

Т.В. Малевич, Т.А. Фолиева DOI: 10.7256/1999-2793.2014.11.13380

«ЕСТЕСТВЕННОСТЬ» РЕЛИГИИ И «ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ» В КОГНИТИВНОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Аннотация. Предметом настоящей статьи выступает выдвигаемый в когнитивном религиоведении тезис о «естественности» религии, основное содержание которого сводится к тому, что религия является результирующей функцией ординарных когнитивных процессов и существует на двух параллельных уровнях концептуализации религиозных понятий. Первый уровень представлен сложными и абстрактными понятиями, соответствующими доктринальным формулам конкретных религиозных традиций, тогда как второй состоит из более простых и «некорректных» с доктринальной точки зрения понятий, выражающих естественные тенденции нашего мышления и образующих в конечном счете «естественную религию». Проводя анализ становления и развития концепта «естественной религиозности» в когнитивном религиоведении, авторы определяют его методологический и эвристический потенциал, а также устанавливают значение термина «естественная религия» в рамках когнитивной парадигмы. Введение концепта «естественной» религиозности открывает возможность экспериментальных исследований процессов формирования и трансформации религиозных понятий и позволяет рассматривать вопрос о соотношении религиозного и атеистического мировоззрения на новом уровне. Не менее перспективным представляется и оперирование понятием «естественная религия»: оно выступает в качестве важного эвристического инструмента в компаративных исследованиях, описывая феномен «народной» религии и объясняя отклонения от официального учения той или иной религиозной традиции.

Ключевые слова: когнитивное религиоведение, естественная религия, религиозность, интуитивная онтология, генезис религиозных понятий, контринтуитивность, теологическая некорректность, сверхъестественные понятия, антропоморфизм, агентность.

Когнитивное религиоведение (КР), будучи молодой междисциплинарной отраслью знания, направленной на объяснение религиозных феноменов с точки зрения когнитивных наук и эволюционной психологии, уже успело стать знакомым отечественным читателям¹. В обзорной статье, подводящей итоги двад-

цатилетнего развития данной дисциплины, американский ученый Джастин Барретт суммирует ее ключевые черты следующим образом: во-первых, КР отрицает жесткий культурный релятивизм; во-вторых, КР утверждает, что по меньшей мере некоторые аспекты когнитивной активности человека носят «докультурный» и «надкультурный» характер; в-третьих, эти универсальные аспекты

¹ См., например: Костылев П.Н. Религиоведческое исследование в эпоху информационных технологий: на примере когнитивной теории религии // Религиозность в изменяющемся мире: сб. материалов I Междунар. зимней религиоведческой школы. Волгоград, 2008. Волгоград: ВолГУ, 2008. С. 71-78; Марков А.В. Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? // Историческая психология и социология истории. 2009. Т. 2/1. С. 45-56; Сергиенко Р.А. «Проблема Микки Мауса» и «проблема Зев-

са» в современном когнитивном религиоведении // Вестник Кемеровского государственного университета. 2011. № 4/48. С. 236-241; Анофриев И.С. Понятие «контринтуитивность» в когнитивном религиоведении // Точки / Puncta. 2012. № 1-4/14. С. 155-158; Шахнович М. Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия и Церковь в России и за рубежом. 2013. № 3/31. С. 32-62.

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, грант № 14-18-03771.

определяют рамки религиозного мышления, опыта и поведения; в-четвертых, КР делает акцент на кросс-культурных представлениях и паттернах поведения, исключая из объема понятия «религиозное» любые сугубо индивидуальные феномены².

Пожалуй, еще одной характерной чертой КР стал тезис о «естественности» религии, гласящий, что религия является «естественным продуктом совокупности обычных когнитивных процессов»³. Французский антрополог Паскаль Буайе, одним из первых выдвинувший данный тезис, указывает на три фундаментальных достижения когнитивной науки в целом и КР в частности, послуживших его основанием. Во-первых, это открытие когнитивного бессознательного, из которого, как отмечает Буайе, следует, что эксплицитные верования людей оказываются лишь фрагментом соответствующих когнитивных процессов и могут отличаться от тех представлений, которыми они оперируют в реальной жизни. Во-вторых, религия – результат действия целого ряда когнитивных систем, а не неких специфических механизмов. Наконец, религиозное мышление является не отклонением от «естественного» когнитивного функционирования, а его «нормальным» продуктом⁴. В общем, по словам Джейсона Слоуна, «мозг, который проверяет счета, любит картины, болеет за футбольную команду и делает многое другое, – это тот же самый мозг, что позволяет нам молиться богам, приносить жертвы богиням, изгонять демонов и бояться привидений»⁵. Следовательно, религиозные репрезентации и практики – не феномены *sui generis*, как настаивают феноменологи религии, не результат работы особых ментальных «органов», как хотелось бы того нейротеологам, и не разрозненная совокупность культурно-специфичных феноменов, а варианты «обычных», рекуррентных и сходных по механизмам образования паттернов мышления и поведения.

Безусловно, разговор о «естественной религии» не является чем-то новым. Питер Бирн на-

считывает как минимум четыре смысла, в которых данный концепт использовался в истории философской и теологической мысли, и определяет их в рамках следующих оппозиций: 1) *religio naturalis* как основанная на разуме теология в противоположность *religio revelata*, теологии богооткровенной; 2) естественная теология как учение «философов-язычников» в противоположность теологии «гражданской и мифической», т.е. народной «языческой» религии; 3) «естественная» («примитивная») религия в противоположность религии «сверхъестественной»; 4) «естественная религия» деизма, принципы которой укоренены в самой человеческой природе, в противоположность институциональным религиям⁶. Очевидно, что в первых трех случаях «естественная религия» выступала в качестве оценочного теологического понятия, выделяемого на основании генетического подхода и коренным образом отличающегося от ее трактовки в КР, тогда как попытки деистов найти универсальные принципы религиозности остались лишь блестящими теоретическими догадками, не получившими должного эмпирического подкрепления и также не лишенными определенной оценочной нагрузки.

Поиски «естественной религии» предпринимаются и в нейротеологии – еще одном междисциплинарном направлении, использующем методы нейровизуализации для исследования религиозных феноменов. В частности, американские ученые Ю. д'Акили Э. Ньюберг попытались выявить так называемые «метатеологию» и «мегатеологию» – структурные принципы и общее содержание религиозных систем соответственно⁷. Но здесь необходимо иметь в виду ключевую разницу между нейротеологией и КР: если первая ищет нейрофизиологический субстрат специфических механизмов, продуцирующих религиозные верования и переживания, то КР стремится понять, каким образом религиозные феномены возможны с точки зрения обычных когнитивных процессов, т.е. ответить на вопросы о том, «что делает религию настолько «естественной» и в чем же эта «естественная религия» заключается⁸.

