

## ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

*Т.С. Самарина*

### **Естественнонаучный поворот в науках о религии: нейротеология и когнитивное религиоведение**

**Татьяна Сергеевна Самарина** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: [t\\_s\\_samarina@bk.ru](mailto:t_s_samarina@bk.ru)  
ORCID: 0000-0002-9888-0872

В статье впервые в науке проводится сопоставительный анализ двух лидирующих современных программ естественнонаучного изучения религии: когнитивного религиоведения и нейротеологии. Осуществляется демифологизация и концептуализация понятий «когнитивное религиоведение» и «нейротеология». Из-за недостаточной известности и предубеждений в отношении последней ей уделяется чуть больше места: реконструируется генезис концепции, проясняются основные методологические и философские установки. В ходе исследования было доказано, что две программы базируются на различных научных основаниях: нейротеология сформировалась в сфере психологических исследований и интересуется прежде всего личным религиозным опытом, тогда как когнитивное религиоведение вышло из антропологии и ставит своей целью изучение общечеловеческих закономерностей познания. В то же время было установлено, что обе дисциплины базируются на эволюционных исследованиях. Когнитивное религиоведение обращается к их методологии после 2002 г., а нейротеология еще в период своего становления в 1970-е гг. ориентируется на эволюционное рассмотрение ритуального поведения, но при этом она лишь после 2010 г. стала основывать на нем общетеоретические модели. Кроме того, в статье был развеян миф об атеистичности когнитивных религиоведов и религиозности нейротеологов. Анализ трудов Дж. Барретта, П. Макнамары и Э. Ньюберга показал, что основополагающие концепции когнитивного религиоведения создавались с целью подчеркнуть естественность религии для человеческого познания, а нейротеологический проект Ньюберга на самом деле базируется на секулярном гуманизме, нацеленном на отчуждение религиозных практик от их культурного контекста и превращение в техники по улучшению жизни. В заключении статьи проводится обзорное сопоставление взаимной критики двух программ и делается вывод, что когнитивисты критикуют нейротеологию как дисциплину, в то время как нейротеологи сосредотачивают внимание на отдельных концепциях когнитивного религиоведения.

**Ключевые слова:** теология, нейрпсихология, нейронауки, экспериментальная психология, когнитивное религиоведение, нейротеология, религиоведение, философия религии, когнитивные исследования, эволюционизм

**Ссылка для цитирования:** Самарина Т.С. Естественнаучный поворот в науках о религии: нейротеология и когнитивное религиоведение // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 2. С. 5–29.

## Scientific Turn in Religious Studies: Neurotheology and Cognitive Science of Religion

*Tatiana S. Samarina*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: t\_s\_samarina@bk.ru

ORCID: 0000-0002-9888-0872

The article provides a comparative analysis of two leading modern programs which represent the scientific turn in religious studies: cognitive science of religion and neurotheology. Due to the lack of fame and prejudice against the latter, a little more space is given to it: the genesis of the concept is reconstructed, the main methodological and philosophical strategies are clarified. The research proved that the two programs are based on different scientific grounds: neurotheology was formed in the field of psychological research and is primarily interested in personal religious experience, while cognitive science of religion came out of anthropology and aims to study the universal laws of cognition. At the same time both disciplines are based on evolutionary paradigm. Cognitive science of religion turned to evolutionism after 2002, and neurotheology, during its formation in the 1970s, focused on the evolutionary consideration of ritual behavior, but it was only after 2010 that it began to base general theoretical models on it. In addition, the article dispelled the myth of the atheism of cognitive religious scholars and the religiosity of neurotheologists. Analysis of the works of J. Barrett, P. McNamara and A. Newberg showed that the fundamental concepts of cognitive science of religion were created in order to emphasize the naturalness of religion for human cognition, and Newberg's neurotheological project is actually based on secular humanism aimed at alienating religious practices from their cultural context and turning them into techniques for life improvement. In conclusion, the article provides an overview comparison of the mutual criticism of the two programs and concludes that cognitive scientists criticize neurotheology as a discipline, while neurotheologists focus on separate concepts of cognitive science of religion.

**Keywords:** theology, neuropsychology, neuroscience, experimental psychology, cognitive science of religion, neurotheology, religious studies, philosophy of religion, cognitive research, evolutionism

**Citation:** Samarina T.S. "Scientific Turn in Religious Studies: Neurotheology and Cognitive Science of Religion", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 2, pp. 5–29.

Если двадцатый век по праву может считаться эпохой доминирования социогуманитарных моделей в объяснении религии, то XXI в. становится периодом, когда в религиоведении превалируют естественнонаучные модели, укорененные в биологии, психологии восприятия, эволюционной теории, обоснованные нейровизуальными исследованиями, широкой экспериментальной базой, антропологическими наблюдениями, богатым материалом изучения патологий мозга и психических болезней. Не будет преувеличением утверждение, что в широком сознании неспециалистов, да и в кругах исследователей-гуманитариев, все многообразие указанных методов обычно связывается с двумя дисциплинами: когнитивным религиоведением и, реже, нейротеологией. Обе они известны по широкой популяризаторской деятельности лидирующих ученых, труды которых, кстати, активно переводятся в России. Но какова взаимосвязь двух этих направлений, есть ли у них точки пересечения или, напротив, они выступают неприменимыми антагонистами, или, возможно, одно является производным от другого, и как на самом деле каждое из них относится к предмету своего исследования – религии, – в отечественном научном сообществе это пока не исследовалось, да и зарубежная исследовательская литература зачастую фокусируется лишь на одной из программ, а если обращается к сопоставлению, то зачастую выходят пристрастные публикации, направленные на отстаивание собственных убеждений и разоблачение позиции конкурентов. Наша статья призвана восполнить этот пробел, ее цель – сопоставление нейротеологии и когнитивного религиоведения, но поскольку ключевые положения когнитивного религиоведения в отечественной науке уже освящались, то здесь мы не будем касаться ее устройства детально<sup>1</sup> и сфокусируемся на специфике нейротеологии, чтобы затем сопоставить принципы двух дисциплин.

### **Нейротеология: история понятия**

То, что термин «нейротеология» впервые был упомянут в прозе Олдоса Хаскли – известный факт, но, указывая на это, исследователи часто забывают контекст его употребления. Хаскли еще на раннем этапе своего творчества любил играть с конструированием понятий и, в частности, в «Шутовском хороводе» предложил вереницу деривативов из теологии, но именно в антиутопии 1962 г. «Остров» одной из профессий, существующих на проникнутом восточной духовностью островном государстве, стала нейротеология. Специалист такого рода характеризуется в произведении как «...профессионал, который воспринимает людей с точки зрения Божественного Света Пустоты и одновременно вегетативной нервной системы» [Хаскли 2017: 162]. Здесь обращает на себя внимание тот факт, что никакой теологии у Хаскли нет, а предлагает он совмещение буддистских духовных представлений о человеке с современными открытиями нервной системы, но и первое и второе предполагают вполне автономный взгляд на человека, нивелирующий понятие о Боге. Сам по себе этот факт значим для последующей традиции исследований, но не как

---

<sup>1</sup> Интересующихся адресуем к нашей работе: [Самарина 2022: 147–161].

концепция, получившая хоть какое-то развитие (мысль Хаксли никто не развивал), а как интуиция, случайно угадавшая будущий ход событий.

Термин, предложенный Хаксли, почти сразу забыли. Его возрождение связано со статьей Джеймса Эшбрука «Нейротеология: работающий мозг и работа теологии», вышедшей в журнале «Zygon» в 1984 г. Эшбрук, никак не ориентируясь на Хаксли, предлагает эскиз новой дисциплины и ставит исследовательский вопрос следующим образом: «Могут ли знания нейропсихологии помочь в теологическом понимании Бога?» [Ashbrook 1984: 331]. Отвечая на него, Эшбрук предлагает достаточно сложную композицию, утверждая, что «как разум – это человеческое осмысление мозга... Бог – это теологическое осмысление разума... Не сводя разум к мозгу, нейропсихология закрепляет значение разума в эмпирическом мире. В то же время, не отождествляя разум с Богом, функционирующий разум позволяет намекать на то, что наиболее важно для человечности человеческих существ. Осторожно сформулируем взаимосвязь между мозгом и теологией: паттерны веры – это смысл разума. Это и есть путь к Богу» [Ibid.: 331–332].

Посредством такой логической (хотя и несколько туманной) цепочки он приходит к возможности соотнести теологию и нейрологию. Весь текст его работы вращается вокруг популярной в те годы идеи различного функционирования двух полушарий мозга. Отталкиваясь от нее, Эшбрук привязывает к деятельности полушарий различные теологические концепции, в частности, с деятельностью левого он связывает представления об искупительной Жертве, а правого – творящую и поддерживающую мир силу Бога. Почти весь текст превращается в аллегорическое прочтение библейского повествования через метафору деятельности правого и левого полушарий, например, то, что все сотворено мерою, числом и весом, ассоциируется с деятельностью левого полушария, а библейские теофании связаны с правым. Сам же человеческий мозг автор уподобляет евангельскому образу «дома, разделившегося в самом себе» (Мф 12:25). Вообще, текст Эшбрука сейчас читается как неуклюжая попытка совмещения странного выборочного представления о теологии с модной, но упрощенной до предела нейрологической концепцией. При этом его ведущая интенция вполне может быть названа теологической: автор создает сплав из экзегетического метода и нейрологических категорий с целью модификации теологии посредством категорий нейрологии.

