

Проблема происхождения религии в зеркале психологии: от классиков к современникам

Павленко В.Н.

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

(ХНУ имени В.Н. Каразина), г. Харьков, Украина

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4947-3995>, e-mail: vnp49@ukr.net

Цель. Представить классические точки зрения на проблему происхождения религии и дать обзор современных взглядов. Знакомство с описываемыми подходами даст возможность лучше представить современное состояние данной проблемы и выработать собственную позицию на основе разработываемых в отечественной психологии направлений.

Контекст и актуальность. Проблема происхождения религии — важнейшего социально-психологического феномена — не была в фокусе внимания отечественных психологов, поэтому за редким исключением в научной литературе не освещались подходы к ее решению, предлагаемые за рубежом. Весной 2020 года международный журнал «Архив Психологии Религии» подготовил специальный выпуск, затрагивающий заявленную тему. Эта акция стала очередным доказательством интереса зарубежных ученых к данной проблематике и продемонстрировала основные подходы, сформировавшиеся к настоящему времени по данному вопросу.

Используемая методология. Описательный метод и метод сравнительного анализа.

Основные выводы. На современном этапе основное противостояние наблюдается между сторонниками когнитивного направления, рассматривающими возникновение религии как результат работы когнитивных процессов, как побочный продукт эволюции, и культурными эволюционистами, считающими религию полезной адаптацией в процессе эволюции. На примерах работ ведущих представителей этих направлений продемонстрированы наиболее характерные черты данных подходов и основные дискуссионные моменты. В статье обсуждены также работы исследователей, пытающихся перебросить мост между этими крайними, противоположными точками зрения и сблизить их.

Ключевые слова: психология религии, происхождение религии, культура, когнитивные процессы, эволюция.

Для цитаты: Павленко В.Н. Проблема происхождения религии в зеркале психологии: от классиков к современникам // Социальная психология и общество. 2022. Том 13. № 2. С. 40–54. DOI: <https://doi.org/10.17759/sps.2022130204>

The Problem of the Origin of Religion in the Mirror of Psychology: from Classics to Contemporaries

Valentyna Pavlenko

Kharkiv National University named by V.N. Karazin, Kharkiv, Ukraine

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4947-3995>, e-mail: vnp49@ukr.net

Objective. *To present the classical points of view on the problem of the origin of religion and give an overview of modern views. Acquaintance with the described approaches will make it possible to better represent the current state of this problem and develop the own position on the basis of the directions developed in domestic psychology.*

Background. *The problem of the origin of religion — the important socio-psychological phenomenon — was not in the focus of attention of domestic psychologists, therefore, with rare exceptions, the approaches to its solution proposed abroad were not highlighted in the scientific literature. In the spring of 2020, the international journal “Archive of Psychology of Religion” prepared a special issue dealing with the stated problem. It was another proof of the interest of foreign scientists in this topic and demonstrated the main approaches that have been formed to date on this issue.*

Methodology. *Descriptive and comparative analysis methods.*

Conclusions. *It is shown that at the present stage the main opposition on the problem of the origin of religion is observed between the supporters of the cognitive direction, who consider the emergence of religion exclusively as a result of the work of cognitive processes, as an accidental by-product of evolution, and supporters of cultural evolutionists, who consider religion a useful adaptation in the process of evolution. The examples of the works of the leading representatives of these areas demonstrate the most characteristic features of these approaches and the main discussion points. In this article we also discussed the work of researchers who were trying to build a bridge between these opposing points of view and bring them closer together.*

Keywords: *psychology of religion, origin of religion, culture, cognitive processes, evolution.*

For citation: Pavlenko V. The Problem of the Origin of Religion in the Mirror of Psychology: from Classics to Contemporaries. *Sotsial'naya psikhologiya i obshchestvo = Social Psychology and Society*, 2022. Vol. 13, no. 2, pp. 40–54. DOI: <https://doi.org/10.17759/sps.2022130204> (In Russ.).

Введение

Весной 2020 года международный журнал «Архив Психологии Религии», являющийся официальным печатным органом Международной Ассоциации Психологии Религии, подготовил специальный выпуск, затрагивающий заявленную в названии статьи тему. Эта акция стала очередным доказательством интереса зарубежных ученых к данной проблематике и продемонстрировала основные подходы, сформировавшиеся к настоящему времени по данному вопросу. Попытаемся кратко очертить классические взгляды на проблему происхождения религии как важнейшего социально-психологического феномена и их современное состояние.

Ранние представления о происхождении религии

В начале XX века фактически одновременно были написаны работы, ставшие классическими примерами двух принципиально разных подходов к пониманию религии и ее истоков. Речь идет о трудах З. Фрейда, с одной стороны, и о работах Э. Дюркгейма — с другой. Если максимально схематично изложить суть представлений З. Фрейда о происхождении религии, то их можно свести к следующим положениям:

1. Человек всегда, а тем более в древности, ощущает свое бессилие перед природой и зависимость от разнообразных жизненных обстоятельств, которые он не способен контролировать. Ему необходима защита, потребность в которой посту-

лируется З. Фрейдом в качестве базовой человеческой характеристики. Поэтому религия формируется как форма психологической защиты от этих состояний. Также она является формой защиты человека от собственных неудовлетворенных, вытесненных в подсознание влечений.

2. Бог у З. Фрейда (в тотемизме как в первоначальной форме религии — тотем) — это всегда образ-заместитель Отца, возможно, не реального, а идеализированного, но в любом случае обладающего всеми его функциями. В какие-то времена и в каких-то культурах он универсальный заместитель, в иных — его качества и функции распределяются между разными божествами. Пользуясь языком психоанализа, следовало бы сказать, что на Богов проецировались подавленные, вытесненные в бессознательное мотивы, влечения, черты. Так, на Бахуса проецировалась тяга к вину, Марс символизировал агрессию и т.п. Служение данным божествам являлось формой сублимации, символического удовлетворения тех запретных влечений, которые эти божества олицетворяли.

