в тех местах, где их предки копали землю; деревья стоят на тех местах, где их предки втыкали в землю палки-

28. Mithen, S. (1996) *The Prehistory of Mind. The Cognitive Origins of Art and Science,* p. 178. London: Thames and Hudson.

копалки; залежи красной охры находятся там, где их предки проливали кровь. Включение фрагментов окружающего ландшафта в мифы и легенды имеет практическое значение, так как помогает австралийским аборигенам запомнить огромный объем географической информации[29]. Митен пишет, что если посмотреть, например, на такой регион, как юго-западная Франция, где можно обнаружить множество заметных топографических признаков, а затем посмотреть на рисунки, которыми покрыты стены пещер, то у нас не останется сомнений в том, что охотники эпохи верхнего палеолита наполняли окружающий их ландшафт массой символических смыслов.

Он отмечает, что для охотников и собирателей верхнего палеолита не существует двух разных миров: мира людей (общества) и мира вещей (природы). Существует лишь один мир, одна среда, наполненная различными силами и включающая в себя как людей, так и животных и растения, от которых они зависят, а также ландшафт, в котором они живут и по которому передвигаются. С. Митен пишет, что мы, очевидно, не можем воссоздать религиозные представления ранних обществ эпохи верхнего палеолита. Но мы можем с уверенностью утверждать, что такие же сложные религиозные представления, как те, которые существуют у охотников и собирателей типа *homo sapiens sapiens*, уже появились в переходную эпоху между средним и верхним палеолитом, и существуют с тех пор. Результатом когнитивной подвижности, появившейся в сознании человека и выразившейся в возникновении искусства, стали новые технологии и трансформация представлений о мире и социальном взаимодействии. Он считает, что отдельные сведения о мире стали соединяться друг с другом, и таким образом в результате соединения представлений о природе и о человеке появились антропоморфизм и тотемизм.

Как формируется когнитивная подвижность и как она связана с происхождением мифологических образов? Об этом пишет Скотт Атран в труде «Эволюционный пейзаж религии» (2002), опираясь на антропологическую теорию о *folk-science*. По его мнению, существуют две причины кросс-культурного сходства в религиозном восприятии снов, теней, духов и душ. Первая заключается в том, что эти репрезентации легко соотносятся с общими тематическими ассоциациями (например, с луной, ночными хищниками, темными пещерами, смертью, болезнью или, наобо-

29. См.: Ibid., p. 151–185.

рот, с солнцем, певчими птицами, светом, открытыми пространствами, благоразумием, здоровьем, жизнью). Такие повсеместно встречающиеся совпадения, имеющие когнитивные основания, являются первой причиной сходства тематического содержания религиозных верований в различных культурах. Вторая причина заключается в том, что контринтуитивные репрезентации призрачных душ и темных духов систематически нарушают интуитивно смоделированные представления о движениях объектов (*folk-mechanics*), об основных видах животных и растений (*folk-biology*) и о разумной природе живых существ (*folk-psychology*). В имеющуюся структурную основу представлений о мире укладывается содержимое, вне зависимости от того, является ли оно общим и тематическим, конкретным и эпизодическим[30]. В рамках этой системы нарушения врожденных интуитивных представлений неизбежно привлекают внимание, легко запоминаются и легко поддаются социальному обмену. Атран отмечает, что современные исследования говорят о существовании развитой мотивационной системы, созданной в процессе естественного отбора для придумывания сверхъестественных существ. Он полагает, что представления о высших силах являются побочным продуктом эволюции, спровоцированным желанием реализации схемы отношений «хищник — защитник — жертва». Интуитивная психология «запускает» механизм поиска посредника между жертвой (человеком) и хищником (животным, стихией, врагом) для защиты. И такой защитой выступает представление о сверхъестественном агенте (о сверхъестественном существе). По мнению Атрана, естественный отбор создал систему поиска посредника для быстрого разрешения острых ситуаций, включающих в себя людей и животных в качестве хищников, защитников и жертв. В результате система позволяет реагировать на отрывочную информацию в условиях неопределенности, стимулируя восприятие фигур в облаках, голосов в ветре, шороха листьев в виде сверхъестественных агентов. Повышенная чувствительность при поиске посредника способствует появлению сверхъестественных объяснений для непонятных или тревожных событий. В процессе общения люди используют свои когнитивные способности для того, чтобы напугать или, наоборот, успокоить себя или других с различными целями. Они делают это специально или неосознанно,

30. См.: Atran, S. (2004) *In God we Trust. An Evolutionary Landscape of Religion,* pp. 199–234. Oxford University Press.

различными сложными способами: и в поисках любви, и в стремлении разжечь вражду, и для предотвращения катастрофы, и для возбуждения воображения. В результате этого процесса возникает всеобщее упорядоченное ощущение космического целого.