Хотя Эшбрук не стал популяризатором нейротеологии (термин оказался широко известен позднее), он заложил одну из современных перспектив понимания этой дисциплины как теологической по преимуществу. Линию Эшбрука после 2000-х гг. стали достаточно активно развивать. Например, Вилфред Апфалтер предложил проект католической нейротеологии как дисциплины теологического образования, находящейся в полном соответствии с вероучением католической церкви и направленной на то, чтобы «сделать католические верования, доктрины и учения более приемлемыми с современной нейробиологической точки зрения» [Apfalter 2009: 165]. Как и у Эшбрука, у Апфалтера одной из основ дисциплины становится знание современных достижений нейробиологии, но сочетаться они должны с достаточно экзотическими теологическими перспективами: нейротеологическим изучением природы ангельского

мира (у насельников которого, по самой их конституции, мозга вроде бы быть не должно) или даже «нейротеологии бессмертных душ» [Apfalter 2009: 168], перспективой исследований которой становится то, «что католическая нейротеология попытается точно прояснить, что происходит с индивидуальными душами во время и после смерти» [Ibid.: 169].

Сходный проект предлагает и иранский исследователь Алиреза Зейдмансур<sup>2</sup>, усматривающий перспективы развития нейротеологии на базе ислама. Зейдмансур еще последовательнее развивает линию Эшбрука, соотнося отдельные теологические представления исламского вероучения с функциями мозга, например, способность к количественным операциям со значением числа в Коране (99 имен Аллаха или сорокадневное странствование по пустыне). Логику Эшбрука в понимании нейротеологии развивают и исследователи-критики, стремящиеся осмыслить место этой дисциплины в современности. Так, Л. Гайтан и К. Хавьер ставят такой вопрос: «...что может предложить нейробиология для изучения, например, воскресения, Парусии или таинства конфирмации?» [Gaitán, Javier 2021: 277]. В последнем случае авторы адресуют свой вопрос не к проектам Апфалтера и Зейдмансура, а к нейротеологии Э. Ньюберга, но вопрос обращен не по адресу. Несмотря на использование термина «нейротеология», проект, предложенный Ньюбергом, не имеет почти ничего общего с той теологической линией, которую обосновал Эшбрук, что, кстати, замечают и сами теологи, утверждая, что проект Ньюберга вернее было бы называть «теоневрология или когнитивная нейронаука религиозного опыта» [Apfalter 2009: 163].

### Нейротеология как исследовательская программа

Современное состояние исследований нейротеологии обусловлено не теоретическими изысканиями теологов, а бурным расцветом нейронаук за прошедшие полвека. Возникновение нейровизуализации в конце 1970-х – начале 1980-х гг., появление сложных техник, таких, как компьютерная и магнитно-резонансная томографии, и последовавшая за этими открытиями т.н. «декада мозга», объявленная президентом Америки Бушем в 1990 г., привели к возникновению целой научной сферы, оказывающей значительное влияние на все современные области жизни – от медицины до искусства. Поскольку техника для нейровизуальных исследований была достаточно дорогостоящей, а для работы на ней требовалось овладение значительным уровнем квалификации, то лишь к концу «декады мозга» внимание ученых обращается на религию. И именно Ньюберг стал первопроходцем: в 2001 г. его группа впервые использовала позитронно-эмиссионную томографию и однофотонную эмиссионную компьютерную томографию для экспериментов по изучению христианской центрирующей молитвы и медитации-дзен. Поскольку эксперимент Ньюберга дал очевидные результаты (зафиксировано изменение мозговой активности и даже увеличение объема мозга вследствие духовной практики), то по его

<sup>2</sup> См.: [Sayadmansour 2014: 52–55].

стопам последовали многие, а его первый эксперимент стал упоминаться едва ли не в каждом труде по теме. Это привело к тысячам разнородных исследований, проведенных за последние 20 лет. Но оказалось, что сами по себе эксперименты мало что дают, проблемой стало отсутствие хоть какого-то единства, ведь объединяла их не научная программа или дисциплина, а расплывчатые представления об исследуемом предмете и экспериментальная практика, что в итоге привело многих критиков к убеждению во фрагментарности нейропсихологических исследований религии<sup>3</sup>. В справедливости такого наблюдения не сложно удостовериться, ведь большинство исследователей работают с религиозной тематикой не систематически, а от случая к случаю. Например, среди них есть специалисты по мозговым патологиям, стремящиеся сопоставить полученные при исследовании пациентов данные с представлениями о религиозном опыте; медики, тестирующие нейропсихологический потенциал различных, в том числе и религиозных, практик; когнитивисты, в сферу того или иного исследовательского проекта которых попадает религиозная проблематика и т.п.

В таком многообразии можно выделить несколько направлений, группирующих методы и установки в изучении предмета. Первым будет классическая экспериментальная психология, фокусирующаяся на исследованиях восприятия. В проектах такого типа религиозная составляющая минимизирована до личных убеждений человека, никаких практик или эксплицитно религиозного содержания в них нет. Например, могут замеряться реакции верующих и неверующих на те или иные изображения, носящие эмоциональный характер. Другое направление связано с картографированием мозга и ставит своей целью установление корреляции между отделами мозга и различными формами деятельности человека, к которой относится и религиозная. К этому направлению принадлежит и изучение влияния мозговых патологий, таких как эпилепсия, на углубление религиозных переживаний. Еще одно направление фокусируется на лабораторных экспериментах, в которых тестируются границы познавательной системы с помощью создания различных форм индуцированного опыта, значительное место среди них занимают религиозные или околорелигиозные переживания: внетелесный опыт, транс, состояния одержимости и т.п. Общей проблемой трех указанных направлений является как то, что ни одно из них не ставит своей целью исследования специфически религиозных переживаний, так и то, что практически во всех случаях исследователи не работают с аутентичным религиозным опытом, а изучают его симуляцию в лаборатории (при этом условия симуляции напрямую связаны с представлением исследователей о религии) либо некритично рассматривают патологические переживания как сходные с религиозными.

Для преодоления такой фрагментарности и безыдейности исследований, обладающих при этом самой современной научной методологией, Э. Ньюбергом и была создана нейротеология. Впервые этот термин предложен им еще до широких успехов нейропсихологических исследований как наименование новой дисциплины, при этом Ньюберг всячески подчеркивал, что его проект

---

<sup>3</sup> См.: [Schjoedt, Elk van 2022: 327–348].

ничего общего не имеет с нейротеологией Эшбрука и лишь отдалено напоминает идею Хаксли. Современные его последователи однозначно указывают на Ньюберга как единоначального основателя нейротеологии<sup>4</sup>. Ньюберг считал нейротеологию мультидисциплинарной сферой научных исследований, органично совмещающей антропологию, когнитивную нейробиологию, психологию, социологию, религиоведение и теологию. Ее задачами являются: совмещение современных научных данных, полученных при изучении мозга, с классическими религиозными представлениями, выявленными в психологии и антропологии; изучение и апроприация для секулярного сознания религиозных практик; экспериментальное обоснование влияния религиозных убеждений и действий на психологическое и физическое здоровье. Когда Ньюберг создавал название для своей концепции, он рассмотрел немало альтернатив («биотеология», «нейрорелигия», «психодуховность»)<sup>5</sup>, но именно нейротеология устроила его больше всех. Это произошло во многом из-за того, что ему всегда хотелось, чтобы разработки нейробиологов могли найти себе путь в жизнь верующих людей, и даже больше: он убежден, что нейробиологические открытия фундаментальных основ религиозной жизни и опыта могут трансформировать современное многообразие теологических систем в мегатеологию<sup>6</sup>, общность всех систем, в которой будет выделена общезначимая как с биологической, так и с духовной точки зрения основа религии, тогда как сеющие раздор частности будут убраны<sup>7</sup>. Как видно, проект, предложенный Ньюбергом, оказался единственной продуманной и идеологически выверенной программой в слабоструктурированном и фрагментированном поле нейробиологических исследований. Уже на раннем этапе к нему стали примыкать исследователи, самым видным из которых был Патрик Макнамара, один из пионеров нейровизуальных исследований, не менее, чем Ньюберг, увлеченный выявлением связи религии и мозговых процессов. Фактически Макнамара стал вторым столпом нейротеологии, развив оригинальную и даже более цельную, чем у Ньюберга, теорию объяснения религии. В последние пять лет нейротеология обогатилась новейшими исследованиями воздействия психоделиков на мозговые процессы. Сама эта сфера, возрожденная Рональдом Гриффитсом, изначально была ориентирована на проблематику религиозного

<sup>4</sup> См.: [Yaden, Newberg 2022: 90].

<sup>5</sup> Подробнее см.: [Newberg 2018: 36].