3. Исходной формой религии, по З. Фрейду, является тотемизм, который, в свою очередь, выводится исследователем из универсального комплекса Эдипа, характерного как для онтогенеза, так и для человечества в целом. Согласно З. Фрейду, в древние времена человечество пережило определенную психотравму: в некой первобытной орде сыновья, недовольные господством жестокого отца, подавлявшего их притязания на женщин и более высокий социальный статус, испытывая зависть и ненависть к нему, решили покончить с его господством, для чего совместно убили и съели его. Акт поедания принес им чувство отождествления с отцом, с его силой, властью, могуществом и временное чувство торжества и удовлетворения. Но затем сыновей стало мучить чувство рас-

каяния, и в качестве способов искупления своей вины за содеянное они выбрали, с одной стороны, отказ от женщин отца, которых ранее так желали, а с другой — как назидание на будущее — воплощение образа отца в тотеме. Эти два способа воплотились, по З. Фрейду, в двух основных табу всех первобытных племен: в табу на инцест с девушками своего тотема и в табу на убийство тотемного животного. Оба они являются, по сути, запретами двух главных мужских искушений. Первое из них способствовало укреплению социальных отношений в социуме, так как устраняло возможное соперничество из-за женщин, а второе сформировало зачаточную форму религии — тотемизм [6].

Если в работе «Тотем и табу» З. Фрейд обращается к истокам тотемизма, то в более поздних своих произведениях [7] пытается рассмотреть корни религии в целом. Он усматривает определенный параллелизм между неврозом у ребенка, который не способен справиться со своими страхами и влечениями в силу еще недостаточно сформированной рациональности и поэтому действует исключительно аффективно, и религией как «общечеловеческим навязчивым неврозом», базирующимся принципиально на тех же основаниях. Эта параллель приводит исследователя к мысли о том, что как детские неврозы могут быть изжиты в процессе взросления ребенка, так и значимость религиозных идей для человечества со временем может пойти на спад.

Работа Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии» [3] первоначально появилась на свет в 1912 году и, в свою очередь, как и работы З. Фрейда, стала классикой для всех исследователей, интересующихся вопросами происхождения религии. В отличие от З. Фрейда, пришедшего к религиозной тематике с позиций клиници-

ста, прекрасно знающего психопатологию, а потому и видевшего в религии «универсальный невроз», Э. Дюркгейм подошел к вопросу происхождения религии как социолог, поэтому его трактовки существенно отличались от взглядов З. Фрейда. Их можно свести к следующим положениям:

1. Как и З. Фрейд, исходной формой религии Э. Дюркгейм считает тотемизм, но во взглядах на эту первоначальную форму есть и существенные различия: во-первых, для Э. Дюркгейма очень важным моментом является связь тотемизма с определенной социальной организацией, а именно — с разделением австралийского общества на кланы; во-вторых, само содержание, которое Э. Дюркгейм вкладывает в понятие «тотемизм», существенно отличается от представлений З. Фрейда: «тотемизм — это религия, посвященная не конкретным животным, людям или изображениям, а некоей безымянной и безличной силе, которая различима в каждом из этих объектов, но при этом не сливается с ними... Если употребить термин в самом широком смысле, то можно сказать, что она и есть тот бог, которому посвящен любой тотемический культ» [3, с. 324].

2. Отмеченные выше два момента, резко отличающие понятие тотемизма у Э. Дюркгейма, приводят исследователя к принципиально иному, по сравнению с З. Фрейдом, пониманию Бога. Если у последнего, как уже было сказано, Бог (или тотем) — это символический заместитель Отца или (в случае с множественными божествами) его отдельных функций или характеристик, то для Э. Дюркгейма Бог — это олицетворение не индивида (или его качеств), а «безличной силы» — общества. Логика рассуждений автора здесь такова: «тотем выражает и символизирует два разных типа вещей. С одной стороны, тотем — внешняя и чувственно воспринимаемая форма того,

что мы назвали тотемическим началом, или богом. Но с другой стороны, он еще и символ определенного сообщества, называемого кланом. Тотем — его знамя, герб, при помощи которого каждый клан отличает себя от других... Но если тотем является одновременно символом бога и общества, то не оттого ли, что бог и общество суть одно и то же?» [3, с. 352—353].

3. Вопрос о том, как зарождается религия, также решается З. Фрейдом и Э. Дюркгеймом по-разному. Э. Дюркгейм обращает внимание на то, что в жизни австралийских обществ четко выделяются две существенно отличающиеся фазы — фаза обыденной индивидуальной хозяйственной деятельности и фаза коллективных мероприятий, во время которых члены сообщества испытывают яркие сильные эмоции и действуют, подчиняясь не индивидуальным целям, а каким-то иным, не подвластным им законам. Этот опыт проживания в двух столь разных фазах жизни является прообразом существования двух миров, соответствующих этим фазам, — профанного и сакрального. Те яркие чувства и переживания, которые испытывают члены клана, участвуя в коллективных мероприятиях — «религиозные силы», могут не увязываться первобытным сознанием с нахождением в коллективе, но, по Э. Дюркгейму, обязательно объективируются в каких-либо объектах, наделяя их тем самым свойством сакральности. Так и возникают тотемы.

