Владимир Михеев

Могут ли чувства и представления быть религиозными и секулярными? Критика современной психологии религии

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-3-142-167

Vladimir Mikheev

Do Religious Senses and Ideas Really Exist? Critique of the Current Psychology of Religion

Vladimir Mikheev — Higher School of Economics (Moscow, Russia). Dezem@bk.ru

Since the 1990s, there has been a huge discussion in religious studies on the uses of the terms "secular" and "religious". In this article we use the methodology of critical study of religion within the psychology of religion. There are two main strategies to construct an object of research in this field: 1) studying of how religious senses occur (neurotheology, transpersonal psychology) and 2) studying of how religious representations emerge (cognitive religious studies). This paper provides an overview of these two paradigms through the optic of religious/secular dichotomy. Scholars who are trying to understand the nature of religious phenomena ignore significant amount of data of the same origin that is labeled as "secular". The author then suggests studying such representations or senses beyond the religious/secular dichotomy.

Keywords: cognitive religious studies, ideological critique of religious studies, intuitive representations, neurotheology, protected values, religious representation, religious experience.

Мы сталкиваемся со словом «религия» в праве, в СМИ, в научных работах и в обыденной речи. Однако этот термин не имеет общепризнанного значения[1]. В 1990-х

1. *Аринин Е.И.* Что такое религия: 500 определений термина с комментариями. Владимир: ВГУ, 2013.

Михеев В. Могут ли чувства и представления быть религиозными и секулярными? Критика современной психологии религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С. 142–167.
Mikheev, Vladimir (2018) "Do Religious Senses and Ideas Really Exist? Critique of the Current Psychology of Religion", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 36(3): 142–167.

группа исследователей задалась вопросом об уместности этого термина в научных исследованиях. Это направление получило название «идеологическая критика религиоведения»[2]. Ведущими авторами в этой области являются Айван Стренски, Уильям Кавано, Талал Асад, Тимоти Фицджеральд. Поднятые ими вопросы сейчас активно обсуждают антропологи и религиоведы, в том числе отечественные[3].

Эти авторы предложили изучать религиоведение как исследовательский проект[4]. Критиков интересует, как религиоведы создавали свою дисциплину, как термином «религия» пользуются идеологии, какие трудности он вызывает у исследователей. Они вдохновлялись критической социологией (М. Фуко, Э. Саид, Л. Ньюмен) и теорией научных парадигм Т. Куна[5]. Поэтому они допускают, что научное знание формируют не только научные открытия, но и властные отношения в обществе[6].

Авторы по-разному пришли к своим выводам. Церковный историк Кавано проследил, как изменялось значение термина *religio* от Древнего Рима до наших дней и как он стал привычным для западной культуры. Историк мусульманской культуры Асад изучал, как возникло понятие «секулярного» и как оно применялось колониальными властями для создания образа Востока. Фицджеральд проводил антропологические исследования в Японии и Индии и понял, что невозможно отличить «религиозные» практики и институты от «нерелигиозных»[7]. Каждый из них пришел к выводу, что термины «секулярное» и «религиозное»: а) идеологически нагружены и противоречивы, хотя и привычны

2. См. сайт Ассоциации критиков религиоведения [https://criticalreligion.org, accessed on 08.09.2018].
3. См. Форум: Антропология религии (1) // Антропологический форум. 2017. № 34.
4. Strenski, I. (2004) “Ideological Critique in the Study of Religion: Real Thinkers, Real Contexts and a Little Humility”, in P. Antes, A.W. Geertz, R. R. Warne (ed.) *New Approaches to the Study of Religion*. Berlin, N.Y.: Walter de Gruyter.
5. Strenski, I. (2004) “Ideological Critique in the Study of Religion”, *New Approach to the Study of Religion*, pp. 271–290. Berlin.
6. Asad, T. (2003) “Islam, Secularism and the Modern State. Talal Asad Discusses His Work on Secularism in The Modern World”, *Asiasociety.org* [http://asiasociety.org/islam-secularism-and-modern-state, accessed on 03.12.2017].
7. См. Asad, T. *Islam, Secularism and the Modern State;* Cavanaugh, W. (2009) *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press; Fitzgerald, T. (2003) *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press.

для западной культуры; б) становятся абсурдными, когда ученые пытаются задать им четкие границы.

«Критики» по-разному оценивают будущее религиоведения. Фицджеральд считает, что религиоведение следует заменить культурологией, поскольку «все, что делается на факультете религиозных исследований, совпадает с тем, что делают культурологи»[8]. Эта позиция радикальна, но следует признать, что некоторые разделы религиоведения действительно сталкиваются с серьезными методологическими проблемами. В первую очередь это касается *психологии религии*.

В отличие от социологии религии эта дисциплина находится в стороне от основных психологических исследований. Это побуждает задуматься, насколько хорошо продумана ее методология?[9] Могут ли термины «религиозные чувства», «религиозное сознание», «религиозные психотехники» быть объективными и измеримыми? Чтобы разобраться в этом вопросе, мы рассмотрим главные исследовательские программы современной психологии религии, которые используют оппозицию секулярное-религиозное: когнитивное религиоведение, нейротеология и трансперсональная психология.

Эти дисциплины по-разному выделяют объект исследования. Нейротеология (Эндрю Ньюберг, Моше Идель) и трансперсональная психология (Абрахам Маслоу, Станислав Гроф, Евгений Торчинов)[10] изучают *религиозные состояния/чувства*. Им интересны необычные случаи того, как человек воспринимает пространство и свое тело. Когнитивное религиоведение (Паскаль Буайе, Скотт Атран) изучает *религиозные представления/идеи*. Данный подход помогает понять, как у человека формируются верования о богах или паранормальных явлениях. Пред-

8. Fitzgerald, T. (2003) *The Ideology of Religious Studies*, p. 236. Oxford University Press.
9. Paloutzian, R.F. et Park, C.L. (2005) "Integrative Themes in the Current Science of the Psychology of Religion", in *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, pp. 4–5.
10. См. Arzy, S. et Idel, M. (2015) *Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences*. Yale University Press. Maslow, A. (1964) *Religions, Values, and Peak-Experiences* Columbus: Ohio State University Press; Atran, S. (2004) *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford University Press; *Буайе П.* Объясняя религию: Природа религиозного мышления. Альпина Паблишер. 2016; *Ньюберг Э., Уолдман М.Р.* Как Бог влияет на ваш мозг. Революционные открытия в нейробиологии. М.: Эксмо, 2013; *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.

ставители этих направлений соперничают и критикуют друг друга[11]. Мы рассмотрим, как эти направления создают свои исследовательские объекты и как используют термины «религия» и «секулярность».

1. Исследования религиозных состояний

1.1. Объект исследования

У терминов «религиозные состояния», «религиозный опыт», «религиозные чувства», «мистический опыт», «трансцендентный опыт» множество значений и контекстов употребления. Выделим из них те значения, которые религиоведы используют для создания исследовательских объектов в психологии религии.

Религиозными состояниями называют: (а) любые чувства, которые испытывает религиозный человек; (б) чувства, без которых невозможна религиозность. Только во втором случае предмет исследования имеет самостоятельное значение.

