

**ПО ТУ СТОРОНУ РЕЛИГИИ:
КОГНИТИВНАЯ НАУКА И ИЗУЧЕНИЕ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ¹**

В НАЧАЛЕ...

Ниже я попытаюсь определить, к какому типу исследовательских программ относится когнитивное религиоведение. В конце XIX в. науку о религии стали называть «сравнительным религиоведением», поскольку в то время делались попытки осмысления того, что некоторые типы верований и практик присутствуют практически во всех культурах². Представители ранней феноменологии религии объясняли подобное систематическое воспроизведение как человеческий ответ на опыт встречи со священной, сверхъестественной или «абсолютно иной» реальностью³. Мирча Элиаде мастерски преобразовал эту идею в исследовательскую программу, объясняющую религиозные феномены как «иерофании», мирские проявления священного, понимаемого в качестве «истинной» и ничем не обусловленной формы реальности⁴.

Все эти начинания были обречены существовать между Сциллой безосновательного догматизма и Харибдой сомнительных спекуляций. С одной стороны, понятие «абсолютно иной» реальности в научном контексте ничего не объясняет, с другой — более либеральное понимание священного как истинной реальности слишком расплывчато, чтобы предоставить основу для эмпирического исследования. Вильям Паден, например, попытался развить «новый сравнительный метод», который бы более соответствовал научным критериям⁵. Однако и ему не доставало теоретической основы и, как следствие, пригодного измерительного параметра; было не ясно, на каком основании сравниваются разные религии и религиозные

¹ Перевод: И. Анофриев. Редакция перевода: Е. Воронцова, Т. Малевич. Данный текст является переводом доклада «After religion: Cognitive science and the study of human behavior», представленного на секции «Cognitive Science of Religion and Comparative Study of Religions: together or apart?» на интернет-конференции «Comparative Religion: from Subject to Problem» (октябрь-декабрь 2008).

² Kippenberg H. G. *Discovering religious history in the modern age* / Tr. from the German by Harshaw B. — Princeton: Princeton University Press, 2002.

³ См.: Otto R. *The idea of the Holy* / Tr. from the German by Harvey J. W. — London: Oxford University Press, 1958; Wiebe D. *The politics of religious studies*. — New York: St. Martin's Press, 1999; Jensen J. S. *The study of religion in a new key*. — Aarhus: Aarhus University Press, 2003; Masuzawa T. *The invention of world religions: Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. — Chicago: University of Chicago Press, 2005. — P. 107-120.

⁴ См.: Rennie B. *Changing religious worlds: The meaning and end of Mircea Eliade*. — Albany, NY: State University of New York Press, 2001; *Mircea Eliade: A critical reader* / Ed. by Rennie B. — London: Equinox, 2006.

⁵ Paden W. E. *Elements of a new comparativism // Method & Theory in the Study of Religion*. — Vol. 8 (1996). — P. 5-14.

феномены¹. Конечно, всегда найдется место для качественного этнографического исследования. Но когда мы решаем выйти за рамки простого описания, может понадобиться четкая исследовательская стратегия. Сбор данных и их объяснение — это совершенно разные задачи. При решении последней не обойтись без теоретической основы, которая устанавливает критерий и степени релевантности полученной информации.

Занимаясь объяснением человеческого поведения, следует четко различать, что служит объектом объяснения (*explanandum*) и что — собственно объяснением (*explanans*). Другими словами, факты и теория должны быть независимыми друг от друга. Проблема в том, что религия очень часто воспринимается как ясная категория, обладающая четкими неизменными необходимыми и варьирующимися достаточными признаками, позволяющими легко определить, что является и что не является религией². Но у религии нет своей собственной сущности; это неоднородная категория, а вопрос отнесения феномена к разряду религиозных решается путем соотнесения его с прототипическими религиозными феноменами³. Определение религии — это псевдопроблема религиоведения, которой уделяли слишком много внимания, не продвинувшись при этом в ее решении⁴. Не так просто отделить религию от не-религии; но на практике для западных ученых прототипом религии является иудео-христианская традиция⁵. Понятие «мировые религии» также можно рассматривать как псевдопонятие с нестабильными и расплывчатыми признаками⁶. Лучшим решением будет просто забыть о «религии» как о единой категории и обратиться непосредственно к анализу человеческого поведения и мыслительных моделей.