В полемику с ключевыми идеями Э. Дюркгейма со временем вступил выдающийся британский антрополог Б. Малиновский. Будучи основателем функционализма, Б. Малиновский в своей работе «Магия, наука и религия» [4] пытается подойти к проблеме происхождения религии, прежде всего, через определение ее функции. Исследователь отказывается от центральной идеи Э. Дюркгейма об

отождествлении Бога и Общества и возвращается к мысли об индивидуально-психологических истоках религии, видя в коллективности и публичности лишь «техническое средство», способствующее реализации основных ее функций.

Для Б. Малиновского важнейшими корнями религии являются, с одной стороны, истонное желание человека жить, а с другой — сверхсильные эмоциональные переживания (страх и ужас), связанные с осознанием неотвратимости и неизбежности смерти. Представление о душе, вера в возможность жизни после смерти и, соответственно, в непрерывность жизни выполняют защитную функцию, помогая справиться с этими разрушительными эмоциями. Согласно Б. Малиновскому, вера в бессмертие не создается обществом, она изначально присутствует в сознании каждого индивида в форме врожденного инстинкта самосохранения, но утверждается и закрепляется с помощью религиозных ритуалов и церемоний. Роль общества, всегда принимающего участие в этих ритуалах, — подтвердить и придать максимальную весомость вере в нескончаемость жизни.

К сожалению, объем статьи не дает возможности проследить эволюцию взглядов на проблему происхождения религии на протяжении последующих лет со времени появления этих классических работ. Однако стоит отметить, что в то время, как в советской психологии шла борьба с религией со всеми вытекающими для исследователей данной проблематики последствиями, за рубежом выдвигались оригинальные идеи и формировались новые подходы. Попытаемся хотя бы обзорно очертить основные направления, сформировавшиеся по данному вопросу к настоящему моменту.

Проблема происхождения религии в работах представителей когнитивного направления

В 1990 году была опубликована фундаментальная работа Т. Лоусона и Р. Макколи «Переосмысливая религию: соединение Познания и Культуры», в которой был представлен взгляд представителей когнитивного подхода на религию, в том числе на проблему ее происхождения [13]. За последующие 30 лет данный подход обрел многих сторонников и немало критиков. Главная идея приверженцев данного течения в вопросе о происхождении религии заключается в том, что религия — это побочный продукт эволюции (т.е. не формируемый в процессе естественного отбора полезный феномен, а случайное проявление такой адаптации) и результат когнитивных процессов.

Конкретизируем это положение на основе взглядов К. Кларка [10]. Согласно К. Кларку, в незапамятные времена в процессе эволюции выработался определенный когнитивный механизм — сверхчувствительное устройство обнаружения агентов (a hypersensitive agency-detecting device, или HADD)¹. Этот механизм позволял воспринимать любой внешний сигнал (например, шорох в кустах) как проявление некоего опасного существа, а значит быстрее принимать решение по избеганию опасности. Данный механизм был полезен нашим предкам, поскольку реально способствовал их выживанию. Однако, согласно К. Кларку, в качестве побочного продукта этот механизм посеял и семена религиозных верований, поскольку люди начали воспринимать в качестве угрожающих им существ не только реаль-

¹ Идея данного когнитивного механизма была предложена антропологом С. Гатри (S. Guthrie), принятое в настоящее время название — Дж. Барретом (J. Barrett).

ных хищников, но и объекты, которые на самом деле не обладали никакой произвольностью действий: ветер, дождь и т.п.

На основе описанного механизма возник еще один, который представители когнитивного направления называют теорией разума (Theory of Mind или ToM), — еще одна идея, которая часто упоминается в дискуссиях о происхождении религии. Приписывая намерение или цель действиям других существ (в том числе другим людям), наши предки начали не только быстрее реагировать на них, но и пытаться прогнозировать, какими могут быть действия этих Других, и, соответственно, более точно планировать свои ответные реакции. Возможность проникнуть в сознание другого целеустремленного существа — вот в чем, по К. Кларку, суть теории разума. Она была очень полезна предкам, позволяя различать положительные и отрицательные намерения других людей, тем самым увеличивая их шансы на выживание. Но когда первобытные люди начали приписывать произвольность всем прочим объектам, а вдобавок еще и пытаться предвидеть их намерения и действия, это привело к формированию у них представлений о мире сверхъестественных существ.

Когнитивный антрополог и эволюционный психолог П. Буайе, во многом соглашаясь с описанными выше гипотезами, также говорит о том, что современные религиозные идеи — это остатки того великого множества идей, которые постоянно продуцируются когнитивными механизмами, остатки, победившие (а потому и сохранившиеся) в результате естественного отбора. Для их изучения не стоит исследовать состояния редкого глубинного религиозного погружения или мистический опыт, более продуктивным является изучение «обычных когнитивных способностей» [1].

Изучение этих «выживших» в результате отбора современных религиозных представлений приводит П. Буайе к выводу о том, что для них характерно следующее: религиозные понятия нарушают одно-единственное определенное интуитивное предположение, вытекающее из какой-либо онтологической категории (т.е. они подвержены так называемому принципу «минимальной контринтуитивности»), при том, что все остальные предположения они сохраняют. Показательным авторским примером может служить образ Девы Марии как женщины, родившей ребенка в результате непорочного зачатия. Он удовлетворяет первому требованию, поскольку явно нарушает обыденные представления о женщинах и их возможностях, а также хорошо согласуется со вторым, поскольку способность непорочно зачать — это одна-единственная характеристика Девы Марии, которая противоречит обыденным представлениям, во всем остальном ее образ сохраняет традиционные характеристики любой женщины. В условиях эксперимента, когда испытуемым для непосредственного и отсроченного запоминания предлагались образы и понятия, обладающие разными параметрами, оказалось, что всегда и везде лучше воспроизводились именно те, которые отвечали описанным выше условиям. Таким образом, согласно П. Буайе, распространенность и популярность определенных религиозных идей, образов и понятий определяются исключительно особенностями работы наших когнитивных механизмов: те образы и понятия, которые изначально отвечали отмеченным двум условиям, будут лучше запоминаться и передаваться из поколения в поколение, соответственно, именно этот набор религиозных представлений будет доминировать в культуре.