В психологии религии соперничают две полярные методологии «религиозного опыта»: конструктивизм и эссенциализм. *Эссенциалисты* полагают, что существует один или несколько видов мистического опыта. У них единая природа, их можно наблюдать и воспроизводить, однако разные культуры по-разному их описывают. *Конструктивисты* полагают, что универсальный мистический опыт невозможен, поскольку он зависит от культурного контекста и личных ожиданий. У каждой культуры есть особые формы опыта, например, двейкут в хасидизме или мокша в буддизме, но было бы ошибкой считать их одним и тем же. Спор идет с начала 1970-х годов, однако участники так и не пришли к единому мнению[12]. В нашем исследовании мы будем рассматривать только представителей эссенциализма, поскольку конструктивизм не позволяет изучать общечеловеческие феномены.

Американский исследователь Стадстилл выделяет пять видов эссенциализма. Большинство из них предполагают теологические предпосылки, а потому нас интересует только *психологиче-*

11. *Пюсиайнен И.* Когнитивное религиоведение как исследовательская программа // Религиоведческие исследования. 2012. №. 1–2. С. 123–125.

12. *Малевич Т.В.* Философия религии о мистическом опыте: дилемма эссенциализма и конструктивизма // Философия религии: Альманах. М.: Наука, 2013. С. 26–61.

ский, согласно которому мистические учения и практики вызывают одинаковые психологические изменения[13].

Модель *психологического эссенциализма* предложил Фридрих Шлейермахер в своей книге «Речи о религии». По его мнению, (1) религия невозможна без особого психологического опыта — ощущения соединенности с Богом; (2) догматы и ритуалы — второстепенные наслоения; (3) способность к религиозному опыту — естественная способность человеческой психологии, которую можно изучать применяя научный метод. Детали этого процесса сам Шлейермахер объяснял с помощью кантовской теории познания[14].

Далее мы рассмотрим шесть исследовательских проектов по изучению религиозных феноменов, которые использовали модель психологического эссенциализма. Сначала перечислим методы, которые применяли исследователи «религиозных состояний», а затем подвергнем их теоретические посылки критическому анализу.

1.2. Исторический обзор методов когнитивного эссенциализма

Первые научные попытки связать религиозный опыт с материальными причинами произошли в 1870–1890-е годы. Классики психологии Уильям Джеймс в США и Жан-Мартен Шарко во Франции одновременно интересовались магнетизмом и спиритизмом, пытаясь объяснить их физиологическую природу. Трансперсональные психологи Абрахам Маслоу, Станислав Гроф и буддолог Евгений Торчинов следовали интеллектуальной традиции психоанализа (Юнг) и феноменологии религии (Элиаде), интересовались психоделическим движением 1960-х годов. Американский нейротеолог Эндрю Ньюберг, а также ученые из Израиля Моше Идель и Шахар Арзай в 1990–2000-е годы применяли МРТ и ЭЭГ для описания мозговых процессов во время медитативных или экстативных практик.

1. Жан-Мартен Шарко, один из пионеров неврологии, тридцать лет изучал неврологические заболевания в парижской клинике Сальпетриер. В 1880-е годы он ставил публичные опыты с гип-

13. Studstill, R. (2005) *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan and German Mysticism*. Leiden: Brill.

14. *Шлейермахер Ф.* Речи о религии. М.: Алетейа, 1994.

нозом над больными истерией. Шарко предположил, что истерия и экстаз, который испытывали христианские святые — одно и то же явление[15]. В 1893 году в статье «Излечение верой» он писал:

> Случаи излечения верой от язв или параличей, религиозные или светские, во все времена и культуры, объясняются психической системой, характерной для истерии[16].

2. Уильям Джеймс собрал в книге «Разнообразие религиозного опыта» множество воспоминаний «религиозных гениев» и предлагал медицинские объяснении их состояний. Согласно его прагматической философии любые суждения человека (атеистические или религиозные) «обусловлены органически», грубо говоря, зависят от «состояния его печени». Однако этот факт не умаляет ценность этих переживаний для человека и его моральной жизни[17]. Джеймс пытался объяснить феномены обращения или мистические озарения резким переходом подсознательных мыслей в фокус сознания.

Джеймс не только документировал свидетельства «религиозных гениев», но ставил на себе опыты с употреблением паров закиси азота и фиксировал свои впечатления[18]. Также он создал американское отделение Общества психических исследований для изучения медиумов. В течение пятнадцати лет он лично изучал медиума Леонору Пайпер, организовывал ее публичные выступления и утверждал, что она действительно обладает экстрасенсорными способностями[19].

3. В конце 1960-х годов Станислав Гроф и Абрахам Маслоу создали проект «трансперсональной психологии». Маслоу исследовал феномен саморазвития и пытался понять, почему счастливые люди испытывают бескорыстную любовь к миру и людям. Он разработал концепцию «пиковых переживаний», то есть моментов высочайшего счастья и самовыражения, ощущения любви к бы-

15. Evans, J. (2015) Jean-Martin Charcot and the Pathologization of Ecstasy [https://emotionsblog.history.qmul.ac.uk/2015/03/jean-martin-charcot-and-the-pathologization-of-ecstasy/, accessed on 31.05.2018].

16. Charcot, J.M. (1893) “The Faith Cure”, *The New Review* 8(44): 18–31.

17. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 17.

18. James, W. (1882) “Subjective Effects of Nitrous Oxide”, *Mind* 7.

19. Fuller, R.C. (2009) *Wonder: From Emotion to Spirituality*, p. 74. University of North Carolina Press.

тию *(B-love experience)* вроде любви, вдохновения, эстетического опыта и «мистического опыта»[20].

Маслоу предположил, что ядро всех религий составляют пиковые переживания. Их могут испытывать все люди, как «атеисты, так и священники». Раньше их «объясняли только в терминах сверхъестественного», а теперь — с помощью научного метода. В современных условиях такие явления можно не только наблюдать, но и вызывать в ходе экспериментов с помощью психоделиков вроде ЛСД. «Эти препараты позволяют нам вызывать пиковые переживания у нужных людей в нужное время, и нам не приходится ждать счастливого случая»[21].

Станислав Гроф взялся проводить подобные эксперименты и построил «новую картографию психики» из показаний своих пациентов. По его мнению, существует три подсознательных слоя психики: (1) биографический — комплексы, то есть подавленные мысли, (2) перинатальный — переживание своего рождения и (3) трансперсональный — выход за пределы сознания, времени и пространства. Психоделики и техники вроде холотропного дыхания позволяют исследовать последние два слоя и ведут «к началу духовного пробуждения». Эти «формы духовности» сходны с религиями, а также с «мировоззрением великих мистических традиций»[22].

Эксперименты Грофа трудно назвать научными: интроспекция перестала быть психологическим инструментом в середине XIX века после критики Брентано[23]. Статус трансперсональной психологии постоянно колеблется между наукой и лженаукой, а кроме Грофа и его последователей экспериментов с психоделиками больше никто не проводил.

4. Однако концепция Грофа и Маслоу оказалось популярна среди религиоведов. В России ее продвигал буддолог Евгений Торчинов в программной книге «Религии мира. Опыт запредельного». По его мнению, «корнем религиозной веры и религиозной жиз-

20. Maslow, A. (1959) "Cognition of Being in the Peak Experiences", *The Journal of Genetic Psychology* 94(1): 43–66.

21. Maslow, A. (1964) *Religions, Values, and Peak-Experiences*. Columbus: Ohio State University Press.

22. *Гроф С.* Путешествие в поисках себя. М.: Издательство трансперсонального университета, 1994.