РЕЛИГИЯ И РЕДУКЦИОНИЗМ

Формулировка общего определения религии не является ни начальной, ни конечной целью сравнительного религиоведения⁷. Ученый никогда не изучает религию в целом, но обращается к определенным специфическим и повторяющимся структурам человеческой мысли, опыта и поведения; эти структуры можно изучать как примеры более общей категории «религиозных явлений», хотя нет необходимости делать такие явные обобщения во всех исследованиях. Религиовед волен изучать все формы мышления и

¹ Lawson E. T. Theory and the new comparativism, old and new // Method & Theory in the Study of Religion. — Vol. 8 (1996). — P. 31-35.

² См.: Fitzgerald T. The ideology of religious studies. — New York: Oxford University Press, 1999.

³ Saler B. Conceptualizing religion: Immanent anthropologists, transcendent natives, and unbound categories. With a new preface. — New York: Berghahn Books, 2000; Day M. The undiscovered and undiscoverable essence: Species and religion after Darwin // Journal of Religion. — Vol. 85/1 (2005). — P. 58-82.

⁴ См.: Geertz A. Definition, categorization, and indecision: Or, how to get on with the study of religion // Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft / New paths in the study of religions: Festschrift in honour of Michael Pye on his 65th birthday / Ed. by Kleine C., Schimpf M., Triplett K. — München: Biblion, 2004.

⁵ Saler B. Op. cit.

⁶ Masuzawa T. Op. cit.

⁷ Pyysiäinen I. Religion and the brain — Cognitive science as a basis for theories of religion // Theory/Religion/Critique / Ed. by King R. — New York: Columbia University [in press].

поведения, которые выгодно определять как «религиозные» в обыденном смысле этого слова. «Выгода» здесь означает, что ученый будет способен показать некую связь между собственной интерпретацией данных и интерпретацией других исследователей религии.

Когнитивное религиоведение сделало свои первые шаги в 1975 и в 1980 гг., когда Дэн Спербер¹ опубликовал книгу «Переосмысление символизма», а Стюарт Гатри — статью «Когнитивная теория религии»². Спербер первым высказал мысль, что само устройство человеческого мышления может служить каналом культурного распространения религиозных представлений, а Гатри утверждал, что природа человеческого восприятия и познания заставляет нас предположить существование сверхъестественных агентов. Новое поле исследований действительно оформилось в 1990-х, когда были предприняты попытки объяснить, каким образом структура религиозных ритуалов представлена в психике и как осуществляется культурная трансмиссия религиозных представлений³. Позднее обсуждались вопросы человеческой эволюции и происхождения эмоций⁴. На сегодняшний день существуют исследования таких вопросов, как психические представления о не-естественных агентах⁵, развитие нейрокогнитивных систем, отвечающих за приобретение культурных знаний⁶, антропоморфизм⁷ и ритуалы⁸.

«Когнитивное религиоведение» в настоящее время — общепризнанный термин, но виды исследований, которые он объединяет, уже не об-

¹ Sperber D. Rethinking symbolism. — Cambridge: Cambridge University Press, 1995 [1975].

² Guthrie S. A cognitive theory of religion // *Current Anthropology*. — Vol. 21 (1980). — P. 181-203.

³ Lawson E. T., McCauley R. N. Rethinking religion: Connecting cognition and culture. — Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Boyer P. The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. — Berkeley: University of California Press, 1994. См.: Pyysiäinen I. Introduction: Religion, cognition, and culture // *Religion*. — Vol. 38/2 (2008). — P. 101-108.

⁴ Boyer P. Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. — New York: Basic Books, 2001; Pyysiäinen I. How religion works: Towards a new cognitive science of religion. — Leiden: Brill, 2001; Atran S. In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. — New York: Oxford University Press, 2002; Tremblin T. Minds and gods: The cognitive foundations of religion. — New York: Oxford University Press, 2006.

⁵ Barrett J. L., Keil F. Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts // *Cognitive Psychology*. — Vol. 31 (1996). — P. 219-47; Barrett J. L. Why would anyone believe in God? — Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004; Bering J. M. The folk psychology of souls // *Behavioral and Brain Sciences*. — Vol. 29/5 (2006). — P. 453-62.