² Barrett J.L. Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward // Journal for the Scientific Study of Religion. 2011. Vol. 50/2. P. 231.

³ Idem. Exploring the Natural Foundations of Religion // Trends in Cognitive Science. 2000. Vol. 4/1. P. 29.

⁴ Boyer P. Religious Thought and Behaviour as By-products of Brain Function // Trends in Cognitive Sciences. 2003. Vol. 7/3. P. 119.

⁵ Slone D.J. Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 47.

⁶ См.: Byrne P. Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism. London: Routledge, 2013. P. 1-10.

⁷ См.: d'Aquili E.G., Newberg A.B. The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience. Minneapolis: Fortress Press, 1999. P. 177-196.

⁸ См.: Boyer P. Religious Thought and Behaviour as By-products of Brain Function. P. 119; Barrett J.L. Cognitive Constraints on

Указанная проблема практически не рассматривается в отечественной литературе и в основном лишь косвенно затрагивается российскими авторами⁹. В данной статье нам бы хотелось выявить специфику понимания термина «естественная религия» в рамках КР, определить, для чего вводится концепт «естественной религиозности» и какую методологическую задачу он решает.

«Естественность» религиозных понятий

В основе гипотезы о механизме образования религиозных понятий, выдвигаемой когнитивными религиоведами, лежит концепция домено-специфичности психики, т.е. узкой специализации когнитивных областей на обработке определенных типов информации, в своей современной форме восходящая к работам американского лингвиста Ноама Хомского и его последователя философа-когнитивиста Джерри Фодора¹⁰. В конечном счете эта концепция легла в основу «эпидемиологического» подхода к культурной эволюции – «эпидемиологии репрезентаций» французского антрополога Дэна Спербера, рассматривающего распространение репрезентаций в популяции по аналогии с распространением инфекций и утверждающего, что когнитивные системы определяют степень «контагиозности» той или иной культурной идеи¹¹.

Не менее важными для КР стали исследования в области естественной категоризации, в частности,

разработанная американским психологом Фрэнком Кейлом модель онтологического знания – так называемого «онтологического дерева», состоящего из естественных классов, на которые люди интуитивно делят окружающий мир. Эксперименты, проведенные Кейлом, показали наличие ряда феноменов в когнитивной архитектуре человека¹². Первый из них заключается в том, что одни классы кажутся нам «естественнее» других: например, класс «Б», состоящий из подклассов ЛЮДИ, РАСТЕНИЯ и ЖИВОТНЫЕ, выглядит «более естественным», чем класс «А», образованный подклассами ЛЮДИ, ЖИДКОСТИ и ЧИСЛА¹³. Вторым феноменом стала «естественность» предикатов, означающая, что одни сочетания предикатов с конкретным классом кажутся естественными (например, «мертвый кролик»), тогда как другие – «аномалии» – просто не имеют смысла (например, «мертвый дом»). Такие «аномалии» являются нарушением «когнитивных ограничений», т.е. интуиций в отношении имплицитных онтологических категорий, а именно АБСТРАКТНЫХ ОБЪЕКТОВ, СОБЫТИЙ, ЖИДКОСТЕЙ, НЕОДУШЕВЛЕННЫХ ОБЪЕКТОВ, РАСТЕНИЙ, ЖИВОТНЫХ и ЛЮДЕЙ¹⁴. Еще один важный момент, на который указывает Кейл, состоит в несоответствии онтологического дерева реальной структуре мира: мир устроен так, что многие феномены выходят за рамки когнитивных ограничений и с трудом поддаются концептуализации. Тем не менее именно когнитивные ограничения в существенной мере ускоряют и облегчают процесс научения, обеспечивая сходство наших концептуальных систем и наделяя новые для нас понятия инференциальным потенциалом (допустим, зная, что «Х – голодный», можно автоматически заключить, что Х – это животное, у него есть масса и цвет)¹⁵. Таким образом, когнитивные ограничения лимитируют класс возможных гипотез относительно какой-либо из областей знания и в конечном счете приводят к появлению «рамочных теорий» – интуитивных представлений об окружа-

Hindu Concepts of the Divine // Journal for the Scientific Study of Religion. 1998. Vol. 37/4. P. 608.

⁹ Исключением являются три кратких обзора: Сергиенко Р.А. Когнитивное религиоведение о культурной естественности религиозных форм мировоззрения // Духовная сфера жизни общества: проблемы теории и практики: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Ставрополь, 2011. С. 493-499; Малевич Т.В. Понятие «естественная религия» в когнитивном религиоведении // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2012. № 110. С. 48-49; Она же. Когнитивные детерминанты «естественной религии» в концепции Джастина Барретта // Человек и религия: материалы междунар. науч.-практ. конф. Минск, 2013. Минск: Четыре четверти, 2013. С. 310-315.

¹⁰ См.: Hirschfeld L.A., Gelman S.A. Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity // Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture / Ed. by L.A. Hirschfeld, S.A. Gelman. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 3.

¹¹ См., например: Sperber D. The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations // Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture. P. 39-67.

¹² Безусловно, эксперименты Кейла не были первыми: он сам указывает на аналогичные исследования в области наивных этнобиологических таксономий, реализованные в 1960–1970-х гг. Б. Берлином, Ю. Ханном и Э. Рош. См.: Keil F.C. Semantic and Conceptual Development: An Ontological Perspective. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979. P. 50-56.

¹³ Idem. P. 4.

¹⁴ Ibid. P. 4-35.

¹⁵ Ibid. P. 165-170.

ющем мире, которыми мы руководствуемся в повседневной жизни¹⁶.

Опираясь на открытия в сфере естественной категоризации, Паскаль Буайе вводит понятие «интуитивной онтологии», включающей в себя такие онтологические области как ФИЗИЧЕСКИЕ ОБЪЕКТЫ, АРТЕФАКТЫ, ЖИВОТНЫЕ (за исключением «людей»), РАСТЕНИЯ и ЛИЧНОСТИ¹⁷. Как и Кейл, он предполагает, что каждая из них структурирована интуитивными ожиданиями по отношению к вероятным состояниям и некоторым каузальным свойствам входящих в нее объектов, в какой-то мере независимыми от структурирующих принципов других областей. Эти принципы образуют имплицитные «интуитивные», или «наивные», теории, играющие ключевую роль в развитии более поздних эксплицитных репрезентаций¹⁸. Примером подобных теорий о мире («ментальных инструментов» в терминологии Барретта¹⁹) являются три специализированных области интуитивной онтологии: наивная физика, отвечающая за базовые интуиции о явлениях физической реальности, наивная биология – набор интуиций о биологических характеристиках живых организмов и наивная психология, или теория психического, т.е. совокупность интуиций о поведении других наделенных сознанием существ. Именно эти теории формируют наши интуитивные ожидания в отношении различных понятий, т.е. их «каузальные схемы», без которых прочие допущения о данных понятиях не имеют смысла (приведем самый популярный у Буайе пример – понятие КОТ: мы интуитивно полагаем, что котам нужна пища, потому что животные от голода умирают и т.д.)²⁰. Такие «кау-

зальные схемы», во-первых, представлены уже на самых ранних этапах концептуального развития и, во-вторых, лежат в основе процессов усвоения нового знания, а значит, интуитивные «теории», изначально структурированные «квазитеоретическими» допущениями о качествах разных онтологических областей, превосходят конкретную поступающую в опыте информацию и влияние культурной среды²¹.