Во всем мире представители различных культур с легкостью выявляют верования, относящиеся к религии, к мифам или магии. Атран пишет, что верования и практики становятся в определенной степени «культурными» только в том смысле, что они естественным образом распространяются в сознании людей с некой (статистической, а не безусловной) стабильностью. Чтобы достичь определенного уровня стабильности распространения, необходимо, чтобы религиозные верования и практики соответствовали определенным когнитивным репрезентациям и не выходили за их рамки. Даже несопоставимые на первый взгляд особенности деятельности различных культурных групп могут быть восприняты и осмыслены только на фоне общих, универсальных представлений. Без этого антропология как наука не могла бы существовать.

Он полагает, что религиозные нормы и ценности не являются правилами или запретами с фиксированным содержанием. Они являются лишь внешним выражением квази-пропозициональных представлений, которые могут обладать внешней структурой логически истинных высказываний, основанных на фактах, но они никогда не могут обладать подлинным истинным смыслом, так как сами они являются контринтуитивными. Их когнитивная роль заключается в активации представлений, основанных на здравом смысле, для построения логически и фактически невозможных миров, представления о которых при этом легко воспринимаются, запоминаются и передаются из поколения в поколение.

Нарушая интуитивные представления о мире, религиозные контринтуитивные представления о высших силах привлекают внимание людей к тем аспектам мироздания, которые люди хотели бы видеть другими. Одни контринтуитивные представления порождают другие, создавая миры, невозможные с точки зрения логики и реальности. Эти ложные представления тем не менее легки для восприятия, поскольку в основном касаются понятной повседневности, к которой добавляют несколько волнующих контринтуитивных представлений. Мета-репрезентативные способности человека позволяют различать истинные и ложные представления и оценивать разницу между ними. Когнитивные

способности позволяют людям лгать и обманываться, что всегда является угрозой для любого нравственного порядка, но в то же время они обеспечивают веру и надежду на разрешение вечных проблем, создавая в сознании контринтуитивные сверхъестественные миры, в которых могут быть решены экзистенциальные проблемы. При этом, по мнению исследователя, попытки заменить представления о мире, управляемом высшими силами, светскими идеологиями терпят неудачу в нравственной борьбе за культурный отбор и выживание[31].

С. Атран вслед за Р. Докинзом и другими современными эволюционистами предлагает свою интерпретацию оппозиции «религия — наука»: наука — это попытка направить поток нашего восприятия и опыта в русло логической мысли, в котором любое событие единственным возможным образом находится в убедительной взаимосвязи с общей структурой, и эта взаимосвязь является распознаваемой и воспроизводимой. Наука стремится показать, каким образом поддающиеся проверке факты находятся в системной взаимосвязи и взаимозависимости друг от друга. Религию, напротив, не столько интересует, как устроен мир, сколько то, каким он должен быть. Религию интересует не логическое объяснение существования материи, а моральные ценности человека и цели, которые не поддаются логическому обоснованию или эмпирическому подтверждению.

Скотт Атран пишет об определенной ограниченности когнитивных теорий религии. Он указывает, что

> они в принципе не могут отделить Микки Мауса и Волшебную гору от Иисуса и неопалимой купины, фантазию от религиозной веры. Они не могут объяснить, почему люди по собственному желанию жертвуют своими жизнями ради религиозной веры, или как мысли о смерти и тревога влияют на религиозные чувства. Если религиозная вера и фантазия почти одно и то же, тогда почему, например, людям, находящимся в условиях искусственно ограниченного восприятия, через какое-то время начинают являться религиозные образы, а не образы мультфильмов?.. Почему люди во всех обществах спонтанно начинают петь и танцевать или молиться и раскачиваться, обращаясь к религиозным репрезентациям, но они не соверша-

31. Atran, S. *In God we Trust. An Evolutionary Landscape of Religion*, p. 113.

> ют ритмических движений, обращаясь к реальным или фантастическим репрезентациям?[32]

Вопрос о различении религиозной и художественной фантазии, который интересовал еще Л. Фейербаха и К. Маркса, в современном дискурсе превратился в так называемую «проблему Микки Мауса», обозначенную Атраном еще в 1998 году. Она обсуждается среди когнитивистов весьма активно, а в последние годы к ней добавились еще «проблемы» Зевса и Санта-Клауса[33]. Психолог Джастин Барретт пишет:

> Глядя через призму когнитивной науки на представления о божестве, можно сказать, что успешные [то есть распространенные или закрепленные в культуре. — *М. Ш.*] концепции бога должны обладать рядом особенностей. Представление о божестве должно быть, во-первых, нелогичным (контринтуитивным); во-вторых, оно должно быть интенциональным; в-третьих, оно должно репрезентировать специального агента, обладающего стратегической информацией; в-четвертых, этот агент должен быть в состоянии действовать в человеческом мире; в-пятых, он должен обладать способностью мотивировать людей к поведению, которое укрепляет веру. Что до Санта-Клауса, то он, кажется, более подходит на эту роль, так как имеет все пять необходимых признаков, однако у него так и не появилось общины истинных верующих и нет культа. Тем не менее Санта более других приблизился к представлению об «успешном» концепте бога, чем другие широко распространенные культурные символы, такие как Микки Маус или Зубная фея, что отчасти объясняется относительной культурной известностью Санта-Клауса[34].

