



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.2.1>

UDC 1:2
LBC 87.000.4

Submitted: 11.05.2023
Accepted: 26.06.2023

NEUROTHEOLOGY: ORIGINS, IDEOLOGICAL BACKGROUND AND THE HEURISTIC PROBLEM

Tatiana S. Samarina

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Abstract. In the paper a critical analysis of the neurotheological concept of Andrew Newberg is provided. In the beginning, the specifics of the reception of his legacy in the Russian and foreign research literature are analyzed, a conclusion is made about many prejudices which obscure Newberg's legacy. Then the reconstruction of the origins of the Newberg concept in the work of his teacher E. d'Aquili and the circle of the Zygon journal is carried out. The innovativeness of d'Aquili's ideas regarding the role of the parietal lobe in the formation of religion and his theory of ritual behavior are considered. Then the analysis of the ideological foundations of Newberg's concept is carried out, his criticism of the empirical foundations of new atheism and cognitive religious studies is investigated. It is demonstrated that despite the declared sympathy, Newberg is not an apologist for a religious worldview. He distinguishes two forms in religion: mystical and fundamentalist. The existence of both is associated with the process of brain evolution. The structures responsible for fundamentalism, according to Newberg, arose at the early stages of human development and were directly related to his survival, and those responsible for mysticism are the most recent and are the pinnacle of brain evolution. These data allow Newberg not to recognize fundamentalist elements in religion and suggest that mystical ones should be used by secular consciousness. The article shows that these ideas are based on the humanistic psychology of E. Fromm and the conclusion is made that Newberg's attitude to religion is not so unambiguous as it is commonly believed in the circles of his critics.

Key words: psychology of religion, cognitive religious studies, evolutionary psychology, new atheism, neurobiology, mysticism.

Citation. Samarina T.S. Neurotheology: Origins, Ideological Background and the Heuristic Problem. *Logos et Praxis*, 2023, vol. 22, no. 2, pp. 5-15. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.2.1>

УДК 1:2
ББК 87.000.4

Дата поступления статьи: 11.05.2023
Дата принятия статьи: 26.06.2023

НЕЙРОТЕОЛОГИЯ: ИСТОКИ, ИДЕЙНЫЙ ФОН И ПРОБЛЕМА ЭВРИСТИЧНОСТИ

Татьяна Сергеевна Самарина

Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

© Самарина Т.С., 2023

Аннотация. В статье дается критический анализ нейротеологической концепции американского нейробиолога Эндрю Ньюберга. Анализируется специфика рецепции его наследия в российской и зарубежной исследовательской литературе, делается вывод о поверхностной оценке наследия Ньюберга, выявляются причины такого отношения. Проводится реконструкция истоков концепции Ньюберга в творчестве его учителя Ю. д'Аквилы и круга участников журнала «Zygon». Рассматривается инновационность идей д'Аквилы в

отношении роли теменной доли в формировании представлений о религии и его теория ритуального поведения, в которой религиозные ритуалы предстают как производная от брачного поведения животных. Осуществляется анализ мировоззренческих оснований концепции Ньюберга, исследуется его критика эмпирических основ нового атеизма и когнитивного религиоведения. Демонстрируется, что несмотря на декларируемую симпатию, Ньюберг не апологет религиозного мировоззрения. Он выделяет в религии две формы: мистическую и фундаменталистскую. Существование обеих связывается им с процессом эволюции мозга. Отвечающие за фундаментализм структуры, согласно Ньюбергу, возникли на ранних этапах развития человека и напрямую были связаны с его выживанием, а отвечающие за мистицизм – наиболее поздние и являются вершиной эволюции мозга. Эти данные позволяют Ньюбергу не признавать фундаменталистские элементы в религии и предположить, что мистические должны быть использованы секулярным сознанием. В статье показывается, что эти идеи Ньюберга базируются на гуманистической психологии Э. Фромма, и делается вывод о том, что отношение к религии Ньюберга вовсе не так однозначно, как о том принято считать в кругах его критиков.

Ключевые слова: психология религии, когнитивное религиоведение, эволюционная психология, новый атеизм, нейробиология, мистицизм.

