Татьяна Малевич, Денис Кожевников

Дискуссии о «врожденной» религиозности в когнитивном религиоведении

Tatiana Malevich, Denis Kozhevnikov

Debates about Innate Religiosity in the Cognitive Science of Religion

Tatiana Malevich — Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). t.v.malevich@gmail.com

Denis Kozhevnikov — Center for Psychology of Religion, St. Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). d.d.kozhevnikov@gmail.com

This paper gives an overview of the current debate in the cognitive theories of religion over the relative role of social and cultural versus biological and cognitive factors in the development and formation of religious beliefs. One of the key elements of this debate is the so-called Born Believers thesis. Here we identify and analyze in detail its underlying assumptions, major components, and argumentation. We also show limitations and weak empirical validity of the alternative to Born Believers thesis hypothesis — treating religion as the result solely of religious socialization and enculturation. Furthermore, we identify the place of the Born Believers thesis in the context of the wider "innateness" debate in cognitive sciences. This thesis satisfies the minimum condition of "innateness" and may serve as a useful heuristic tool in cross-cultural research and in studies of children's

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ 14-18-03771 «Современная западная психология религии: адаптация в российском контексте», организация-адресат финансирования — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

religiosity. At the same time, we demonstrate how the Born Believers thesis reveals the limitations of the cognitive approach to the study of religion in solving the problem of "innateness" of religious beliefs.

Keywords: cognitive science of religion, cognitive sciences, nativism, innateness, modularity, religion, religiousness, anthropomorphism.

Дискуссии о проблеме «природы и воспитания» в развитии человеческого мышления насчитывают довольно долгую — начиная с античной философии — историю и занимают значительное место в современном интеллектуальном пространстве, выливаясь в противостояние двух магистральных подходов: эмпиризма и нативизма. Первый из них отрицает существование каких-либо врожденных идей: с этой точки зрения, наш разум — это *tabula rasa*, а значит, если мы и обладаем врожденными способностями к приобретению знания, единственным его источником остается чувственный опыт. Нативизм, напротив, утверждает, что человеческий разум с самого рождения оснащен не только механизмами и правилами приобретения знания, но и неким набором представлений[1]. Проблема биологической/социокультурной детерминированности религиозных верований также была и остается важным аспектом этого дискуссионного поля, приводящим к постановке вопросов как теоретического характера (например, об эволюционной роли религии и ее месте в культуре), так и прикладного (в частности, о необходимости или допустимости религиозного воспитания).

Одна из первых попыток описать религиозные представления человека, не подвергшегося религиозной инкультурации, была осуществлена в 1892 г. У. Джеймсом — на основании воспоминаний глухонемого художника Теофилуса д'Эстреллы, взгляды которого оказались близки к анимизму и наивному креационизму[2]. Впоследствии — с развитием бихевиоризма и его опорой на концепцию *tabula rasa*, а затем и социального конструктивизма, предполагавшего социокультурный детерминизм в эпистемологии, — интерес к подобного рода исследованиям стал стремительно угасать и возродился только во второй половине XX в.

1. См. Sampson, G. (2005) *The 'Language Instinct' Debate*, pp. 1–25. London: A&C Black.
2. См. James, W. (1892) "Thought before Language: a Deaf-Mute's Recollections", *The Philosophical Review* 1: 613–624.

В настоящее время как в отечественной, так и в зарубежной науке идея «врожденной» религиозности редко проявляется эксплицитно, однако зачастую приобретает имплицитные формы выражения. С расширением методологического инструментария психологии вообще и психологии религии в частности, после ряда открытий в области нейронаук и когнитивной и эволюционной психологии, а также с появлением новых междисциплинарных проектов — нейротеологии[3] и когнитивного религиоведения (далее — КР) — эти вопросы стали возникать вновь. Интерес к данной теме отразился и во множестве научных изданий, и в некоторых научно-популярных, названия которых говорят сами за себя: «Прирожденные верующие»[4], «Инстинкт веры»[5], «Рожденный верить»[6], «Ген Бога»[7] и т.д.

Здесь мы сосредоточимся на дискуссионном поле КР — научно-исследовательской программы изучения религии, опирающейся на теоретическую базу и методологию когнитивных наук. Необходимо заметить, что КР не ставит своей задачей обосновать или опровергнуть идею врожденной религиозности. Напротив, оно скорее — вслед за общей тенденцией в когнитивных науках[8] — намеренно выносит этот вопрос за скобки. Тем не менее идея врожденной религиозности имплицитно выражается в другой терминологии — посредством тезиса о «прирожденных верующих» (*born believers*; далее — ТоПВ), выдвинутого американскими учеными Дж. Барреттом[9] и Дж. Берингом[10]. Согласно ТоПВ, религи-

3. Нейротеология — область исследований, отличающаяся от КР главным образом направленностью на поиск биологического «субстрата» религии и использованием методов нейровизуализации. О проблематичности данного проекта см. *Малевич Т.В.* Нейротеология: теории религии и наука о мозге // Религиоведческие исследования. 2012. № 1–2. С. 62–83.
4. Barrett, J.L. (2012) *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. N.Y.: Simon and Schuster.
5. Bering, J.M. (2011) *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*. N.Y.: W.W. Norton & Company.
6. Newberg, A. and Waldman, M.R. (2007) *Born to Believe: God, Science, and the Origin of Ordinary and Extraordinary Beliefs*. N.Y.: Free Press.
7. Hamer, D. (2005) *The God Gene: How Faith Is Hardwired into Our Genes*. N.Y.: Knopf Doubleday Publishing Group.
8. Подробнее см. Griffiths, P.E. (2002) "What Is Innateness?", *The Monist* 85(1): 70–85.
9. См. Barrett, J.L. *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. Стоит отметить, что и сам термин «прирожденные верующие» был популяризирован Дж. Барреттом в этой же работе.
10. См. Bering, J.M. *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*.

озные верования и поведение — «естественные» в когнитивном отношении феномены, являющиеся следствием «нормального» когнитивного развития и не требующие для своего возникновения специального обучения. Другими словами, «прирожденные верующие», как и «прирожденные» певцы, художники, игроки и т.п., таковыми не рождаются, но с рождения обладают способностями, которые при минимально благоприятных условиях позволяют им преуспеть в конкретном виде деятельности; однако, в отличие от «прирожденных» певцов и художников, «прирожденными верующими» оказываются практически все люди[11].

В настоящей статье мы попытаемся проанализировать содержание ТоПВ, выявить его слабые и сильные стороны и определить, какой потенциал он имеет для дальнейших исследований религиозности. Для этого мы вначале выявим ключевые принципы КР, определяющие подход его представителей к трактовке религиозных феноменов; затем раскроем содержание ТоПВ, его элементы и аргументационную — теоретическую и эмпирическую — базу, а также рассмотрим альтернативную ТоПВ гипотезу, предполагающую, что основным источником религиозных верований является процесс религиозной инкультурации; наконец, определим место ТоПВ в контексте дискуссий о врожденности в когнитивных науках.