23. *Величковский Б.М.* Современная когнитивная психология. М.: Изд-во МГУ, 1982. С. 46.

ни является именно трансперсональный опыт»[24]. Сам же опыт принципиально неописуем, а потому категории «Бог» и «сверхъестественное» — лишь описательные конструкты. Поскольку в религиоведении этот опыт плохо изучен, религиоведы должны сместить фокус с социологической парадигмы на психологическую.

5. Следующая попытка экспериментального изучения религиозных переживаний наступила с появлением технологий нейровизуализации. В 1984 г. появляется первая научная работа, в которой автор объяснял возникновение религии с точки зрения нейронауки, а сам термин изобрел Олдос Хаксли в 1962 году в романе «Остров»[25].

Нейротеологи пытаются с помощью МРТ и ЭЭГ3 проследить изменения, которые происходят в мозге во время мистических состояний, и понять, как эти состояния можно вызвать. Одним из самых известных авторов в этой области является Эндрю Ньюберг, профессор рентгенологии и религиоведения в Университете Пенсильвании.

Ньюберг проводил два вида исследований. В первом случае он специально искал практиков из какой-либо конфессии и просил испытуемых произвести свои медитативные (францисканские сестры) или экстативные (пятидесятники) практики. Затем он изучал, как в ходе этих ритуалов у испытуемых меняется активность мозга[26].

Во втором случае он просил случайных испытуемых, которые не принадлежат к какой-либо конфессии, в течение нескольких недель применять конкретные медитативные практики и замерял активность мозга до и после практики. Ньюберг обнаружил, что разные виды медитации приводят к активности разных областей мозга, но все позитивно влияют на избирательное внимания, память и эмпатию. У пациентов наблюдались схожие изменения в мозге, независимо от того были они атеистами или принадлежали к какой-либо конфессии.

6. Похожую стратегию выбрали ученые из Еврейского университета в Иерусалиме: Моше Идель, историк иудейского мистицизма, и нейропсихолог Шахар Арзай, специалист по восприя-

24. *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. С. 29.

25. *Малевич Т.В.* Философия религии о мистическом опыте: дилемма эссенциализма и конструктивизма. С. 26–61.

26. *Ньюберг Э., Уолдман М.Р.* Как Бог влияет на ваш мозг. Революционные открытия в нейробиологии. М.: Эксмо, 2013. С. 18–19.

тию телесности. Они принципиально отказались от сканирования мозга практиков и вызывали экстатические переживания у рядовых испытуемых.

Сначала они изучили тексты средневековых каббалистов, в которых те рассказывали о своих техниках экстаза и описывали свои переживания. Эти переживания сравнивались с новейшими исследованиями аутоскопического (ощущение выхода из тела) и диссоциативного (ощущение нарушенной идентичности или искажения своего тела) эффектов. Других испытуемых просили применить эти техники, после чего записывали, какие зоны мозга активируются в ходе практики. Итогом исследований стали таблицы, в которых техники экстаза соотносились с ощущениями и физиологическими процессами.[27]

1.3. Модели психологического эссенциализма

Рассмотренные авторы единодушно полагают, что религиозный опыт имеет психологическую подоплеку, и пытаются его исследовать научно. Однако термины «религиозный» и «секулярный» они используют с разной степенью строгостью. Согласно строгой модели, только в религии можно обрести религиозный опыт (Торчинов); согласно умеренной, религиозный опыт можно обрести и вне религии (Джеймс, Маслоу, Гроф, Ньюберг), согласно слабой, подобная терминология вредна, и лучше обходиться без нее (Идель, Арзай). Рассмотрим методологические основания этих моделей.

1. Строгая модель

Торчинов понимает под религией (1) психотехники, которые вводят человека в (2) трансперсональные и архетипические состояния, (3) запуская некие подсознательные механизмы психики. В его модели «религиозное» связано только с переживанием трансперсональных состояний; остальное относится к «секулярному». Например, конфуцианство имеет «гражданский, а не религиозный характер», и его ритуалы можно сравнить «с почестями, оказываемыми государственному гербу и флагу»[28].

27. Arzy, S. et Idel, M. (2015) *Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences*, pp. 70, 102. Yale University Press.

28. *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. С. 18.

Критика. Строгая модель строится на утверждении, что только в религии возможен трансперсональный опыт, а Торчинов в своей книге рассматривает только практики «мировых религий». Но может ли в этой концепции испытать трансперсональный опыт атеист, который просто использует психотехники, например, в ходе «секулярной медитации»? Торчинов необоснованно ограничивает феномен трансцедентального опыта в рамках «религиозных» институтов, хотя его можно представить и за пределами этого круга.

2. Умеренная модель

Эта модель строится на двух предпосылках. Во-первых, существует ряд экстраординарных феноменов человеческой психики, в которых мир, собственное тело и сознание воспринимаются необычным образом. Зачастую они возникают у людей с патологиями мозга, однако любой здоровый человек может испытать их, если обучится специальным практикам или примет определенные вещества. При этом на успех практики не влияют его теологические воззрения.

> 1. Шарко: «Между религиозными и светскими случаями исцеления верой нет разницы; они все имеют единую причину»[29].
> 2. Маслоу: «Вероятно, мы действительно можем вызывать пиковые состояния под наблюдением, когда захотим, в религиозных или нерелигиозных обстоятельствах»; «...святое, сакральное, ... может испытывать как священник, так и атеист[30]».
> 3. Ньюберг: «...медитация даже вне духовного и религиозного контекста способна существенно улучшить память людей, страдающих нарушениями когнитивных функций... Медитацию можно отделить от ее духовных корней»[31].

Во-вторых, термины «Бог», «душа», «нирвана» и т. д. — это ярлыки для выражения необычных переживаний с помощью концепций, взятых из обыденного языка или культурной среды.

29. Charcot, J.M. (1893) “The Faith Cure”, *The New Review* 8(44): 18–31.

30. Maslow, A. (1964) *Religions, Values, and Peak-Experiences*, p. 17.

31. *Ньюберг Э., Уолдман М.Р.* Как Бог влияет на ваш мозг. Революционные открытия в нейробиологии. С. 31.

1. Джеймс: «Теории, создаваемые религией и столь различные между собой, являются элементом производным и второстепенным»; «Состояние веры может почти не заключать в себе интеллектуального содержания»[32].
2. Маслоу: «Почти все, что случается во время пиковых переживаний, естественно, но может быть подведено под терминологию религиозного. В прошлом, скорее всего, они воспринималось только как религиозные переживания»[33].
3. Ньюберг: «Если опросник дает респонденту выбор из нескольких категорий, то результат будет черно-белым»[34], то есть «верую» или «не верую». Однако если позволить людям свободно выразить свои идеи, то окажется, что существует множество способов описывать «разнообразие духовного опыта». «Бог» — один из многих ярлыков, которыми люди используют для обозначения невыразимых чувств.