⁶ Boyer P. The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. — Berkeley: University of California Press, 1994; Idem. Cognitive tracks of cultural inheritance: How evolved intuitive ontology governs cultural transmission // *American Anthropologist*. — Vol. 100/4 (1998). — P. 876-89; Idem. Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. — New York: Basic Books, 2001; Idem. Religious thought and behavior as by-products of brain function // *Trends in Cognitive Sciences*. — Vol. 7/3 (2003). — P. 119-24.

⁷ Guthrie S. E. Faces in the clouds. — New York: Oxford University Press, 1993.

⁸ Lawson E. T., McCauley R. N. Op. cit.; McCauley R. N., Lawson E. T. Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms. — Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Whitehouse H. Arguments and icons: Divergent modes of religiosity. — Oxford: Oxford University Press, 2000; Whitehouse H. Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission. — Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004; Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religion / Ed. by Whitehouse H., McCauley R. N. — Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2005.

разуют единое целое. Друг от друга отличаются такие исследовательские программы, как «стандартная модель»¹, рассмотрение религии как формы адаптации², «теория форм» Уайтхауза³, а также теории, подчеркивающие конструктивную роль культуры⁴. Объединяет эти подходы наличие в каждом из них трех важных черт: междисциплинарный характер, стремление объяснить изучаемые феномены, а также предпосылка, что поведение человека следует понимать в свете когнитивных процессов, которые поддерживают и направляют его.

Критика когнитивного религиоведения, с которой часто приходится сталкиваться, сводится к следующему: когнитивное религиоведение «редукционистично» и претендует на «объяснение религии». Я уже ответил на эту критику в других своих публикациях⁵ и потому здесь подчеркну лишь основные моменты. Любое научное исследование в некотором смысле редукционистично, так как оно отталкивается от определенной точки зрения. Поэтому всегда можно сказать, что все иные возможные точки зрения были сведены к единственной выбранной. Таким образом, утверждение, будто религия не должна быть сводима к чему-то нерелигиозному, означает имплицитное признание ее существования только на определенном уровне, а также наличие у религии ни к чему не сводимой сущности.

Это весьма шаткая позиция, как мы уже спели в этом убедиться. Слово «религия» объединяет весьма разнородные представления, и то, что для одного является религией, для другого таковой не считается (например, суеверия, культура и так далее). Не существует какой-либо единой «религии»; идеологические изменения могут в некоторых случаях казаться проявлениями религии. Я имею в виду, что очень часто две религиозные точки зрения могут противоречить друг другу в большей степени, чем какая-либо третья религиозная точка зрения и ее (предполагаемая) не-религиозная альтернатива. Буддистское и исламское представления о Боге, например, очень различаются, но сказать, чем отличаются убеждения либерально настроенных лютеранских священников и атеистов порой бывает очень

¹ Boyer P. A reductionistic model of distinct modes of religious transmission // *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religion* / Ed. by Whitehouse H., McCauley R. N. — Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2005. — P. 3-29.

² См.: Sanderson S. K. Adaptation, evolution, and religion // *Religion*. — Vol. 38/2 (2008). — P. 141-56; *The evolution of religion: Studies, theories, & critiques* / Ed. by Bulbulia J., Sosis R., Erica H., Genet R., Genet C., Wyman K. — Santa Margarita, CA: Collins Family Foundation, 2008.

³ Whitehouse H. *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission*. — Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

⁴ Geertz A. From apes to devils and angels: Comparing scenarios on the evolution of religion // *The evolution of religion: Studies, theories, & critiques* / Ed. by Bulbulia J., Sosis R., Erica H., Genet R., Genet C., Wyman K. — Santa Margarita, CA: Collins Family Foundation, 2008. — P. 43-49.

⁵ См.: Pyysiäinen I. Reduction and explanatory pluralism in the cognitive science of religion // *Changing minds: Religion and cognition through the ages* / Ed. by Czachesz I., Bíró T. — Leuven: Peeters [in press]; Idem. *Supernatural agents: Why we believe in souls, gods, and buddhas*. — New York: Oxford University Press [in press]; Idem. *Religion and the brain — Cognitive science as a basis for theories of religion* // *Theory/Religion/Critique* / Ed. by King R. — New York: Columbia University Press [in press].

сложно¹. Таким образом, не может быть однородного «религиозного языка», несмотря на утверждения философов о его радикальных отличиях от всех разговорных языков.