Несмотря на признание того, что когнитивная наука не может ответить на все вопросы, связанные с природой религии, в последние годы начались интенсивные исследования не только рели-

32. Ibid., p. 63.

33. Atran, S. (1998) «Folk Biology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars», *Behavioral and Brain Sciences* 21 (4): 547–609. См. также: *Сергиенко Р.* «Проблема Микки Мауса» и «Проблема Зевса» в современном когнитивном религиоведении // Вестник Кемеровского государственного университета. 2011. № 4 (48). С. 236–241.

34. Barrett, J. L. (2008) «Why Santa Claus Is Not a God», *Journal of Cognition and Culture* 8 (1-2): 149–161.

гиозных представлений, но и ритуалов с помощью когнитивной науки. При этом чаще всего используются бихевиористские подходы и методологические приемы. Еще в 1990 году антропологи Томас Лоусон и Роберт Н. Макколей обратили внимание на то, что верующие мысленно воспроизводят ритуальные действия, и начали исследовать этот феномен, опираясь на когнитивную психологию. Следуя за Н. Хомским, Лоусон и Макколей решили, что верующие являются носителями интуитивной грамматики ритуала, без которой они бы не могли сделать вывод о правильности или неправильности проведения того или иного ритуального действия. По мнению исследователей, правильность совершенного ритуала оценивается участниками и компетентными зрителями с точки зрения повторяемости и привычности совершаемого акта. Как и у всех людей, у тех, кто участвует в ритуале, есть врожденная способность воспроизводить действия других и повторять свои собственные. В процессе социального обмена эта система воспроизведения поведения может трансформироваться, но ее участники сохраняют то, что Лоусон и Макколей называют «религиозной компетентностью»[35]. Рассматривая ритуал как трехмерную динамическую систему, Лоусон и Макколей исследуют познавательные и психологические основы религиозных ритуальных систем. Они полагают, что участники ритуала должны помнить свои действия достаточно хорошо, чтобы обеспечить преемственность между повторяющимися ритуалами, а сами ритуалы должны мотивировать людей для их трансляции и повторного выполнения.

По наблюдениям исследователей, в большинстве религиозных ритуальных систем используются для запоминаемости того или иного ритуала либо частая периодичность его исполнения, либо необычное сильное эмоциональное возбуждение, возникающее в процессе ритуала, но никогда и то, и другое. Лоусон и Макколей задаются вопросом, почему используется всегда только один способ запоминания, и выдвигают гипотезу, что ответ лежит в формах когнитивных репрезентаций участников ритуала. Они считают, что для всех религиозных систем самым высоким уровнем восприятия в той или иной общине будут обладать ритуалы, связанные со сверхъестественными существами *(special agent rituals)*, в отличие от ритуалов, связанных с лечением или какой-либо

35. См.: McCauley, R. N. (1999) «Bringing Ritual to Mind», in E. Winograd, R. Fivush and W. Hirst (eds) *Ecological Approaches to Cognition: Essays in Honor of Ulric Neisser,* pp. 285–312. Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.

другой практикой. Эмоциональная заразительность и зрелищность в таких ритуалах всегда будет выше[36].

С Лоусоном и Макколеем полемизирует антрополог Харви Уайтхауз, который в течение нескольких лет изучал культ карго в Новой Британии (Папуа — Новая Гвинея) и обратил внимание на некоторые аспекты ритуальной практики, важные для психологического состояния ее участников[37]. В более поздних работах, составивших своеобразную трилогию[38], посвященную ритуалу, он утверждал, что частота и типы религиозных действий, в которых участвуют люди, стимулируют системы памяти, возникшие в процессе эволюции, прежде всего эпизодическую и семантическую память. Ритуалы, которые совершаются редко, но пробуждают сильные эмоции (например, жестокие обряды инициации), стимулируют эпизодическую память (память о фактах), причем эпизоды, травмирующие психику, стимулируют память особенно сильно. Такие ритуалы он называет образными ритуалами (*imagistic rituals*). Ритуалы, которые совершаются часто, но не являются столь эмоциональными (как, например, воскресная служба), стимулируют семантическую память, то есть память, содержащую лишь событийную информацию, отмечающую контекстуальные свойства (место и время). Такие ритуалы он называет доктринальными. Оба типа ритуалов (образные и доктринальные), а также механизм, с помощью которого они стимулируют системы памяти, оказывают постоянное влияние на то, каким образом люди интерпретируют свой религиозный опыт, а также на типы социальных институтов, которые люди выстраивают вокруг этого опыта. Образная форма религиозности является эзотерической и наименее организованной, в то время как доктринальная форма более анонимна, но является более организованной. Обе формы могут сосуществовать в рамках одной религии, но никогда не практикуются одновременно. Уайтхауз отмечает: «Доктринальная форма религиозности состоит из набора нескольких взаимно заменяемых особен-

36. См.: Lawson, E. Th. and McCauley, R. N. (1990) *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press; Lawson, E. Th. and McCauley, R. N. (2002) *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.