Разработка данной проблематики может, на наш взгляд, прояснить вопрос о докультурной предзаданности религиозных представлений и их элементов, который, в свою очередь, является неотъемлемой составляющей публичной полемики верующих и атеистов, позволяет уточнить место религии в культуре и почти неизбежно возникает в ходе анализа психологического измерения религиозности. Кроме того, при рассмотрении этой проблемы мы, по-видимому, приближаемся к вопросу о границах КР как научно-исследовательского проекта, поскольку ее решение требует обращения к его метатеоретическим принципам. Также необходимо отметить, что, несмотря на активный интерес российских исследователей к КР, наблюдающийся в последнее время[12], в оте-

11. Barrett, J.L. *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*.

12. Например, см. *Сергиенко Р.А.* Когнитивный подход к объяснению природы религии и религиозных представлений // Вестник КГПУ им. В.П. Астафьева. 2011. Т. 3(17). С. 36–43; *Малевич Т.В., Фолиева Т.А.* «Естественность» религии и «естественная религия» в когнитивном религиоведении // Философия и культура. 2014. Т. 11(83). С. 1605–1617; *Шахнович М.* Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2013. Т. 3(31). С. 32–62.

чественной научной литературе фактически отсутствуют работы, посвященные анализу указанной проблематики.

Когнитивное религиоведение и его ключевые принципы

Итак, КР — область исследований, направленных главным образом на решение вопроса о том, каким образом наши естественные когнитивные тенденции определяют религиозные верования и поведение и какое значение в данном процессе имеют «внешние» — социокультурные и природные — факторы[13]. Одно из центральных мест в когнитивной науке о религии занимает проблема «природы и воспитания», то есть сравнительной роли врожденных/биологических особенностей и окружающей среды в формировании религиозных представлений и практик.

Среди ключевых принципов, на которые КР опирается и которые влияют на решение указанной проблемы, важно обратить внимание на следующие. Во-первых, это модульный подход к организации психики — в настоящий момент одно из ключевых направлений в когнитивных науках (наряду с символическим подходом и коннекционизмом), на котором мы остановимся подробнее. Уточним, что в данном случае речь идет о так называемой всеобщей модульности (*massive modularity*) психики — о точке зрения, существенным образом расширяющей модульность сознания в ее классической версии, предложенной Джерри Фодором. Если в интерпретации последнего модульный характер приписывается главным образом периферическим системам, то есть когнитивным системам «низшего уровня»[14], то сторонники всеобщей модульности говорят о модульной организации централь-

13. См. Barrett, J.L. (2011) “Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 50(2): 229–239.

14. Напомним, что, по Фодору, когнитивные модули должны обладать следующими свойствами: (1) они узко специализированы, т.е. привязаны к обработке информации, связанной с конкретными предметными областями; (2) их работа носит принудительный характер; (3) продуцируемые ими ментальные репрезентации в целом недоступны сознанию; (4) процессы обработки информации, производимые когнитивными модулями, отличаются высокой скоростью; (5) когнитивные модули «информационно инкапсулированы», т.е. «непроницаемы» для нашего концептуального знания; (6) ментальные репрезентации, производимые ими, являются «сырыми» или «поверхностными»; (7) когнитивные модули имеют фиксированную нейроанатомическую локализацию; (8) нарушения в работе модуля носят специфический характер и не влияют на работу других модулей; (9) развитие модулей определяется онтогенезом, а значит, в каком-то смысле они являются врожденными. См.: Fodor, J. (1983) *The Modularity of Mind*, p. 47–101. Cambridge.

ных процессов, то есть «мышления в собственном смысле слова» (*thought proper*), — как на микроуровне (в таком случае речь может идти о модульности конкретных понятий), так и на макроуровне целых онтологических областей («наивной физики», «наивной биологии» и т.п.)[15]. Более того, как указывает французский антрополог Д. Спербер, один из авторов концепции всеобщей модульности, а также создатель «эпидемиологии репрезентаций», непосредственным образом повлиявшей на развитие КР[16], люди, будучи «от природы мощными производителями, передатчиками и потребителями информации», расширяют области специализации своих когнитивных модулей — таким образом, что нам необходимо различать «надлежащие» (*proper*), «действительные» (*actual*) и «культурные» области специализации[17]. Последняя разновидность, как подчеркивает Спербер, обладает специфическим свойством: она в значительной мере организована самим человеком, а значит, может содержать информацию, в некоторой степени отличающуюся от базовых и относительно универсальных репрезентаций, обнаруживаемых в «надлежащих» областях когнитивных модулей; именно такая информация способна привлекать наше внимание, имеет бóльшие шансы на «культурный успех» и варьируется от одной культурной традиции к другой[18]. Более того, эта культурно-специфическая и нередко контринтуитивная информация, с точки зрения Спербера, образована репрезентациями второго порядка, или метарепрезентациями, — «репрезентациями о репрезентациях» и «понятиями о понятиях», являющимися, в отличие от наших интуитивных верований, продуктом особого метарепрезентационного модуля, не привязанного к какой-либо конкретной концептуальной области и играю-

15. Sperber, D. (1996) *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, pp. 119, 139–141. Oxford: Blackwell.

16. «Эпидемиология репрезентаций» — модель культурной эволюции, использующая эпидемиологическую метафору для описания распространения культурных репрезентаций в популяции. С точки зрения Спербера, культурная репрезентация оказывается успешной, то есть активно распространяется и более-менее сохраняет свою первозданную форму, только в том случае, если она, во-первых, легко запоминается и, во-вторых, является привлекательной. Кроме того, в случае религиозных репрезентаций Спербер говорит еще об одном условии: люди должны верить этим репрезентациям (например, за счет социального и – в конечном счете — «божественного» авторитета), в противном случае в процессе культурной селекции они превращаются в запоминающиеся и привлекательные сказки. См.: Sperber, D. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, pp. 95–96.

17. Ibid., pp. 138–139.

18. Ibid., pp. 139–140.

щего немаловажную роль в процессе адаптации к природной и социальной среде[19].

Несмотря на то что представители КР довольно редко эксплицитно ссылаются на концепцию модульности[20], они как минимум придерживаются эпидемиологического подхода, на модульность опирающегося, и концепции узкой специализации когнитивных областей на обработке определенных типов информации — одной из важнейших характеристик когнитивного модуля[21]. И хотя сам вопрос о взаимосвязи врожденности и узкой специализации остается открытым, данная концепция все же содержит разновидность нативизма, предполагающую, что наше сознание — это не *tabula rasa* и не «пассивная губка»[22]; напротив, у нас есть ряд врожденных когнитивных структур, для развития которых не нужен специальный механизм научения[23]. К числу подобных структур (модулей, узкоспециализированных областей, когнитивных ограничений, «ментальных органов», «ментальных инструментов», в терминологии Дж. Барретта[24], или «врожденных когнитивных схем», в терминологии С. Атрана[25]) традиционно относятся, например, языковые компетенции, а также имплицитные «наивные», или «интуитивные», теории о физическом мире, биологических и психологических свойствах живых организмов и т.п.[26] Репрезентации «сверхъестественных агентов» (богов, духов, привидений и т.д.) — кросс-культурная черта религиозных систем, с точки зрения когнитивистов — также являются

19. Sperber, D. (1996) *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, pp. 132–138, 146–150.

20. Ср. Powell, R., Clarke, S. (2012) "Religion as an Evolutionary Byproduct: A Critique of the Standard", *British Journal for the Philosophy of Science* 63(3): 461.

21. Как отмечают Л. Хиршфелд и С. Джелман, ключевое различие между модульностью и узкой специализацией заключается в том, что «первая делает акцент на специфике в функциональной когнитивной архитектуре, а вторая сосредотачивается на специализации в специфических видах знания" (Hirschfeld, L.A. and Gelman, S.A. (1994) "Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity", in L.A. Hirschfeld and S.A. Gelman (eds) *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, p. 10. Cambridge: Cambridge University Press).