Мы не можем изучать религию саму по себе в ее чистом виде; вместо этого мы имеем дело с письменными текстами, искусством, социальными группами и институтами, поведением людей и так далее. Таким образом, утверждение Элиаде о том, что мы не имеем права сводить религиозные произведения человеческого сознания к «чему-то, чем они не являются, а они суть духовные творения»², является сомнительным. Когда мы отбросим в сторону исторические, культурные, социальные, психологические и другие качества какого-либо явления, то, в конце концов, от него ничего не останется. Таким образом, попытка быть настоящим анти-редукционистом по иронии приводит того, кто пытается защитить (или понять религию), к ощущению, что он уже не знает, с чем именно имеет дело. Элиаде, конечно, мог бы ответить, что религия является в своей сущности попыткой найти подлинное бытие или что-то в этом роде, и она должна рассматриваться как таковая. Это, однако, только его мнение, и оно не разделяется ни миллионами верующих, ни большинством религиоведов.

Утверждение, что религия не должна быть объяснена, основано на путанице между *explanans* (то, что объясняет что-то) и *explanandum* (то, что подлежит объяснению): заранее предполагается, что объяснение религиозного факта займет место религиозного факта, который объясняется. Келли Балкли³, например, пишет, что «Буайе считает возможным отвергнуть религиозный смысл и *заменить* его когнитивно-научным» [курсив мой — И.П.]. Необходимо прояснить, что объяснение религии — это наша работа как ученых, быть верующим — это совсем другое. По-прежнему следует помнить, что изучение религии — опасное занятие, поскольку оно может сделать религиозные претензии на истину сомнительными в глазах верующих⁴. Тем не менее, такой простой аргумент в защиту религии — чисто политический вопрос и не должен выдаваться за действительный методологический аргумент⁵. Обладает ли предложенное объяснение какой-либо ценностью, следует решать на основе доказательств и логической последовательности аргументов, а не на основе религиозной [или анти-религиозной] повестки дня.

ВОПРОСЫ СОЗНАНИЯ

Иногда возражения против редукционизма основываются на утверждении, что религиозные феномены следует понимать или объяснять как часть «общества» или «культуры» и что это сразу делает все психологи-

¹ Nielsen K. *Philosophy & atheism: In defense of atheism*. — Buffalo, NY: Prometheus Books, 1985. — P. 37.

² Eliade M. *The quest: History and meaning in religion*. — Chicago: University of Chicago, 1969. — P. 132-33.

³ Bulkeley K. Review of *Religion explained* by Pascal Boyer // Pyysiäinen I. *How religion works* // *Journal of the American Academy of Religion*. — Vol. 71 (2003). — P. 671-74.

⁴ См.: Dennett D. C. *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*. — New York: Viking, 2006.

⁵ См.: Wiebe D. *Op. cit.*

ческие аргументы сомнительными¹. Однако этот аргумент был выработан еще до возникновения когнитивной психологии и психологии развития, а также когнитивной нейронауки. Дэн Спербер², кажется, был первым, кто понял, что культура и психология не могут в этом смысле противостоять друг другу, если мы понимаем культуру как совокупность идей, которые передаются от одного человека к другому, благодаря работе определенных механизмов памяти. Эта передача включает в себя обмен идеями, когда каждый человек, чтобы понять то, что знают другие, должен оказаться понятым ими и так далее...³ Теория Спербера, «эпидемиология представлений», направлена на изучение дифференциального распространения представлений и верований среди людей. Некоторые представления и верования выигрывают, а некоторые проигрывают в ходе культурного отбора, потому что не все они одинаково хорошо подходят человеческому уму.

Паскаль Буайе изучал эволюцию нейрокогнитивных систем, которые поддерживают процесс приобретения культурных знаний в этом направлении. Он подчеркнул роль так называемой интуитивной онтологии, то есть множества онтологических категорий, к которым мы относим все воспринимаемые объекты. Основные категории интуитивной онтологии: ЛИЧНОСТИ, ЖИВОТНЫЕ, РАСТЕНИЯ, ИСКУССТВЕННЫЕ и ПРИРОДНЫЕ ОБЪЕКТЫ⁴. Контринтуитивные представления формируются путем добавления или удаления признаков, которые нарушают наши интуитивные ожидания. Можно добавить психические характеристики искусственному объекту (например, статуя, которая слышит молитвы), либо отказать личности в наличии человеческого тела (например, боги) и так далее. Подобные минимальные контринтуитивные представления являются важной отличительной чертой религии⁵.