<sup>6</sup> В различных работах Ньюберг по-разному раскрывает смысл этого термина. Так, в своей второй монографии он определяет ее следующим образом: «Мегатеология – подход к изучению религии, при котором акцент делается на универсальных элементах, общих для всех религий» [Ньюберг, д'Аквили 2013: 266], а в программном труде по нейротеологии он пишет, что «мегаология определяется как теологическая система, вмещающая настолько широкое содержание, что оно может быть общепринятым и включенным в систему веры каждого человека» [Newberg 2018: 286].

<sup>7</sup> Такое видение нейротеологии разделяет не только Ньюберг, к примеру, Уильям Клемм утверждает, что «нейронаука предоставляет понимание и терапевтические инструменты способствующие здоровью сознания. В свою очередь религии помогают выявить моральные и теологические проблемы, которые могли бы способствовать лучшему пониманию здоровья мозга и психической деятельности» [Klemm 2019: 634].

опыта, ведь первым экспериментом, с которого свои исследования начал Гриффитс, был повтор опыта 1960-х гг. «Великая пятница», когда нескольким студентам-теологам перед их участием в богослужении был дан псилоцибин.

То, что нейротеология является полноценной исследовательской программой, заметно по первым трудам Ньюберга общетеоретического плана. Так, в основополагающей работе 2010 г. он сформулировал 54 принципа, на которых должна строиться нейротеология [Newberg 2010: 18], а в работе 2018 г. развил их в стройную систему аргументации [Newberg 2018]. Значительным подспорьем в успехе нейротеологии служит уникальная рецепция, которую получают нейропсихологические исследования в современном обществе. Не будет преувеличением сказать, что любые эксперименты, утверждения и открытия, в которых задействованы достижения нейрологии, воспринимаются как данные передового края науки, почти не подлежащие сомнению. Некоторые исследователи даже изобрели специальный термин «нейроколдовство» [Ali, Lifshitz, Raz 2014: 357], чтобы показать, насколько некритично, почти с религиозным доверием относится общество к результатам научных данных, если они хоть как-то подтверждаются нейровизуализацией. При этом Ньюберг не предполагает, что он изобретает какой-то новый исследовательский метод, он лишь создает базу для всех существующих нейропсихологических работ.

Если позиционировать нейротеологию среди сфер современной науки, то несложно определить, что она вписывается в психологическую традицию изучения религии. Принципы проведения исследования, его методы и цель связаны с проблемой личного опыта. Интенциональность опыта, его определяющая роль для жизни индивида стоят в центре проекта. Ньюберг пишет об этом: «Для большинства людей переживание духовного опыта служит началом порой многолетних процессов интерпретации и интеграции. Как правило, сперва нужно решить, чему верить в этом переживании... опыт связан с личностью... духовные переживания... являются тем, что философы называют “интенциональными состояниями”» [Yaden, Newberg 2022: 297]. В этих своих установках нейротеология оказывается полностью отличной от когнитивного религиоведения. Это утверждение может удивить тех, кто знаком с обзорными работами по теме, в некоторых из которых идея о том, что нейротеология есть разновидность когнитивного религиоведения, декларируется как сама собой разумеющаяся<sup>8</sup>. Дабы разъяснить вопрос, скажем несколько слов об истории когнитивного религиоведения.

### **Когнитивное религиоведение как сфера исследований**

Историю когнитивного религиоведения обычно принято связывать с тремя этапными событиями: открытием в 1956 г. Джорджем Миллером способности кратковременной памяти к запоминанию и хранению определенного объема данных (известное правило: семь плюс-минус два факта); критикой

---

<sup>8</sup> См., например: [Day 2009: 115-116; Gaitán, Javier 2021].



Ноамом Хомски в 1959 г. труда «Словарное поведение» Б.Ф. Скиннера, где Хомски убедительно доказал, что язык базируется на изначально заложенных в человеческом познании структурах; исследованием поведения животных Мартином Селигманом, открывшим в 1972 г. феномен выученной беспомощности, доказывающий, что поведение определяется не только внешними воздействиями, но и внутренними предустановками. Несмотря на то что все эти события были связаны с психологией, они заложили основы для пересмотра установок лидирующей на тот момент психологической традиции (бихевиоризма) и тем самым заставили отказаться от представления о разуме как черном ящике. Благодаря этим открытиям теория когнитивных установок, изначально существующих в познании человека, стала обретать все большее значение, а когнитивные науки, оттолкнувшись от психологических открытий, стали самостоятельной сферой научных исследований, основной базой которых выступали лингвистика и изучение искусственного интеллекта. Именно поэтому и когнитивное религиоведение, появившееся с подачи антропологов, долгое время развивалось изолированно от психологии религии. С точки зрения самоопределения целью когнитивного религиоведения является, как это выражает Джастин Барретт, «...объяснение того, как ментальные инструменты, работающие в определенной среде, сопротивляются или поощряют распространение идей и практик, которые мы могли бы назвать “религиозными”... Обычно когнитивные религиоведы избегают попыток определить религию в целом, а скорее предпочитают подходить к “религии” по частям, путем выявления человеческих мыслей и моделей поведения, которые обычно считаются религиозными, а затем пытаются объяснить, почему эти модели мышления или поведения повторяются в разных культурах. Если объяснения окажутся частью более грандиозного объяснения “религии”, да будет так, но нет никакой предустановки, что религия является чем-то естественным» [Barrett 2012: 321]. Для этой дисциплины не характерен интерес к частным вопросам, ее занимают общие процессы, функционирующие в системе познания каждого человека, вне зависимости от его личных особенностей.

Кстати, именно поэтому проблемы мистического опыта до недавнего времени вовсе не обсуждались когнитивными религиоведами. В одном из основополагающих трудов дисциплины Джастин Барретт охарактеризовал роль мистического опыта как мизерную, утверждая, что лишь у единиц был какой-то реальный пиковый опыт, зато все обладают когнитивными механизмами, делающими человека расположенным верить<sup>9</sup>. Это утверждение интересно сопоставить с идеей Ньюберга о том, что сегодня более 30% американцев переживали «духовный, религиозный, мистический пиковый опыт или опыт самотрансценденции» [Yaden, Newberg 2022: 3]. Между работами, в которых сделаны эти утверждения, прошло чуть менее двадцати лет, и такая разница может объясняться как изменением интеллектуального климата в обществе, так и различными исследовательскими установками. Скорее всего, оба фактора играют роль одновременно, на это указывает и то, что, видимо, под влиянием популярности современных исследований мистического опыта нейротеологов

<sup>9</sup> Подробнее см.: [Barrett 2004: 121–122].

когнитивисты стали вырабатывать свои модели его объяснения<sup>10</sup>. Но это частный случай, в целом когнитивное религиоведение всегда исследует групповые практики, коллективные представления, в то время как психология религии фокусируется на личных. И даже если психолог сравнивает показатели в группе, то целью для него будет вывести закономерности в отношении индивидов.

Разнится у этих дисциплин и отношение к культуре: если для когнитивистов культура выступает важным фактором исследования как обобщенное выражение индивидуальной психологии, то для психологов культура представляет собой фактор воздействия на саму психологию. В исследованиях религии когнитивистов занимают прежде всего общие процессы восприятия, и религия – как оригинальная конфигурация этих процессов, а не отдельные случаи уникального опыта верующих людей. Религия для них в лучшем случае «эвристическая категория, нежели... объект изучения» [Barrett 2022: 7]. В одной из недавних работ Джастин Барретт даже предложил полностью отказаться от концепции религии [см.: Barrett 2017: 282–284]. Таким образом, опыт отдельных верующих, боги, в которых они верят, оцениваются как культурно обусловленные мутации, частные случаи более фундаментальных процессов, поэтому для них не может быть религиозности самой по себе, она всегда обусловлена чем-то. Именно поэтому «Многообразие религиозного опыта» Джеймса как труд, утверждающий существование религиозного опыта самого по себе, не имеет в кругах когнитивистов никакого значения, тогда как для нейротеологов, которые в первую очередь являются психологами по своей методологической ориентированности, эта работа служит фундаментом.

Таким образом, нейропсихологические исследования в целом, фокусируясь на объяснении религиозного поведения и мышления, всегда работают с уровнем психологического описания, интересуясь в первую очередь личными религиозными переживаниями индивида и уже потом на их основании выстраивая общие закономерности. Это, конечно, не означает, что когнитивное религиоведение не чувствительно к значению частных случаев, по признанию некоторых из его приверженцев, «инструменты психологии религии для рассмотрения личного опыта могут, например, дать важную информацию о том, почему некоторые направления религиозной мысли более распространены в одном обществе по сравнению с другим... Временами для специалиста по когнитивному религиоведению может быть ошибкой рассматривать личный опыт как аналог случайной мутации. В конце концов, такие переживания могут быть не такими уж и случайными» [Barrett 2022: 8]. Но признание за индивидуальным уровнем права на существование не делает его объектом для исследования. Итак, нейропсихология и когнитивное религиоведение базируются на диаметрально противоположных методологических установках. Так есть ли что-нибудь, их объединяющее? Кое-что есть: обе они укоренены в достижениях эволюционизма.