22. Barrett, J.L. "Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward", p. 231.

23. См. Prinz, J.J. (2006) "Is the Mind Really Modular?" in R.J. Stainton (ed.) *Contemporary Debates in Cognitive Science*, pp. 27–29. Malden: Blackwell.

24. Barrett, J.L. "Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward", p. 231.

25. Atran, S. (2002) *In God We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, p. 57. Oxford: Oxford University Press.

26. См. Samuels, R. (2002) "Nativism in Cognitive Science", *Mind & Language* 17(3): 234; Prinz, J.J. "Is the Mind Really Modular?", pp. 27–29.

одним из результатов деятельности такой когнитивной структуры, а именно модели психического, обрабатывающей информацию о собственных психических состояниях и атрибутирующей психические состояния другим субъектам[27]. Безусловно, описанная разновидность нативизма ближе к «примитивизму» Р. Сэмюэлса — позиции в когнитивных науках, согласно которой врожденной называется такая когнитивная структура, для возникновения которой не нужен «какой-либо психологический процесс или механизм»; однако, как подчеркивает Сэмюэлс, из самого факта врожденности некой когнитивной структуры не следует, что никакие факторы окружающей среды не влияют на ее возникновение[28].

Второй принцип, также требующий подробного раскрытия, связан с процессами естественной категоризации и наличием у нас того, что П. Буайе называет «интуитивной онтологией» — набором специализированных концептуальных областей и принципов, эти области структурирующих[29]. Буайе перечисляет, с некоторыми вариациями, такие онтологические области, как ФИЗИЧЕСКИЕ ОБЪЕКТЫ, АРТЕФАКТЫ, ЖИВОТНЫЕ (за исключением «людей»), РАСТЕНИЯ и ЛИЧНОСТИ[30]. Вслед за американским психологом Ф. Кейлом[31] он предполагает, что каждая из этих областей структурирована интуитивными ожиданиями по отношению к возможным состояниям и каузальным свойствам входящих в нее объектов; такие структурирующие принципы образуют имплицитные «интуитивные» теории, специфичные для каждой конкретной онтологической области[32]. Примером подобных теорий, без которых прочие допущения относительно ре-

27. См. Barrett, J.L. (2000) “Exploring the Natural Foundations of Religion”, *Trends in Cognitive Science* 4(1): 29–34.

28. Samuels, R. “Nativism in Cognitive Science”, pp. 234–236.

29. Boyer, P., Barrett, H.C. (2005) “Domain Specificity and Intuitive Ontology,” in D.M. Buss (ed.) *The Handbook of Evolutionary Psychology*, p. 96. Hoboken, N.J: John Wiley & Sons.

30. См., например, Boyer, P. (1996) “What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(1): 84.

31. См., например, Keil, F.C. (1979) *Semantic and Conceptual Development: An Ontological Perspective*. Cambridge.

32. Boyer, P. (2002) “Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural,” in *Philosophy in Wartime: A Collection of Readings Prepared in Conjunction with the Seminar: Religion, Revolution, Terrorism and War (University at Buffalo Spring Semester 2002)* [http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm, accessed on 01.02.2016].

левантных им понятий оказываются бессмысленными, являются три уже упомянутых выше области: наивная физика, наивная биология и наивная психология[33]. Так, понятия «кот» и «жираф», входящие в онтологическую область ЖИВОТНЫЕ, автоматически запускают характерную для этой области наивную биологию: мы интуитивно полагаем, что котам нужна пища, потому что животные от голода умирают, или что жирафы рождаются от других жирафов[34].

С этой точки зрения, религиозные понятия — разновидность так называемых «сверхъестественных» понятий, которые имеют свою специфику по сравнению со сферой обыденного опыта. Во-первых, они «контринтуитивны», то есть содержат эксплицитные нарушения некоторых интуитивных ожиданий по отношению к определенной онтологической категории, что обеспечивает их привлекающую внимание «странность»: например, понятие «дышащая статуя» включает в себя эксплицитное нарушение наивной биологии, свойственной онтологической области АРТЕФАКТЫ, а понятие «привидение» обладает контринтуитивными для категории ЛИЧНОСТИ физическими свойствами — способностью проходить сквозь стены или невидимостью. Во-вторых, эти понятия все же имплицитно активируют фон ненарушенных ожиданий, которые считаются верными в отношении соответствующих данным понятиям категорий и обеспечивают их запоминаемость: так, понятие «дышащая статуя» может сохранять интуитивные допущения в области наивной физики, а понятие «привидение» — в области наивной психологии[35].

Третий заслуживающий внимания принцип гласит, что религиозное мышление не является девиацией от «естественного» когнитивного функционирования. Напротив, религиозные представления и поведение — это «нормальный», или «естествен-

33. Boyer, P. “What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations”, p. 85; Boyer, P. (1994) *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, pp. 68–88, 91–124. Berkeley: University of California Press.

34. Idem, pp. 67–69.

35. См. Boyer, P. “What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations”, pp. 84–87; Boyer, P. “Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural”.

ный», продукт мышления, который, в свою очередь, определяется и ограничивается нашей когнитивной деятельностью[36].

Наконец, четвертый принцип, на котором нужно остановиться, — «партикуляристский подход» к религии: КР не пытается определить «религию» как таковую и не претендует на исчерпывающее объяснение «религии вообще» — данная задача остается другим религиоведческим субдисциплинам[37]. Сам термин «религия» используется когнитивистами скорее как полезный эвристический конструкт, а их внимание обращено на те кросс-культурно рекуррентные паттерны репрезентаций и поведения, которые в том или ином контексте получают религиозную интерпретацию[38].

Таким образом, с точки зрения КР, религия возникает в результате функционирования целого ряда когнитивных систем, а не в ходе неких уникальных по своему характеру процессов. Или, если использовать метафорическое выражение Р. Макколи, религия — это машина Руба Голдберга, то есть устройство, выполняющее некую довольно простую функцию посредством чрезвычайно длинной последовательности операций. Другими словами, религия — «дорогостоящий», с когнитивной точки зрения, механизм, использующий репрезентации и паттерны поведения, приспособленные для решения иных, главным образом практических, мыслительных и социальных задач; однако так же, как и машины Руба Голдберга, она способна «очаровывать» человеческий разум[39].

Элементы тезиса о «прирожденных верующих»

Итак, как исследовательская программа КР предполагает, что религия — это «естественный продукт совокупности *обычных* когнитивных процессов»[40]. Более того, сторонники ТоПВ утвер-

36. Например, см. Boyer, P. (2003) "Religious Thought and Behaviour as Byproducts of Brain Function", *Trends in Cognitive Sciences* 7(3): 119; Barrett, J.L. "Exploring the Natural Foundations of Religion", p. 29.

37. См. Barrett, J.L. "Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward", p. 231.

38. См. Pyysiäinen, I. (2003) *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, pp. 1–3. Leiden: Brill.

39. См. McCauley, R.N. (2011) *Why Religion Is Natural and Science Is Not*, pp. 154–162. Oxford: Oxford University Press.

40. Barrett, J.L. "Exploring the Natural Foundations of Religion", p. 29.

ждают, что данный «продукт» является следствием нашей биологической предрасположенности и не требует специальной культурной среды для своего возникновения[41]. Далее мы подробнее рассмотрим элементы ТоПВ и свидетельства в его пользу.