¹ Durkheim É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. — Paris: Alcan, 1925; Geertz C. *The interpretation of cultures*. — New York: Basic Books, 1973. Ср.: Pyysiäinen I. *How religion works: Towards a new cognitive science of religion*. — Leiden: Brill, 2001.

² Sperber D. *Rethinking symbolism*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1995 [1975]; Idem. *Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations* // *Man* [N.S.]. — Vol. 20 (1985). — P. 73-89; Idem. *Conceptual tools for a naturalistic approach to cultural evolution* // *Evolution of culture: A Fyssen Foundation symposium* / Ed. by Levinson S. C., Jaisson P. — Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

³ Dennett D. C. *The intentional stance*. — Cambridge, Mass.: MIT Press (1993). — P. 243-46; Pyysiäinen I. *Reduction and explanatory pluralism in the cognitive science of religion* // *Changing minds: Religion and cognition through the ages* / Ed. by Czachesz I., Bíró T. — Leuven: Peeters [in press]. См.: Idem. *Supernatural agents: Why we believe in souls, gods, and buddhas*. — New York: Oxford University Press [in press]; Idem. *Religion and the brain — Cognitive science as a basis for theories of religion* // *Theory/Religion/Critique* / Ed. by King R. — New York: Columbia University Press [in press]; Idem. *Mechanistic explanation of ritualized behavior* // *Religious ritual, cognition and culture* / Ed. by Geertz A., Sørensen J. — London: Equinox [in press].

⁴ Boyer P. *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. — Berkeley: University of California Press, 1994. — P. 101; Idem. *Cognitive tracks of cultural inheritance: How evolved intuitive ontology governs cultural transmission* // *American Anthropologist*. — Vol. 100/4 (1998). — P. 878; Idem. *Natural epistemology or evolved metaphysics? Developmental evidence for early-developed, intuitive, category-specific, incomplete, and stubborn metaphysical presumptions* // *Philosophical Psychology*. — Vol. 13/3 (2000). — P. 280.

⁵ Pyysiäinen I., Lindeman M., Honkela T. *Counterintuitiveness as the hallmark of religiosity* // *Religion*. — Vol. 33/4 (2003). — P. 341-55. См.: Boyer P. *Religion explained: The evolutionary*

Скотт Атран образно представляет историю эволюции как ландшафт, сформированный горными хребтами; так же, как осадки собираются в речных руслах и озерах, так и человеческий опыт распределяется по нескольким основным типам, определяемым устройством познавательного аппарата нашего вида¹. Атран ссылается на уподобление Конрадом Уоддингтоном² процессов развития сложным ландшафтам холмов и лесистых долин, нисходящих с высокого плато. Это плато — образ оплодотворенной яйцеклетки. Долины — это пути развития, ведущие к определенным конечным состояниям, таким, как функционирование глаз, сердца и т. д.³. Набор генов и их взаимодействия формируют развитую систему, определяющую фенотип (в отличие от генотипа). Многие черты фенотипа объясняются динамическими свойствами системы в целом, а не отдельных аллелей. Система каналов в данном случае означает «буферизацию» в отношении экологических и генетических параметров: единичные гены или особенности окружающей среды не могут оказывать влияние на развитие, которое обусловлено определенным путем в связи с развитием сети каналов. Эта сеть, таким образом, не только блокирует последствия изменений окружающей среды, но также и вариации в отдельных аллелях⁴. Атран, однако, использует идею когнитивной архитектуры как системы каналов передачи культурных ценностей, чтобы подчеркнуть, что определенные способы мышления являются естественной частью человеческой природы. Их независимость от культурных влияний означает не то, что они могут развиваться без культурной среды, а скорее то, что их развитие не зависит от какой-либо конкретной культуры⁵. Межкультурные религиозные феномены, изучавшиеся ранними феноменологами религии, могут быть объяснены с учетом природы человеческого ума⁶. Эпидемиология представлений, таким образом, предлагает для религиоведения интересную исследовательскую программу. Мы смогли бы, наконец, объяснить, почему определенные модели поведения и мышления столь заразительны.