Критика. Согласно умеренной модели медитативные практики и препараты изменяют восприятие и сознание у всех людей, независимо от того, что они думают о природе таких явлений. В таком случае стоит ли называть эти феномены «религиозными» и создавать особый раздел психологии для их изучения? Такое разделение оправдано только в теологии. Можно сказать, что одни медитативные практики стимулируют мозг, а в ходе других происходит взаимодействие с «божественным». Однако на этих посылках нельзя построить научную дисциплину с воспроизводимыми экспериментами.

3. Слабая модель

Идель и Арзай предлагают модель, в которой термины «религиозный» и «секулярный» вообще не имеют значения для исследователя. Следует изучать техники достижения опыта, ожидания от техник и механизмы сознания, которые за ними стоят. Невозможно объяснить природу опыта из того, как сами мистики или различные идеологии объясняют его причины. Традиционные подходы авторы называют *нисходящими*, поскольку те оценивает содержание опыта исходя из культурного контекста, а свой под-

32. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. С. 258.

33. Maslow, A. (1964) *Religions, Values, and Peak-Experiences*, p. 34.

34. *Ньюберг Э., Уолдман М. Р.* Как Бог влияет на ваш мозг. Революционные открытия в нейробиологии. С. 139.

ход — *восходящим* (*bottom-up approach*), поскольку они выстраивают теорию на основании эмпирических фактов.

Авторы критикуют нисходящий подход, поскольку в нем переживания мистика используются лишь как материал для изучения других культурных явлений. Для изучения мистического опыта такой подход не годится: сообщения мистиков могут быть искажены культурным и языковым контекстом, тем, что подобный опыт непривычен и его трудно выразить. Главенствующие идеологии узурпируют право на интерпретацию переживаний мистиков, ведь «мистическим объектом может быть не высшее божество, а сознание или тело самого мистика»[35]. Наконец, этот подход преодолевает культурные различия в описаниях мистических практик. Он основан на допущении, что мистические техники вызывают схожие физиологические процессы у всех людей[36].

Критика. Таким образом, строгая модель противоречива, умеренная — абсурдна без теологических допущений. Слабая модель не считает нужным для исследований противопоставлять «религиозное» и «секулярное»: для нее важно находить в каждой мистической традиции общие механизмы работы сознания. Тем не менее, Идель и Арзай по привычке продолжают употреблять эти термины.

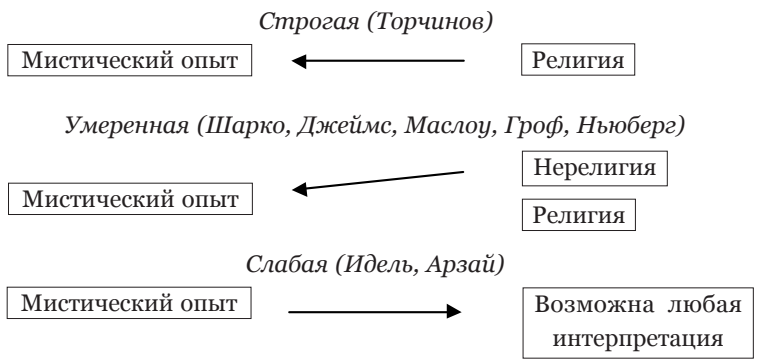


Рис. 1. Три модели когнитивного эссенциализма

35. Arzy, S. et Idel, M. (2015) *Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences*, p. 9. Yale University Press.

36. Ibid., p. 10.

1.4. Дискуссия

Почти все рассмотренные авторы используют слова «религиозный» и «нерелигиозный», а затем признаются, что это разделение обманчиво или политизировано. Так происходит из-за того, что указанные термины постоянно встречаются в научной литературе. По словам Иделя, «трудно избежать влияния интеллектуальных гениев, если их теории стали частью обыденного языка»[37].

Эта ситуация изменится, если разделить «религиозный/мистический опыт» на три разных феномена: (1) восприятие своего сознания и тела, искаженное в ходе специальных практик[38]; (2) сильные положительные переживания; (3) интуитивные предположения о причинах того или другого. Люди, которые испытывали подобный опыт, зачастую смешивают эти феномены. Однако каждый из них можно и нужно изучать отдельно.

В научной литературе уже создается альтернативная терминология для первого и второго феноменов. Различные трансперсональные состояния, вроде аутоскопии или диссоциации сознания, изучает нейронаука, а положительные переживания — позитивная психология, где они называются «аутотелическими переживаниями» или «состоянием потока» [39].

Третий феномен вызывает больше затруднений. Его можно было бы называть «религией» или «духовностью», однако такой подход привязывает подобные переживания к теологиям крупных конфессий, хотя возможны и альтернативные интерпретации. Поэтому следует разработать нейтральную терминологию, которая позволит в будущем четко описывать показания людей.

Теоретической базой для такой терминологии может стать парадигма «*интуитивных теорий*» или «*фолк-теорий*»[40]. Ее приверженцы считают, что для решения сложных повседневных проблем человек использует *эвристики*, простые правила, которые выдают быстрые, но несовершенные результаты. Эти эвристики создают интуитивные теории о причинах окружающих явлений и процессов[41].

37. Ibid., p. 116.
38. Ibid., p. 33.
39. *Чиксентмихайи М.* Поток: психология оптимального переживания. Альпина Паблишер, 2011.
40. Gerstenberg, T. et Tenenbaum, J.B. (2017) “Intuitive Theories”, in *Oxford Handbook of Causal Reasoning*, p. 517–520.
41. Gelman, S.A. et Legare, C.H. (2011) “Concepts and Folk Theories”, *Annual Review of Anthropology* 40: 378.

Зачастую они адекватны действительности, но приводят к систематическим ошибкам там, где требуются сложные вычисления[42]. Фолктеории могут быть очень влиятельными и нужны серьезные усилия, чтобы их изменить.

Мы считаем, что для изучения того, как человек интерпретирует свои трансперсональные и аутотелические переживания, подходит термин «интуитивная психология». В узком смысле он обозначает повседневное восприятие других людей, как способных мыслить[43]. В широком смысле так называется «повседневная психология, которая объясняет человеческое поведение в терминах веры, желаний, стремлений, ожиданий, предпочтений, надежд и страхов и т. д.»[44], то есть предположения о природе своих и чужих переживаний, стремлений и оценок. Интуитивная психология может быть как индивидуальной, так и групповой. Теологии можно рассматривать как особый вид систематизированных фолк-психологий, которые создают в определенные эпохи организованные группы интеллектуалов, «теологические гильдии»[45].

2. Исследование религиозных представлений

Исследователи «религиозных представлений» изучают то, как возникают идеи о богах и высших силах, а также другие парадоксальные представления о мире. Наиболее популярная и плодотворная исследовательская программа по изучению таких феноменов сегодня — это когнитивное религиоведение (далее КР).

КР пытается объяснить веру в богов во всех человеческих культурах, изучая механизмы познания и памяти. Эта дисциплина хочет решить давнюю проблему религиоведения: преодолеть частные особенности религий и доказать, что их положения исходят из универсальных особенностей человеческой психики[46].

42. Kahneman, D. (2011) *Thinking, Fast and Slow*, p. 84. Macmillan.

43. Arico, A. (2010) “Folk Psychology, Consciousness, and Context Effects”, *Review of Philosophy and Psychology* 1(3): 372.