1. «Механизм обнаружения агентности» и «гипотеза готовности»

Одним из важнейших оснований идеи врожденной религиозности является гипотеза о наличии у людей особого механизма, работающего на обнаружение так называемых «агентов» — класса существ, наделенных интенциональностью и способностью активно взаимодействовать с окружающей средой. С биологической точки зрения подобный механизм — необходимый для нашего выживания «ментальный инструмент»[42]. Этот инструмент, однако, имеет любопытное свойство: он гиперсенситивен, а значит, в условиях неопределенной перцептивной информации высока вероятность его ложного срабатывания — по принципу «лучше быть в безопасности, чем сожалеть»[43]. Как следствие, мы «обнаруживаем» агентность там, где агентов нет, то есть одушевляем и антропоморфизируем окружающий мир[44].

Пожалуй, наиболее известная современная формулировка взгляда на антропоморфизм и анимизм как естественное свойство человеческого мышления принадлежит швейцарскому психологу Ж. Пиаже[45]. Еще более радикальную позицию занимает наш современник антрополог С. Гатри, считающий антропоморфизм и анимизм результатами адаптивной и общей для всех животных перцептивной стратегии давать неопределенным ситуациям наиболее значимую интерпретацию[46]. Наибольшим же

41. Например, см. Barrett, J.L. *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, p. 19.

42. Barrett, J.L. "Exploring the Natural Foundations of Religion", p. 31.

43. Guthrie, S.E. (1993) *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, p. 5. N.Y.: Oxford University Press.

44. См. Barrett, J.L. "Exploring the Natural Foundations of Religion", p. 31; Guthrie, S.E. (2002) "Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition", in I. Pyysiäinen and V. Anttonen (eds) *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, pp. 38–39. London: Continuum.

45. Например, см. Piaget, J. (2001) *Child's Conception of the World*, pp. 169–252. London: Routledge.

46. См. Guthrie, S.E. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, pp. v–viii, 50, 82.

значением, по мысли Гатри, для нас обладают живые организмы, главным образом люди, и именно поэтому мир кажется нам «не только живым, но и человекоподобным»[47]. Он видит в этой перцептивной стратегии источник представлений о богах и «общий знаменатель религий» и, более того, утверждает, что в конечном счете «религия *есть* антропоморфизм»[48].

Стоит иметь в виду, что если Гатри считает антропоморфизм и анимизм «естественными» и «интуитивными» когнитивными установками[49], то, с точки зрения большинства религиоведов-когнитивистов, они являются «естественными», но «контринтуитивными»[50]. Аналогичные выводы следуют и из ряда кросс-культурных экспериментов, показывающих, что детям и взрослым не нужно антропоморфизировать, чтобы осмыслить «сверхчеловеческих» агентов — для этого они могут использовать более абстрактные понятия. В какой мере данные понятия оказываются антропоморфными в действительности зависит от когнитивных требований контекста[51].

Рассматривая «антропоморфизм» и «агентность» в качестве двух самостоятельных теоретических конструктов, объясняющих религию, Дж. Барретт вводит «гипотезу готовности» (*preparedness hypothesis*), утверждая, что уже на ранних этапах онтогенеза люди обладают всеми необходимыми механизмами для работы с категорией «агентов», независимой от их понятий о людях, в первую очередь — так называемым «гиперсенситивным механизмом обнаружения агентности» (*Hypersensitive Agency Detection Device*; далее — ГМОА). Однако у данной когнитивной структуры есть два отличительных свойства. Во-первых, она предназначена для репрезентации любых интенциональных агентов — не только человека. Во-вторых, ГМОА обеспечивает нас интуициями относительно категории агентов, многие из которых являются «сверхчеловеческими» по своему характеру[52].

47. Guthrie, S.E. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, p. 62.
48. Guthrie, S.E. "Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition," pp. 38–39. Также см. Guthrie, S.E. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, p. 178.
49. Guthrie, S.E. "Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition", p. 40.
50. Например, см. Boyer, P. "What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations", pp. 83–84.
51. Barrett, J.L., Richert, R.A. (2003) "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts", *Review of Religious Research* 44: 300–312.
52. См. Barrett, J.L. *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, pp. 25–26, 78–79.

Впрочем, «сверхчеловеческими» характеристиками наделяются не только религиозные, но и сказочные персонажи или так называемые «воображаемые друзья»[53]. Этот факт породил в КР две взаимосвязанные проблемы: «проблему Микки Мауса» и «проблему Зевса», сводящиеся к вопросам о том, что отличает репрезентации религиозных агентов от репрезентаций фантастических существ (например, персонажей мультфильмов, супергероев, Санта Клауса) и что заставляет нас верить в одних, но не верить в других — «чужих» — богов, соответственно[54]. И те и другие являются агентами, обладающими «сверхспособностями», но они существенно различаются той ролью, которую играют в нашей системе представлений. Чтобы определить эту роль, когнитивисты вынуждены выходить за пределы разговора о надкультурных когнитивных тенденциях и обращаться уже к культурно-специфическим особенностям тех или иных репрезентаций, позволяющим им с легкостью встраиваться в религиозную картину мира, и факторам окружающей среды, вырабатывающим у нас «иммунитет» к вере в «чужие» религиозные представления. Например, речь может идти о способности агента выступать в качестве «союзника» или «врага»[55] или о «контекстно-ориентированном» обучении[56].

Ниже мы вкратце рассмотрим оставшиеся три элемента ТоПВ, которые в действительности являются расширениями первого элемента — естественной когнитивной установки распознавать агентность.

2. Интуитивный креационизм и «промискуитетная телеология»

Ж. Пиаже стал автором еще одной важной гипотезы — гипотезы «детского артифициализма», согласно которой дети в возрасте

53. Wigger, J.B., Paxson, K., Ryan, L. (2013) "What Do Invisible Friends Know? Imaginary Companions, Theory of Mind, and God", *The International Journal for the Psychology of Religion* 23(1): 2–14.

54. См. Barrett, J.L. (2008) "Why Santa Claus Is not a God", *Journal of Cognition and Culture* 8(1–2): 149–161; Gervais, W.M., and Henrich, J. (2010) "The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods", *Journal of Cognition and Culture* 10(3): 383–389.

55. См. Barrett, J.L. "Why Santa Claus Is not a God".

56. См. Gervais, W.M., Henrich, J. "The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods".

от двух до семи-восьми лет рассматривают природный мир как результат деятельности антропоморфных агентов, главным образом людей[57]. Современные экспериментальные работы только частично подтверждают эту гипотезу: они показывают, что дети дошкольного возраста приписывают происхождение артефактов человеку, но ответственными за появление природных объектов и живых существ они скорее считают уже упомянутых «сверхчеловеческих» агентов[58].

В частности, исследования под руководством американских психологов Д. Келемен и М. Эванс свидетельствуют о том, что дети склонны мыслить о природных феноменах в категориях «цели» и предпочитать при объяснении их происхождения «креационистскую» терминологию «эволюционистской»[59]. Более того, их эксперименты показали, что данные тенденции характерны не только для детей, но и для взрослых в условиях дополнительной когнитивной нагрузки, что говорит о наличии у нас двух базовых автоматических интуиций: так называемой «промискуитетной телеологии» (*promiscuous teleology*), то есть склонности «по умолчанию» предпочитать объяснения в терминах «цели» даже тогда, когда подобные объяснения неуместны, и интуитивного креационизма, то есть атрибуции причин происхождения природных феноменов «сверхчеловеческим»/«сверхъестественным» агентам[60].