П. Буайе обращает внимание еще на одну интересную особенность, характерную для всех образов высших сил, существенно отличающую их от людей. Автор описывает ее следующим образом: для наиболее важной для человека деятельности — социального взаимодействия — большое значение имеет уровень доступа участников к стратегически важной для взаимодействия информации. Люди, как правило, исходят из ограниченности доступа к информации и пытаются просчитать степень осведомленности других. Взаимодействие с высшими силами строится на иных основаниях, поскольку люди априори полагают, что высшие силы осведомлены обо всем, имеют максимально полный доступ к информации. Именно это, а не степень могущества божества, определяет степень значимости любого образа высшей силы для человека.

Концепция высших сил, имеющих полный доступ к информации, согласно П. Буайе, не придумывалась человечеством, а являлась опять-таки результатом работы определенных когнитивных закономерностей, в данном случае — принципа релевантности: «...концепции сверхъестественных сущностей, имеющих полный доступ к стратегической информации, получают *при прочих равных* определенное преимущество, и оно вполне объясняет, почему они встречаются чаще других. Так в чем же это преимущество заключается? Во-первых, релевантность этих концепций в том, что они требуют — в свете того, как работают наши когнитивные механизмы, — меньших усилий для представления, чем возможные альтернативы. Во-вторых, концепция обладателей полного доступа к информации не просто требует меньших усилий, но и порождает более обильные умозаключения, чем другие сверхъестественные образы» [1, с. 27].

К пониманию религии как побочного продукта эволюции тяготеет и Р. Докинз. В своей книге «Бог как иллюзия» [2] он выдвигает гипотезу, согласно которой религиозные идеи представляют собой нечто типа «вирусов», сродни биологическим или компьютерным, которыми также можно «заразиться». Наиболее подвержены такому «заражению» дети. Логика автора здесь следующая: выживание любого вида зависит от накопленного предыдущими поколениями опыта и способности передать его последующим поколениям. Поэтому в процессе эволюции выработался полезный механизм — высокий уровень доверия детей к словам старших, что в целом являлось выигрышной стратегией. Однако обратной стороной такой некритичной легковерности, ее побочным продуктом является «уязвимость к заражению вирусами мышления». Поэтому дети легко воспринимают не только полезный для выживания опыт, но и религиозные представления, насаждаемые старшими, благодаря чему эти верования повсеместно распространяются и легко транслируются.

Религия как адаптация

Когнитивному подходу, воспринимающему религию как побочный продукт эволюции, противостоит другой подход, в рамках которого религия трактуется как изначально адаптивный феномен, помогающий человечеству выжить в ситуации естественного отбора. В качестве показательного примера можно привести очень популярную и широко обсуждаемую в современной зарубежной научной литературе гипотезу о происхождении религии Р. Дунбара [11]. Она базируется на попытке исследователя применить к рассмотрению этой проблемы Теорию социального

мозга. Согласно исследователю, религия возникла как адаптивный поведенческий механизм, призванный укрепить социальные связи в ситуации, когда в истории человечества наступил момент перехода от жизни в относительно небольших социальных группах к жизни в более крупных сообществах. При этом Р. Дунбар подчеркивает, что речь идет не столько об укреплении кооперации, т.е. производственной деятельности, сколько об укреплении социальной сплоченности, т.е. сугубо эмоциональных связей и отношений. Исследователь постоянно подчеркивает этот акцент на эмоциональной стороне религии и считает его незаслуженно отодвинутым в угоду изучению интеллектуальной стороны — верований, доктрин и т.п.

С точки зрения Р. Дунбара, жизнь в группе, а тем более — в большой социальной группе, это всегда огромный стресс для ее членов, поскольку кроме несомненных выгод, которые имеет для индивида коллективное существование, есть и огромные минусы. Для их нейтрализации у социальных животных, живущих относительно небольшими сообществами, в том числе у приматов, выработались определенные механизмы, в частности, формирование более тесных эмоциональных связей и забота о членах сообщества (в форме, например, груминга), которые запускают систему выработки эндорфинов, нейтрализующую стресс. Но поскольку реализация этих механизмов требует серьезных затрат времени, при увеличении размеров группы они перестают срабатывать, необходимы новые способы, выполняющие ту же функцию, но не в индивидуальной, а в коллективной форме. Поэтому формируются новые формы поведения, активирующие систему выработки эндорфинов, вначале более простые, а затем все более усложняющиеся — общий смех, бессловесное

пение, совместные танцы и трапезы, рассказывание историй и, наконец, религия.