---

<sup>10</sup> Пример такой модели см.: [Sears 2022: 215–236].

### Роль эволюционизма

Впервые о том, что существование и функционирование религии можно объяснить с помощью теории эволюции, заговорил оксфордский биолог Алистер Харди. В период с 1963 по 1965 гг. он прочел два цикла Гиффордских лекций, в которых попытался объяснить всеобщность религиозных феноменов и их схожесть через теорию естественного отбора, чуть позже он развил свои идеи в двух монографиях [Hardy 1965; Hardy 1966]. Любопытно, что в религиоведении Харди запомнился не этим, а учрежденным им центром по изучению религиозного опыта, коллекционирующим свидетельства экстраординарных переживаний со всей Британии, за это он даже был удостоен приза фонда Темплтона. Эволюционные же его идеи поначалу не нашли продолжателей. После Харди к этому вопросу обращался ряд ученых, но ни один из них не смог создать полноценной модели, которая бы привлекла достаточное внимание научного сообщества. Все изменилось после выхода в 2002 г. книги «Собор Дарвина», написанной биологом Дэвидом Уилсоном [Wilson 2002]. В этой работе Уилсон высказал аргументированное предположение о том, что религия возникла в результате эволюционного процесса, поскольку она является механизмом групповой адаптации. Идея Уилсона сразу нашла продолжателей и за считанные годы стала нормативным элементом множества современных естественно-научно ориентированных теорий в объяснении религии, фактически задав религиоведческую моду на эволюцию.

Пожалуй, наиболее значимой оказалась эволюционная перспектива для когнитивного религиоведения. Действительно, сейчас кажется, что эволюционизм – одна из его неотъемлемых черт, но так было не всегда. С момента своего зарождения в 1990-х гг. когнитивные антропологи очень мало рассуждали об эволюции, лишь для теории антропоморфизма Стюарта Гатри эволюционное мышление играло определяющую роль. Но после трудов Паскаля Буайе «Объясняя религию» (2001)<sup>11</sup> и Скота Атрона «В богов мы верим» [Atran 2002] эволюционная перспектива прочно закрепляется в когнитивных исследованиях религии, настолько прочно, что международная ассоциация когнитивных исследователей превращается в «Международную ассоциацию когнитивных и эволюционных исследований религии» (The International Association for the Cognitive and Evolutionary Sciences of Religion). Поскольку эволюционные исследования в естественных науках накопили большой багаж методов и гипотез, то первая четверть двухтысячных становится периодом интенсивного внедрения их в рассмотрение религиозных явлений. В ходе этого процесса наметились и два основных пункта разногласий между исследователями: является ли религия побочным продуктом эволюционного развития человека либо она служит проявлением его адаптивной способности; групповой или индивидуальный отбор были движущими силами, оформляющими религию в процессе эволюции. Дебаты вокруг этих вопросов стали основополагающими в развитии когнитивного религиоведения последних лет.

<sup>11</sup> Перевод на русский: [Буайе 2018].

Как ни странно, нейротеология обратилась к эволюционным моделям объяснения функционирования религии значительно раньше когнитивного религиоведения, и причиной этому стали труды учителя Ньюберга Юджина д'Аквилы (1940–1998). Д'Аквилы был психиатром, получившим также антропологическое образование, что послужило основой для интереса к связи ритуального поведения и функций мозга. Его задачей стало совмещение структуралистской теории Клода Леви-Стросса с нейронауками. В 1970-е гг. д'Аквилы вместе с коллегами Чарльзом Лафлиным Младшим и Джоном МакМанусом написал две книги, посвященные связи ритуала и мозговых функций: «Биогенетический структурализм»<sup>12</sup> (1974) и «Спектр ритуала»<sup>13</sup> (1979). Д'Аквилы, вполне в духе современных ему антропологических изысканий, был убежден, что ритуал играет ключевую роль в формировании всего религиозного комплекса, при этом его формирование оказалось продуктом эволюции, а, следовательно, религиозный ритуал современного человека имеет своим прототипом ритуальное поведение животных. С помощью изучения реконструкций неандертальских погребений д'Аквилы предположил, что возникшее в ходе эволюции развитие лобных долей, отвечающих за сложную умственную деятельность, в частности концентрацию на конкретных задачах, и теменной доли, формирующей представление о Я, было напрямую связано с возникновением сложного ритуального поведения, выразившегося как в групповых действиях, направленных на объединение и формирование религиозной общины, так и на погребения, центром которых стало представление о загробной жизни. Позднее идея о роли эволюции лобных долей в процессе становления религии будет развита в трудах Патрика Макнамара, показавшего, что их развитие связано с появлением кооперативных поведенческих стратегий, просоциального поведения и торможении антисоциальных импульсов<sup>14</sup>.

Для д'Аквилы эволюция мозга и развитие религии были взаимообусловленными процессами. Ритуалы, изначально возникшие у животных как часть брачного поведения, в ходе эволюции с развитием мозга у человека приобрели иной, более глубокий смысл, при этом не потеряв своей адаптивной функции. Именно на основе осмысления ритуального поведения позднее возник религиозный миф, оформивший идеологический аспект религии. Систематизируя ритуальное поведение, д'Аквилы установил следующие его составляющие: ритуалы структурированы посредством движений и вокализаций; ритуалы ритмичны и до определенной степени повторяемы с минимальной степенью изменчивости; с нейропсихологической стороны ритуалы направлены на синхронизации аффективных, перцептивно-когнитивных и двигательных процессов в центральной нервной системе отдельных участников, а, выполняемые группой, эти процессы синхронизируются у ее членов; в конечном итоге ритуалы способны привести к ощущению группового единства и, возможно, даже

<sup>12</sup> См.: [Laughlin, D'Aquili 1974].

<sup>13</sup> См.: [The Spectrum of Ritual 1979].

<sup>14</sup> Краткое резюме его теории на стадии ее становления есть и на русском языке: [Макнамара 2017: 614–632].

единства с Богом или иным центром религиозной жизни. Все эти идеи стали основой для развития нейротеологии.

Ньюберг, построивший свои первые исследования вокруг ритуальных и мистических практик, всегда старался подвести под свои находки эволюционную базу. Так, рассуждая о мистических переживаниях, он подчеркивал, что мозг человека есть продукт многовековой эволюции видов и то, что у животных было чисто сексуальным, на высших стадиях развития человеческого мозга эволюционировало в нечто куда более сложное и возвышенное. Например, по его словам, «эволюционная перспектива позволяет думать, что нейробиологические принципы мистических переживаний возникли, хотя бы в какой-то мере, из механизма сексуальной реакции» [Ньюберг и др. 2013: 195]. В то же время он всячески подчеркивает, что такая генеалогия нисколько не умаляет процесс и результаты мистических состояний, ведь «...тот факт, что орел получил способность летать случайно из-за каких-то органов, нужных на земле, не уменьшает красоту или “истину” его полета» [Там же].

Все рассуждения Ньюберга в отношении основных практик и переживаний в религии укладываются в модель континуума, где на одной стороне спектра будут находиться самые грубые, максимально приближенные к животным предкам человека переживания, а на другой – возвышенные, те, к которым мозг смог прийти в процессе долгой эволюции. Эту модель наглядно иллюстрирует пример сильных эмоций. Самой основной разрушительной эмоцией человека Ньюберг считает гнев, а цель эволюционного процесса видит в его искоренении, поэтому все формы религиозных идей и практик, направленные на подавление гнева, считаются положительными и способствующими эволюции, а практики, провоцирующие гнев, напротив, вредны и тормозят развитие. С нейробиологической точки зрения гнев, как сильная эмоция, напрямую связан с лимбической системой, так «чтение эмоциональных и экспрессивных текстов стимулирует миндалевидное тело и гиппокамп тем же образом, которым кодируются травмирующие воспоминания. Когда мы слушаем гневные речи на собрании прихожан или политическом форуме, определенные отделы нашего мозга начинают отображать гневное настроение оратора» [Ньюберг, Уолдман 2012: 247]. Поскольку механизм эмпатии хорошо отлажен, то наш мозг умеет очень быстро реагировать на чувства других людей, в особенности если они сильные и резкие, именно поэтому возможно «эмоциональное заражение» [Там же: 249], когда чувства одного человека почти мгновенно вызывают реакцию у других, часто заставляя их ненавидеть то, что ненавидит он.