37. См.: *Whitehouse, H.* (2003) «*Cargo Cult* as Theatre: Political Performance in the Pacific (Review)», *Oceania* 74: 151–152.

38. Whitehouse, H. (1995) *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Oxford University Press; Whitehouse, H. (2000) *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity.* Oxford: Oxford University Press; Whitehouse, H. (2004) *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

ностей. Когда эти особенности соединяются, то они становятся невероятно крепкими и могут сохраняться исторически невероятно долго — тысячелетия. В основе всего этого лежит набор когнитивных причин, благодаря которым часто повторяющиеся действия закрепились в человеческой памяти»[39]. К этим причинам закрепления доктринальной формы религиозности, по мнению Уайтхауза, относятся: частое повторение действий, активирующих семантическую память для запоминания вероучения; контроль за правильностью действий, осуществляемый руководителем ритуального действия; централизация самого действия в его руках и, как следствие, — отделение содержательного знания от непосредственной практики.

Ряд современных исследований когнитивных особенностей ритуальной практики осуществляется на стыке медицины, когнитивной психологии и психиатрии[40]. В рамках этих исследований выявлено, что ритуал обычно совершается с осознанием крайней необходимости его проведения, которое поддерживается ощущением, что в случае неисполнения этого ритуала людям грозит серьезная опасность. Такие страхи также характерны для ряда нервных расстройств. Как отмечают многие антропологи и психологи, практики ритуалов и поведение человека в случае отдельных патологических навязчивых состояний имеют много общего. Эмоциональность ритуалов, возможно, связана с теми элементами нервной системы, которые отвечают за выявление и избегание невидимых опасностей. Исследования, использующие нейровизуализацию (прежде всего, это работы известного эксперта в области нейронауки, радиологической медицины и психиатрии Эндрю Ньюберга и его последователей), опирающиеся на тесты, проводимые с пациентами, имеющими определенные психические расстройства, показывают существенное увеличение активности в зонах мозга, отвечающих за обработку сигналов опасности. Вероятно, характерный набор ритуальных действий в условиях опасности вызван интуитивным стремлением предотвратить воздействие вредоносных контактов и может являться побочным продуктом некоторых функций нервной системы[41].

39. Whitehouse, H. (2004) *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, p. 70.

40. См., например: Harris, E. and McNamara, P. (2008) «Is Religiousness a Biocultural Adaptation», in J. Bulbulia (ed.) *The Evolution of Religion: Studies, Theories and Critique,* pp. 79–85. Santa-Margarita: Collins Foundation Press

41. См.:Newberg, A. B., d'Aquili, E. G. and Rause, V. (2002) *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. Ballantine Books; Newberg, A. B. and Waldman,

Большинство исследований в рамках когнитивной науки о религии осуществляется с позиций так называемого «менталистского» подхода, ориентирующегося на изучение индивидуального сознания, однако отдельные исследователи работают в рамках «адаптационного» подхода, ориентированного на исследования религиозных сообществ.

Наиболее известными из них является Джозеф Балбулиа. Он ввел в оборот «гипотезу затратной сигнализации» (*costly signaling hypothesis*)[42]. Эта теория позаимствована им из эволюционной биологии, где с ее помощью объяснялось, почему газели тратят драгоценную энергию, подпрыгивая вверх на месте при виде хищника, вместо того, чтобы просто убегать от него. Газели делают это для того, чтобы передать льву, что они полны энергии, что они успеют убежать прочь, прежде чем лев двинется с места. И лев, поверив этому трюку, уходит от них в поисках беспомощного детеныша или больного животного. Балбулиа определил религиозные действия как «дорогостоящий сигнал», способный подтвердить приверженность коллективным нормам. Ричард Сосис проверил эту гипотезу, сравнив деятельность различных религиозных и светских сообществ XIX века, и обнаружил, что в течение любого выбранного периода религиозные сообщества смогли просуществовать в несколько раз дольше светских, так как они предъявляли значительно более строгие требования к своим членам.