Р. Дунбар выделяет в процессе исторического развития религии две стадии: более раннюю, которую он называет «религией погружения», и более позднюю — стадию «доктринальной религии». Религия погружения представляет собой невербальную форму, заключающуюся в коллективном исполнении танцев (в наиболее элементарной форме даже без применения музыкальных инструментов, исключительно под напеваемые мелодии и под аккомпанемент хлопанья в ладоши), которые в конечном итоге вызывают состояние транса, а значит, и переживание мистического опыта. Данная форма, в отличие от последующей, характеризуется отсутствием представлений о богах (представления о потустороннем мире ограничены духами предков, оборотнями и существами, чьи намерения часто недоброжелательны) и отсутствием религиозно подкрепленных моральных нормативов. Главный акцент делается на опыте трансценденции, генерируемом посредством транса, и вере в духов, населяющих природные объекты. Для этой формы характерно отсутствие официальных, опосредующих контакт с потусторонним миром религиозных деятелей и специально закрепленных мест для проведения религиозных ритуалов. Возникновение последующей формы — доктринальной религии — не вытесняет полностью предыдущий вариант, который подспудно присутствует в самых развитых формах. Именно мистическая составляющая способствует на протяжении истории возникновению разнообразных культов и сект, как отпочковывающихся от основных мировых религий, так и спорадически возникающих помимо основных религиозных течений.

В целом поддерживая теорию Р. Дунбара и одну из ее центральных идей — о

роли ритуала в процессе происхождения религии, Д. Джоунс обращает внимание на то, что роль ритуала в укреплении социальных связей посредством механизма активации эндорфин-продуцирующей системы неплохо изучена, в то время как роль ритуала в генерировании собственно религиозного опыта изучена гораздо хуже. Этой проблеме он и посвящает свои исследования [12], демонстрируя, как телесная активность — поза, жестикация, мимика, дыхание и т.п. — может влиять на психику. Д. Джоунс приходит к выводу о том, что сведение религии представителями когнитивного направления исключительно к набору когнитивных конструкций является неоправданным упрощением действительности. Согласно исследователю, участие в религиозных ритуалах и духовных практиках может существенно изменить восприятие себя и окружающего мира, изменить привычные способы обработки информации, более того — трансформировать убеждения и моральные нормы. По мнению Д. Джоунса, религиозное мировоззрение — это результат обучения и тренировки, а поэтому оно будет присуще только тем, кто вольно или невольно вовлекается в соответствующие религиозные ритуалы и продолжает практиковать их на постоянной основе.

Другой сторонник теории Р. Дунбара — Ф. Ваттс, развивая описанные Р. Дунбаром идеи, основное внимание уделяет вопросу о соотношении определенных фаз в развитии религии и этапов в развитии когнитивных структур [17]. В эволюции религии он выделяет две стадии: более раннюю, которую он называет стадией шаманства, и более позднюю — доктринальную. В развитии когнитивных структур также выделяются две фазы: филогенетически первичная — интуитивная, более поздняя — рационально-концепту-

альная. Ф. Ваттс пытается доказать, что между развитием когнитивных структур и эволюцией религии есть взаимосвязь, более того, эта связь причинно-следственная: переход от одной стадии религии к другой обусловлен изменениями в когнитивных структурах.

Взгляд на двухступенчатое развитие религии не является уникальным явлением в зарубежной психологии религии. Например, подобные идеи высказывал ранее Х. Вайтхаус [18], различая так называемую образную религию и доктринальную. Как и Ф. Ваттс, он пытался увязать эти две стадии с когнитивными особенностями наших предков, но, в отличие от других авторов, особое внимание уделял специфике памяти. Согласно Х. Вайтхаусу, на стадии образной религии преимущественно используется эпизодическая память с яркими автобиографическими воспоминаниями, в то время как для доктринального этапа характерно использование семантической памяти.

Идея влияния особенностей когнитивных структур на историю культуры в целом и на эволюцию религии в частности также имеет определенную историю. Так, еще в конце прошлого века С. Митен в своей «Предыстории разума» выдвигал идею о существовании трех специфических когнитивных модулей: естественно-исторического, социального и технического, границы между которыми, с точки зрения автора, в процессе эволюции рассосались, что привело к формированию более совершенной когнитивной структуры [14]. Это изменение, согласно С. Митену, спровоцировало «культурный взрыв» и привело к появлению похоронных обрядов, развитию пещерной живописи и прочим важнейшим культурным изменениям.

В то время как С. Митен рассматривал в качестве механизма возникновения более продвинутой когнитивной структу-

ры процесс объединения трех исходных модулей, его современные последователи, в частности П. Барнард, выдвигают предположение о противоположном механизме — разделении некогда единого целостного центрального процессора на подсистемы, что и сделало возможным возникновение специфически человеческого познания [8]. С этой точкой зрения согласен и Ф. Ваттс. Развивая тему особенностей когнитивных структур, характерных для каждой ступени в развитии религии, исследователь акцентирует внимание на более «участвующем», «причастном» способе мышления, функционирующем на стадии шаманства, понимая под этим вариант, когда слабо различаются субъект и объект познания, наблюдается диффузность и аморфность понятийного аппарата. Последующей ступени присуще разграничение себя как субъекта познания и объектов окружающей среды, а также дифференциация и концептуализация всех представлений.

Вступая в дискуссию с представителями когнитивных взглядов на религию, Ф. Ваттс отмечает, что утверждение последних о том, что наши предки изначально различали одушевленный и неодушевленный мир, а затем ошибочно начали накладывать свои представления об одушевленном мире на неодушевленный, не имеет достаточных оснований. Согласно Ф. Ваттсу, в этом случае они совершают распространенную ошибку, проецируя на представителей древних культур когнитивные особенности, характерные для современников. На самом деле подобное различие при тех когнитивных структурах, которые в те времена функционировали, абсолютно невозможно.

В целом позитивно оценивая идею Р. Дунбара о погружении в транс древних танцоров и обретении ими мистического опыта как первоначальной форме суще-

ствования религии, Ф. Ваттс, тем не менее, задается вопросом об особенностях их мышления в этот период. Он выдвигает предположение о том, что духовный мир древних танцоров состоял не столько из «объектов», которые они могли отстраненно и бесстрастно описывать, сколько из непосредственного их включения в этот мир без ощущения дистанции и четких различий между собой, окружающей реальностью и своими переживаниями.