44. Baker L.R. (2001) “Folk Psychology”, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, p. 318. MIT Press.

45. *Буайе П.* Объясняя религию: Природа религиозного мышления. Альпина Паблишер, 2016. С. 350.

46. *Тремлин Т.* Когнитивный и сравнительный подходы: как новое когнитивное религиоведение может помочь сравнительному религиоведению?) // Религиоведческие исследования. 2012. № 1–2 (7–8).

Рассмотрим двух самых известных представителей этого подхода, чьи работы были опубликованы в престижных журналах *Science* и *Nature*: франко-американских антропологов Паскаля Буайе и Скотта Атрана. Первый проводил полевые исследования в Камеруне и Непале, второй изучал друзов и последователей ДАИШ[47]. Пюсиайнен называет их создателями «стандартной модели» в КР, а книги *Religion Explained* и *In Gods We Trust* — «учебниками» по КР[48]. Рассмотрим ключевые идеи этого направления и то, как его создатели выделяют специфику своего предмета.

2.1. Когнитивное религиоведение

Когнитивное религиоведение базируется на трех теоретических китах: модулярности сознания, медленных и быстрых режимах мышления и культурном эволюционизме. Первая теория говорит о том, что сознание — это система независимых и специализированных программ[49]. Вторая выделяет у человека два режима мышления: автоматическое, которое срабатывает быстро и почти не осознается, и медленное, которое требует значительных ресурсов внимания[50]. Наконец, третья применяет законы эволюции к культурному отбору, пытаясь объяснить распространение верований и практик в человеческих сообществах. Предполагается, что особенности сознания могут объяснить, почему определенные идеи лучше запоминаются и распространяются[51].

В 1980-е годы Атран применил эти идеи для изучения фолкбиологии, того, как люди без специального образования представляют органический мир[52]. Буайе исследовал, как люди передают друг другу истории и используют теологические понятия

47. См. Atran, S. (2010) *Talking to the Enemy: Faith, Brotherhood, and The (Un) Making of Terrorists*. Harper Collins.

48. *Пюсиайнен И.* Когнитивное религиоведение как исследовательская программа. С. 123–125.

49. Fodor, J.A. (1985) “Precis of the Modularity of Mind”, *Behavioral and Brain Sciences* 8(1): 1–5.

50. Kahneman, D. (2011) *Thinking, Fast and Slow*. Macmillan.

51. См. Boyd, R. et Richerson, P.J. (1988) *Culture and the Evolutionary Process*. University of Chicago Press; Dawkins, R. (1976) *The Selfish Gene*. N.Y.: Oxford University Press; Sperber, D. (1985) “Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations”, *Man* 20(1): 73–89.

52. Atran, S. (1998) “Folk Biology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars”, *Behavioral and Brain Sciences* 21(4): 547–569.

в обыденной речи[53]. В конце 90-х оба ученых вдохновились идеей Лоусона и принялись изучать «религиозные представления».

Стандартная модель КР состоит из следующих положений:

1. Специфика «религии».

Атран и Буайе утверждают, что термин «религия» проблематичен, но им можно пользоваться:

> 1. Атран. «Религия — это расплывчатая категория, смутно отделяющая религиозные верования и действия от нерелигиозных. Тем не менее, во всех культурах легко найти верования, которые противоречат логике и опыту. Это продукты нерелигиозных механизмов сознания, созданных для повседневной жизни»[54].
> 2. Буайе. «Религия» — это «общепринятая донаучная категория, которую следует заменить более обоснованной научной категорией»[55], с помощью которой удастся понять некоторые феномены сознания.

Поэтому в КР четко разделяют религиозные представления и секулярную идеологию. Религиозными или «сверхъестественными» (*supernatural concepts*) они считают те представления, что подходят под два критерия: (1) невидимы и одушевлены (*nonobservable entities and agencies*); (2) вызывают эмоции и могут побуждать человека к действиям.

> 1. Атран. «Религия — это преданность парадоксальному миру сверхъестественных субъектов. Эти субъекты ведают экзистенциальными тревогами людей, такими как смерть и несправедливость, и требуют от человеческих сообществ серьезных затрат»[56].
> 2. Буайе. «Религиозные представления — это представления о сверхъестественном, обладающие значимостью… которые могут вызывать сильный страх, чувство вины, ярость или наоборот успокоение и утешение»[57].

53. Barrett, J.L. (1999) “Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion”, *Method and Theory in The Study of Religion* 11(4): 325–339.
54. Atran, S. et Ginges, J. (2012) “Religious and Sacred Imperatives in Human Conflict”, *Science* 336(6083): 855–857.
55. Boyer, P. et Bergstrom, B. (2008) “Evolutionary Perspectives on Religion”, *Annual Review of Anthropology* 37: 111–130.
56. Atran, S. et Ginges, J. “Religious and Sacred Imperatives in Human Conflict”.
57. *Буайе П.* Объясняя религию: Природа религиозного мышления. С. 187.

Чтобы не ограничиваться авраамическими представлениями о Боге, авторы сделали определение «религии» максимально широким, чтобы в него входили такие явления, как вера в инопланетян, духов, привидения и т. д.

2. Естественность религии

Не существует особого «религиозного органа/отдела мозга» или «религиозных гениев». Религиозные представления возникают как побочный продукт самых обычных механизмов сознания вроде памяти, внимания, отвлеченного мышления и эмоционального интеллекта. Буайе подчеркивает, что эти способности одинаковы у всех людей, иначе «религиозные гении» были бы не поняты[58].

3. Почему религии запоминаются и влияют на людей?

Человеческое мышление постоянно выдает множество спонтанных догадок о мире, но лишь небольшая часть сохраняется в памяти и передается другим людям. Религиозные представления интересны тем, что возникают во всех культурах, передаются в неизменном виде из поколения в поколение и влияют на человеческое поведение. Их культурное выживание вызвано двумя факторами.

(1) Запоминаемость. Человек рождается с «инстинктами обучения», то есть с рождения некоторые стимулы приковывают его внимание сильнее, чем другие. Эксперименты показывают, что одним из таких стимулов является «минимальная парадоксальность». Человек легче откладывает в долговременной памяти факты, которые нарушают интуитивные предположения о мире и вызывают удивление. Если таких контринтуитивных фактов оптимальное количество (2,5) в пределах одной истории, то ее будет интересно рассказывать, и она меньше исказится при передаче[59].

(2) Значимость. Если представления дают подсказки для дальнейших действий, то они становятся значимыми. Если представить разумное существо без тела, то это преставление вызовет у нас удивление, но если предположить, что оно знает о наших поступ-

58. Там же. С. 415.

59. Norenzayan, A., Atran, S., Faulkner, J. et Schaller, M. (2006) “Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives”, *Cognitive Science* 30(3): 531–553.

ках или может нанести нам вред, то оно станет для нас значимым, т.е. вызовет у нас эмоции. По словам Атрана, «трудозатратные ритуалы и абсурдные верования укрепляют доверие и групповую солидарность». В многочисленных примерах он показывает, что религиозные группы более солидарны и менее склонны к компромиссу, если дело касается «сакральных ценностей» [60].

2.2. Исследовательская программа когнитивного религиоведения

1. Для КР существенны оба критерия религиозных представлений: (1) контринтуитивность и (2) способность вызывать эмоции и направлять поведение. Если учитывать лишь первое, то возникает «проблема Микки-Мауса»: чем божества отличаются от фантазии? Если только второе, то «проблема Маркса»: чем религии отличаются от идеологий?