На том же эволюционном основании строит свои исследования и П. Макнамара, но если у Ньюберга предметом исследования служит опыт, то Макнамара стремится к построению цельной картины религиозной жизни в эволюционной перспективе. С точки зрения Макнамары, мозг – продукт естественного отбора и культурной эволюции, поэтому в моделировании эволюции религии он сочетает теории биологического, антропологического, нейробиологического характера. Согласно его реконструкции, конфликт мужских и женских генов сыграл решающую роль в процессе предрасположенности человеческого мозга к децентрализации (главный психический процесс, отвечающий, по Макнамаре, за развитие мозга). Поскольку стратегии выживания

и паттерны поведения мужчин и женщин были противоположными, то они заложили основания для двух разнонаправленных процессов, раскалывающих Я. Так, женские гены определили предрасположенность к формированию моральных религий, поскольку те запрещали промискуитет и заставляли заботиться о более слабых, мужские же запрограммировали поддержание внутригрупповой солидарности в закрытых сообществах. Генетическая полярность стала основой для формирования биологически наследуемого спектра психических расстройств, где аутизм напрямую связан с мужскими генами, а тревожные расстройства – с женскими. Как пишет Макнамара, «аутичный мозг являет крайнюю версию систематизирующего стиля, предпочитая рассуждать в терминах, связанных с неодушевленными объектами механических сил, в то время как мозг шизофреника склонен повсюду видеть одушевленных агентов» [McNamara 2022: 61]. Именно шизофреническая склонность к гиперментализации и дала почву для развития религиозной мифологии. Макнамара задается вопросом: почему, несмотря на то что шизофрения столь тяжелая болезнь, она не была генетически истреблена в процессе эволюции? И отвечает: личности с шизотипическим складом обладают наибольшей креативностью, следовательно, эволюция сохранила эту болезнь как источник творчества.

Согласно Макнамаре, генетика и психические расстройства сыграли значимую роль в появлении религии. Последняя имеет конкретное время возникновения, начало ее Макнамара усматривает в верхнем палеолите, когда *Homo sapiens* столкнулись с неандертальцами, что привело к необходимости новых форм консолидации, в это время «потребность в социальном сотрудничестве, снижение реактивной агрессии... увеличение способностей к самоконтролю способствовали эволюции структуры мозга» [McNamara 2022: 76]. Именно благодаря адаптации к новым условиям и начался процесс децентрализации. Согласно Макнамаре, первыми религиями, возникшими на этом этапе, были племенные культы тайных мужских союзов, связанные с боевыми навыками, и верования одиноких духовных лидеров с шизотипическими чертами, более известные как шаманизм. Таким образом, религия эволюционировала вместе с человеческим мозгом, но она же стала основной силой, которая впоследствии сформировала мозг. Благодаря постоянно усложняющемуся процессу децентрализации мозг обрел чрезвычайную нейропластичность, что способствовало непрерывной трансформации и развитию религии и культуры. Именно религия смогла заложить основания внутригрупповой солидарности и наделить человека креативным потенциалом, т.е., по Макнамаре, современного человека и общества без религии не существовало бы.

Если обратиться к сопоставлению трудов когнитивных исследователей и нейротеологов, то можно заметить, что они используют одни и те же гипотезы и теории, например: теорию адаптации Л. Киркпатрика, идеи поведенческой экологии Р. Раппорта и У. Айронса, идеи из большого спектра теорий двойного наследования Дж. Беринга и А. Норензьяна и т.п. При этом если когнитивное религиоведение после 2000 г. естественным образом интегрировало эволюционную перспективу на различных уровнях исследования, то нейротеология поначалу работала в проложенном д'Аквили русле эволюционного изучения ритуала и отдельных религиозных практик и лишь после 2010-х гг.,

когда дисциплина окрепла и вышла на уровень общетеоретических построений, стала использовать эволюционные теории как базис для систематического осмысления религии, что нагляднее всего заметно по проекту Макнамары.

### **Теология: ложная дихотомия**

Говорят, что во времена господства материалистической идеологии в советских вузах во время сдачи курса философии одним из контрольных вопросов для оценки знаний студентов был вопрос о средневековом споре об универсалиях. Студента спрашивали: кто придерживался более близкой к материализму позиции – реалисты или номиналисты? Обычно студент, не ориентирующийся в теме, выбирал реалистов, поскольку из названия следовало, что эти философы были наиболее приближены к реальности. Разумеется, такой ответ был ошибочным. Что-то подобное наблюдается сейчас в восприятии когнитивного религиоведения и нейротеологии в научных кругах, не стремящихся к глубокому погружению в тему. Обычно когнитивное религиоведение воспринимается как однозначно материалистическая дисциплина, создающая базис для современных скептиков и критиков религии, а нейротеология как теология, пытающаяся замаскироваться под естественнонаучную риторикой. На деле все гораздо сложнее.

Отношение к когнитивному религиоведению как форме современного научного атеизма во многом обусловлено популистской позицией некоторых лидеров дисциплины, намеренно позиционировавших свои труды как работы, направленные на финальную разгадку тайны религии. Неудачность такого хода достаточно быстро была осознана в самом исследовательском сообществе<sup>15</sup> и не раз вызывала нарекания у критиков извне<sup>16</sup>. Но заигрыванием с атеистической риторикой все вовсе не исчерпывается. Лучше продемонстрировать это на примере Джастина Барретта, его случай, пожалуй, наиболее показателен, но далеко не единичен<sup>17</sup>.

Барретт ныне является одним из признанных лидеров когнитивных исследований религии и причисляется к его основателям, еще в начале 2000-х гг. он учредил «Журнал познания и культуры» (Journal of Cognition and Culture), ныне самый авторитетный орган исследовательского сообщества, много лет возглавлял созданный им оксфордский Институт когнитивной и эволюционной антропологии. Он стал автором нескольких теорий, значимых для развития дисциплины, главная из которых – гипотеза гиперактивного механизма распознавания агентности (Hyperactive Agency Detection Device, или HADD) – одна из самых известных в когнитивных исследованиях религии, именно она снискала широкую популярность в кругах новых атеистов и не раз использовалась Докинзом и Деннетом. Но тем не менее сам Барретт – верующий христианин, открыто и методично отстаивающий свои взгляды. Причем

<sup>15</sup> См., например: [White 2021: 209–210, 313].

<sup>16</sup> См., например: [Yaden, Newberg 2022: 178–179, 322–323].

<sup>17</sup> То же касается, например, и: [Eyghen van 2022: 371–388].

прорелигиозная позиция играет в его творчестве едва ли не определяющую роль. Так, из четырех написанных им монографий три, включая самую последнюю, посвящены доказательству того, что религия никак не компрометируется, а лишь подтверждается научными данными. В Америке популярной стала его метафора, поясняющая эту мысль: «Если наука объяснит все физиологические и мозговые процессы, на которых строится моя любовь к жене, от этого я не стану любить ее меньше». В более академичном варианте этот аргумент формулируется им так: «То, что когнитивное религиоведение может предложить объяснения склонности людей верить в какого-то бога, не означает, что Бога нет, равно как и то, что вера в существование Бога неоправданна или иррациональна» [Barrett 2012: 329]. Даже один из основополагающих трудов дисциплины, в котором как раз и была предложена теория HADD, Барретт построил на последовательной аргументации в пользу того, что познавательный аппарат человека настроен так, чтобы он был религиозен. Религиозность снижает когнитивную нагрузку, и интуитивно на самом базовом уровне любой человек религиозен, лишь в дальнейшем с развитием рефлексии эта способность может отойти на второй план. Из всего содержания книги, носящей название «Зачем кому-то верить в Бога?», лишь последняя, и самая маленькая, глава посвящена объяснению того, почему вообще возможен атеизм [см.: Barrett 2009: 107–118].

Барретт убежден, что когнитивное религиоведение открывает перед современными теологами уникальные перспективы, в частности, он пишет: «Для теологически осведомленных ученых настало время опираться на достижения когнитивной науки о религии, чтобы выработать новый тип взаимодействия между христианством и наукой. Настало время для когнитивной науки о христианстве... В отличие от многих... наук, когнитивная наука обладает дополнительным потенциалом, позволяющим раскрыть... ранее нераскрытые представления о самой человеческой природе и особенно о том, как человеческая природа приходит к тому, чтобы принимать (или отвергать) теологические положения, следовать им или игнорировать их. Следовательно, когнитивная наука могла бы стать особенно ценным “партнером по диалогу” для теологических традиций» [Barrett 2012: 319].

В то же время он настаивает на том, что потенциал когнитивных исследований не стоит переоценивать: они могут объяснить многое в отношении религии, но далеко не все, поэтому незыблемые истины веры никак не могут затрагиваться их достижениями. Свои исследования Барретт определяет как попытку обнаружить «контуры естественной религии» [Ibid.: 322], и в некоторых работах он приводит внушительный перечень этих контуров<sup>18</sup>. Христианство в таком случае строится на основании естественной религии, но превосходит ее, выводя человека за пределы его психобиологических оснований. Согласно Барретту, фраза апостола Павла: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:20) говорит не о философской рефлексии, а о врожденном наборе когнитивных функций, носящих изначальную религиозную основу.

<sup>18</sup> См.: [Barrett 2012: 323].