Еще одной ошибочной проекцией, которой страдают многие современные исследователи проблемы происхождения религии и, прежде всего, сторонники когнитивного направления, Ф. Ваттс называет индивидуалистическое мировоззрение — приписывание первоначальным формам религии тех индивидуальных форм, которые преобладают во многих современных культурах. В этом плане позиция, которую отстаивает исследователь, заключается в том, что наиболее ранние формы религиозной жизни были максимально коллективными, а индивидуалистическая позиция начала возникать, а позже и доминировать, лишь в ходе исторического развития. Ф. Ваттс проводит определенную параллель между тем, насколько слабо наши предки дистанцировали себя от духовного мира, с одной стороны, и тем, насколько слабо они дистанцировали себя от той социальной группы, членами которой они были, — с другой. Согласно исследователю, те когнитивные структуры, которые на тот момент существовали, не позволяли проводить необходимую дифференциацию ни в том, ни в другом случае.

Рассмотренные выше теории происхождения религии как адаптивного феномена относились к блоку, выстроенному на гипотезе о полезной роли религии как механизма укрепления эмоциональных социальных связей, кооперации, просоци-

ального поведения и тому подобных форм социального взаимодействия. Однако адаптивная роль религии может усматриваться и совершенно в другом ключе. Так, Д. Ван Слайк на протяжении последних лет развивает с коллегами гипотезу о важной адаптивной роли религии в контексте полового отбора [16]. Исследователи обращают внимание на сигнальную роль религии при выборе пары. Принадлежность верующих к определенной конфессии является определенным сигналом для их потенциальных партнеров при выборе их для сексуальных или брачных отношений. Например, было эмпирически показано, что информация о том, что данный человек является верующим, ассоциируется у многих с представлением о верующих как людях, более склонных придерживаться установок на супружескую верность, на рождение детей и т.п. Последнее означает, что при прочих равных условиях они будут рассматриваться как более желанные партнеры для брачных отношений.

Также авторы рассматривают роль религии в поддержании долгосрочных сексуальных отношений. Речь идет, например, о том, что большинство религий отрицательно относятся к разводам, что способствует более длительным брачным отношениям, не только формирующим более высокий уровень индивидуального ощущения психологического благополучия, но и повышающим шансы на выживание группы в целом.

Поиски компромисса между сторонниками когнитивного подхода и приверженцами эволюционной психологии религии

Многие исследователи последних лет пытаются смягчить противостояние представителей когнитивного под-

хода с их пониманием религии как побочного продукта эволюции и их оппонентов, выдвигающих идею об изначальной адаптивности религии. Одним из ярких примеров в этом плане может служить исследование Э. Ньюберга с коллегами [5], в котором религия, возникшая изначально как побочный продукт, в дальнейшем обретает выраженные адаптивные характеристики. Так, изучая литературу о мистиках, а также проводя эмпирические исследования современных верующих, занимающихся медитацией и достигающих состояний глубокого религиозного погружения, авторы пришли к выводу, что глубинной основой и первоначальным моментом в возникновении любой религии есть переживание особого мистического опыта, которое понимается ими как ощущение присутствия высших сил, как чувство единения с ними. Э. Ньюберг уделяет особое внимание поиску мозговых механизмов возникновения религии и в русле указанного понимания ее истоков выдвигает гипотезу, согласно которой существует нейробиологический механизм, позволяющий стереть границы между субъективным ощущением своего Я и осознанием внешнего мира. Согласно исследователям, «...нейробиологические механизмы трансцендентности возникли из нейронной сети, которая развивалась ради более успешного поиска пары и в контексте сексуального опыта» [5, с. 41]. Кроме эмпирических доказательств данной гипотезы авторы обращают внимание также на тот факт, что мистики для описания своего опыта пользовались теми же выражениями, которые используются и для описания сексуального удовлетворения (блаженство, восторг, экстаз и т.п.). Авторы приходят к выводу о том, что «для переживания мистического союза и сексуального блаженства

мозг использует одни и те же нейронные пути», и, соответственно, о том, что «в каком-то смысле мистический опыт представляет собой случайный побочный продукт...» [5, с. 41].

Религиозные верования и воззрения, начавшие развиваться на основе мистического опыта единения с миром, в результате естественного отбора закрепились. Они оказались полезными с эволюционной точки зрения, поскольку «вера и религиозные практики несли... важное и вполне прагматичное благо» — улучшение физического и психического здоровья, социальную поддержку, умиротворение, ощущение контроля и т.п. Описанная причинно-следственная связь возникновения религии, противопоставляющая точку зрения Э. Ньюберга с коллегами многим другим теориям, для авторов является принципиальной, они неоднократно делают на ней акцент: «...нельзя сказать, что человек сначала на когнитивном уровне изобрел могущественного Бога, а потом это изобретение стало давать ему чувство контроля; более правильно думать, что Бога... познают на опыте в духовности мистиков. Этот интимный опыт единства, опыт Божьего присутствия дает возможность появиться такому чувству контроля» [5, с. 43].

Важной для понимания является и трактовка авторами понятия «Бог». В отличие от З. Фрейда, для которого Бог — это идеализированный образ Отца или своих вытесненных влечений, или Э. Дюркгейма, для которого Бог — это символ общества, Э. Ньюберг с коллегами трактуют его как «само бытие, абсолютное недифференцированное единство, которое лежит в основе всего существования... Если мы не понимаем этого и цепляемся за утешительные образы познаваемого Бога, наделенного свойствами личности, ... мы сводим его

божественность к статуе маленького “глухого идола”...» [5, с. 51].