В этом смысле религиозные понятия, будучи разновидностью понятий в принципе, тоже ограничены интуитивной онтологией и выходят за пределы культурной специфики. С когнитивной точки зрения, как полагает Буайе, религиозные понятия являются частью репертуара сверхъестественных понятий, которые характерны не только для религиозных систем, но также встречаются в фантазиях, сновидениях, сказках и т.п. Тем не менее сверхъестественные репрезентации радикальным образом отличаются от сферы обыденного опыта тем, что сочетают в себе два момента: во-первых, они содержат эксплицитные («несхематические») нарушения интуитивных ожиданий, т.е. являются «контринтуитивными»; во-вторых, они имплицитно активируют фон ненарушенных «автоматических» ожиданий, считающихся верными в отношении онтологической категории конкретной репрезентации. Именно определенное сочетание несхематических контринтуитивных и схематических интуитивных черт образует, по мнению Буайе, «когнитивный (или мнемонический) оптимум» – баланс между привлекающей внимание «странностью» понятия (за счет первого момента) и его инференциальным потенциалом (за счет второго момента), обеспечивающий высокий «показатель выживаемости» данного понятия в процессе культурной трансмиссии²². Таким образом, успешные религиозные понятия должны быть «минимально контринтуитивными» (МКИ), и ряд эмпирических исследований подтверждает гипотезу Буайе:

¹⁶ Idem. Constraints on Knowledge and Cognitive Development // Psychological Review. 1981. Vol. 88/3. P. 215.

¹⁷ Буайе варьирует этот список, включая в него, в частности, категории СОБЫТИЯ и АБСТРАКТНЫЕ ОБЪЕКТЫ или группируя РАСТЕНИЯ и ЖИВОТНЫЕ в общую категорию ЖИВЫЕ СУЩЕСТВА. См.: Boyer P. What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations // The Journal of the Royal Anthropological Institute. 1996. Vol. 2/1. P. 84.

¹⁸ Idem. Cognitive Constraints on Cultural Representations: Natural Ontologies and Religious Ideas // Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture. P. 401.

¹⁹ См.: Barrett J.L. Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward. P. 231.

²⁰ Boyer P. The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion. Berkeley: University of California Press, 1994. P. 68-124.

²¹ Idem. What Makes Anthropomorphism Natural. P. 84-87. Безусловно, у понятий может быть множество «несхематических» черт (так, репрезентация КОТ несет дополнительную информацию вроде «коты менее „дружелюбны“, чем собаки»), объясняющих культурно-специфичную часть наших знаний. См.: Idem. The Naturalness of Religious Ideas. P. 69-71.

²² Idem. Evolution of the Modern Mind and the Origins of Culture: Religious Concepts as a Limiting-Case // Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-Cognition / Ed. by P. Carruthers, A. Chamberlain. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 100-109.

в целом МКИ-представления оказываются более жизнеспособными по сравнению с обычными или просто «странными» интуитивными представлениями и представлениями, содержащими большое количество нарушенных интуиций²³.

**Уровень «естественной религии»
или «почему люди верят в то, во что
верить не должны»**

Итак, Буайе утверждает, что «успешные» религиозные понятия, как и сверхъестественные понятия в целом, соответствуют определенному шаблону, предполагающему следующие три пункта:

- 1) указание на принадлежность к определенной интуитивной категории;
- 2) эксплицитная репрезентация либо а) нарушения релевантных этой категории интуиций, либо б) «переноса» на нее интуиций, связанных с другой категорией;
- 3) связь с (ненарушенными) релевантными данной категории интуициями.

Кроме того, религиозные понятия предполагают два дополнительных момента (и в этом, судя по всему, Буайе видит их отличие от всего спектра сверхъестественных понятий), а именно:

- 4) дополнительная культурно-специфическая энциклопедическая информация;
- 5) лексическое название²⁴.

Как утверждает Буайе, причины интракультурной устойчивости и кросс-культурной рекуррентности какого-либо понятия заключаются именно в структуре данного шаблона. Следовательно, разнообразие типов «успешных» религиозных онто-

логий не столь велико, поскольку, во-первых, интуитивные онтологии охватывают ограниченный ряд категорий, связанных с ними интуиций и нарушающих их допущений, а во-вторых, не все нарушения совместимы с сохранением базовых интуиций о той или иной онтологической категории²⁵. В целом Буайе насчитывает 15 возможных разновидностей религиозных контринтуитивных понятий, образуемых матрицей из пяти первичных онтологических категорий и трех областей интуитивного знания (см. Таблица 1)²⁶.

Безусловно, не все из этих понятий обладают одинаковой «культурной выносливостью»: она напрямую зависит от их инференциального и каузального потенциала. Наиболее жизнеспособными, а следовательно, и распространенными, по словам Буайе, являются репрезентации, сохраняющие интуиции в отношении теории психического, а именно: 1) ЛИЧНОСТИ с нарушением интуиций в области физики, 2) ЛИЧНОСТИ с нарушением интуиций в области биологии и 3) АРТЕФАКТЫ с переносом из области интуитивной психологии²⁷. Более того, как показал ряд эмпирических исследований, мнемоническое преимущество характерно для репрезентаций интенциональных агентов, что объясняется специфической особенностью данной онтологической категории: во-первых, агенты способны вызывать различные события; во-вторых, круг этих событий существенно расширяется в том случае, если агенты обладают «сверхспособностями», т.е. контринтуитивными качествами (всеведением, способностью проходить сквозь стены и т.д.)²⁸. Конечно, менее «выносливые» понятия также могут стать весьма распространенными при наличии других факторов: примером таковых являются элитарные формы религиозных репрезентаций, передающиеся

²³ См., например: Boyer P., Ramble C. Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations // *Cognitive Science*. 2001. Vol. 25. P. 535-564.

Отметим, что не все исследования дают однозначные результаты: так, было выявлено, что МКИ-понятия обладают преимуществом над интуитивными и максимально контринтуитивными понятиями при отсроченном воспоминании, но уступают понятиям, нарушающим культурные интуиции («слепой водитель», «неграмотный учитель» и т.п.). См.: Porubanova-Norquist M. et al. Minimal-Counterintuitiveness Revisited: Effects of Cultural and Ontological Violations on Concept Memorability // *Journal for the Cognitive Science of Religion*. 2013. Vol. 1/2. P. 181-192.