В основе идеи об эпидемиологии представлений лежит теория отбора: ученые спрашивают, почему некоторые понятия и верования оказываются отобранными для передачи в качестве культурных ценностей. Таким образом, исследования проводятся на уровне целых народов, а их результаты — это утверждения о тенденциях внутри целого этноса, а не объясне-

origins of religious thought. — New York: Basic Books, 2001; Barrett J. L. Why would anyone believe in God? — Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

¹ Atran S. Op. cit. — P. 10-11.

² Waddington C. H. Canalization of development and genetic assimilation of acquired characters // Nature. — Vol. 183 (1959). — P. 1654-55.

³ Jablonka E., Lamb M. J. Evolution in four dimensions. — Cambridge, MA: MIT Press, 2006. — P. 63-65, 261-62.

⁴ Griffiths P. E., Machery E. Innateness, canalization, and “biologizing the mind” // Philosophical Psychology. — Vol. 21/3 (2008). — P. 397-99.

⁵ Boyer P. Are ghost concepts “intuitive,” “endemic” and “innate”? // Journal of Cognition and Culture. — Vol. 3/3 (2003). — P. 238-39.

⁶ Idem. The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. — Berkeley: University of California Press, 1994.

ния глубинных мотивов личностей¹. Как недавно выразился Джастин Барретт, когнитивные теории не были применены к конкретным проблемам, ученые скорее изучают, «почему в принципе религиозные ритуалы появляются в том виде, в каком они существуют, почему люди верят в богов», и так далее². Все это сопровождается попытками разрешить чисто теоретические проблемы и только путем анализа понятий. Это и понятно, учитывая различные виды предыдущей деятельности ученых-когнитивистов, а также особенности методологической подготовки на многих кафедрах, где изучают сравнительное религиоведение.

Тем не менее, важно иметь четкое представление о том, пытается ли ученый объяснить определенные повторяющиеся типы верований и практик или же его интересует нечто, что характеризует верования, опыт и действия отдельных людей. Эволюционные объяснения не раскрывают глубинные неосознанные мотивы людей, они применяются только на уровне популяций. Таким образом, одной эпидемиологии мало для изучения религии, потому что проблемы, связанные с индивидуальным уровнем, выпадут из общей картины. Вместе с тем мы должны быть в состоянии объяснить, почему человек делает что-то или верит во что-то.

В когнитивном религиоведении отмечается любопытный диссонанс. С одной стороны, акцент смещается от культуры к личности, но с другой стороны, исследования когнитивных механизмов конкретных людей практически не проводятся. Особенно это проявляется в рамках эволюционной теории, например, у Буайе, где объекты объяснения — это феномены популяционного уровня³; эволюционная модель не берет в расчет бессознательные мотивы индивидов в конкретной ситуации⁴. Однако мы должны принимать во внимание, что психические и культурные представления не являются двумя разными типами представлений. Это в большей степени вопрос двух разных точек зрения: или мы смотрим на верование как таковое, или исследуем его на уровне человеческих популяций⁵.

ОБЪЯСНЕНИЕ

Когда однажды Дильтей произнес в неокантианском духе: «*Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir*» («Изучая природу, мы постига-

¹ См.: Idem. Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. — New York: Basic Books, 2001. — P. 319; Pyysiäinen I. Mechanistic explanation of ritualized behavior // Religious ritual, cognition and culture / Ed. by Geertz A., Sørensen J. — London: Equinox [in press].

² Barrett J. L. Coding and quantifying counterintuitiveness in religious concepts: Theoretical and methodological reflections // Method & Theory in the Study of Religion. — Vol. 20/4 (2008). — P. 308-338.

³ Boyer P. The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. — Berkeley: University of California Press, 1994; Idem. Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. — New York: Basic Books, 2001.

⁴ Ariew A. Ernst Mayr's "ultimate/proximate" distinction reconsidered and reconstructed // Biology and Philosophy. — Vol. 18 (2003). — P. 553-65; Pyysiäinen I. Mechanistic explanation of ritualized behavior // Religious ritual, cognition and culture / Ed. by Geertz A., Sørensen J. — London: Equinox [in press].

⁵ Boyer P. Are ghost concepts "intuitive," "endemic" and "innate"? // Journal of Cognition and Culture. — Vol. 3/3 (2003). — P. 233-43.