> Атран. «Когнитивные теории не учитывают мотивы. Они в принципе не могут отличить Микки Мауса и Волшебные холмы от Иисуса и Горящего куста, фантазию от религиозной веры. ... Теории солидарности игнорируют структуру сознания. Они не отличают марксизм от монотеизма, идеологию от религиозной веры»[61].

Для решения первой проблемы когнитивные религиоведы разработали критерии, по которым можно отличить сказку от религии. Джастин Баррет выделяет пять признаков религиозных понятий: они обозначают существо, которое парадоксально (*counterintuitive*), целенаправленно, владеет стратегической информацией (о жизни, смерти, любви и честности), воздействует на реальный мир и влияет на поведение людей. Эти критерии объясняют, почему мы не считаем богами Микки-Мауса (не воздействует на мир) и Джорджа Буша (не парадоксален) [62].

2. «Проблема Маркса» решается сложнее. Марксизм, конфуцианство, секулярный культ Французской революции, «рыночный фундаментализм» и т.д. частично обладают названными

60. Atran, S. et Ginges, J. “Religious and Sacred Imperatives in Human Conflict”.

61. Atran, S. (2004) *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, p. 14. Oxford University Press.

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

свойствами. Например, законы истории в марксизме парадоксальны (непонятно, как существуют законы истории), касаются важных явлений (распределение богатства), действуют в реальном мире и способны вызывать мощные чувства и побуждать к действию. В публичных ритуалах «абстракции вроде “традиции” или “общества” могут играть такую же роль, как боги и предки» или другие «сверхъестественные сущности»[63].

Атран признает, что «сверхъестественные сущности» могут встречаться как в религиях, так и «в политических и экономических идеологиях». Однако последние не обладают целенаправленностью: с ними нельзя установить личные эмоциональные связи[64]. Поэтому религиозные верования и ритуалы успешнее усиливают групповую солидарности, чем секулярные. Атран полагает, что когда-нибудь нейровизуализация поможет понять, чем «религиозные или священные ценности отличаются от секулярных ...»[65].

3. Решив одни проблемы, Атран невольно создает новые:

(1) Проблема буддизма. Существует множество нетеологических религий, в которых божества или верховные принципы нецеленаправленные.

(2) Проблема апофатики. Существует множество религиозных учений, в которых оговаривается, что божества не вмешиваются в человеческие дела или что к ним нельзя применять антропоморфные черты. Ярчайшие примеры: ваххабизм, апофатическое богословие.

Когнитивные религиоведы могли бы сказать, что следует разделять представления теологов-экспертов и интуитивные представления о богах. Однако ту же идею можно применить и к секулярным идеологиям, и тогда перед нами встает...

(3) Проблема национализма. Атран утверждает, что с Вестфальского мира закончилась эпоха религиозных войн и возникли секулярные национальные государства. Их идеология не содержит представлений об антропоморфных, целенаправленных сверхъестественных существах и не считает свои ценности наивысшими. Возможно, гуманизм, национализм, марксизм и т. д. в своих доктринальных формах действительно «склонны к компромиссам», не призывают к абсолютному принятию своих цен-

63. *Буайе П.* Объясняя религию: Природа религиозного мышления. С. 353.

64. Atran, S. (2004) *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, p. 15.

65. Atran, S. et Ginges, J. “Religious and Sacred Imperatives in Human Conflict”.

ностей и не одушевляют понятия «нация», «история», «права человека» и т.д. Но на практике эти абстрактные сущности легко одушевляются, возводятся в Абсолют и усиливают конфликты — и это легко доказать.

Во-первых, человек легко одушевляет неживые предметы. Эксперименты показывают, что социальная изоляция или смертельная опасность склоняет к одушевлению предметов, например, компьютерных гаджетов[66]. С тем же успехом они могут персонифицировать свою нацию, традиции, культуру. Существует множество исследований о восприятии нации как женщины или мужчины[67], тела государя[68], животного[69] и т.д.[70]

Во-вторых, спорно, что религиозные сообщества более сплоченные. Атран забывает о секулярных армиях и войнах, в которых те показывали чудеса солидарности и организации. Тысячелетиями люди воевали за свою нацию, традицию, предков и другие абстрактные невидимые сущности и делали это бескорыстно, из любви к своим сакральным символам. Как пишет Бенедикт Андерсон, «для большинства обычных людей самая суть нации состоит в том, что в нее не вкладывается никакого корыстного интереса»[71].

Наконец, сам Атран пишет в *Science*:

> 1. «Священные ценности могут быть не только у религий. Мирские ценности также могут быть сакрализованы с помощью ритуалов, посвященных нерелигиозным ценностям, например нации».
> 2. «Даже очевидно секулярные нации и транснациональные движения обычно используют квазирелигиозные ритуалы и верования:

66. Epley, N., Akalis, S., Waytz, A. et Cacioppo, J. T. (2008) “Creating Social Connection Through Inferential Reproduction: Loneliness and Perceived Agency in Gadgets, Gods, And Greyhounds”, *Psychological Science* 19(2): 114–120.

67. См. *Рябов О.* «Россия-Матушка»: Национализм, гендер, война в России XX века. Stuttgart; Hannover, 2007; Weaver, E.B. (2002) “Madonna Crucified: A Semiotics of Motherland Imagery in Hungary”, *Slovo* 14: 54–76; McClintock, A. (1995) *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Conquest*. New York.

68. Kantorowicz, E.H. (1957) *The King’s Two Bodies: A Study in National Political Theology*. Princeton.

69. Keen, S. (1986) *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination*, San Francisco.

70. Вызывает вопрос, почему тотемизм в исследовательской литературе описывается как религия, а национальные символы — нет?

71. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001. С. 162.

от священных песен и церемоний до утверждений, что провидение или природа даруют людям равные права» [72].

То есть Атран сам признает, что любые ценности можно сделать сакральными и что любые идеологии могут использовать ритуалы и абсурдные верования, чтобы укрепить групповую солидарность.

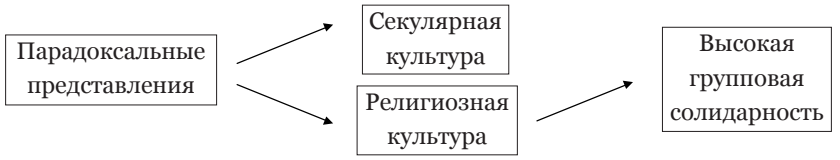


Рис. 2. Модель когнитивного религиоведения Атрана и Буайе

2.3. Дискуссия

1. Итак, мы видим, что попытка КР разделить секулярные и религиозные представления проблематична. Сперва Атран и Буайе признали, что (1) у религиозных представлений нет специфического содержания или способа возникновения; (2) они отличаются от секулярных понятий лишь тем, что могут восприниматься как одушевленные и целенаправленные. Однако исследования психологов и примеры того, как люди одушевляют секулярные понятия, опровергают это утверждение. Затем авторы пытались доказать, что религиозные представления способны утешать и усиливать групповую солидарность сильнее, чем секулярные. Однако национальные символы также вызывают сильные чувства и сплачивают людей, а чувство гордости за страну улучшает субъективное благополучие[73]. Если же в модели (см. рис. 2) провести стрелку от «секулярной культуры» к «солидарности», то дихотомия секулярного и религиозного перестает иметь смысл.