²⁴ Boyer P., Ramble C. Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations // *Cognitive Science*. 2001. Vol. 25. P. 537.

²⁵ Boyer P. Evolution of the Modern Mind and the Origins of Culture. P. 102.

²⁶ См.: Idem. Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural. (URL: <http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm> (дата обращения: 14.07.14)). Ср.: Barrett J.L. The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion // *New Approaches to the Study of Religion / Ed. by P. Antes et al.* Vol. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. P. 410.

²⁷ Boyer P. Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural. (URL: <http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm> (дата обращения: 14.07.14)).

²⁸ См.: Idem. What Makes Anthropomorphism Natural. P. 94; Barrett J.L. The Naturalness of Religious Concepts. P. 409.

Таблица 1.

Пример матрицы контринтуитивных понятий (на основании Boyer P. *Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural*).

(П) – перенос ожиданий; (Н) – нарушение ожиданий.

Онтологические категории	Нарушения интуитивного знания в области		
	психологии	биологии	физики
ЛИЧНОСТИ	Зомби = личности, лишенные сознательного опыта (Н)	Боги = бессмертные личности (Н)	Духи = Невидимые личности (Н)
ЖИВОТНЫЕ	Одержимые животные (Н)	Химеры (Н)	Невидимые животные (Н)
РАСТЕНИЯ	Растения, обладающие душой (П)	Бессмертное растение (П)	Невидимое растение (Н)
ПРИРОДНЫЕ ОБЪЕКТЫ	Природные объекты, наделенные сознанием (П)	Дышащие горы (П)	Летающие острова (Н)
АРТЕФАКТЫ	Слышащие статуи (П)	Дышащие статуи (П)	Невидимые рукотворные объекты (Н)

в процессе специального обучения и характерные для религиозных «специалистов», но зачастую игнорируемые в народной культуре²⁹.

Сама по себе способность распознавать агентов и производимые ими действия чрезвычайно важна для нашего выживания: по словам Т. Лоусона, как ребенок понимает, что только мама, а не хлебница, может доставить нужные ресурсы, так наши далекие предки должны были отличать леопарда от бревна, чтобы не стать обедом для леопарда³⁰. Дж. Барретт считает данную способность еще одним «ментальным инструментом» и называет ее «гиперсенситивным механизмом обнаружения агентности» (*hypersensitive agency detection device*, ГМОА): она действительно является «гиперсенситивной» или «гиперактивной» (опять же, безопаснее перепутать бревно с леопардом, чем наоборот), а потому в ситуациях неопределенности поступающих перцептивных стимулов производит верования в невидимых, каузирующих происходящие события агентов³¹. Барретт описывает этот механизм следующим образом. Когда мы сталкиваемся с неким объектом, поведение которого нарушает интуитивную физику (мяч, начинающий катиться сам по себе) или кажется интенциональным (мол-

ния, ударившая в какой-то конкретный дом), ГМОА регистрирует присутствие агентности и, анализируя информацию, собранную от других «ментальных инструментов», пытается установить агента, ответственного за данное поведение. Если же таковой не обнаруживается, ГМОА запускает атрибуцию всех качеств, которые автоматически производит теория психического, самому объекту (и тогда мы говорим и слышим фразы вроде «тупой компьютер!»), либо же изобретает «невидимого агента», приводя к возникновению религиозных понятий³².

Подобные идеи, но в более радикальной форме были высказаны антропологом Стюратом Гатри, заявившим, что наша способность антропоморфизировать является источником представлений о богах и «общим знаменателем религий»: одним словом, «религия есть антропоморфизм»³³.

³² См.: Ibid. P. 33-34; Barrett J. L., Johnson A.H. The Role of Control in Attributing Intentional Agency to Inanimate Objects // *Journal of Cognition and Culture* 2003. Vol. 3/3. P. 208-217. Теория атрибуции была применена к исследованиям религии еще в 1970–1980-х гг., в частности, в работах Б. Спилки и его коллег, предположивших, что атрибутор использует наиболее пригодную смысловую систему и обращается к менее пригодным альтернативам – в том числе к религиозной атрибуции – тогда, когда объяснение, возникающее из первой смысловой системы, является неудовлетворительным. См.: Spilka B. et al. A General Attribution Theory for the Psychology of Religion // *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1985. Vol. 24. P. 1-20.

³³ С точки зрения Гатри, в этом смысле все животные являются «анимистами», так как им свойственно атрибутировать агентность неодушевленным предметам и событиям. См.: Guthrie S. E. *Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition* // *Current Approaches in the Cognitive*

²⁹ См.: Boyer P. *Evolution of the Modern Mind and the Origins of Culture*. P. 104.

³⁰ Lawson E. T. *Psychological Perspectives on Agency // Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience* / Ed. by J. Andresen. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 145.

³¹ См.: Barrett J. L. *Exploring the Natural Foundations of Religion*. P. 31; Idem. *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham: Alta Mira Press, 2004. P. 33.

Однако стоит иметь в виду, что если Гатри считает данную автоматическую установку абсолютно «интуитивной», то с точки зрения приверженцев «стандартной программы» в КР антропоморфизм и анимизм носят «естественный», но контринтуитивный характер³⁴. Предлагая отличать «антропоморфизм» от «агентности» в качестве эвристических конструктов, Дж. Барретт вводит гипотезу «готовности», утверждая, что с самого раннего детства люди обладают необходимыми механизмами (в том числе уже упомянутым ГМОА) для работы с более широкой категорией интенциональных агентов³⁵. Антропоморфизация оказывается лишь следствием явления, названного Барреттом и Кейлом «теологической корректностью» – сосуществованием двух параллельных уровней репрезентации религиозных понятий, образующих континуум «абстрактности» или «когнитивной сложности». Этот континуум находится между двумя полюсами: полюсом теологических постулатов той или иной религиозной традиции, представленным абстрактными и сложными, т.е. более энергоемкими при когнитивной обработке понятиями, и полюсом наивного интуитивного знания, состоящего из «базовых», более простых и менее затратных религиозных понятий³⁶. В условиях дополнительной когнитивной нагрузки сложные теологические понятия подвергаются упрощению – систематической деформации характеристик, приводящей к понятиям, в большей мере напоминающим базовые онтологические интуиции³⁷. Следуя логике Барретта, Дж. Слоун называет данный феномен «теологической некорректностью» – «естественным побочным продуктом» нашей ког-

нитивной архитектуры, объясняющим, почему люди могут совершать «ошибки» (по крайней мере с точки зрения официального учения) в религиозном мышлении, грубыми словами, «почему люди верят в то, во что верить не должны»³⁸.