Балбулиа предлагает свои соображения об особенностях архитектуры сознания, которая, по его мнению, и задает религиозные идеи, отмечая, что «в отличие от большинства когнитивных психологов, объясняющих веру в сверхъестественное как побочный продукт когнитивной деятельности, он использует эволюционную теорию игр и теорию биологической сигнализации»[43]. Он объясняет религиозное познание как адаптацию, существующую на основе альтруизма. Ключ к пониманию религиозного альтруизма, по его мнению, заключается

M. R. (2009) *How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*. Ballantine Books.

42. Bulbulia, J. (2004) «Religious Costs as Adaptations That Signal Altruistic Intention», *Evolution and Cognition* 10 (1): 19–38; Alcorta, C. S. and Sosis, R. (2005) «Ritual, Emotion and Sacred Symbols: The Evolution of Religion as an Adaptive Complex», *Human Nature* 16: 323–359; Sosis, R. (2004) «The Adaptive Value of Religious Ritual», *American Scientist* 92: 166–172.

43. Bulbulia, J. (2004) «Religious Costs as Adaptations that Signal Altruistic Intention», *Evolution and Cognition* 10 (1): 19.

> в специфических затратах (*costs*), которые религиозные мысли и практики навязывают верующему. Эти затраты играют стратегическую роль в отображении подлинной приверженности политике социального обмена, применяя в критических случаях защиту от искажения общих ценностей. Эта теория объясняет появление таких когнитивных особенностей религиозного сознания, как сильные эмоциональные реакции на невидимых существ и силы; веру в сверхъестественное наказание и награду; иллюзий относительно моральных добродетелей единоверцев и пороков еретиков; стремление инвестировать в дорогостоящие и бессмысленные ритуалы[44].

В последнее время и Паскаль Буайе обратился к проблеме интерпретации религиозных институтов с точки зрения эволюционной психологии, пытаясь определить, как эволюционные психологические модели влияют на вариативность культур и институциональные изменения, как социологический институционализм и теория эволюционных моделей могут взаимодействовать, как отдельные психологические модели могут понижать влияние власти, а также можно ли создать «общую теорию» религиозных институтов[45].

Таким образом, в современной науке о религии появилось весьма разнообразное по теоретическим выкладкам и практическим исследованиям новое направление. Оно развивает традиции классического религиоведения, в свое время опиравшегося на эволюционизм (Э. Тайлор) и социально-психологические теории (Л. Леви-Брюль), и одновременно является порождением новейших достижений когнитивной науки и эволюционной психологии. Когнитивная наука создала предпосылки для формулировки объяснительных теорий религии, в ней рассмотрение религии как формы познавательной деятельности сочетается с эволюционистской трактовкой человеческого сознания, что влечет за собой и возвращение к натуралистическим теориям, к поиску биологических оснований ритуала и т. п. В основе когнитивного религиоведения лежит представление о том, что религия — это продукт человеческого сознания, возникший на опре-

44. Bulbulia, J. «Religious Costs as Adaptations that Signal Altruistic Intention». См. также: Bulbulia, J. (2004) «The Cognitive and Evolutionary Psychology of Religion», *Biology and Philosophy* 19: 655–686.

45. Boyer, P. and Petersen, M. B. (2011) «The Naturalness of (Many) Social Institutions: Evolved Cognition as their Foundation», *Journal of Institutional Economics* 8 (1): 1–25; Boyer, P. (2012) «Studying Institutions in the Context of Natural Selection: Limits or Opportunities?», *Journal of Institutional Economics* 1: 1–12.

деленном этапе эволюционного развития, поэтому религиозные представления и связанное с ними поведение человека могут быть объяснены с точки зрения когнитивных процессов, обусловленных свойствами человеческого мозга.

Популярные теории когнитивного религиоведения уже стали объектом критики, как в общем контексте полемики теологов и некоторых философов с теориями неоэволюционистского и позитивистского толка, так и со стороны приверженцев феноменологического подхода в изучении религии[46].

Библиография

Бутовская М. Л. Язык тела. Природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека). М.: Научный мир, 2004.

Козинцев А. Г. Смех, плач, зевота: психология чувств или этология общения? // Этология человека на пороге XXI века: новые данные и старые проблемы. М.: Старый Сад, 1999.

Пинкер С. Язык как инстинкт. М., 1994.

Сергиенко Р. «Проблема Микки Мауса» и «Проблема Зевса» в современном когнитивном религиоведении // Вестник Кемеровского государственного университета. 2011. № 4 (48). С. 236–241.

Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006.

Шахнович М. М. Что такое когнитивное религиоведение // Вторая международная конференция по когнитивной науке. 9–13 июня 2006 г. Санкт-Петербург. Тезисы докладов. Т. 2. С. 478–479.

Alcorta, C. S. and Sosis, R. (2005) «Ritual, Emotion and Sacred Symbols: The Evolution of Religion as an Adaptive Complex», *Human Nature* 16: 323–359.

Andresen, J. (ed.) (2000) *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Atran, S. (1998) «Folk Biology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars», *Behavioral and Brain Sciences* 21 (4): 547–609.

Atran, S. (1998) «Folkbiology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars», *Behavioraland Brain Sciences* 21: 547–609.

Atran, S. (2004) *In God we Trust. An Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford University Press.