В отличие от Барретта, популяризатор нейротеологии Эндрю Ньюберг никогда не декларировал своей религиозной принадлежности. Очевидно, что он с симпатией относится к религии, но к религии вообще и ни к какой конкретно. Иногда он определял свои убеждения расплывчатым термином «мистический агностицизм» [Yaden, Newberg 2022: 386]. Эта амбивалентность даже приводила к тому, что на первых порах Ньюберга критиковали за то, что его изучение религии носит слишком редуционистский и материалистический характер<sup>19</sup>. Более того, во всех своих работах Ньюберг усиленно проводит линию на девальвацию всех форм религиозного фанатизма, который, как выше мы уже указывали, по мнению нейротеологов, является производным от самых примитивных структур, сформировавшихся в процессе эволюции мозга. С первых своих трудов Ньюберг подчеркивал, что его программой максимум является секуляризация религии, ибо «секуляризм фактически защищает религиозные свободы для всех людей, особенно для тех, кто не принадлежит к доминирующей религиозной группе» [Ibid.: 171], поэтому нейротеология – это проект, направленный на секуляризацию религиозных практик и мистического опыта, на исключение или сведение к минимуму их обусловленной религиозными представлениями составляющей и превращении в технику для улучшения здоровья и эмоционального благополучия. Именно по этой причине Ньюберг в своих исследованиях особое место отводит медитации и фактически все формы молитвы также приравнивает к ее разновидности. Ведь медитации технически воспроизводимы и нередко лишены личных теологических интенций, что делает их подходящим объектом для секуляризации.

Секуляризация осуществляется Ньюбергом на всех уровнях, а не только на практическом. Например, классическим для него приемом является медиализация традиционных религиозных нарративов, так, он не преминет упомянуть, что Моисей, Христос и апостол Павел слышали голоса и думали, что общаются с Богом так же, как люди, испытывающие галлюциногенный опыт<sup>20</sup>. Во многом медиалистскому дискурсу этих историй противопоставляется более философски-рефлексивный опыт Будды<sup>21</sup>. В своей программной работе 2022 г. «Многообразие духовного опыта», призванной продолжить дело, начатое Джеймсом, Ньюберг разрабатывает оригинальную классификацию мистического опыта, вводя в него секулярные формы: эстетический опыт переживания природы и эстетический опыт переживания искусства. Один из них иллюстрируется характерным примером переживания слушателя от речи Илона Маска о будущей миссии на Марс – слушатель был столь захвачен речью, что испытал чувство возвышенного восторга, которое Ньюберг определяет как мистическое<sup>22</sup>. Не будет преувеличением указать на то, что примеры подобного рода помогают определить религиозные убеждения Ньюберга как секулярный гуманизм. Иллюстраций того, что этот гуманизм полностью основан на семейных ценностях западного мира, можно привести немало, ограничимся

<sup>19</sup> См. критику в книге: [Runehov 2007: 224–225].

<sup>20</sup> См. например: [Yaden, Newberg 2022: 186, 216].

<sup>21</sup> См.: [Ibid.: 339–340].

<sup>22</sup> См.: [Ibid.: 249].

лишь одной. Поясняя механизм религиозного обращения, связанный с внутренней перестройкой личности, Ньюберг приводит следующий пример: «Большинству людей трудно представить, что они жертвуют своей жизнью (или даже большей частью своего времени и энергии) ради другого человека, которого они никогда не встречали, но на самом деле это именно то, что делает большинство людей, когда они становятся родителями» [Yaden, Newberg 2022: 334]. Фактически здесь естественные родительские чувства уравниваются с религиозным опытом.

В отличие от Ньюберга, Патрик Макнамара занимает более выраженную прорелигиозную позицию. Как и Барретт, он не раз открыто заявлял о своих христианских убеждениях, в частности: «...хотя я твердо верю, что все религиозные традиции мира могут внести важный вклад в персоналистский философский проект, я сосредотачиваюсь на христианской теологической традиции...» [McNamara 2019: X], и продолжает: «...именно христианское откровение выявило нечто новое и беспрецедентное в осознании личности в современности, и это откровение требует новых культурных и цивилизационных форм...» [Ibid.: XI]. Некоторые его утверждения даже указывают на то, что с помощью научных данных он готов отстаивать преимущество христианства над прочими религиями с нейropsихологической точки зрения<sup>23</sup>. И так же, как и Барретт, он стремится обосновать положительную роль религии для существования общества. Как мы уже отмечали, в его эволюционной модели религия служит тем фактором, который дает возможность человечеству развиваться от приматоподобных предков к современному состоянию, именно она является основой для формирования культуры и науки, поскольку религия помогала развитию отвечающих за эти сферы структур мозга, и без религии у человека не возникло бы того, что современные исследования именуют личностью. Науку, в первую очередь исследования мозга, Макнамара видит надежным союзником для утверждения религиозного мировоззрения как естественного, противопоставляя свою позицию тем верующим, коих он именуется «новыми гностиками» [McNamara 2022: 2], которые убеждены в том, что вся материя, средоточием которой является мозг, лишь мертвая субстанция, не способная произвести хоть что-то ценное. В своей оценке роли мозга в религиозных переживаниях он также близок к Барретту. Указывая на предрасположенность к религии, заложенную в природе, он пишет: «...религиозные и духовные переживания надежно связаны с определенным, идентифицируемым и воспроизводимым набором нейронных процессов. Верующий мог бы использовать эти факты как подтверждения того, что Бог дал нам оборудование, позволяющее контактировать с Ним и иными сверхъестественными сущностями. Неверующий, вероятно, не согласился бы с этим утверждением, но признал бы, что мозг оснащен необходимым механизмом для восприятия

---

<sup>23</sup> Например, в своей программной работе по нейротеологии он подчеркивает, что именно авраамические религии стали последним шагом в оформлении процесса децентрализации личности, связав его с моральной ответственностью, тогда как буддизм и индуизм смогли выйти лишь на предварительные стадии этого процесса. Подробнее см.: [McNamara 2022: 32].

ценности предельного значения и величины, такой, чтобы это восприятие вызывало трансформационные состояния и часто блаженство или позитивное настроение, а также драматические долгосрочные изменения в поведении у некоторых индивидуумов» [McNamara 2022: 130]. И далее в этом же исследовании он утверждает, что «...человеческий мозг действует исходя из предположения, что сверхъестественное – естественно» [Ibid.: 180].

Но поскольку Макнамара не когнитивист, то в своих исследованиях он избирает путь обоснования значимости религии, более близкий к Ньюбергу. основополагающая для его трудов последних пятнадцати лет концепция децентрализации восходит к идеям Джеймса, на деле оказываясь усовершенствованной моделью религиозного обращения последнего. Как и Ньюберг, Макнамара выступает активным противником религиозного фанатизма, видя в нем тупиковый путь развития процесса децентрализации. Если традиционные верования в соответствующих им временных и культурных реалиях были катализаторами такого процесса, то те же верования, но помещенные в современные культурные реалии, приводят к «явным признакам раблепного, антирационального фанатизма и группового мышления» [Ibid.: 21]. Против различных, в том числе и секулярных, форм такой эксплуатации мозговых процессов он даже написал книгу-манифест «Религия, нейробиология и Я: новый персонализм» [McNamara 2019].

### Враги и союзники

Но не только эволюционизм и симпатии некоторых лидеров к религии объединяют нейротеологию и когнитивное религиоведение, совместно они выступают и против общих врагов, главными из которых оказываются популяризаторы, зачастую искажающие научные данные в угоду созданию выхолощенного образа религии. Поиски гена Бога, точек Бога в мозгу<sup>24</sup>, а также нашумевшие благодаря медиа эксперименты Майкла Персингера<sup>25</sup> предстают постоянными объектами для критики в их текстах. Но эти общие моменты отнюдь не примиряют эти две конкурирующие дисциплины, сражающиеся за право быть всеобъемлющей научной программой естественно-ориентированного изучения религии, поэтому взаимная критика в их работах неизбежна.

Исследователи-когнитивисты упрекают нейротеологов за тягу к сенсационализму, за стремление делать обобщения на малочисленном эмпирическом материале<sup>26</sup>, за непроясненность методологии и невозможность получения аутентичного религиозного опыта в лабораторных условиях. В их видении

<sup>24</sup> См. критику в: [McNamara 2019: 2].

<sup>25</sup> См. критику в: [Yaden, Newberg 2022: 114–115; Schjoedt, Elk van 2022: 328].

<sup>26</sup> Упрек неудивителен: если современные когнитивные исследования базируются на кросс-культурных выборках, включающих сотни респондентов, то эксперименты нейротеологов по большей части включают не более двух десятков испытуемых. Именно поэтому в последние годы нейротеологи также переходят к использованию опросов с широкой выборкой респондентов. См.: [Yaden, Newberg 2022: 145].

нейротеологи выступают по большей степени философствующими интерпретаторами, привлекающими внушительный спектр теорий из различных областей знания и тем самым прикрывающих слабую экспериментальную верификацию изначальной посылки рассуждений. По мнению когнитивистов, в такой тонкой сфере, как личный религиозный опыт, проведение полноценных экспериментов просто невозможно, поэтому реальные эксперименты нейротеологов превращаются в череду компромиссов. Большие сомнения вызывает метод обратного вывода, один из основных в нейротеологии. Он базируется на убеждении, что для ответа на вопрос, какие структуры мозга задействованы в том или ином религиозном процессе, нужно сравнить его активность с работой мозга при совершении нерелигиозных действий, например, участки мозга, активные при молитвенном обращении, будут сопоставляться с теми, что задействованы при речи. Проблема здесь в том, что мозг – слишком сложная структура и ограничить его участки одной функцией невозможно, поэтому всегда будут фиксироваться пересечения множества функций, и как в таком разнообразии определить схожесть двух процессов, не прибегая к широким обобщениям, неясно.