Проведенные Барреттом и его коллегами эксперименты среди представителей различных религиозных традиций (в частности, в Индии и США) подтвердили эту гипотезу: их представления о богах в отсутствие дополнительной когнитивной нагрузки содержали большое количество нарушений базовых интуиций, тогда как в режиме реального мышления, направленного на быстрое решение задач, эти понятия, независимо от их культурной специфики, приобретали антропоморфные качества и становились минимально контринтуитивными (так, христианское представление о вездесущем и вневременном Боге приобретало человеческие качества, предполагающие возможность одновременного нахождения только в одной пространственной точке)³⁹. С аналогичными феноменами мы сталкиваемся в любой религии: от двух уровней репрезентации одержимости у последователей афро-бразильских культов, обусловленных интуитивным дуализмом, выражающимся в естественном когнитивном принципе «один разум – одно тело»⁴⁰, до переноса интуитивных представлений из области теории психического на репрезентации Будды и буддовости в народном буддизме⁴¹. Поскольку в основном люди мыслят в условиях когнитивной нагрузки, работающее сознание религиозного человека большей частью имеет дело не со сложными теологическими конструктами: религия как когнитивный феномен – другими словами «народная», «живая» или, наконец, «естественная» религия – смещается к полюсу теологической некорректности⁴².

Science of Religion / Ed. by I. Pyysiäinen, V. Anttonen. London: Continuum, 2002. P. 38-39.

³⁴ См. дискуссию по данному вопросу между С. Гатри и П. Буайе: Idem. Why Gods? A Cognitive Theory // Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience. P. 94-101; Boyer P. What Makes Anthropomorphism Natural. P. 83-92.

³⁵ Richert R.A., Barrett J.L. Do You See What I See? Young Children's Assumptions about God's Perceptual Abilities // The International Journal for the Psychology of Religion. 2005. Vol. 15/4. P. 285-286.

³⁶ Barrett J.L., Keil F. Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts // Cognitive Psychology. 1996. Vol. 31. P. 219-247; Barrett J.L. Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion // Method & Theory in the Study of Religion. 1999. Vol. 11. P. 326-327.

³⁷ Idem. The Naturalness of Religious Concepts. P. 403.

³⁸ Slone D.J. Op. cit. P. vii-viii, 122.

³⁹ См., например: Barrett J.L., Keil F. Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts // Cognitive Psychology. 1996. Vol. 31. P. 219-247.

⁴⁰ См.: Cohen E., Barrett J.L. Conceptualizing Spirit Possession: Ethnographic and Experimental Evidence // Ethos. 2008. Vol. 26/2. P. 246-267.

⁴¹ См.: Пюсиайнен И. Буддизм, религия и понятие «Бог» // Религиоведческие исследования. 2012. № 7-8. С. 137-154.

⁴² См.: Barrett J.L. The Naturalness of Religious Concepts. P. 402; Slone D.J. Op. cit. P. 121-122.

Разумеется, данный феномен характерен не только для религии – он является прямым следствием «наивных теорий»,

Элементы естественной религии: почему «трудно быть богом»

Таким образом, этот уровень – уровень «естественной религии» – образован рекуррентными и устойчивыми паттернами религиозного мышления с достаточно высоким «коэффициентом выживаемости». Выражаясь словами Роберта Макколи, в процессе культурного отбора мы сталкиваемся с тем, что «некоторые репрезентации в особенности хорошо думать», так же как и «некоторые продукты в особенности хорошо есть»⁴³. В особенности же «хорошо думать», с точки зрения Макколи, те религиозные репрезентации, которые 1) узнаваемы и привлекают внимание, 2) легко запоминаются, 3) имеют функциональный характер, т.е. помогают людям в решении проблем (как отмечает Буайе, репрезентация всемогущего, но не имеющего ни малейшего представления о происходящих в мире событиях бога хоть и контринтуитивна, но вряд ли сможет выдержать культурный отбор⁴⁴), 4) являются «контагиозными» (что непосредственно связано со способностью привлекать внимание и запоминаться), 5) мотивируют религиозное поведение, направленное на их дальнейшую трансляцию⁴⁵. Дж. Барретт конкретизирует данный список, уточняя, что в первую очередь это должны быть репрезентации интенциональных агентов, обладающих «стратегической» для нас информацией, действующих в человеческом мире и влияющих на наше существование – именно поэтому, например, из Санта Клауса получается «плохой бог»: он не обладает действительно важной для нас информаци-

ей, его деятельность ограничена незначительным календарным отрезком, а имеющиеся у него качества не вполне контринтуитивны⁴⁶.

В конечном счете Барретт пытается выделить ключевые элементы «естественной религии» – аналогичный естественному языку набор «нерелексивных», т.е. автоматических и интуитивных репрезентаций, выражающий различные естественные когнитивные тенденции, содержательно наполняющие наши представления о богах и соответствующие им концепты и практики. Итак, «естественная религия», согласно Барретту, образована следующими «нерелексивными» компонентами:

- элементы природного мира целенаправленно организованы неким агентом или агентами со сверхчеловеческими способностями;
- причиной происходящих в мире событий являются невидимые агенты, отличные от людей и животных;
- у людей есть внутренние нетелесные компоненты (сознание, душа и т.д.);
- моральные нормы носят перманентный характер и не могут быть изменены даже богами;
- моральные или аморальные поступки приводят соответственно к удаче или неудаче;
- некоторые формы ритуального поведения (например, очистительные ритуалы) могут защитить от невидимой опасности (в том числе исходящей от богов);
- некоторые наделенные агентностью компоненты человека (сознание, душа и т.д.) могут продолжать свое существование после его смерти и без земного тела;

от влияния которых не защищено и научное знание. Классическим примером этого стал, по мнению Дж. Лакоффа, описанный биологом С. Гулдом спор между представителями двух теорий биологической эволюции – кладистами и фенотипистами, использующими разные критерии таксономической категоризации. Нередко данные критерии не совпадают, и некоторые виды оказываются ближе то «к носорогу», то «к тунцу». Как отмечает Лакофф, в конечном счете причиной подобных споров является наша наивная теория, согласно которой существует только одна верная биологическая таксономия. См.: Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. М.: Гнозис, 2011. С. 164-167.

⁴³ McCauley R. N. Why Religion is Natural and Science is Not. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 159.

⁴⁴ См.: Boyer P. Evolution of the Modern Mind and the Origins of Culture. P. 100.

⁴⁵ McCauley R. N. Op. cit. P. 159-160.