Цитирование. Самарина Т. С. Нейротеология: истоки, идейный фон и проблема эвристичности // *Logos et Praxis*. – 2023. – Т. 22, № 2. – С. 5–15. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.2.1>

Для отечественных ученых творчество Эндрю Ньюберга представляет непростую научную проблему. С одной стороны, это единственный американский нейробиолог, фокусирующийся на исследовании религии, книги которого переводятся на русский язык и издаются большими тиражами, о котором пишут в научных статьях [Кирьянов 2011; Малевич 2014], а предложенный им термин «нейротеология» уже давно стал использоваться как сам собой разумеющийся для обозначения большого поля нейропсихологических исследований, выявляющих структуры мозга, ответственные за религиозный опыт [Бажанов 2018]. С другой, концепции Ньюберга зачастую не уделяют достаточного внимания, обычно его перечисляют наряду с другими исследователями-экспериментаторами, такими как Майкл Персингер, или сравнивают с популяризаторами религиозного взгляда в науке, такими как автор гипотезы о гене Бога Дин Хаммер. Если и пытаются разобрать его теорию, то практически всегда этот разбор ограничивается общим анализом представлений о мистическом опыте, построенном на основании трех известных экспериментов: изучение буддийской медитации, центрирующей молитвы монахинь-трапписток и пятидесятнической глоссолалии. Вместе с тем почти всегда от Ньюберга отмахиваются, считая его философским эссенциалистом, развивающим идеи Уильяма Джеймса и полагающим религиозную способность существующей самостоятельно как явление *sui generis* [Агаджанян 2013, 20]. Такие характеристики, особенно на фоне активно пропагандирующихся успехов когнитив-

ного религиоведения, затеняют достижения Ньюберга. Хочется отметить, что отечественных исследователей не смущает, что, рассуждая о Ньюберге, они используют лишь данные трех его экспериментов, самому свежему из которых (исследованию глоссолалии) 19 лет, хотя за это время им были проведены сотни крупномасштабных исследований в различных сферах нейропсихологии, также не тревожит и то, что мистицизм в концепции Ньюберга является вершиной многоуровневой системы изучения религии, полностью соответствующей современным научным стандартам и во многом сформированной параллельно и в диалоге с когнитивным религиоведением.

Мы не будем в данной статье подробно останавливаться на том, что фрагменты этой концепции излагаются ими неточно, а порой толкуются и вовсе превратно. Но все эти неприятные факты заставляют нас обратить пристальное внимание на концепцию Ньюберга, отдав тем самым должное одному из ведущих современных религиоведов-нейротеологов. Очевидно, что для полноценной реконструкции его теории потребуется не одна статья, здесь мы хотели бы показать истоки концепции Ньюберга и критически проанализировать вопрос о том, насколько его работы являются прорелигиозными.

Проблема рецепции концепции Ньюберга

Но прежде чем переходить к этому, укажем несколько причин неточной рецепции.

Отчасти виной тому сама специфика творчества Ньюберга. Уже с самых первых своих работ его статьи, и в особенности книги, отличались легким стилем подачи материала, благодаря этому превращая научные исследования в увлекательные повествования с героем (которым почти всегда был ищущий исследователь, Альтер Эго самого Ньюберга) и закольцованной композицией, когда вопрос, поставленный в начале, раскрывался в завершении текста. Эта особенность в определенный момент стала сочетаться с популяризацией нейротеологии, так из трех книг, изданных в России, две работы написаны Ньюбергом в соавторстве с известным коучем Марком Уолдманом и направлены прежде всего на внедрение нейротеологических разработок посредством инновационных тренингов, в которых благодаря нейропсихологии медитативные и молитвенные практики и опыт обретения просветления превращаются в упражнения для поддержания внутреннего равновесия, борьбы со стрессом, депрессией или элементы тренингов личностного роста и успеха.

Неудивительно, что такая коммерциализация и популяризация научных исследований вполне оправдано может вызывать скептицизм в среде академических критиков. Кроме того, основополагающий труд Ньюберга по нейротеологии, который им самим был несколько раз переписан с учетом новых данных, в России опубликован не был, а наиболее известной у нас из его англоязычных трудов остается «Мистический мозг», первая монография, хоть и получившая широкую популярность, но в значительной степени спекулятивная и скорее стремящаяся обосновать новое научное направление¹, нежели представить сложную и обоснованную концепцию религиозной жизни. Все это в совокупности и придало образу Ньюберга черты популяризатора, а не исследователя.

Как известно, Ньюберг именуется свою концепцию *нейротеологией*². Нейротеология – неоднозначный и противоречивый термин, уже по самому образованию слова предлагающий совмещение современных нейробиологических открытий и традиции теологической рефлексии. Сам по себе этот термин вызывал вполне справедливую критику у коллег-нейропсихологов еще на этапе становления концепции. Ведь он предполагал существование некоей теологии, тогда как в работах Ньюберга

теологические вопросы не затрагивались, а сочетание теологии и нейробиологии вызывало опасение, «что нейротеология может быть попыткой удержаться одной ногой в религии, а другой – в науке» [Hood, Hill, Spilka 2018, 74].