Не остаются в долгу и нейротеологи, также уличая когнитивистов в слабой обоснованности их теоретических построений. Например, столп когнитивного религиоведения – предположение о склонности человеческого разума к антропоморфизации, впервые обоснованное Стюартом Гатри, оказывается достаточно сомнительным при его экспериментальной проверке. Так, исследование изображений Бога, созданных детьми, имеет долгую историю в психологии религии, впервые оно было проведено в 1944 г. в США Э. Хармсом, где он изучил 4000 рисунков детей в возрасте от 3 до 18 лет. Позднее эти исследования повторялись тремя различными группами: Г. Зигенталером в 1980 г., Г. Ханишем в 1996 г., тремя американскими профессорами в 1998 г. В этих исследованиях Ньюберг обнаружил тенденцию: с увеличением возраста детей из верующих семей изображения Бога становились всё менее антропоморфными, в то время как дети из семей атеистов вне зависимости от возраста были склонны к антропоморфным картинкам. Здесь очевидно, что первичной реакцией является желание связать представление о Боге с конкретным образом. Ориентируясь на эту традицию, Ньюберг провел собственное объемное исследование, но уже не на детях, в него было привлечено 400 респондентов. Результаты получились необычными: лишь 20 процентов изображали Бога антропоморфно, тогда как остальные рисовали абстрактные картины или что-то, что ассоциировалось у них с Богом<sup>27</sup>. Исследование показало, что антропоморфизация не является неотъемлемой частью религиозных верований. Конечно, когнитивисты могли бы возразить, что здесь немалую роль играют рефлексивные представления, но проблема в том, что и в детских рисунках предыдущих экспериментов определенный процент неантропоморфных изображений присутствовал. Среди других нейропсихологов и эволюционных психологов также существует определенный скептицизм в отношении бесспорного

<sup>27</sup> Подробнее с результатами исследования можно ознакомиться: [Ньюберг, Уолдман 2012: 162–181].

приписывания антропоморфизму первенствующего когнитивного механизма. Так, в исследовании А. Норензаяна и А. Виллард было показано, что антропоморфизм не связан с религиозными представлениями, но является частью паранормальных идей, не имеющих четкой религиозной прописки<sup>28</sup>. Сходная ситуация и с представлением о дуализме души и тела, объясняющем веру в духов и иных сверхъестественных агентов. По мнению Ньюберга, в нейропсихологии нет никаких серьезных данных, доказывающих, что такой дуализм есть неотъемлемая черта когнитивных процессов.

Большие сомнения у нейротеологов вызывает и не менее значимая для когнитивистов теория агентности. Например, в уже обсуждавшейся классификации мистического опыта Ньюберга нуминозные переживания (опыт встречи с Богом как Абсолютом) составляют отдельный класс и отличаются от паранормальных переживаний (встречи с духами, привидениями, сверхъестественными существами). Ньюберг объясняет разграничение тем, что, согласно его исследованиям, специфика нуминозных переживаний в корне отлична от паранормальных, следовательно, с точки зрения изучения мистического опыта когнитивная категория сверхъестественных агентов, в которую включаются вообще все сущности, отличные от человека, не имеет эмпирического подтверждения. Следствием такого деления стала критика барреттовской теории HADD, одной из основ концепции агентности. Ньюберг замечает, что идея о первобытном человеке, чья когнитивная система была настроена на выявление хищников, может быть оправданной, но проблема в том, что в таком случае человек всегда должен испытывать страх перед неизвестностью, а в мистическом опыте мы наблюдаем совершенно иную картину: «...духовные переживания людей часто включают в себя ошеломляющие чувства покоя, любви и сострадания – прямую противоположность чувствам, которые, как можно было бы ожидать, будут исходить от когнитивного модуля, предназначенного для предупреждения человека о хищниках» [Yaden, Newberg 2022: 179]. Поэтому теорию HADD можно до некоторой степени соотносить лишь с типом паранормального опыта. Не менее критичен в отношении HADD и Макнамара. Согласно его рассуждениям, когнитивный механизм человека настроен таким образом, чтобы постоянно отыскивать в окружающем белом шуме, производимом множеством внешних воздействий, закономерности, – именно на этом процессе строится обретение нового знания. Разум религиозного человека отличается тем, что вместо обнаружения предполагаемых закономерностей он фиксирует неожиданную случайность, обработать которую привычными когнитивными средствами невозможно. Именно здесь и формируется то удивление, которое служит одной из основополагающих черт религиозного опыта.

Сопоставив эту критику, можно заметить, что когнитивисты критикуют нейротеологию как дисциплину, в то время как нейротеологи сосредотачивают внимание на отдельных концепциях. Такая разница объяснима, если принять во внимание то, что нейротеология стала оформляться в цельную программу чуть больше десяти лет назад, тогда как в когнитивных исследованиях многое

<sup>28</sup> Подробнее см.: [Norenzayan, Willard, 2013: 379–391].

было уже открыто, поэтому она с неизбежностью должна была использовать и признавать некоторые их достижения. В то же время очевидно, что когнитивисты с плохо скрываемой завистью смотрят на особый тип экспериментальной обоснованности, который придают изысканиям нейротеологов техники нейровизуализации<sup>29</sup>, именно поэтому их цель – подорвать доверие к самим техникам. Стоит отметить, что критика лабораторной воспроизводимости религиозного опыта, как бы обоснованно она ни звучала, в современном научном сообществе не находит широкой поддержки. На это отчасти указывает бурное развитие сферы исследований психodelиков, в основе которых лежит предположение о способности психоактивных веществ создавать лабораторную модель духовного опыта. Именно на этой почве и состоялось слияние сферы исследования психodelиков с нейротеологией<sup>30</sup>.

Как показывает проведенный обзор, естественнонаучная перспектива в исследовании религии сейчас действительно переживает пик своей популярности, что подтверждается существованием двух развитых и основательно разработанных традиций, которые, ко всему прочему, и жестко конкурируют друг с другом. Надеемся, что наш обзор восполнит существующий пробел в понимании и оценке этих направлений и развеет некоторые устоявшиеся мифы, бытующие о них в отечественной науке. Конечно, философские и методологические основания естественнонаучного подхода требуют отдельного всестороннего анализа, но это уже дело будущего.

### Список литературы

- Буайе 2018 – *Буайе П.* Объясняя религию. Природа религиозного мышления. М.: Альпина нон-фикшн, 2018. 496 с.
- Макнамара 2017 – *Макнамара П.* Лобные доли и эволюция общества и религии // Современная западная психология религии: Хрестоматия. М.: ПСТГУ, 2017. С. 614–632.
- Ньюберг и до. 2013 – *Ньюберг Э., д’Аквили Ю., Рауз В.* Тайна Бога и наука о мозге: нейробиология веры и религиозного опыта / Пер. с англ. М.И. Завалова. М.: Эксмо, 2013. 313 с.
- Ньюберг, Уолдман 2012 – *Ньюберг Э., Уолдман М.* Как Бог влияет на ваш мозг: Революционные открытия в нейробиологии. М.: Эксмо, 2012. 569 с.
- Самарина 2022 – *Самарина Т.С.* Теология в зеркале когнитивного религиоведения // Философия религии: аналитические исследования. 2022. Т. 6. № 1. С. 147–161.
- Хаскли 2017 – *Хаскли О.* Остров. М.: АСТ, 2017. 512 с.
- Ali, Lifshitz, Raz 2014 – *Ali S.S., Lifshitz M., Raz A.* Empirical neuroenchantment: From reading minds to thinking critically // *Frontiers in Human Neuroscience*. 2014. 8:357.

<sup>29</sup> Например, они пишут об этом преимуществе нейротеологов так: техники нейровизуализации позволяют «тестировать свои модели непосредственно на объекте... Это очевидное преимущество, возможно, объясняет, почему нейробиология кажется почти волшебной непрофессионалам, которые легко очаровываются изображениями мозга, состоящими из ярких цветных точек и подписей, подсказывающих, что они означают» [Schjoedt, Elk van 2022: 343–344].

<sup>30</sup> Это достаточно крупная исследовательская сфера, охарактеризовать специфику которой в двух словах не получится, общее представление о ней можно получить, обратившись к специальному разделу из совместной монографии Ядена и Ньюберга [Yaden, Newberg 2022: 344–370].

Apfalter 2009 – *Apfalter W.* Neurotheology: What Can We Expect from a (Future) Catholic Version? // *Theology and Science*. 2009. No. 7 (2). P. 163–174.

Ashbrook 1984 – *Ashbrook J.B.* Neurotheology: The working brain and the work of theology // *Zygon: Journal of Religion & Science*. 1984. No. 19 (3). P. 331–350.

Atran 2002 – *Atran S.* In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford: Oxford University Press, 2002. 348 p.

Barrett 2009 – *Barrett J.L.* Why Would Anyone Believe in God? Lanham: AltaMira Press, 2004. 152 p.

Barrett 2012 – *Barrett J.L.* Toward a Cognitive Science of Christianity / *The Blackwell Companion to Science and Christianity* / Eds. J.B. Stump, A.G. Padgett. Oxford: Blackwell Publishing, 2012. P. 319–334.