⁴⁶ По тем же параметрам «богами» не являются Зубная фея, Микки Маус и Джордж Буш: первая не обладает стратегической информацией, второй не обладает стратегической информацией, не действует в человеческом мире и не мотивирует поведение, а у последнего отсутствуют контринтуитивные качества. См.: Barrett J. L. Why Santa Claus is Not a God // Journal of Cognition and Culture. 2008. Vol. 8. P. 150-159. Стоит заметить, что критерии Барретта побудили У.М. Джервейса и Дж. Хенрича поставить следующий вопрос: почему мы не верим в «чужих богов», например, в Зевса? Как полагают Джервейс и Хенрич, Барретт упускает из виду «контекстно-ориентированное обучение», играющее ключевую роль в выработке «иммунитета» к вере в «чужие» религиозные репрезентации. См.: Gervais W. M., Henrich J. The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods // Journal of Cognition and Culture. 2010. Vol. 10. P. 383-389. Также см.: Сергиенко Р.А. «Проблема Микки Мауса» и «проблема Зевса» в современном когнитивном религиозном исследовании. С. 236-241.

- боги являются интенциональными агентами, т.е. они могут мыслить, желать, обладают намерениями и свободой воли;
- боги не могут существовать вне времени и пространства, даже если они являются невидимыми или бессмертными;
- боги взаимодействуют с природным миром и людьми и в целом проявляют к ним интерес;
- обычно боги обладают сверхзнанием или перцептивными сверхспособностями, носящими стратегический для человека характер;
- боги могут вознаграждать или наказывать за совершение определенных действий;
- поскольку у богов есть сверхчеловеческие способности, их деятельность носит перманентный характер, а значит, религиозные ритуалы не нуждаются в постоянном воспроизведении⁴⁷.

Несмотря на кажущуюся спекулятивность элементов «естественной религии», большую часть из них Барретт выводит из уже установленных в ряде эмпирических исследований естественных когнитивных установок нашего сознания, связанных с рассмотренными выше «гиперсенситивным механизмом обнаружения агентности», теорией психического, склонностью к антропоморфизации (пп. 2, 8 и 9 из списка Барретта), религиозной атрибуцией (пп. 2, 10) и мнемоническими свойствами контринтуитивных понятий (пп. 11, 13). Также экспериментальные работы американского психолога Деборы Келемен и ее коллег в области «телеологического» мышления показали, что в условиях дополнительной когнитивной нагрузки детям и взрослым свойственно мыслить о природных феноменах в категориях «цели» и объяснять их происхождение в «креационистской» терминологии: Келемен говорит о наличии у нас базовых автоматических интуиций – «беспорядочной телеологии», лежащей в основе «интуитивного теизма» (п. 1)⁴⁸. Еще одним феноменом, уже давно получившим экспериментальное обоснование, стал «интуитивный эссенциализм» – наивная теория, наделяющая объекты, входящие в какую-либо категорию, набором при-

знаков, составляющим их «внутреннюю сущность», в том числе характеристиками из области теории психического (например, интенциональностью), которая в конечном счете и приводит к уже упомянутому «интуитивному дуализму» (пп. 3 и 7)⁴⁹.

Кроме того, необходимо иметь в виду, что Барретт не претендует на эксплицитное наличие в каждой религиозной системе указанных репрезентаций: подчеркнем еще раз, эти репрезентации, будучи «нерефлексивными», находятся на уровне «естественной», «теологически некорректной» религии. В целом он, как и остальные религиоведы-когнитивисты, придерживается точки зрения, высказанной Р. Макколи: безусловно, «мы является когнитивными системами, но мы – не только когнитивные системы», а значит, «у религий есть рекуррентные когнитивные свойства, но не все свойства, которые у них имеются, являются когнитивными и не все их когнитивные свойства являются рекуррентными»⁵⁰.

Выводы

Итак, «естественность» религии выражается в том, что она представляет собой результат совокупности ординарных когнитивных процессов и характеризуется минимальной контринтуитивностью, рекуррентностью и набором «нерефлексивных» репрезентаций. Когнитивное религиоведение, оперирующее понятием «естественная религия», не претендует на полное господство в науках о религии и не призывает редуцировать все религиозные феномены к когнитивным или игнорировать социальный контекст. Скорее предлагается рассматривать кросс-культурно повторяющиеся паттерны религиозных репрезентаций и поведения с разных сторон, в том числе и с позиций когнитивистики.

Какие же методологические задачи помогает решить КР в целом и тезис о «естественности» религии в частности? Во-первых, это решение вопроса о религиозном и атеистическом мировоззрении. На данном этапе КР не готово однозначно сказать, является ли религия врожденной, и видит в ней скорее «побочный продукт» эволюции, а не полезный механизм адаптации. В любом случае, как указывает Барретт, из тезиса о «естественности» религии не следует всеобщая религиозность: по-

⁴⁷ Barrett J. L. Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds. West Conshohocken: Templeton Press, 2011. P. 130-133. Также см.: Малевич Т. В. Когнитивные детерминанты «естественной религии» в концепции Джастина Барретта. С. 310-315.

⁴⁸ См., например: Kelemen D. Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning About Purpose and Design in Nature // Psychological Science. 2004. Vol. 15/5. P. 295-301.

⁴⁹ См.: Cohen E., Barrett J. L. Conceptualizing Spirit Possession. Vol. 26/2. P. 246-267.

⁵⁰ McCauley R. N. Op. cit. P. 147-148.

добно нашим арифметическим или музыкальным способностям, мы можем иметь все необходимое «снаряжение», чтобы стать религиозными, но никогда его не использовать⁵¹.

Во-вторых, введение концепта «естественной религии» позволяет перевести разговор о религии из спекулятивного в экспериментальное русло, а тезис о ее «естественности» подразумевает, что исследование религиозных репрезентаций и паттернов поведения существенно расширяет знания о наших когнитивных процессах в принципе.

В-третьих, концепт «естественной религии» дает возможность описывать феномен «живой», или «народной», религии и объяснять, почему «люди верят в то, во что верить не должны», и почему они действуют так, как, с точки зрения официального учения, действовать не должны, не прибегая при этом к каким-либо экстраординарным особенностям человеческой психики. Кроме того,

данный концепт обладает весомым эвристическим потенциалом для сравнительного религиоведения: различие двух уровней религиозных репрезентаций и паттернов поведения является залогом корректного компаративного анализа, избегающего крайностей как культурного релятивизма, так и универсализма.

Наконец, выделяя два уровня существования религии, КР вносит вклад в изучение социального измерения той или иной религиозной системы, способов ее институционализации и трансформаций, которым она подвергается в ходе интракультурной и кросс-культурной трансмиссии. Этот же подход будет весьма эффективен при исследовании религиозных / богословских систем и «ересей», которые можно понимать как отклонения от официального учения, также стремящиеся закрепиться и институализироваться посредством специальных мнемонических техник.