3. Интуитивный эссенциализм/дуализм и вера в бессмертие

Следующим моментом, получившим экспериментальное обоснование, стал интуитивный эссенциализм — естественная тенденция наделять объекты какой-либо категории набором признаков, составляющим их «внутреннюю сущность». В случае категории «человек» такой «внутренней сущностью» зачастую становит-

57. Piaget, J. *Child's Conception of the World*, pp. 253–388.

58. Например, см. Petrovich, O. (1997) "Understanding of Non-Natural Causality in Children and Adults: A Case against Artificialism", *Psyche en Geloof* 8: 151–165.

59. См. Evans, E.M. (2001) "Cognitive and Contextual Factors in the Emergence of Diverse Belief Systems: Creation versus Evolution", *Cognitive Psychology* 42: 217–266; Kelemen, D., DiYanni, C. (2005) "Intuitions about Origins: Purpose and Intelligent Design in Children's Reasoning about Nature", *Journal of Cognition and Development* 6(1): 3–31.

60. См. Casler, K., Kelemen, D. (2008) "Developmental Continuity in Teleo-Functional Explanation: Reasoning about Nature among Romanian Romani Adults", *Journal of Cognition and Development* 9(3): 340–363; Evans, E.M. "Cognitive and Contextual Factors in the Emergence of Diverse Belief Systems: Creation versus Evolution".

ся некая характеристика из области модели психического — например, интенциональность[61]. Более того, интуитивный эссенциализм сопряжен с еще одним феноменом — интуитивным дуализмом, под которым американский психолог П. Блум понимает врожденную склонность интерпретировать мир либо в терминах материальных/физических объектов (включая нашу собственную телесность), либо в терминах интенциональных агентов и ментальных состояний (например, нематериального разума или души); при этом последняя интерпретация является, с его точки зрения, превалирующей[62].

Исследования в области интуитивного эссенциализма/дуализма, проведенные Дж. Берингом, показали, что людям свойственна так называемая «наивная психология душ» (*folk psychology of souls*) — интуитивное представление о том, что некоторый элемент человека («внутренняя сущность» — душа, дух, разум, сознание и т.п.) может продолжать свое существование и после смерти физического тела[63]. Более того, как он утверждает, люди обычно приписывают «мертвым» агентам такие ментальные состояния, без которых они не представляют свое собственное существование: эмоции, желания и эпистемические состояния в противоположность состояниям психобиологическим и перцептивным[64]. На основании этого Беринг заключает, что наши имплицитные верования в загробную жизнь являются «более или менее врожденными»[65].

4. Моральный реализм

Наконец, последним элементом ТоПВ оказывается моральный реализм — интуитивное представление о том, что моральные нормы носят неизменный характер, а некоторые действия, по сути,

61. См. Cohen, E., Barrett, J.L. (2008) “Conceptualizing Spirit Possession: Ethnographic and Experimental Evidence”, *Ethos* 26(2): 246–267.

62. См. Bloom, P. (2004) *Descartes’ Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*. N.Y.: Basic Books.

63. Например, см. Bering, J.M. (2006) “The Folk Psychology of Souls”, *Behavioral and Brain Sciences* 29: 453–498; Bering, J.M. (2002) “Intuitive Conceptions of Dead Agents’ Minds: the Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary”, *Journal of Cognition and Culture* 2(4): 263–308.

64. Ibid.

65. Ibid., pp. 292–293.

являются правильными или неправильными[66]. С точки зрения Дж. Барретта, это представление вносит существенный вклад в формирование верований в «сверхъестественных» и «благих» агентов — богов[67]. Подчеркнем, что речь здесь идет об интуитивных теориях, а не о моральном реализме как философской программе, предполагающей объективное существование моральных фактов[68]. Впрочем, стоит обратить внимание на то, что имеется в виду и не «моральный реализм», в терминологии Ж. Пиаже: в его концепции данным понятием обозначается вторая в хронологическом отношении стадия нравственного развития ребенка, на которой он считает моральные правила абсолютными и неизменными и оценивает нравственность поступков исключительно по их внешним последствиям[69].

Тем не менее именно моральный реализм как наивная теория, в отличие от трех упомянутых выше элементов ТоПВ, до сих пор не получил достаточного эмпирического обоснования. Кросскультурные и кросс-видовые исследования в области эволюционной психологии свидетельствуют скорее о наличии у человека и высших приматов рекуррентных просоциальных паттернов мышления и поведения[70], которые сами по себе моралью не являются и, во всяком случае, не позволяют говорить о существовании врожденных моральных интуиций[71].

* * *

Итак, мы рассмотрели четыре элемента ТоПВ, а именно: 1) ГМОА и «гипотезу готовности»; 2) интуитивный креационизм и «промискуитетную телеологию»; 3) интуитивный эссенциализм и интуитивный дуализм; 4) моральный реализм. С одной стороны,

66. См. Barrett, J.L. *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, p. 121.

67. Ibid., pp. 121–122.

68. См. Schloss, J.P. (2014) "Darwinian Explanations of Morality: Accounting for the Normal but not the Normative", in H. Putnam, S. Neiman, J.P. Schloss (eds.) *Understanding Moral Sentiments: Darwinian Perspectives?* pp. 81–121. Brunswick: Transaction Publishers.

69. См. *Пиаже Ж.* Моральное суждение у ребенка. М.: Академический проект, 2006.

70. См., например, Flack, J., de Waal, F. (2002) "'Any Animal Whatever': Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes", in L.D. Katz (ed.) *Evolutionary Origins of Morality:Cross Disciplinary Perspectives*, pp. 1–30. Thorverton: Imprint Academic.

71. См., например, Schloss, J.P. "Darwinian Explanations of Morality: Accounting for the Normal but not the Normative", p. 105.

можно заключить, что если последний является дискуссионным элементом ТоПВ, то относительно оставшихся трех его элементов в когнитивных науках бытует своего рода консенсус, подкрепленный результатами кросс-культурных исследований. С другой стороны, мы показали, что первый, наиболее «инклюзивный», элемент ТоПВ позволяет говорить о неких надкультурных когнитивных структурах, способствующих появлению и распространению верований в «сверхчеловеческих»/«сверхъестественных» агентов, но сам по себе не объясняет, почему только некоторые из репрезентаций подобных агентов могут встраиваться в религиозный контекст.

Тезис о «прирожденных верующих» vs. «гипотеза индоктринации»

В качестве конкурирующего теоретического конструкта, противостоящего ТоПВ, используется «гипотеза индоктринации»[72], отличающая главным образом концепции «новых атеистов». Общий ее смысл (в различных формулировках: например, меметика, «духовное насилие» и «доверчивость детского ума» у Р. Докинза[73]; «религиозный брейнуошинг» или «интеллектуальное младенчество» у Э. Грейлинга[74] и т.п.) гласит, что религиозность является результатом систематической религиозной социализации, а не естественным следствием стандартного когнитивного развития[75].

Существуют и определенные эмпирические свидетельства в пользу подобной точки зрения. В частности, группа ученых из Бостонского университета под руководством К. Корриво предполагает, что детская религиозность — следствие соответствующей социализации и индоктринации. В своем эксперименталь-

72. Данный термин предложен ее оппонентами, в первую очередь Дж. Барреттом. См. Barrett, J.L. *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, p. 4.

73. *Докинз Р.* Бог как иллюзия. М.: КоЛибри, 2010.

74. Grayling, A.C. (2007) *Against All Gods: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness*. London: Oberon Books.