Barrett 2017 – *Barrett J.L.* Could we advance the science of religion (better) without the concept “religion”? // *Religion, Brain & Behavior*. 2017. No. 7 (4). P. 282–284.

Barrett 2022 – *Barrett J.L.* Ghostly Relationships: Differentiating Cognitive Science of Religion and Psychology of Religion // *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* / Ed. J.L. Barrett. New York: Oxford University Press, 2022. P. 3–12.

Day 2009 – *Day M.* Exotic experience and ordinary life / *Contemporary theories of religion: A critical companion* / Ed. M. Stausberg. New York: Routledge, 2009. P. 115–128.

Eyghen 2022 – *Eyghen H. van.* CSR and Religious Belief: Epistemic Friends or Foes? // *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* / Ed. J.L. Barrett. New York: Oxford University Press, 2022. P. 371–388.

Gaitán, Javier 2021 – *Gaitán L.M., Javier S.C.* Is an Integrative Model of Neurotheology Possible? // *Religions*. 2021. 12:277.

Guthrie 1993 – *Guthrie S.E.* Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. Oxford: Oxford University Press, 1993. 336 p.

Hardy 1965 – *Hardy A.C.* The living stream: Evolution and man. London: Harper & Row, 1965. 292 p.

Hardy 1966 – *Hardy A.C.* The divine flame: An essay towards a natural history of religion. London: Collins, 1966. 254 p.

Klemm 2019 – *Klemm W.R.* Whither Neurotheology? // *Religions*. 2019. 10:634.

Laughlin, D’Aquila 1974 – *Laughlin C.D., D’Aquila E.G.* Biogenetic Structuralism. New York: Columbia University Press, 1974. 211 p.

McNamara 2019 – *McNamara P.* Religion, Neuroscience and the Self: A New Personalism. New York: Routledge, 2019. 186 p.

McNamara 2022 – *McNamara P.* The Cognitive Neuroscience of Religious Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 292 p.

Newberg 2010 – *Newberg A.* Principles of Neurotheology. Farnham and Burlington: Ashgate, 2010. 288 p.

Newberg 2018 – *Newberg A.* Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality. New York: Columbia University Press, 2018. 328 p.

Norenzayan, Willard 2013 – *Norenzayan A., Willard A.K.* Cognitive biases explain religious belief, paranormal belief, and belief in life’s purpose // *Cognition*. 2013. No. 129 (2). P. 379–391.

Sayadmansour 2014 – *Sayadmansour A.* Neurotheology: The relationship between brain and religion // *Iranian Journal of Neurology*. 2014. No. 13 (1). P. 52–55.

Schjoedt, Elk van 2022 – *Schjoedt U., Elk M. van.* Neuroscience of Religion // *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* / Ed. J.L. Barrett. New York: Oxford University Press, 2022. P. 327–348.

Sears 2022 – *Sears R.E.* Conceiving Religious Dreams and Mystical Experiences: A Predictive Processing Investigation // *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* / Ed. J.L. Barrett. New York: Oxford University Press, 2022. P. 215–236.

- The Spectrum of Ritual 1979 – The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis / Eds. E.G. D'Aquili, C. Laughlin, J. McManus. New York: Columbia University Press, 1979. 375 p.
- White, 2021 – White C. An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture. New York: Routledge, 2021. 368 p.
- Wilson 2002 – Wilson D.S. Darwin's cathedral: Evolution, religion, and the nature of society. Chicago: University of Chicago Press, 2002. 268 p.
- Yaden, Newberg 2022 – Yaden D.B., Newberg A.B. The Varieties of Spiritual Experience: 21<sup>st</sup> Century Research and Perspectives. New York: Oxford University Press, 2022. 440 p.

## References

- Ali, S.S., Lifshitz, M., Raz, A. “Empirical neuroenchantment: From reading minds to thinking critically”, *Frontiers in Human Neuroscience*, 2014, 8:357.
- Apfalter, W. “Neurotheology: What Can We Expect from a (Future) Catholic Version?” *Theology and Science*. 2009, No. 7 (2), pp. 163–174.
- Ashbrook, J.B. “Neurotheology: The working brain and the work of theology”, *Zygon: Journal of Religion & Science*, 1984, No. 19 (3), pp. 331–350.
- Atran, S. *In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion*, Oxford: Oxford University Press, 2002. 348 pp.
- Barrett, J.L. “Could we advance the science of religion (better) without the concept ‘religion’?”, *Religion, Brain & Behavior*, 2017, No. 7 (4), pp. 282–284.
- Barrett, J.L. “Ghostly Relationships: Differentiating Cognitive Science of Religion and Psychology of Religion”, in: *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*, ed. Barrett J.L. New York: Oxford University Press, 2022, pp. 3–12.
- Barrett, J.L. “Toward a Cognitive Science of Christianity”, in: *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, eds. J.B. Stump, Alan G. Padgett. Oxford: Blackwell Publishing, 2012, pp. 319–334.
- Barrett, J.L. *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham: AltaMira Press, 2004. 152 pp.
- Boyer, P. *Obyasnyaya religiyu. Priroda religioznogo myshleniya* [Religion Explained: the Evolutionary Origins of Religious Thought]. Moscow: Al'pina non-fikshn, 2018. 496 pp. (In Russian)
- D'Aquili, E.G., Laughlin, C., McManus, J. (eds.) *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis*. New York: Columbia University Press, 1979. 375 pp.
- Day, M. “Exotic experience and ordinary life”, in: *Contemporary theories of religion: A critical companion*, ed. M. Stausberg. New York: Routledge, 2009, pp. 115–128.
- Eyghen, H. van. “CSR and Religious Belief: Epistemic Friends or Foes?”, in: *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*, ed. J.L. Barrett New York: Oxford University Press, 2022, pp. 371–388.
- Gaitán, L.M., Javier, S.C. “Is an Integrative Model of Neurotheology Possible?”, *Religions*, 2021, 12:277.
- Guthrie, S.E. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993. 336 pp.
- Hardy, A.C. *The divine flame: An essay towards a natural history of religion*. London: Collins, 1966. 254 pp.
- Hardy, A.C. *The living stream: Evolution and man*. London: Harper & Row, 1965. 292 pp.
- Huxley, A. *Ostrov* [Island]. Moscow: AST, 2017. 512 pp. (In Russian)
- Klemm, W.R. “Whither Neurotheology?”, *Religions*, 2019, 10:634.
- Laughlin, C.D., D'Aquili, E.G. *Biogenetic Structuralism*. New York: Columbia University Press, 1974. 211 pp.



McNamara, P. "Lobnye doli i evolyuciya obshchestva i religii" [The frontal lobes, and the evolution of cooperation and religion], in: *Sovremennaya zapadnaya psihologiya religii: Hrestomatiya*. Moscow: PSTGU, 2017, pp. 614–632. (In Russian)

McNamara, P. *Religion, Neuroscience and the Self: A New Personalism*. New York: Routledge, 2019. 186 pp.

McNamara, P. *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 292 pp.

Newberg, A. *Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality*. New York: Columbia University Press, 2018. 328 pp.

Newberg, A. *Principles of Neurotheology*. Farnham and Burlington: Ashgate, 2010. 288 pp.

Newberg, A., Waldman, M. *Kak Bog vliyaet na vash mozg: Revolyucionnye otkrytiya v nejrobiologii* [How God Changes Your Brain]. Moscow: Eksmo, 2012. 569 pp. (In Russian)

Newberg, A.B., d'Aquili, E.G., Rause, V. *Tajna Boga i nauka o mozge: nejrobiologiya very i religioznogo opyta* [Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology Belief]. Moscow: Eksmo, 2013. 313 pp. (In Russian)

Norenzayan, A., Willard, A.K. "Cognitive biases explain religious belief, paranormal belief, and belief in life's purpose", *Cognition*, 2013, No. 129 (2), pp. 379–391.

Samarina T.S. "Teologiya v zerkale kognitivnogo religiovedeniya" [Theology in the Mirror of Cognitive Religious Studies], *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 1, pp. 147–161. (In Russian)

Sayadmansour, A. "Neurotheology: The relationship between brain and religion", *Iranian Journal of Neurology*, 2014, No. 13 (1), pp. 52–55.

Schjoedt, U., Elk, M. van. "Neuroscience of Religion", in: *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*, ed. Barrett J.L. New York: Oxford University Press, 2022, pp. 327–348.

Sears, R.E. "Conceiving Religious Dreams and Mystical Experiences: A Predictive Processing Investigation", in: *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*, ed. J.L. Barrett. New York: Oxford University Press, 2022, pp. 215–236.

White, C. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*. New York: Routledge, 2021. 368 pp.

Wilson, D.S. *Darwin's cathedral: Evolution, religion, and the nature of society*. Chicago: University of Chicago Press, 2002. 268 pp.

Yaden, D.B., Newberg, A.B. *The Varieties of Spiritual Experience: 21<sup>st</sup> Century Research and Perspectives*. New York: Oxford University Press, 2022. 440 pp.