Список литературы:

1. Анофриев И.С. Понятие «контринтуитивность» в когнитивном религиоведении // Точки / Puncta. 2012. № 1-4/14. С. 155-158.
2. Костылев П.Н. Религиоведческое исследование в эпоху информационных технологий: на примере когнитивной теории религии // Религиозность в изменяющемся мире: сб. материалов I Междунар. зимней религиоведческой школы. Волгоград, 2008. Волгоград: ВолГУ, 2008. С. 71-78.
3. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. М.: Гнозис, 2011.
4. Малевич Т.В. Когнитивные детерминанты «естественной религии» в концепции Джастина Барретта // Человек и религия: материалы междунар. науч.-практ. конф. Минск, 2013. Минск: Четыре четверти, 2013. С. 310-315.
5. Малевич Т.В. Понятие «естественная религия» в когнитивном религиоведении // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2012. № 110. С. 48-49.
6. Марков А.В. Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? // Историческая психология и социология истории. 2009. Т. 2/1. С. 45-56.
7. Пюсайнен И. Буддизм, религия и понятие «Бог» // Религиоведческие исследования. 2012. № 7-8. С. 137-154.
8. Сергиенко Р.А. Когнитивное религиоведение о культурной естественности религиозных форм мировоззрения // Духовная сфера жизни общества: проблемы теории и практики: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Ставрополь, 2011. С. 493-499.
9. Сергиенко Р.А. «Проблема Микки Мауса» и «проблема Зевса» в современном когнитивном религиоведении // Вестник Кемеровского государственного университета. 2011. № 4/48. С. 236-241.
10. Шахнович М. Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия и Церковь в России и за рубежом. 2013. № 3/31. С. 32-62.
11. Barrett J.L. Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine // Journal for the Scientific Study of Religion. 1998. Vol. 37/4. P. 608-619.
12. Barrett J.L. Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward // Journal for the Scientific Study of Religion. 2011. Vol. 50/2. P. 229-239.
13. Barrett J.L. Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds. West Conshohocken: Templeton Press, 2011.
14. Barrett J.L. Exploring the Natural Foundations of Religion // Trends in Cognitive Science. 2000. Vol. 4/1. P. 29-34.
15. Barrett J.L. The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion // New Approaches to the Study of Religion / Ed. by P. Antes et al. Vol. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. P. 401-418.

⁵¹ Barrett J. L. The Naturalness of Religious Concepts. P. 402. Также см.: Сергиенко Р. А. Когнитивное религиоведение о культурной естественности религиозных форм мировоззрения. С. 493-499.

16. Barrett J.L. Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion // Method & Theory in the Study of Religion. 1999. Vol. 11. P. 325-339.
17. Barrett J.L. Why Santa Claus is Not a God // Journal of Cognition and Culture. 2008. Vol. 8. P. 149-161.
18. Barrett J.L. Why Would Anyone Believe in God? Lanham: Alta Mira Press, 2004.
19. Barrett J.L., Keil F. Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts // Cognitive Psychology. 1996. Vol. 31. P. 219-247.
20. Barrett J.L., Johnson A.H. The Role of Control in Attributing Intentional Agency to Inanimate Objects // Journal of Cognition and Culture 2003. Vol. 3/3. P. 208-217.
21. Boyer P. Cognitive Constraints on Cultural Representations: Natural Ontologies and Religious Ideas // Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture / Ed. by L.A. Hirschfeld, S.A. Gelman. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 391-411.
22. Boyer P. Evolution of the Modern Mind and the Origins of Culture: Religious Concepts as a Limiting-Case // Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-Cognition / Ed. by P. Carruthers, A. Chamberlain. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 93-112.
23. Boyer P. The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion. Berkeley: University of California Press, 1994.
24. Boyer P. Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural. (URL: <http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm> (дата обращения: 14.07.14)).
25. Boyer P. Religious Thought and Behaviour as By-products of Brain Function // Trends in Cognitive Sciences. 2003. Vol. 7/3. P. 119-124.
26. Boyer P. What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations // The Journal of the Royal Anthropological Institute. 1996. Vol. 2/1. P. 83-97.
27. Boyer P., Ramble C. Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations // Cognitive Science. 2001. Vol. 25. P. 535-564.
28. Byrne P. Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism. London: Routledge, 2013.
29. Cohen E., Barrett J.L. Conceptualizing Spirit Possession: Ethnographic and Experimental Evidence // Ethos. 2008. Vol. 26/2. P. 246-267.
30. d'Aquili E.G., Newberg A.B., The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
31. Gervais W.M., Henrich J. The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods // Journal of Cognition and Culture. 2010. Vol. 10. P. 383-389.
32. Guthrie S.E. Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition // Current Approaches in the Cognitive Science of Religion / Ed. by I. Pyysiäinen, V. Anttonen. London: Continuum, 2002. P. 38-67.
33. Guthrie S.E. Why Gods? A Cognitive Theory // Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience / Ed. by J. Andresen. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 94-101.
34. Hirschfeld L.A., Gelman S.A. Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity // Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture / Ed. by L.A. Hirschfeld, S.A. Gelman. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 3-35.
35. Keil F.C. Constraints on Knowledge and Cognitive Development // Psychological Review. 1981. Vol. 88/3. P. 197-227.
36. Keil F.C. Semantic and Conceptual Development: An Ontological Perspective. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.
37. Kelemen D. Are Children "Intuitive Theists"? Reasoning About Purpose and Design in Nature // Psychological Science. 2004. Vol. 15/5. P. 295-301.
38. Lawson E.T. Psychological Perspectives on Agency // Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience / Ed. by J. Andresen. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 141-172.
39. McCauley R.N. Why Religion is Natural and Science is Not. Oxford: Oxford University Press, 2011.
40. Porubanova-Norquist M. et al. Minimal-Counterintuitiveness Revisited: Effects of Cultural and Ontological Violations on Concept Memorability // Journal for the Cognitive Science of Religion. 2013. Vol. 1/2. P. 181-192.
41. Richert R.A., Barrett J.L. Do You See What I See? Young Children's Assumptions about God's Perceptual Abilities // The International Journal for the Psychology of Religion. 2005. Vol. 15/4. P. 283-295.
42. Slone D.J. Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't. Oxford: Oxford University Press, 2004.
43. Sperber D. The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations // Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture / Ed. by L.A. Hirschfeld, S.A. Gelman. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 39-67.
44. Spilka B. et al. A General Attribution Theory for the Psychology of Religion // Journal for the Scientific Study of Religion, 1985. Vol. 24. P. 1-20.