На наш взгляд, этот термин был выбран им намеренно с целью выделить его концепцию среди массива нейропсихологических исследований религии. Несмотря на очевидные плюсы такого позиционирования, у него есть и изрядные минусы. Ньюберг считает нейротеологию мультидисциплинарной сферой научных исследований, органично совмещающей антропологию, когнитивную неврологию, психологию, социологию, религиоведение и теологию. Ее задачами являются: совмещение современных научных данных, полученных при изучении мозга с классическими религиозными представлениями, выявленными психологией и антропологией; изучение и апроприация для секулярного сознания религиозных практик; экспериментальное обоснование влияния религиозных убеждений и действий на психологическое и физическое здоровье. Когда Ньюберг придумывал наименование для своей концепции, он рассмотрел немало альтернатив (биотеология, нейрорелигия, психодуховность) [Newberg 2018, 36], но именно нейротеология устроила его больше всех. Это произошло во многом из-за того, что ему всегда хотелось, чтобы разработки нейропсихологов могли найти себе путь в жизнь верующих людей и даже больше: он убежден, что нейротеологические открытия фундаментальных основ религиозной жизни и опыта могут трансформировать современные разрозненные теологические системы в мегатеологию³, общность всех систем, в которой будет выделена лишь общезначимая как с биологической, так и с духовной точек зрения основа религии, тогда как сеющие раздор частности будут убраны. Понятно, что этот романтический проект вряд ли может восприниматься всерьез, но необходимо оценить те достижения, которые Ньюбергу удалось получить на пути к созданию нейротеологии.

Идейные истоки концепции

Обычно истоки творчества Ньюберга видят в развитие когнитивного подхода в исследовании религии⁴, во многом запущенно-трудом С. Лоусона и Р. Маккалея «Пере-

думывая религию: Связывая познание и культуру» [Lawson, McCauley 1990], вышедшего в 1990 году. При таком рассмотрении концепция Ньюберга становится побочной ветвью когнитивного религиоведения, причем, по мнению критики, ветвью тупиковой. Исторически все выглядит совсем иначе, ведь истоком творчества Ньюберга стали труды его учителя Юджина д'Аквили (1940–1998), признательность которому Ньюберг всегда подчеркивал [Ньюберг, д'Аквили, Рауз 2013, 24].

Д'Аквили был психиатром, получившим также образование антрополога, благодаря этому достаточно рано он стал интересоваться проблемой связи ритуального поведения и функций мозга. Его задачей стало совмещение структуралистской теории Клода Леви-Стросса с нейронауками. Он был одним из первых исследователей, проложивших путь будущим когнитивным исследованиям. В 1970-е гг. д'Аквили вместе с коллегами Чарльзом Лафлиным – младшим и Джоном МакМанусом написал две книги, посвященные связи ритуала и мозговых функций: «Биогенетический структурализм» (1974) [Laughlin, D'Aquili 1974] и «Спектр ритуала» (1979) [D'Aquili, Laughlin, McManus 1979]. В те же 1970-е гг. д'Аквили и его коллега Ч. Лафлин создали целое направление – нейроантропологию, школу, чьей целью было совмещение антропологии и нейронаук. Сам д'Аквили, как позднее и Ньюберг, симпатизировал религии и много лет был членом «Института религии в век науки»⁵, общественного объединения, чьей целью является развитие равноправного диалога религии и науки.

Д'Аквили и Лафлин с немалым трудом смогли инициировать научное обсуждение перспектив совместимости нейронаук и теологии, площадкой для него стал журнал «Zygon: Journal of Religion and Science», в котором в 1984 г. Джеймс Эшбрук впервые предложил термин нейротеология [Ashbrook 1984], позднее избранный Ньюбергом для обозначения своей концепции. В разные годы эта дискуссия вовлекала таких известных ученых, как нобелевский лауреат нейропсихолог Роджер Сперри [Sperry 1985], известнейший антрополог Виктор Тёрнер [Turner 1983], психобиолог Колвин Тревартен [Trevathen 1986] и др.