75. Мы не будем подробнее останавливаться на аргументации «новых атеистов», отчасти потому, что она в достаточной мере раскрыта в русскоязычной литературе (см., например, *Михельсон О.* Подходы к изучению религии в современной эволюционной психологии // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2013. Т. 3(31). С. 63–76), отчасти потому, что она изначально содержит некоторые метафизические допущения об онтологической природе религии, с нашей точки зрения, не совместимые с объективным научным подходом.

ном исследовании они предъявляли дошкольникам (5–6 лет) три разных истории («религиозную», «историческую» и «фантастическую») и просили оценить степень их правдоподобности. Как и ожидалось, практически все дети посчитали правдоподобными «исторические» нарративы, тогда как в случае «религиозных» нарративов это было верным главным образом для детей, получивших религиозное воспитание. Однако гораздо более любопытными оказались результаты, связанные с «фантастической» историей: выдумкой ее посчитали 87% «секулярных» респондентов, и только 40% «религиозных» детей отказалось верить в ее правдопободность[76]. Отсюда, как считают авторы эксперимента, следует, что религиозная среда влияет на восприятие агентности: дети, выросшие в религиозной среде, склонны приписывать агентам «сверхчеловеческие»/«сверхъестественные» способности, нарушающие интуитивные каузальные представления об устройстве мира. Другими словами, скорее религиозное воспитание устраняет скептическую установку в отношении невозможных в обыденном мире событий, чем секулярное воспитание подавляет естественную предрасположенность к вере в их возможность, или, как говорят авторы, «даже если у детей нет естественной склонности верить в божественную или сверхчеловеческую агентность, религиозное обучение может с легкостью привести их к этой вере»[77].

Тем не менее стоит признать, что К. Корриво и ее коллегам еще далеко до опровержения ТоПВ. Во-первых, вызывает вопросы операциональная и экологическая валидность проведенного ими эксперимента. Его наиболее слабым местом оказывается используемый стимульный материал[78]: в действительности все три вида нарративов основываются на библейских сюжетах и сохраняют их структуру, что делает их легко узнаваемыми для детей из религиозных семей. Во-вторых, не менее проблематичным является и возрастной состав выборки: сами сторонники ТоПВ не отрицают, что склонность верить в «сверхъестественных» агентов все же оформляется и модулируется индивидуальными различиями и окружающей средой, а значит, к 5–6 годам «секулярная» инкультурация уже может привить ребенку «имму-

76. См. Corriveau, K.H., Chen, E.E., Harris, P.L. (2015) “Judgments about Fact and Fiction by Children from Religious and Nonreligious Backgrounds”, *Cognitive Science* 39(2): 357–371.

77. Ibid., p. 375.

78. См. Ibid., pp. 379–382.

нитет» к определенным верованиям в религиозных и фантастических существ[79].

Наконец — и это замечание относится не столько к эксперименту К. Корриво, сколько к «гипотезе индоктринации» в целом — точка зрения, согласно которой религиозность является следствием исключительно социализации и инкультурации, содержит в себе существенный эвристический недостаток: она не отвечает на вопросы ни о причинах устойчивости и «успешности» некоторых религиозных верований, ни о причинах их кросскультурной рекуррентности, а значит, не может выступать в качестве полноценного каузального объяснения[80].

Тезис о «прирожденных верующих» и понятие «врожденности»

Проблема, несомненно, осложняется тем, что в когнитивных науках в принципе отсутствует консенсус относительно понятия «врожденности». Некоторые авторы считают, что дихотомия врожденного/приобретенного не имеет научной ценности; во всяком случае, понятие «врожденности» не является непротиворечивым и теоретически полезным[81]. Другие полагают, что оно охватывает кластер идей, которые все же могут служить определенным эвристическим целям[82]. Третьи настаивают на том, что сама идея врожденных признаков — следствие наших наивных представлений о биологических видах[83].

Безусловно, из всех смыслов, вкладываемых в это понятие[84], в контексте КР релевантным оказывается тот, который Р. Сэмюэлс называет «минимальным условием» врожденности (оставим

79. См. Barrett, J.L. *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, p. 3.

80. См. Sperber, D. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, pp. 47–48, 58.

81. См. Griffiths, P.E. "What Is Innateness?"; Mameli, M. and Bateson, P. (2011) "An Evaluation of the Concept of Innateness", *Philosophical Transactions: Biological Sciences* 366: 436–443.

82. Например, см. Boyd, R. (1991) "Realism, Antifoundationalism, and the Enthusiasm for Natural Kinds", *Philosophical Studies* 61(1): 127–148.

83. Например, см. Linquist, S., Machery, E., Griffiths, P.E., Stotz, K. (2011) "Exploring the Folkbiological Conception of Human Nature", *Philosophical Transactions: Biological Sciences* 366: 444–453.

84. Как указывают М. Мамели и П. Бэйтсон, существует много способов определить критерии врожденности какого-либо признака — по принципам: обладает ли признак высоким постоянством фенотипа, имеется ли у него история естественного отбора, развивается ли он без специального обучения и т.п., но все эти принци-

и без того сомнительные попытки найти некий «ген Бога»[85] без комментариев): если признак является врожденным, это значит, что он не приобретается в процессе научения; если данное условие не выполняется, это означает, что признак врожденным не является[86]. В определенном аспекте ТоПВ вполне соответствует такому широкому пониманию врожденности: он, как утверждает Дж. Барретт, указывает на наличие у человека сензитивного периода религиозного развития (главным образом — в первые пять лет жизни). В этом смысле религия является «естественной» и «биологической» способностью и – наряду с другими когнитивными способностями — представляет собой «предсказуемое выражение» нашего развития в нормальной среде[87]. Однако, как отмечает сам Барретт, существование биологической способности еще ничего не говорит о биологической детерминированности того или иного признака: его появление также зависит от комбинации других факторов — личностных (например, развитость у индивида теории психического и связанного с ней социального мышления) и социальных, то есть факторов окружающей среды (среди них: социальные связи; безопасность; технологический прогресс и вера в человеческие возможности; мифологизация «псевдоагентов» — судьбы, случая, правительства и даже естественного отбора; ранняя (анти)религиозная инкультурация и т.п.)[88].

Такая позиция не выглядит необоснованной — в отличие, например, от попыток нейротеологов найти «неврологический субстрат» религиозной веры и доказать ее врожденность, апеллируя к генетической предрасположенности человека к мистическим и религиозным переживаниям[89]. Тем не менее проблематичность ТоПВ становится очевиднее, когда мы переходим к рассмотрению его прикладного значения. Во-первых, вопреки стремлению

пы в той или иной степени проблематичны. См. Mameli, M. and Bateson, P. “An Evaluation of the Concept of Innateness”.

85. См. Hamer, D. *The God Gene: How Faith Is Hardwired into Our Genes*.

86. См. Samuels, R. “Nativism in Cognitive Science.” Отметим, что данное условие является минимальным, но все же недостаточным. Ср.: Mameli, M. and Bateson, P. “An Evaluation of the Concept of Innateness”, p. 437.

87. См. Barrett, J.L. *Born Believers: The Science of Children’s Religious Belief*, pp. 8–20, 126–128.

88. Ibid., pp. 19–20, 202–217.

89. Newberg, A. and Waldman, M.R. *Born to Believe: God, Science, and the Origin of Ordinary and Extraordinary Beliefs*, pp. xvii–xviii.