Barrett, J. L. (2000) «Exploring the Natural Foundations of Religion», *Trends in Cognitive Sciences* 4: 29–34.

Barrett, J. L. (2004) *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

46. Rose, H. and Rose, S. (eds) (2000) *Alas, Poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*. New York: Harmony books; Murphy, N. (2008) «The New Atheism and the Scientific-Naturalist Tradition», *Journal of Religion and Society* 10: 1–12; Van Slyke, J. A. (2011) *The Cognive Science of Religion*. Ashgate Publications; Polkinghorne, J. (2011) *Science and Religion in Quest of Truth*. New Haven: Yale University Press.

Barrett, J. L. (2008) «Why Santa Claus Is Not a God», *Journal of Cognition and Culture* 8 (1-2): 149–161.

Barrett, J. L. and Keil, F. C. (1996) «Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts», *Cognitive Psychology* 31: 219–224.

Boyer, P. (1994) *The Naturalness of Religious Ideas*. University of California Press.

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

Boyer, P. (2008) «Religion: Bound to believe?», *Nature* 455: 1038–1039.

Boyer, P. (2012) «Studying Institutions in the Context of Natural Selection: Limits or Opportunities?», *Journal of Institutional Economics* 1: 1–12.

Boyer, P. and Petersen, M. B. (2011) «The Naturalness of (Many) Social Institutions: Evolved Cognition as their Foundation», *Journal of Institutional Economics* 8 (1): 1–25.

Bulbulia, J. (2004) «Religious Costs as Adaptations That Signal Altruistic Intention», *Evolution and Cognition* 10 (1): 19–38.

Bulbulia, J. (2004) «The Cognitive and Evolutionary Psychology of Religion», *Biology and Philosophy* 19: 655–686.

Bulbulia, J. and others (eds) (2008) *The Evolution of Religion: Studies, Theories and Critiques*. Santa Margarita: Collins Foundation Press.

Cosmides, L. and Tooby, J. (1994) «Beyond Intuition and Instinct Blindness. The Case for an Evolutionary Rigorous Cognitive Science», *Cognition* 50: 60.

Fodor, J. A. (1983) *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*. MIT Press.

Geertz, A. W. and Jensen, S. J. (eds.) (2011) *Religious Narrative, Cognition and Culture*. Sheffild: Equinox Publishing.

Gould, S. J., Lewontin, R. C. (1979) «The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme», *Proceedings of the Royal Society: Biological Sciences* 205 (1161): 581–598.

Guthrie, S. E. (1993) *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.

Harris, E. and McNamara, P. (2008) «Is Religiousness a Biocultural Adaptation», in J. Bulbulia (ed.) *The Evolution of Religion: Studies, Theories and Critique,* pp. 79–85. Santa-Margarita: Collins Foundation Press.

Johnson, C. V. M., Kellya, S. W. and Bishop, P. (2010) «Measuring the Mnemonic Advantage of Counter-intuitive and Counter-Schematic Concepts», *Journal of Cognition and Culture* 10: 109–121.

Knight, N., Sousa, P., Barrett, J. L. and Atran, S. (2004) «Children's attributions of beliefs to humans and God», *Cognitive Science* 28 (1): 117–126.

Lawson, E. T. (2000) «Towards a Cognitive Science of Religion», *Numen* XLVII (3): 344.

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

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

Lawson, E. Th. and McCauley, R. N. (2002) *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis-Williams, D. (2010) *Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion*. Thames and Hudson.

Light, T. and Wilson, B (eds) (2004) *Religion as a Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*. Brill.

McCauley, R. N. (1999) «Bringing Ritual to Mind», in E. Winograd, R. Fivush and W. Hirst (eds) *Ecological Approaches to Cognition: Essays in Honor of Ulric Neisser,* pp. 285–312. Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.

McCauley, R. N. and Lawson, E. T. (2002) *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge University Press.

Mithen, S. (1996) *The Prehistory of Mind. The Cognitive Origins of Art and Science*. London: Thames and Hudson.

Murphy, N. (2008) «The New Atheism and the Scientific-Naturalist Tradition», *Journal of Religion and Society* 10: 1–12.

Newberg, A. B. and Waldman, M. R. (2009) *How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*. Ballantine Books.

Newberg, A. B., d'Aquili, E. G. and Rause, V. (2002) *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. Ballantine Books.

Norenzayan, A., Atran, S.,Faulknera, J. and Schallera, M. (2006) «Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives», *Cognitive Science* 30: 551.

Norenzayan, A., Shariff, A. F. (2008) «The Origin and Evolution of Religious Prosociality», *Science* 322: 58–62.

Pinker, S. and Bloom, P. (1992) «Natural Language and Natural Selection», in J. N. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby (eds) *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture,* pp. 451–494.

Polkinghorne, J. (2011) *Science and Religion in Quest of Truth*. New Haven: Yale University Press.