Другим примером попытки примирения позиций культурных эволюционистов и представителей когнитивного направления может служить работа Р. Сосиса [15], в которой он развивает системный подход к религии. Основной посыл автора заключается в том, что большинство исследователей религии акцентируют свое внимание на какой-то одной ее составляющей, в то время как нужно рассматривать религию как целостный адаптивный комплекс, не сводимый к отдельным ее элементам. Этот комплекс сформировался на базе до-человеческих систем ритуалов в результате естественного отбора, поскольку способствовал лучшей адаптации к любым экологическим вызовам, с одной стороны, и укреплению социальной жизни — с другой. Системообразующим элементом в данном комплексе является ритуал, но кроме него в систему входят также 7 других компонентов: представления о сверхъестественных существах, мифы, табу, верования, отношения власти, моральные обязательства и сакральные объекты, которые в разных религиях в разной степени представлены и по-разному взаимосвязаны. Все элементы могут взаимодействовать друг с другом непосредственно, а могут и опосредованно — через ритуал, который именно поэтому и является центральным элементом системы.

Р. Сосис на нескольких примерах демонстрирует, как системный подход может помочь найти компромисс между взглядами когнитивистов и культурных эволюционистов. В контексте данной статьи наиболее показательным является его подход к вопросу о возникновении религии. Так, известно, что представители когнитивного течения поддерживают тезис о «естественности религии», согласно

которому, поскольку религия является частью филогенетической и онтогенетической истории, религиозные верования и практики неизбежно возникают во всех людских популяциях и у большинства их членов [9]. При этом различают 2 типа «естественности»: в форме созревания и в форме обучения. Когнитивисты тяготеют к первому варианту, полагая, что как ребенок в определенное время начинает ходить, точно так же в определенное время он созревает для участия в религиозных ритуалах и принятия каких-либо религиозных верований. Его религиозность, в их понимании, это результат нормального когнитивного развития.

Культурные эволюционисты, в свою очередь, в этом вопросе тяготеют к другому полюсу, считая, что возникновение религиозных взглядов — это результат социального научения. Р. Сосис согласен с последними, но с определенными поправками: в рамках предлагаемого им подхода он подчеркивает, что когнитивные предпосылки, о которых говорят когнитивисты, являются необходимыми, но не достаточными условиями для возникновения религии. Для возникновения религиозного мировоззрения необходимо и культурное влияние, которое определит, будет ли человек верить в Христа, Вишну, Аллаха или кого-либо еще. Но в отличие от культурных эволюционистов, Р. Сосис подчеркивает, что культурное научение — это тоже не автоматический процесс, оно тоже не приводит фатально к возникновению религиозности. Только непосредственная включенность в целостную систему религиозных компонентов и, прежде всего, в ритуальную практику может сформировать религиозное мировоззрение у неофитов.

Аналогично Р. Сосис сравнивает взгляды на проблему трансляции религиозных идей. Представители когнитивного на-

правления, как уже отмечалось, считают, что когнитивная структура самих идей определяет степень их привлекательности, а значит, лучшее их запоминание, сохранение и воспроизведение для передачи последующим поколениям. Культурные эволюционисты настаивают на роли культуры в этом процессе. Однако для Р. Сосиса главным в процессе сохранения и последующей трансляции выступает момент соответствия данного компонента характеристикам всех других элементов целостной системы, а также степень его связей с другими элементами. Чем с большим количеством компонентов будет связан данный элемент и чем глубже будут эти взаимосвязи, тем вероятнее, что он будет сохранен и транслирован. Согласно Р. Сосису, когнитивный подход, делающий акцент на содержании, и культурный эволюционизм, подчеркивающий необходимость учета контекста, вносят ценный вклад в понимание процесса трансляции религиозных идей, но только системный подход предлагает объединяющую платформу, в рамках которой не только интегрированы взгляды обоих течений, но и предложено более продвинутое его понимание.

Заключение

В статье представлены классические взгляды на проблему происхождения религии первой половины XX века, различия между которыми во многом обусловлены дисциплинарной принадлежностью их авторов — клинико-психологической (З. Фрейд), социально-психологической (Э. Дюркгейм) либо этнопсихологической (Б. Малиновский). Рассмотрены также современные гипотезы о происхождении религии, представленные преимущественно сторонниками когнитивного направления, культурными эволюциони-

стами и исследователями, пытающимися найти компромисс между этими двумя во многом полярными парадигмами.

Автор отдает себе отчет в том, что объем статьи не позволяет более полно и глубоко рассмотреть все особенности зарубежных взглядов на проблему проис-

хождения религии. Однако знакомство с описанными подходами является полезным, поскольку дает возможность лучше представить состояние данной проблемы и выработать собственную позицию на основе разрабатываемых в отечественной психологии направлений.