ем жизнь души»)¹, он еще ничего не мог знать о таких вещах, как наука о мышлении, нейропсихология или современная философия науки. Мы больше не считаем, что главной задачей объяснительной теории является указание причин и формулирование общих принципов². Кроме того, сам термин «понимание», а также способ употребления подверглись критическому пересмотру³. Однако некоторые все еще утверждают, что религия должна быть скорее «понята», чем «объяснена»⁴. Я не касаюсь этого спора, вместо этого я хотел бы кратко определить понятие «объяснение», что может помочь в понимании того, как именно мы можем объяснить религию.

В отличие от старой модели формулирования общих законов, в современной философии науки объяснение часто понимается как точное указание на механизм, который отвечает за создание феномена — этиологический или конститутивный смысл. Таким образом, механизм производит или поддерживает что-то. Этот механизм реально существует, и, следовательно, объяснение — это не только дедуктивный аргумент [как это предполагалось в прежней модели]. Достаточно того, что пояснительные обобщения являются устойчивыми в том смысле, что указанная связь между причиной и следствием имеет место при некотором наборе условий [не универсальном]. Механизмы не детерминируют конечных результатов своей работы, они скорее подготавливают вероятностное распределение возможных результатов и показывают, что объясняемое является результатом одного из возможных исходов⁵. Механистическое объяснение состоит в описании деталей, операций, организации такого механизма и показе того, как механизм реализует объясняемый феномен. Механизм — это «набор структур и функций, связанных между собой так, что они в состоянии произвести подлежащий объяснению феномен»⁶.

Модель механистического объяснения Карла Крэйвера базируется на идее *причинной релевантности*. С этой точки зрения **X** причинно релевантен по отношению к **Y**, если «предполагаемое воздействие **I** на **X** относительно **Y** изменяет значение **X**. Что приводит к изменению в значении **Y**. Но последнее происходит только вследствие изменения в значении **X**»⁷.

¹ Dilthey W. Die Geistige Welt. — Leipzig: Teubner, 1924. — S. 144.

² Pyysiäinen I. Reduction and explanatory pluralism in the cognitive science of religion // Changing minds: Religion and cognition through the ages / Ed. by Czachesz I., Bíró T. — Leuven: Peeters [in press]; Idem. Mechanistic explanation of ritualized behavior // Religious ritual, cognition and culture / Ed. by Geertz A., Sørensen J. — London: Equinox [in press].

³ Martin M. Verstehen: The uses of understanding in social science. — New Brunswick: Transaction Publishers, 2000; Ylikoski P. The illusion of depth of understanding in science // Scientific understanding: Philosophical perspectives / Ed. by Regt H., de. — Pittsburgh: Pittsburgh University Press [in press].

⁴ См.: How to do comparative religion: Three ways, many goals / Religion and Reason. — Vol. 44 / Ed. by Gothoni R. — Berlin: De Gruyter, 2005.

⁵ Craver C. Explaining the brain: Mechanisms and the mosaic unity of neuroscience. — New York: Oxford University Press, 2007. — P. 40. См.: Railton P. A deductive-nomological model of probabilistic explanation // Philosophy of Science. — Vol. 45 (1978). — P. 206-226.

⁶ Bechtel W. Mental mechanisms: Philosophical perspectives on cognitive neuroscience. — New York: Routledge, 2008. — P. 49; Craver C. Op. cit. — P. 5, 99.

⁷ Craver C. Op. cit. — P. 95-96.

Здесь каузальность понимается в смысле прямого воздействия¹. Так как объяснение определяет отношения, которые так или иначе инвариантны [«стабильные условия» Крэйвера], то можно сказать, что произошло бы, если на причину события было произведено идеальное вмешательство². Вмешательство означает, что мы манипулируем переменной А для того, чтобы увидеть, имеют ли изменения в А причинно-следственную связь с изменениями в переменной В. Переменные должны быть измеряемыми величинами, но достаточно того, что вмешательство или манипуляции логически и концептуально возможны³. Если манипуляции над переменной А производят изменения в В, то А является причинно релевантной В.