сторонников этого тезиса увидеть в религии некую естественную когнитивную способность[90], он указывает лишь на врожденность некоторых когнитивных структур, естественным, но тем не менее побочным продуктом которых религия выступает. Как отмечает финский религиовед И. Пюсиайнен, критикуя позицию приверженцев ТоПВ (здесь стоит вспомнить подход к интерпретации понятия «религия» в КР), «некоторые понятия и способы мышления могут быть врожденными, но религия может быть не более врожденной, чем футбол или политика»[91]. Кроме того, сомнения высказываются и в адрес не только врожденности и универсальности структур, лежащих, с точки зрения сторонников ТоПВ, в основе религиозных представлений — например, модели психического, интуитивного эссенциализма и дуализма[92], — но и концепций узкой специализации психики и всеобщей модульности[93].

Во-вторых, необходимо иметь в виду, что ТоПВ постулирует наличие когнитивной тенденции к вере в «сверхчеловеческих» агентов, но такая вера еще не является религией и даже не может считаться ее «минимумом»: как мы уже отмечали, для того, чтобы определить, когда репрезентации этих агентов становятся религиозными, КР приходится обращаться к социокультурным факторам. Другими словами, ТоПВ помогает объяснить, *что* делает религию возможной, но не *почему* она в принципе возникает.

Выводы

Итак, в ходе проведенного анализа мы установили, что ТоПВ, с одной стороны, базируется на ряде открытий когнитивной пси-

90. Подробнее см.: *Малевич Т.В., Фолиева Т.А.* «Естественность» религии и «естественная религия» в когнитивном религиоведении.

91. Pyysiäinen, I. (2003) "On the 'innateness' of religion: a comment on Bering", *Journal of Cognition and Culture* 3(3): 218–225.

92. См., например, Hodge, K.M. (2012) "Context Sensitivity and the Folk Psychology of Souls: Why Bering et. al. Got the Findings They Did", in D. Evers, M. Fuller, A. Jackelén, and T. Smedes (eds) *Is religion natural?* pp. 49–63. New York: T & T Clark International; Waxman, S., Medin, D., Ross, N. (2007) "Folkbiological Reasoning from a Cross-Cultural Developmental Perspective: Early Essentialist Notions Are Shaped by Cultural Beliefs", *Developmental Psychology* 43(2): 294–308.

93. См. Prinz, J.J. "Is the Mind Really Modular?"; Powell, R., Clarke, S. "Religion as an Evolutionary Byproduct: A Critique of the Standard"; Chiao, J.Y., Immordino-Yang, M.H. (2013) "Modularity and the Cultural Mind: Contributions of Cultural Neuroscience to Cognitive Theory", *Perspectives on Psychological Science* 8(1): 56–61.

хологии, свидетельствующих о существовании определенных надкультурных когнитивных предрасположенностей. Тем самым он по-новому ставит вопрос о врожденности религиозных представлений — не как о вложенных в «разум» или «душу» идеях, а как о природных когнитивных механизмах, способствующих возникновению тех или иных представлений — и переносит его из области философского анализа и дискуссий апологетов и критиков религии на почву эмпирических исследований. С другой стороны, КР не претендует на создание исчерпывающей теории религии как таковой: оно использует партикуляристский подход и считает, что в основе религиозных представлений и поведения лежат механизмы, предназначенные для решения других задач. Таким образом, как полагают когнитивисты, религия является естественным продуктом нашего мышления, а ее анализ не требует изобретения специальных каузальных объяснений, будь то особый ген, обусловливающий веру в Бога, или конкретные зоны мозга, ответственные за продуцирование религиозных переживаний.

Сам ТоПВ состоит из четырех элементов, которые, в свою очередь, и определяют его доказательную силу. Проблематичным здесь представляется утверждение о существовании врожденных моральных интуиций, до сих пор не получившее веского обоснования. Остальные его элементы в целом подтверждаются результатами кросс-культурных исследований и могут быть сведены к первой составляющей — гипотезе о наличии у нас специального врожденного когнитивного механизма, позволяющего нашему мышлению работать с широкой категорией агентов, не ограниченной антропоморфными существами. Кроме того, ТоПВ имеет определенное преимущество перед «гипотезой индоктринации»: эта гипотеза пока не получила достаточного эмпирического подтверждения и обладает меньшим эвристическим потенциалом.

Однако следует обратить внимание и на ограничения, которые ТоПВ накладывает на дискурс о врожденной религиозности. Во-первых, он, действительно, позволяет говорить о неких надкультурных когнитивных тенденциях, способствующих появлению универсальных представлений о «сверхъестественных» агентах, но не объясняет механизма распределения «религиозных» и «нерелигиозных» ролей между ними в различных культурных системах. Чтобы определить эти роли, КР вынуждено обращаться к культурно-специфическим чертам тех или иных репрезентаций и процессу религиозной социализации и вступать во взаи-

модействие с другими научно-исследовательскими программами изучения религии.

Во-вторых, здесь КР сталкивается с двумя метатеоретическими по отношению к нему проблемами, связанными с трактовкой понятия «врожденность» в когнитивных науках и с определением «минимума» религиозного. В конечном счете решение этих проблем лежит вне зоны компетенции КР, а значит, ТоПВ как таковой не является окончательным аргументом в пользу идеи врожденной религиозности.

Тем не менее ТоПВ, трактующий религию как «естественный» в когнитивном отношении феномен, вполне удовлетворяет «минимальному условию» врожденности и при этом не подразумевает абсолютного биологического детерминизма. Таким образом, данный тезис может служить полезным эвристическим инструментом при анализе детской религиозности и в компаративных исследованиях, объясняя кросс-культурно повторяющиеся паттерны религиозного мышления и поведения.

Библиография / References

Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: КоЛибри, 2010.

Малевич Т.В. Нейротеология: теории религии и наука о мозге // Религиоведческие исследования. 2012. № 1–2. С. 62–83.

Малевич Т.В., Фолиева Т.А. «Естественность» религии и «естественная религия» в когнитивном религиоведении // Философия и культура. 2014. Т. 11(83). С. 1605–1617.

Михельсон О. Подходы к изучению религии в современной эволюционной психологии // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2013. Т. 3(31). С. 63–76.

Пиаже Ж. Моральное суждение у ребенка. М.: Академический проект, 2006.

Сергиенко Р.А. Когнитивный подход к объяснению природы религии и религиозных представлений // Вестник КГПУ им. В.П. Астафьева. 2011. Т. 3(17). С. 36–43.

Шахнович М. Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2013. Т. 3(31). С. 32–62.

Atran, S. (2002) *In God We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Barrett, J.L. (2012) *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. N.Y.: Simon and Schuster.

Barrett, J.L. (2011) "Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward", *Journal for the Scientific Study of Religion* 50(2): 229–239.

Barrett, J.L. (2000) "Exploring the Natural Foundations of Religion", *Trends in Cognitive Science* 4(1): 29–34.

Barrett, J.L. (2008) “Why Santa Claus Is not a God”, *Journal of Cognition and Culture* 8(1–2): 149–161.

Barrett, J.L., Richert, R.A. (2003) “Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children’s God Concepts”, *Review of Religious Research* 44: 300–312.

Bering, J.M. (2011) *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*. N.Y.: W.W. Norton & Company.

Bering, J.M. (2006) “The Folk Psychology of Souls”, *Behavioral and Brain Sciences* 29: 453–498.

Bering, J.M. (2002) “Intuitive Conceptions of Dead Agents’ Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary”, *Journal of Cognition and Culture* 2(4): 263–308.

Bloom, P. (2004) *Descartes’ Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*. N.Y.: Basic Books.