Литература

1. Буаие П. Объясняя религию: природа религиозного мышления. М.: Альпина нонфикшн, 2016. 496 с.
2. Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: КоЛибри, 2012. 560 с.
3. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Элементарные формы, 2018. 808 с.
4. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998. 288 с.
5. Ньюберг Э., Д'Аквали Ю., Рауз В. Тайна бога и наука о мозге. Нейробиология веры и религиозного опыта. М.: Эксмо, 2013. 320 с.
6. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. Лениздат — классика, 2013. 224 с.
7. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. К.: Фолио, 2013. 157 с.
8. Barnard P.J. Sticks, stones, and the origins of sapience // Squeezing minds from stones: Cognitive archaeology and the evolution of the human mind / Overmann K.A., Coolidge F.L. (Eds.). Oxford University Press, 2019. P. 102–127.
9. Barrett J.L. On the naturalness of religion and religious freedom // Homo religiosus? Exploring the roots of religion and religious freedom in human experience / Shah T.S., Friedman J. (Eds.). Cambridge University Press, 2018. P. 67–88.
10. Clark K.J. God and the brain: the rationality of belief. Grand Rapids, Michigan, 2019. P. 431.
11. Dunbar R.I.M. Religion, the social brain and the mystical stance // Archive for the Psychology of Religion. 2020. Vol. 42(1). P. 46–62. DOI:10.1177/0084672419900547
12. Jones J.W. How ritual might create religion: A neuropsychological exploration // Archive for the Psychology of Religion. 2020. Vol. 42(1). P. 29–45. DOI:10.1177/0084672420903112
13. Lawson E.T., McCauley R.N. Rethinking religion: Connecting cognition and culture. Cambridge University Press, 1990. P. 385.
14. Mithen S.J. The prehistory of the mind. Thames & Hudson, 1996. P. 412.
15. Sosis R. Four advantages of a systemic approach to the study of religion // Archive for the Psychology of Religion. 2020. Vol. 42(1). P. 142–157. DOI:10.1177/0084672420905019
16. Van Slyke J.A., Szocik K. Sexual selection and religion: Can the evolution of religion be explained in terms of mating strategies? // Archive for the Psychology of Religion. 2020. Vol. 42(1). P. 123–141. DOI:10.1177/0084672420909460
17. Watts F. The evolution of religious cognition // Archive for the Psychology of Religion. 2020. Vol. 42(1). P. 89–100. DOI:10.1177/0084672420909479
18. Whitehouse H. Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission. AltaMira Press, 2004. P. 388.

References

1. Buaiе P. Ob'yasnyaya religiyu: priroda religioznogo myshleniya [Explaining Religion: The Nature of Religious Thinking]. Moscow: Al'pina nonfikshn, 2016. 496 p. (In Russ.).
2. Dokinz R. Bog kak illyuziya [God as an illusion]. Moscow: KoLibri, 2012. 560 p. (In Russ.).

3. Dyurkgeim E. Elementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii [Elementary Forms of Religious Life: The Totemic System in Australia]. Moscow: Elementarnye formy, 2018. 808 p. (In Russ.).
4. Malinovskii B. Magiya, nauka i religiya [Magic, science and religion]. Moscow: Refl-buk, 1998. 288 p. (In Russ.).
5. N'yuberg E., D'Akvili E., Rauz V. Taina boga i nauka o mozge. Neurobiologiya very i religioznogo opyta [The Secret of God and the Science of the Brain. The neurobiology of faith and religious experience]. Moscow: Eksmo, 2013. 320 p. (In Russ.).
6. Freid Z. Totem i tabu. Psikhologiya pervobytnoi kul'tury i religii [Totem and taboo. Psychology of primitive culture and religion]. Lenizdat – klassika, 2013. 224 p. (In Russ.).
7. Freid Z. Budushchee odnoi illyuzii [The future of one illusion]. Kyiv: Folio, 2013. 157 p. (In Russ.).
8. Barnard P.J. Sticks, stones, and the origins of sapience. In Overmann K.A., Coolidge F.L. (eds.). *Squeezing minds from stones: Cognitive archaeology and the evolution of the human mind*. Oxford University Press, 2019, pp. 102–127.
9. Barrett J.L. On the naturalness of religion and religious freedom. In Shah T.S., Friedman J. (eds.). *Homo religiosus? Exploring the roots of religion and religious freedom in human experience*. Cambridge University Press, 2018, pp. 67–88.
10. Clark K.J. God and the brain: the rationality of belief. Grand Rapids, Michigan, 2019. 431 p.
11. Dunbar R.I.M. Religion, the social brain and the mystical stance. *Archive for the Psychology of Religion*, 2020. Vol. 42(1), pp. 46–62. DOI:10.1177/0084672419900547
12. Jones J.W. How ritual might create religion: A neuropsychological exploration. *Archive for the Psychology of Religion*, 2020. Vol. 42(1), pp. 29–45. DOI:10.1177/0084672420903112
13. Lawson E.T., McCauley R.N. Rethinking religion: Connecting cognition and culture. Cambridge University Press, 1990. 385 p.
14. Mithen S.J. The prehistory of the mind. Thames & Hudson, 1996. 412 p.
15. Sosis R. Four advantages of a systemic approach to the study of religion. *Archive for the Psychology of Religion*, 2020. Vol. 42(1), pp. 142–157. DOI:10.1177/0084672420905019
16. Van Slyke J.A., Szocik K. Sexual selection and religion: Can the evolution of religion be explained in terms of mating strategies? *Archive for the Psychology of Religion*, 2020. Vol. 42(1), pp. 123–141. DOI:10.1177/0084672420909460
17. Watts F. The evolution of religious cognition. *Archive for the Psychology of Religion*, 2020. Vol. 42(1), pp. 89–100. DOI:10.1177/0084672420909479
18. Whitehouse H. Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission. AltaMira Press, 2004. 388 p.

Информация об авторах

Павленко Валентина Николаевна, кандидат психологических наук, доцент кафедры прикладной психологии, Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина (ХНУ имени В.Н. Каразина), г. Харьков, Украина, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4947-3995>, e-mail: vnp49@ukr.net

Information about the authors

Valentyna Pavlenko, PhD in Psychology, Associate Professor at the Department of Applied Psychology, Kharkiv National University named by V.N. Karazin, Kharkiv, Ukraine, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4947-3995>, e-mail: vnp49@ukr.net

Получена 03.09.2020

Принята в печать 15.04.2022

Received 03.09.2020

Accepted 15.04.2022