В своих ранних работах д'Аквили предвосхитил те темы, вокруг которых будут стро-

ится нейробиологические исследования религии в дальнейшем. Одним из первых он указал на определяющую роль теменной доли в формировании представления о Боге в человеческом мозге, утверждая, что «вера в сверхъестественные силы... как и все универсальные формы человеческого поведения... берет свое начало в функционировании нейронных структур» [D'Aquili 1978, 258], которые назвал «нейрогностическими» или «нейронными операторами» [D'Aquili 1978, 258] в мозге. Д'Аквили, вполне в духе современных ему антропологических исследований, был убежден, что ритуал играет ключевую роль в формировании всего религиозного комплекса, а его развитие стало продуктом эволюции, следовательно, религиозный ритуал современного человека имеет своим прототипом ритуальное поведение животных. С помощью изучения реконструкций неандертальских погребений д'Аквили предположил, что возникшее в ходе эволюции развитие лобных долей, отвечающих за сложную умственную деятельность, в частности концентрацию на конкретных задачах, и теменной доли, формирующей представление о Я, было напрямую связано с возникновением сложного ритуального поведения, выразившегося как в групповых действиях, направленных на объединение и формирование религиозной общины, так и на погребения, центром которых стало представление о загробной жизни.

Позднее идея о роли эволюции лобных долей в процессе становления религии будет развита в трудах Патрика Макнамара, показавшего, что их развитие связано с появлением кооперативных поведенческих стратегий, просоциального поведения и торможением антисоциальных импульсов⁶. Макнамара сам называет модель анализа религиозного опыта, разработанную Ньюбергом и д'Аквили, не имеющей аналогов [McNamara 2009, 129–130]. Исследования Макнамара опирались на труды Ньюберга и д'Аквили, а сам Ньюберг впоследствии усовершенствовал гипотезу о роли лобных долей.

Для д'Аквили эволюция мозга и развитие религии были взаимообусловленными процессами. Ритуалы, изначально возникшие у животных как часть брачного поведения в ходе эволюции, с развитием мозга у человека приобрели иной более глубокий смысл, при этом не потеряв своей

адаптивной функции. Именно на основе осмысления ритуального поведения позднее возник религиозный миф, оформивший идеологическую систему религии. Систематизируя ритуальное поведение, д'Аквилли установил следующие его составляющие: ритуалы структурированы посредством движений и вокализаций; ритуалы ритмичны и до определенной степени повторяемы с минимальной степенью изменчивости; с нейрорпсихологической стороны ритуалы направлены на синхронизации аффективных, перцептивно-когнитивных и двигательных процессов в центральной нервной системе отдельных участников, а при выполнении их группой эти процессы синхронизируются у ее членов между собой; в конечном итоге ритуалы способны привести к ощущению группового единства и, возможно, даже единства с Богом или иным центром религиозной жизни.

Читатель первых книг Ньюберга «Мистический мозг» и «Тайна Бога и наука о мозге» не может не отметить значительные параллели в концепциях двух ученых. Действительно обе эти книги были написаны Ньюбергом в соавторстве с д'Аквилли, который умер незадолго до выхода первой из печати. Первая книга «Мистический мозг» получила премию за выдающиеся достижения в сфере диалога теологии и науки калифорнийского «Центра теологии и естественных наук»⁷. Легшие в ее основу идеи впервые были высказаны в совместной статье Ньюберга и д'Аквилли, вышедшей в «Zygon» в 1993 г. [D'Aquili, Newberg 1993]. В рассуждениях Ньюберга о ритуальном поведении, истоках мифа, мистицизме легко угадывается влияние теории д'Аквилли, а концепция единого мистического бытия, предложенная в этой книге, так и вовсе была их общей разработкой. Но этот труд был лишь первым шагом научной карьеры Ньюберга как исследователя религии, хотя во всем последующем его творчестве заложенные д'Аквилли основы будут играть значительную роль.

Работы д'Аквилли и Ньюберга связаны не только на концептуальном уровне, но и на мировоззренческом: в отличие от многих коллег оба автора с симпатией и заинтересованностью относятся к религии. Поэтому принципиальный интерес представляет реконструкция мировоззренческой основы концепции Ньюберга, для этого далее последовательно коснемся двух вопросов: отношение к научно-кри-

тическому рассмотрению религиозного опыта и отношение к теологическому дискурсу.

Критика религиоведения

В сфере научно-критических исследований Ньюберг достаточно часто говорит о трудах новых атеистов, оценивая их скептически. Так, анализируя мысль Докинза о том, что у верующих нет никаких серьезных доказательств, подтверждающих их веру, он замечает, что нейрологическая перспектива заставляет смотреть на проблему доказательств в ином свете, нежели общенаучный мейнстрим. Возможно, у верующих и нет верифицируемых и фальсифицируемых гипотез, подтвержденных богатым эмпирическим материалом, выполненным по требованиям современной науки, но у каждого из них есть глубокий внутренний опыт переживания того, что они считают центром своей веры, и именно он убеждает их в ее истинности. Да, этот опыт субъективен, но для мозга именно он обладает абсолютной объективностью, а с точки зрения нейрологии истинно лишь то, что таким признается мозгом, ведь все наши суждения, опыты и доказательства функционируют и создаются лишь в его пространстве, и таким образом любое верифицированное доказательство уравнивается с личным субъективным переживанием. И именно поэтому это переживание может признаваться равным, а порой и превосходящим множество доказательств. Ведь среди известных скептиков и людей, близких к атеизму, мы всегда можем найти примеры восхищения глубиной и загадкой жизни, трепет перед тайнами космоса, представление о мистереии, которая превосходит пределы человеческого познания, это неверифицируемые убеждения, но для них (и это легко доказать, почитав А. Эйнштейна или К. Сагана) они составляли основу мировоззрения.