Причинное соответствие лучше всего объяснить, используя идеальные альтернативные ситуации. Возьмем вопрос: «Послужило ли питье цикуты причиной смерти Сократа?». Если это означает: «Послужило ли питье цикуты [а не вина] причиной смерти Сократа?», то ответ: «Да». Но если этот вопрос будет: «Послужило ли питье [а не потягивание или другой способ поглощения напитка] цикуты причиной смерти Сократа?», то ответ: «Нет»⁴. Экспериментальное исследование опирается именно на такие сопоставительные причинные утверждения. Эксперимент организован для того, чтобы найти ответ на вопрос: «Является ли А [а не В] причиной С?». Экспериментальная группа и контрольная группа различаются только по отношению к значимости предполагаемой переменной причины⁵. Здесь отличие служит для того, чтобы как можно четче обрисовать *объясняемое*. Критические отношения причинной связи затем объясняют эффект⁶.

Для изучения религии подобное многоуровневое механистическое объяснение может объяснить различные аспекты религии на разных уровнях, указав механизмы, которые производят и поддерживают существование религиозных феноменов. Религию нужно объяснять на нескольких уровнях сразу. На каждом уровне механизмов, которые мы пытаемся вскрыть, *объясняющее* будет зависеть от того, что мы выбрали в качестве *объясняемого*. Если мы, например, хотим знать, почему роль молитвы как практики уменьшилась в том или ином обществе, а затем предложить социологический ответ на этот вопрос, кто-нибудь может возразить, что реальные ответы можно найти путем исследования человеческого мозга. Это, однако, не приводит к лучшему ответу на исходный вопрос, это, скорее, стратегия превращения *объясняемого* из социологического явления в нейронный процесс. Иногда нам нужно это сделать, но надо понимать, что, когда мы меняем *объясняющее* (теорию), *объясняемое* также изменяется⁷. Поскольку нас интересует ряд различных феноменов, возникающих в процессе молитвы, нам следует задавать различные же вопросы. Но какой-либо кон-

¹ Woodward J. Making things happen: A theory of causal explanation. — New York: Oxford University Press, 2003.

² Ibid.

³ Ibid. — P. 94, 114, 127-133.

⁴ Craver C. Op. cit. — P. 202-203.

⁵ Ibid. — P. 203.

⁶ Ibid. — P. 204.

⁷ Craver C., Bechtel W. Top-down causation without top-down causes // Biology and Philosophy. — Vol. 22 (2007). — P. 547-63.

кретный ответ, данный на своем определенном уровне, не обязательно является ответом на другой вопрос, который задается на другом уровне.

Например, когда Паскаль Буайе и Пьер Лиенар¹ представили свою теорию ритуального действия, некоторые из комментаторов поняли их так, будто они считают религиозные ритуалы лишь обсессивно-компульсивными расстройствами. Джоан Хейджмэн заявила, что будет выступать «против теории, согласно которой всё ритуальное поведение не имеет смысла, или ритуальные действия являются лишь побочным продуктом основанной на страхе предосторожности и системы анализа действия»². Но Буайе и Лиенар не утверждали, что любое культурное ритуальное поведение слепо порождается системой предотвращения рисков. Их позиция состоит в том, что действия отдельного человека ритуализованы специфическими условиями и что такие ритуализованные действия являются одним из компонентов, делающих культурные церемонии важными и запоминающимися. Не все ритуальные действия являются ритуализованными. Таким образом, механизмы поддержки культурного ритуального поведения существует на различных уровнях, начиная от культуры и заканчивая индивидами, когнитивными системами, нервной системой и молекулярным уровнем³. Например, высказывание «гены не имеют ничего общего с Богом» верно, но только в том смысле, что на промежуточном уровне между генами и идеей Бога отсутствует связующий компонент механизма. Объяснительная когнитивная наука о религии может работать на многих уровнях и открыта для междисциплинарного сотрудничества. Если избавиться от старой идеи о сущности религии, это поможет понять так называемые «религиозные» явления как естественную часть человеческой психологии и спектра человеческого поведения.

¹ Boyer P., Liénard P. Why ritualized behavior? Precaution systems and action-parsing in developmental, pathological and cultural rituals // Behavioral and Brain Sciences. — Vol. 29/6 (2006). — P. 595-650.

² Hageman J. M. Multicultural religious and spiritual rituals: Meaning and praxis // Behavioral and Brain Sciences. — Vol. 29/6 (2006). — P. 619.

³ Craver C. Op. cit; Pyysiäinen I. Mechanistic explanation of ritualized behavior // Religious ritual, cognition and culture / Ed. by Geertz A., Sørensen J. — London: Equinox [in press].