2. Путаницу вызывают два фактора. Во-первых, в европейской культуре принято противопоставлять секулярные идеологии и религии. При этом считается, что последние более склонны

72. Atran, S. et Ginges, J. “Religious and Sacred Imperatives in Human Conflict”.

73. См. Morrison, M., Tay, L., and Diener, E. (2011) “Subjective Well-Being and National Satisfaction: Findings from A Worldwide Survey”, *Psychological Science* 22(2): 166–171.

к насилию, более категоричны и менее рациональны[74]. Во-вторых, Атран и Буайе решили, что сакрализация и парадоксальность присущи только религиям. Однако это утверждение необоснованно и опровергается множеством исследований.

Такой исследовательский объект, как «религиозные представления», следует разделить на две составляющие: сакрализацию и парадоксальность. Для изучения сакрализации уже есть предпосылки в социальной психологии. Например, Джонатан Бэрон разработал теорию «защищенных ценностей» (*protected values*): под ними понимаются ценности, которые «нечувствительны к компромиссам с другими, экономическими, ценностями»[75]. Здесь внимание смещено с оппозиции религиозное/секулярное на дихотомию экономическое/ценностное. Последователи Бэрона изучают такие обыденные вещи, как сопротивление биотехнологиям. Парадоксальные представления (*supernaturalism*) и их роль в культуре пытаются изучать когнитивисты и культурные эволюционисты.

Возможно, защищенные ценности и парадоксальные представления могут по-особому воздействовать друг на друга. Но было бы ошибкой закреплять их только за теми сферами культуры, которые мы называем «религиозными», игнорируя сферы, которые мы называем «секулярными». Нейровизуализация не поможет понять разделение, которое остается в научных исследованиях только благодаря многовековой привычке.

Заключение

Мы рассмотрели две парадигмы психологии религии, каждая из которых по-своему выделяет объект исследования. Нейротеология и трансперсональная психология считают специфичными измененные состояния восприятия, а КР — религиозные представления. Во всех случаях термин объединял и смешивал физиологические процессы и их интерпретацию, необоснованно игнорировал якобы секулярные феномены и не приносил пользу для научных исследований. Лишь теология, в которой невозможен

74. Cavanaugh, W. (2009) *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, p. 7.

75. См. Baron, J. et Spranca, M. (1997) “Protected Values”, *Organizational Behavior and Human Decision Processes, 70*(1): 1–16; Scott, S. E., Inbar, Y. et Rozin, P. (2016) “Evidence for Absolute Moral Opposition to Genetically Modified Food in the United States”, *Perspectives on Psychological Science* 11(3): 315–324.

отказ от термина «религия», лишена подобной методологической проблемы, но было бы опрометчиво основывать экспериментальную психологию на теологии.

Несмотря на множество проблем, научно-исследовательская программа психологии религии может «придумать» новые теории для защиты своего ядра. Поэтому для смены парадигмы следует развивать альтернативные программы. Мы предложили: (а) изучать отдельно измененное сознание и его интуитивные интерпретации, сакральные ценности и веру в парадоксальные представления; (б) не противопоставлять их как секулярные и религиозные. Независимо от того, примет ли научное сообщество это предложение, ему следует обратить внимание на указанные проблемы. Ведь они могут касаться и других исследовательских проектов, например, социологии религии.

Библиография / References

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001.

Аринин Е.И. Что такое религия: 500 определений термина с комментариями. Владимир: ВГУ, 2013.

Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления. М.: Альпина Паблишер, 2016.

Величковский Б.М. Современная когнитивная психология. М.: Изд-во МГУ, 1982.

Гроф С. Путешествие в поисках себя. М.: Издательство трансперсонального университета, 1994.

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.

Малевич Т.В. Философия религии о мистическом опыте: дилемма эссенциализма и конструктивизма // Философия религии: Альманах. М.: Наука. 2013. С. 26–61.

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

Ньюман Л. Значение методологии: три основных подхода // Социологические исследования. 1998. № 3. С. 122–134.

Ньюберг Э., Уолдман М. Как Бог влияет на ваш мозг. Революционные открытия в нейробиологии. М.: Эксмо, 2013.

Пюсиайнен И. Когнитивное религиоведение как исследовательская программа // Религиоведческие исследования. 2012. № 1–2. С. 123–125.

Рябов О. «Россия-Матушка»: Национализм, гендер, война в России XX века. Stuttgart; Hannover, 2007.

Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.

Тремлин Т. Когнитивный и сравнительный подходы: как новое когнитивное религиоведение может помочь сравнительному религиоведению?) // Религиоведческие исследования. 2012. № 1–2 (7–8).

Узланер Д.А. Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке нового времени // Логос. 2008. № 4. С. 140–161.

Форум: Антропология религии (1) // Антропологический форум. 2017. № 34.

Чиксентмихайи М. Поток: психология оптимального переживания. Альпина Паблишер, 2011.

Шлейермахер Ф. Речи о религии. М.: Алетейа, 1994.

Anderson, B. (2001) *Voobrazhaemye soobshchestva* [Imagined Communities]. M.: Kanon-Press-C.

Arico, A. (2010) "Folk Psychology, Consciousness, and Context Effects", *Review of Philosophy and Psychology* 1(3): 371–393.

Arinin, E. (2013) *Chto takoe religia: 500 opredelenii termina s kommentariami* [What Religion is: 500 definitions with commentaries]. Vladimir: VGY.

Arzy, S. et Idel, M. (2015) *Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences*. Yale University Press.

Asad, T. (2003) Islam, Secularism and The Modern State. Talal Asad Discusses His Work on Secularism in The Modern World, *Asiasociety.org*. [http://asiasociety.org/islam-secularism-and-modern-state, accessed on 03.12.2017].

Atran, S. (1998) "Folk Biology and The Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars", *Behavioral and Brain Sciences* 21(4): 547–569.

Atran, S. (2004) *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford University Press.

Atran, S. et Ginges, J. (2012) "Religious and Sacred Imperatives in Human Conflict", *Science* 336(6083): 855–857.

Atran, S. (2010) *Talking to The Enemy: Faith, Brotherhood, and the (Un) Making of Terrorists*. Harper Collins.

Baker, L. (2001) "Folk Psychology", *The MIT Encyclopedia of The Cognitive Sciences*. MIT Press.

Baron, J. et Spranca, M. (1997) "Protected Values", *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 70(1): 1–16.

Barrett, J. (1999) "Theological Correctness: Cognitive Constraint and The Study of Religion", *Method & Theory in The Study of Religion* 11(4): 325–339.

Barrett, J. (2008) "Why Santa Claus Is Not A God", *Journal of Cognition and Culture* 8(1): 149–161.

Boyd, R. And Richerson, P. (1988) *Culture and the Evolutionary Process*. University of Chicago Press.

Boyer, P. (2016) *Obiasnia religiu: Priroda religioznogo myshlenia*. [Religion explained. The nature of religious mind]. M.: Alpina Publisher.

Boyer, P. (2008) "Being Human: Religion: Bound to Believe?", *Nature* 455 (7216): 1038–1039.