Pyysiäinen, I. (2001) *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Brill.

Pyysiäinen, I. (2009) *Supernatural Agents*: *Why We Believe in Souls, Gods and. Buddhas*. Oxford: Oxford University Press.

Rose, H. and Rose, S. (eds) (2000) *Alas, Poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*. New York: Harmony books.

Sørensen, J. (2006) *A Cognitive Theory of Magic*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Sosis, R. (2004) «The Adaptive Value of Religious Ritual», *American Scientist* 92: 166–172.

Sperber, D. (1975) *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tooby, J. and Cosmides, L. (1992) «The Psychological Foundations of Culture», in J. N. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby (eds) *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York: Oxford University Press.

Tremlin, T. (2006) *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*. Oxford University Press.

Van Slyke, J. A. (2011) *The Cognive Science of Religion*. Ashgate Publications.

Whitehouse, H. (1995) *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Oxford University Press.

Whitehouse, H. (2000) *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity.* Oxford: Oxford University Press.

Whitehouse, H. (2003) «*Cargo Cult* as Theatre: Political Performance in the Pacific (Review)», *Oceania* 74: 151–152.

Whitehouse, H. (2004) *Modes of Religiosity: a Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Whiten, A., Perner, J. (1991) «Fundamental Issues in the Multidisciplinary Study of Mind-reading», in A. Whiten (ed.) *Natural Theories of Mind. Evolution, Development and Stimulation of Everyday Mind reading,* pp. 1–18. Oxford: Blackwell.

References

Alcorta, C. S. and Sosis, R. (2005) «Ritual, Emotion and Sacred Symbols: The Evolution of Religion as an Adaptive Complex», *Human Nature* 16: 323–359.

Andresen, J. (ed.) (2000) *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Atran, S. (1998) «Folk Biology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars», *Behavioral and Brain Sciences* 21 (4): 547–609.

Atran, S. (1998) «Folkbiology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars», *Behavioraland Brain Sciences* 21: 547–609.

Atran, S. (2004) *In God we Trust. An Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford University Press.

Barrett, J. L. (2000) «Exploring the Natural Foundations of Religion», *Trends in Cognitive Sciences* 4: 29–34.

Barrett, J. L. (2004) *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Barrett, J. L. (2008) «Why Santa Claus Is Not a God», *Journal of Cognition and Culture* 8 (1-2): 149–161.

Barrett, J. L. and Keil, F. C. (1996) «Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts», *Cognitive Psychology* 31: 219–224.

Boyer, P. (1994) *The Naturalness of Religious Ideas*. University of California Press.

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

Boyer, P. (2008) «Religion: Bound to believe?», *Nature* 455: 1038–1039.

Boyer, P. (2012) «Studying Institutions in the Context of Natural Selection: Limits or Opportunities?», *Journal of Institutional Economics* 1: 1–12.

Boyer, P. and Petersen, M. B. (2011) «The Naturalness of (Many) Social Institutions: Evolved Cognition as their Foundation», *Journal of Institutional Economics* 8 (1): 1–25.

Bulbulia, J. (2004) «Religious Costs as Adaptations That Signal Altruistic Intention», *Evolution and Cognition* 10 (1): 19–38.

Bulbulia, J. (2004) «The Cognitive and Evolutionary Psychology of Religion», *Biology and Philosophy* 19: 655–686.

Bulbulia, J. and others (eds) (2008) *The Evolution of Religion: Studies, Theories and Critiques*. Santa Margarita: Collins Foundation Press.

Butovskaia, M. L. (2004) *Iazyk tela. Priroda i kul'tura (evoliutsionnye i kross-kul'turnye osnovy neverbal'noi kommunikatsii cheloveka)* [Body Language. Nature and Culture (Evolutional and Cross-Cultural Foundations of Nonverbal Human Communication)]. M.: Nauchnyi mir.

Cosmides, L. and Tooby, J. (1994) «Beyond Intuition and Instinct Blindness. The Case for an Evolutionary Rigorous Cognitive Science», *Cognition* 50: 60.

Geertz, A. W. and Jensen, S. J. (eds.) (2011) *Religious Narrative, Cognition and Culture*. Sheffild: Equinox Publishing.

Fodor, J. A. (1983) *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*. MIT Press.

Gould, S. J., Lewontin, R. C. (1979) «The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme», *Proceedings of the Royal Society: Biological Sciences* 205 (1161): 581–598.

Guthrie, S. E. (1993) *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.

Harris, E. and McNamara, P. (2008) «Is Religiousness a Biocultural Adaptation», in J. Bulbulia (ed.) *The Evolution of Religion: Studies, Theories and Critique,* pp. 79–85. Santa-Margarita: Collins Foundation Press.

Johnson, C. V. M., Kellya, S. W. and Bishop, P. (2010) «Measuring the Mnemonic Advantage of Counter-intuitive and Counter-Schematic Concepts», *Journal of Cognition and Culture* 10: 109–121.