Boyd, R. (1991) “Realism, Antifoundationalism, and the Enthusiasm for Natural Kinds”, *Philosophical Studies* 61(1): 127–148.

Boyer, P. (1994) *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Boyer, P. (2002) “Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural”, in *Philosophy in Wartime: A Collection of Readings prepared in conjunction with the Seminar: Religion, Revolution, Terrorism and War (University at Buffalo Spring Semester 2002)* [http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm, accessed on 01.02.2016].

Boyer, P. (2003) “Religious Thought and Behaviour as Byproducts of Brain Function”, *Trends in Cognitive Sciences* 7(3): 119–124.

Boyer, P. (1996) “What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(1): 83–97.

Boyer, P., Barrett, H.C. (2005) “Domain Specificity and Intuitive Ontology”, in D.M. Buss (ed.) *The Handbook of Evolutionary Psychology*. Hoboken, N.J: John Wiley & Sons.

Casler, K., Kelemen, D. (2008) “Developmental Continuity in Teleo-Functional Explanation: Reasoning about Nature among Romanian Romani Adults”, *Journal of Cognition and Development* 9(3): 340–363.

Chiao, J.Y., Immordino-Yang, M.H. (2013) “Modularity and the Cultural Mind: Contributions of Cultural Neuroscience to Cognitive Theory”, *Perspectives on Psychological Science* 8(1): 56–61.

Cohen, E., Barrett, J.L. (2008) “Conceptualizing Spirit Possession: Ethnographic and Experimental Evidence”, *Ethos* 26(2): 246–267.

Corriveau, K.H., Chen, E.E., Harris, P.L. (2015) “Judgments about Fact and Fiction by Children from Religious and Nonreligious Backgrounds”, *Cognitive Science* 39(2): 353–382.

Dokinz, R. (2010) *Bog kak illiuziia* [*The God Delusion*]. M.: KoLibri.

Evans, E.M. (2001) “Cognitive and Contextual Factors in the Emergence of Diverse Belief Systems: Creation versus Evolution”, *Cognitive Psychology* 42: 217–266.

Flack, J., de Waal, F. (2002) “‘Any Animal Whatever’: Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes”, in L.D. Katz (ed.) *Evolutionary Origins of Morality: Cross Disciplinary Perspectives*, pp. 1–30. Thorverton: Imprint Academic.

Gervais, W.M., Henrich, J. (2010) "The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods", *Journal of Cognition and Culture*, 10(3): 383–389.

Grayling, A.C. (2007) *Against All Gods: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness*. London: Oberon Books.

Griffiths, P.E. (2002) "What Is Innateness?", *The Monist* 85(1): 70–85.

Guthrie, S.E. (2002) "Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition", in I. Pyysiäinen and V. Anttonen (eds) *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, pp. 38–67. London: Continuum.

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

Hamer, D. (2005). *The God Gene: How Faith Is Hardwired into Our Genes*. N.Y.: Knopf Doubleday Publishing Group.

Hirschfeld, L.A., Gelman, S.A. (1994) "Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity", in L.A. Hirschfeld and S.A. Gelman (eds.) *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, pp. 3–35. Cambridge: Cambridge University Press.

Hodge, K.M. (2012) "Context Sensitivity and the Folk Psychology of Souls: Why Bering et. al. Got the Findings They Did", in D. Evers, M. Fuller, A. Jackelén, and T. Smedes (eds.) *Is Religion Natural?* pp. 49–63. New York: T & T Clark International.

James, W. (1892) "Thought before Language: A Deaf-Mute's Recollections", *The Philosophical Review* 1: 613–624.

Keil, F.C. (1979) *Semantic and Conceptual Development: An Ontological Perspective*. Cambridge.

Kelemen, D., DiYanni, C. (2005) "Intuitions about Origins: Purpose and Intelligent Design in Children's Reasoning about Nature", *Journal of Cognition and Development* 6(1): 3–31.

Linquist, S., Machery, E., Griffiths, P.E., Stotz, K. (2011) "Exploring the Folkbiological Conception of Human Nature", *Philosophical Transactions: Biological Sciences* 366: 444–453.

Malevich, T.V. (2012) "Neiroteologiia: teorii religii i nauka o mozge" [Neurotheology: Theories of Religion and Brain Science], *Religiovedcheskie issledovaniia* 1–2: 62–83.

Malevich, T.V., Folieva, T.A. (2014) "'Estestvennost' religii i 'estestvennaia religiia' v kognitivnom religiovedenii" ["Naturalness" of Religion and "Natural Religion" in CSR], *Filosofiia i kul'tura* 11(83): 1605–1617.

Mameli, M. and Bateson, P. (2011) "An Evaluation of the Concept of Innateness", *Philosophical Transactions: Biological Sciences* 366: 436–443.

McCauley, R.N. (2011) *Why Religion Is Natural and Science Is Not*. Oxford: Oxford University Press.

Mikhel'son, O. (2013) "Podkhody k izucheniiu religii v sovremennoi evoliutsionnoi psikhologii" [Approaches to the Study of Religion in Modern Evolutionary Psychology], *Gosudarstvo, religiia i Tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3(31): 63–76.

Newberg, A., Waldman, M.R. (2007) *Born to Believe: God, Science, and the Origin of Ordinary and Extraordinary Beliefs*. N.Y.: Free Press.

Petrovich, O. (1997) "Understanding of Non-Natural Causality in Children and Adults: A Case against Artificialism", *Psyche en Geloof* 8: 151–165.

Piaget, J. (2001) *Child's Conception of the World*. London: Routledge.

Powell, R., Clarke, S. (2012) "Religion as an Evolutionary Byproduct: A Critique of the Standard", *British Journal for the Philosophy of Science* 63(3): 457–486.

Prinz, J.J. (2006) "Is the Mind Really Modular?", in R.J. Stainton (ed.) *Contemporary Debates in Cognitive Science*, pp. 22–36. Malden: Blackwell.

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

Pyysiäinen, I. (2003) "On the 'Innateness' of Religion: A Comment on Bering", *Journal of Cognition and Culture* 3(3): 218–225.

Sampson, G. (2005) *The 'Language Instinct' Debate*. London: A&C Black.

Samuels, R. (2002) "Nativism in Cognitive Science", *Mind & Language* 17(3): 233–265.

Schloss, J.P. (2014) "Darwinian Explanations of Morality: Accounting for the Normal but not the Normative", in H. Putnam, S. Neiman, J.P. Schloss (eds) *Understanding Moral Sentiments: Darwinian Perspectives?* pp. 81–121. Brunswick: Transaction Publishers.

Sergienko, R.A. (2011) "Kognitivnyi podkhod k ob"iasneniiu prirody religii i religioznykh predstavlenii" [Cognitive approach to religion and religious concepts], *Vestnik KGPU im. V.P. Astaf'eva* 3(17): 36–43.

Shakhnovich, M. (2013) "Kognitivnaia nauka i issledovaniia religii" [Cognitive Science and the Study of Religion], *Gosudarstvo, religiia i Tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3(31): 32–62.

Sperber, D. (1996) *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell.

Waxman, S., Medin, D., Ross, N. (2007) "Folkbiological Reasoning from a Cross-Cultural Developmental Perspective: Early Essentialist Notions Are Shaped by Cultural Beliefs", *Developmental Psychology* 43(2): 294–308.

Wigger, J.B., Paxson, K., Ryan, L. (2013) "What Do Invisible Friends Know? Imaginary Companions, Theory of Mind, and God", *The International Journal for the Psychology of Religion* 23(1): 2–14.