References (transliteration):

1. Anofriev I.S. Ponyatie «kontrintuitivnost'» v kognitivnom religiovedenii // Tochki / Puncta. 2012. № 1-4/14. S. 155-158.
2. Kostylev P.N. Religiovedcheskoe issledovanie v epokhu informatsionnykh tekhnologii: na primere kognitivnoi teorii religii // Religioznost' v izmenyayushchemsya mire: sb. materialov I Mezhdunar. zimnei religiovedcheskoi shkoly. Volgograd, 2008. Volgograd: VolGU, 2008. S. 71-78.

3. Lakoff Dzh. Zhenshchiny, ogon' i opasnye veshchi: Chto kategorii yazyka govoryat nam o myshlenii. M.: Gnozis, 2011.
4. Malevich T.V. Kognitivnye determinanty «estestvennoi religii» v kontseptsii Dzhastina Barretta // Chelovek i religiya: materialy mezhdunar. nauch.-prakt. konf. Minsk, 2013. Minsk: Chetyre chetverti, 2013. S. 310-315.
5. Malevich T.V. Ponyatie «estestvennaya religiya» v kognitivnom religiovedenii // Visnik Kiivs'kogo natsional'nogo universitetu im. Tarasa Shevchenka. Filosofiya. Politologiya. 2012. № 110. S. 48-49.
6. Markov A.V. Religiya: poleznaya adaptatsiya, pobochnyi produkt evolyutsii ili «virus mozga»? // Istoricheskaya psikhologiya i sotsiologiya istorii. 2009. T. 2/1. S. 45-56.
7. Pyusiainen I. Buddizm, religiya i ponyatie «Bog» // Religiovedcheskie issledovaniya. 2012. № 7-8. S. 137-154.
8. Sergienko R.A. Kognitivnoe religiovedenie o kul'turnoi estestvennosti religioznykh form mirovozzreniya // Dukhovnaya sfera zhizni obshchestva: problemy teorii i praktiki: Materialy mezhdunar. nauch.-prakt. konf. Stavropol', 2011. S. 493-499.
9. Sergienko R.A. «Problema Mikki Mause» i «problema Zeusa» v sovremennom kognitivnom religiovedenii // Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta. 2011. № 4/48. S. 236-241.
10. Shakhnovich M. Kognitivnaya nauka i issledovaniya religii // Gosudarstvo, religiya i Tserkov' v Rossii i za rubezhom. 2013. № 3/31. S. 32-62.
11. Barrett J.L. Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine // Journal for the Scientific Study of Religion. 1998. Vol. 37/4. P. 608-619.
12. Barrett J.L. Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward // Journal for the Scientific Study of Religion. 2011. Vol. 50/2. P. 229-239.
13. Barrett J.L. Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds. West Conshohocken: Templeton Press, 2011.
14. Barrett J.L. Exploring the Natural Foundations of Religion // Trends in Cognitive Science. 2000. Vol. 4/1. P. 29-34.
15. Barrett J.L. The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion // New Approaches to the Study of Religion / Ed. by P. Antes et al. Vol. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. P. 401-418.
16. Barrett J.L. Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion // Method & Theory in the Study of Religion. 1999. Vol. 11. P. 325-339.
17. Barrett J.L. Why Santa Claus is Not a God // Journal of Cognition and Culture. 2008. Vol. 8. P. 149-161.
18. Barrett J.L. Why Would Anyone Believe in God? Lanham: Alta Mira Press, 2004.
19. Barrett J.L., Keil F. Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts // Cognitive Psychology. 1996. Vol. 31. P. 219-247.
20. Barrett J.L., Johnson A.H. The Role of Control in Attributing Intentional Agency to Inanimate Objects // Journal of Cognition and Culture 2003. Vol. 3/3. P. 208-217.
21. Boyer P. Cognitive Constraints on Cultural Representations: Natural Ontologies and Religious Ideas // Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture / Ed. by L.A. Hirschfeld, S.A. Gelman. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 391-411.
22. Boyer P. Evolution of the Modern Mind and the Origins of Culture: Religious Concepts as a Limiting-Case // Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-Cognition / Ed. by P. Carruthers, A. Chamberlain. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 93-112.
23. Boyer P. The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion. Berkeley: University of California Press, 1994.
24. Boyer P. Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural. (URL: <http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm> (дата обращения: 14.07.14)).
25. Boyer P. Religious Thought and Behaviour as By-products of Brain Function // Trends in Cognitive Sciences. 2003. Vol. 7/3. P. 119-124.
26. Boyer P. What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations // The Journal of the Royal Anthropological Institute. 1996. Vol. 2/1. P. 83-97.
27. Boyer P., Ramble C. Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations // Cognitive Science. 2001. Vol. 25. P. 535-564.
28. Byrne P. Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism. London: Routledge, 2013.
29. Cohen E., Barrett J.L. Conceptualizing Spirit Possession: Ethnographic and Experimental Evidence // Ethos. 2008. Vol. 26/2. P. 246-267.
30. d'Aquili E.G., Newberg A.B., The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
31. Gervais W.M., Henrich J. The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods // Journal of Cognition and Culture. 2010. Vol. 10. P. 383-389.
32. Guthrie S.E. Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition // Current Approaches in the Cognitive Science of Religion / Ed. by I. Pyysiäinen, V. Anttonen. London: Continuum, 2002. P. 38-67.
33. Guthrie S.E. Why Gods? A Cognitive Theory // Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience / Ed. by J. Andresen. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 94-101.
34. Hirschfeld L.A., Gelman S.A. Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity // Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture / Ed. by L.A. Hirschfeld, S.A. Gelman. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 3-35.
35. Keil F.C. Constraints on Knowledge and Cognitive Development // Psychological Review. 1981. Vol. 88/3. P. 197-227.

36. Keil F.C. Semantic and Conceptual Development: An Ontological Perspective. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.
37. Kelemen D. Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning About Purpose and Design in Nature // Psychological Science. 2004. Vol. 15/5. P. 295-301.
38. Lawson E.T. Psychological Perspectives on Agency // Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience / Ed. by J. Andresen. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 141-172.
39. McCauley R.N. Why Religion is Natural and Science is Not. Oxford: Oxford University Press, 2011.
40. Porubanova-Norquist M. et al. Minimal-Counterintuitiveness Revisited: Effects of Cultural and Ontological Violations on Concept Memorability // Journal for the Cognitive Science of Religion. 2013. Vol. 1/2. P. 181-192.
41. Richert R.A., Barrett J.L. Do You See What I See? Young Children’s Assumptions about God’s Perceptual Abilities // The International Journal for the Psychology of Religion. 2005. Vol. 15/4. P. 283-295.
42. Slone D.J. Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn’t. Oxford: Oxford University Press, 2004.
43. Sperber D. The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations // Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture / Ed. by L.A. Hirschfeld, S.A. Gelman. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 39-67.
44. Spilka B. et al. A General Attribution Theory for the Psychology of Religion // Journal for the Scientific Study of Religion, 1985. Vol. 24. P. 1-20.