Knight, N., Sousa, P., Barrett, J. L. and Atran, S. (2004) «Children's attributions of beliefs to humans and God», *Cognitive Science* 28 (1): 117–126.

Kozintsev, A. G. (1999) «Smekh, plach, zevota: psikhologiia chuvstv ili etologiia obshcheniia?», *Etologiia cheloveka na poroge* XXI *veka: novye dannye i starye problem* [«Laughter, Weeping, Yawning: Psychology of Feelings or Ethology of Communication», in *Human Ethology on the Verge of the* XXI *Century: New Data and Old Problems*]. Moscow: Staryi Sad.

Lawson, E. T. (2000) «Towards a Cognitive Science of Religion», *Numen* XLVII (3): 344.

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

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

Lawson, E. Th. and McCauley, R. N. (2002) *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis-Williams, D. (2010) *Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion*. Thames and Hudson.

Light, T. and Wilson, B (eds) (2004) *Religion as a Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*. Brill.

McCauley, R. N. (1999) «Bringing Ritual to Mind», in E. Winograd, R. Fivush and W. Hirst (eds) *Ecological Approaches to Cognition: Essays in Honor of Ulric Neisser,* pp. 285–312. Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.

McCauley, R. N. and Lawson, E. T. (2002) *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge University Press.

Mithen, S. (1996) *The Prehistory of Mind. The Cognitive Origins of Art and Science.* London: Thames and Hudson.

Murphy, N. (2008) «The New Atheism and the Scientific-Naturalist Tradition», *Journal of Religion and Society* 10: 1–12.

Newberg, A. B. and Waldman, M. R. (2009) *How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*. Ballantine Books.

Newberg, A. B., d'Aquili, E. G. and Rause, V. (2002) *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. Ballantine Books.

Norenzayan, A., Atran, S.,Faulknera, J. and Schallera, M. (2006) «Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives», *Cognitive Science* 30: 551.

Norenzayan, A., Shariff, A. F. (2008) «The Origin and Evolution of Religious Prosociality», *Science* 322: 58–62.

Pinker, S. (1994) *Iazyk kak instinkt*. Moscow.

Pinker, S. and Bloom, P. (1992) «Natural Language and Natural Selection», in J. N. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby (eds) *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture,* pp. 451–494.

Polkinghorne, J. (2011) *Science and Religion in Quest of Truth*. New Haven: Yale University Press.

Pyysiäinen, I. (2001) *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Brill.

Pyysiäinen, I. (2009) *Supernatural Agents*: *Why We Believe in Souls, Gods and. Buddhas*. Oxford: Oxford University Press.

Rose, H. and Rose, S. (eds) (2000) *Alas, Poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*. New York: Harmony books.

Sergienko, R. (2011) "'Problema Mikki Mausa' i 'Problema Zevsa' v sovremennom kognitivnom religiovedenii» [Mickey Mouse's and 'Zeus's Problems in Contemporary Cognitive Science of Religion], *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* 4 (48): 236–241.

Shakhnovich, M. M. (2006) «Chto takoe kognitivnoe religiovedenie», *Vtoraia mezhdunarodnaia konferentsiia po kognitivnoi nauke. 9–13 iiunia 2006 g. Sankt-Peterburg. Tezisy dokladov* [«What Is Cognitive Science of Religion», in Second International Conference on the Problems of Cognitive Science. June 9–13, 2006. Saint-Petersburg]. T. 2., ss. 478–479.

Shakhnovich, M. M. (2006) *Ocherki po istorii religiovedeniia* [Essays on the History of the Science of Religion]. Saint-Petersburg: Izdatels'tvo SPbGU.

Sørensen, J. (2006) *A Cognitive Theory of Magic*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Sosis, R. (2004) «The Adaptive Value of Religious Ritual», *American Scientist* 92: 166–172.

Sperber, D. (1975) *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tooby, J. and Cosmides, L. (1992) «The Psychological Foundations of Culture», in J. N. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby (eds) *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York: Oxford University Press.

Tremlin, T. (2006) *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*. Oxford University Press.

Van Slyke, J. A. (2011) *The Cognive Science of Religion*. Ashgate Publications.

Whitehouse, H. (1995) *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Oxford University Press.

Whitehouse, H. (2000) *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity.* Oxford: Oxford University Press.

Whitehouse, H. (2003) «*Cargo Cult* as Theatre: Political Performance in the Pacific (Review)», *Oceania* 74: 151–152.

Whitehouse, H. (2004) *Modes of Religiosity: a Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Whiten, A., Perner, J. (1991) «Fundamental Issues in the Multidisciplinary Study of Mind-reading», in A. Whiten (ed.) *Natural Theories of Mind. Evolution, Development and Stimulation of Everyday Mind reading,* pp. 1–18. Oxford: Blackwell.