Boyer, P. et Bergstrom, B. (2008) "Evolutionary Perspectives on Religion", *Annual Review of Anthropology* 37: 111–130.

Cahill, L. (2012) "Myth of Religious Violence: Secular Ideology and The Roots of Modern Conflict", *Modern Theology* 28(3): 561–563.

Cavanaugh, W. (2009) *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press.

Cavanaugh, W. (2011) "Religious Violence as Folklore", *Religion and Society* 2: 122–127.

Cavanaugh, W. (2011) "The Invention of Fanaticism", *Modern Theology* 27(2): 226–237.

Cavanaugh, W. (2013) "The Root of Evil. (Does Religion Promote Violence?)", *America* 209(3): 11(4).

Charcot, J. M. (1893) "The Faith Cure", *The New Review* 8(44): 18–31.

Csikszentmihalyi, M. (2011) *Potok: psihologiya optimal'nogo perezhivaniya*. [The Flow: a psychology of optimal experience]. M.: Alpina Publisher.

Dawkins, R. (1976) *The Selfish Gene*. N.Y.: Oxford University Press.

Epley, N., Akalis, S., Waytz, A. et Cacioppo, J. (2008) "Creating Social Connection Through Inferential Reproduction: Loneliness and Perceived Agency in Gadgets, Gods, And Greyhounds", *Psychological Science* 19(2): 114–120.

Evans J. (2015) Jean-Martin Charcot And The Pathologization Of Ecstasy [https://emotionsblog.history.qmul.ac.uk/2015/03/jean-martin-charcot-and-the-pathologization-of-ecstasy/, accessed on 31.05.2018].

Fitzgerald, T. (2003) *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press.

Fodor, J. (1985) "Precis of The Modularity of Mind", *Behavioral and Brain Sciences* 8(1): 1–5.

Forum: Antropologiia Religii [Forum: The Anthropology of Religion] (2017), in *Antropologicheskii Forum* 34.

Fuller, R. (2009) *Wonder: From Emotion to Spirituality*. University of North Carolina Press.

Gelman, S. et Legare, C. (2011) "Concepts and Folk Theories", *Annual Review of Anthropology* 40: 379–398.

Gerstenberg, T. et Tenenbaum, J. (2017) "Intuitive Theories", in *Oxford Handbook of Causal Reasoning*, pp. 515–548. Oxford University Press.

Grof, S. (1994) *Puteshestvie v poiskakh sebia*. [The Adventure of Self-Discovery]. M: Izdatelstvo Transpersonalnogo Instituta.

James, W. (1993) *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [Varieties of religious experience]. M.: Nauka.

James, W. (1882) "Subjective Effects of Nitrous Oxide", *Mind* 7.

Kahneman, D. (2011) *Thinking, Fast and Slow*. Macmillan.

Kantorowicz, E.H. (1957) *The King's Two Bodies: A Study in National Political Theology*. Princeton.

Keen, S. (1986) *Faces of The Enemy: Reflections of The Hostile Imagination*. San Francisco.

Malevich, T.V. (2013) "Filosofiia religii o misticheskom opyte: dilemma essentsializma i konstruktivizma", in *Filosofiia religii: Al'manakh* [Philosophy of religion about mystical experience: dillemma of essentialism and constructivism", in *Philosophy of Religion: Almanac*], pp. 26–61. M.: Nauka.

Malevich, T.V. (2012) "Neiroteologiia: teorii religii i nauka o mozge" [Neurotheology: theories of religion and brain studies], in *Religiovedcheskie issledovaniia* (1–2): 62–83.

Maslow, A. (1959) "Cognition of Being in The Peak Experiences", *The Journal of Genetic Psychology* 94(1): 43–66.

Maslow, A. (1964) *Religions, Values, And Peak-Experiences*. Columbus: Ohio State University Press.

McClintock, A. (1995) *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Conquest*. New York.

Morrison, M., Tay L., Diener E. (2011) "Subjective Well-Being and National Satisfaction: Findings from a Worldwide Survey", *Psychological Science* 22(2): 166–171.

Newberg, A., Waldman M. (2013) *Kak Bog vliiaet na vash mozg. Revoliutsionnye otkrytiia v neirobiologii* [How God changes your brain: breakthrough findings from a leading neuroscientist]. M.: Eksmo.

Newberg, A. (2010) *Principles of Neurotheology*. Ashgate Publishing, Ltd.

Newman, L. (1998) "Znachenie metodologii: tri osnovnykh podkhoda" [The Meaning of methodology: three basic apporaches], *Sociologicheskie issledovania* 3: 122–134.

Norenzayan, A., Atran, S., Faulkner, J. et Schaller, M. (2006) "Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives", *Cognitive Science* 30(3): 531–553.

Paloutzian, R. et Park, C. (2005) "Integrative Themes in The Current Science of The Psychology of Religion", in *Handbook of The Psychology of Religion and Spirituality*, pp. 3–20. The Guilford Press.

Pyysiäinen, I. (2012) "Kognitivnoe religiovedenie kak issledovatel′skaia programma" [Cognitive religious studies as research project], *Religiovedcheskie issledovania* 1–2: 123–125.

Riabov, O. (2017) *"Rossia-Matushka": Natsionalizm, gender, voina v Rossii XX veka* ["Mother Russia": nationalism, gender, war in the 20th century Russia]. Stuttgart; Hannover.

Schleiermacher, F. (1994) *Rechi o religii* [Speeches on religion]. M.: Aleteja.

Sperber, D. (1985) "Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations", *Man* 20(1): 73–89.

Strenski, I. (2004) "Ideological Critique in The Study of Religion: Real Thinkers, Real Contexts and A Little Humility", in P. Antes, A.W. Geertz, R.R. Warne (eds) *New Approaches to The Study of Religion*. Berlin, N.Y.: Walter De Gruyter.

Studstill, R. (2005) *The Unity of Mystical Traditions: The Transformation of Consciousness in Tibetan And German Mysticism*. Leiden: Brill.

Torchinov, E.A. (1998) *Religii mira: opyt zapredel'nogo. Psikhotekhnika i transpersonal'nye sostoyaniia* [The World Religions: transcendental experience. Psychotechnique and Transpersonal States]. SPb.: Centr "Petepbypgskoe Vostokovedenie".

Tremlin, T. (2012) "Kognitivnyi i sravnitel'nyi podhody: kak novoe kognitivnoe religiovedenie mozhet pomoch' sravnitel'nomu religiovedeniiu?" [Cognitive and comparative approaches: how the first may help to the second], *Researches in Religious Studies* 1–2 (7–8).

Uzlaner, D.A. (2008) "Raskoldovyvanie diskursa: «Religioznoe" i «svetskoe" v iazyke novogo vremeni" [Disenchantment of discourse: "religious" and "secular" in the language of modernity], *Logos* 4: 140–161.

Velichkovskii, B.M. (1982) *Sovremennaia kognitivnaia psikhologia*. [The current cognitive psychology]. M.: MSU.

Weaver, E. (2002) "Madonna Crucified: A Semiotics of Motherland Imagery in Hungary", *Slovo* 14: 54–76.

Zinnbauer, B. et Pargament, K. (2005) "Religiousness and Spirituality", in *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. The Guilford Press.