С интересом Ньюберг относится к исследованиям Д. Деннета, иногда используя их, но при этом подвергает сомнению его общетеоретические рассуждения. Например, его известное определение религий как «социальных систем, участники которых признают веру в сверхъестественного агента или агентов, чьего одобрения следует добиваться» [Dennett 2006, 9]⁸, Ньюберг находит неточным, поскольку «...было бы трудно получить одоб-

рение Бога, если бы Он оставался далеким...» [Newberg 2018, 76]. Ведь под сверхъестественными агентами в когнитивном религиоведении понимаются все отличные и превосходящие человека существа, таким образом основным маркером теории агентности является принципиальный разрыв между человеком и агентом, на что и указывает Ньюберг⁹.

В сложных отношениях Ньюберг находится и с когнитивным религиоведением. С одной стороны, он часто привлекает их гипотезы, а они в свою очередь используют его исследования. С другой – многие основополагающие когнитивистские положения вызывают у него скепсис. Например, одна из основ когнитивного религиоведения, предположение о склонности человеческого разума к антропоморфизации, впервые обоснованное Стюартом Гатри¹⁰, оказывается достаточно сомнительным при его экспериментальной проверке. Исследования изображений Бога, созданных детьми, имеет долгую историю в психологии религии, впервые оно было проведено в 1944 г. в США Э. Хармсом, где он изучил 4000 рисунков детей в возрасте от 3 до 18 лет. Позднее эти исследования повторялись тремя различными группами: Г. Зигенталером – в 1980 г., Г. Ханишем – в 1996, тремя американскими профессорами – в 1998. В этих исследованиях Ньюберг заметил значимую тенденцию: с увеличением возраста детей из верующих семей изображения Бога становились все менее антропоморфными, в то время как дети из семей атеистов вне зависимости от возраста были склонны к антропоморфным картинкам.

Здесь очевидно, что первичной реакцией является желание связать представление о Боге с конкретным образом. Ориентируясь на эту традицию, Ньюберг провел собственное объемное исследование, но уже не на детях, и привлек 400 респондентов. Результаты получились необычными: лишь 20 процентов изображали Бога антропоморфно, тогда как остальные рисовали абстрактные картины или то, что ассоциировалось у них с Богом¹¹. Это показывает, что антропоморфизация вовсе не является неотъемлемой частью религиозных верований. Конечно, когнитивисты могут возразить, что здесь немалую роль играют не интуитивные, а рефлексивные представления, но пробле-

ма в том, что и в детских рисунках предыдущих экспериментов определенный процент неантропоморфных изображений присутствовал.

Среди других нейропсихологов также существует определенный скептицизм в отношении бесспорного приписывания антропоморфизму первенствующего когнитивного механизма. Так, в исследовании А. Норензаяна и А. Виллард было показано, что антропоморфизм не связан с религиозными представлениями, но является частью паранормальных идей, не имеющих четкой религиозной прописки [Norenzayan, Willard 2013].

Сходная ситуация и с представлениями о дуализме души и тела, который якобы объясняет возникновение духов и иных сверхъестественных агентов, эта концепция предложена Гатри. В нейропсихологии нет никаких объективных данных, доказывающих, что такой дуализм есть неотъемлемая черта когнитивных процессов.

Вообще говоря, Ньюберг и когнитивные религиоведы методологически строят свои исследования на разных основаниях. Это особенно заметно, если сравнить идеи Ньюберга с утверждением Паскаля Буайе о том, что для изучения религии «не нужно предполагать, что существует особый способ функционирования, который возникает только при обработке религиозных мыслей» [Boyer 2001, 311]. Буайе развивает эту идею применительно к концепции У. Джеймса, основой которой он видит рассмотрение религии как уникального явления. Ньюберг о таком не говорит, напротив, все его исследования показывают, что религиозное поведение работает по тем же механизмам, что и любое другое. Но идея Буайе заключается в том, что религиозность должна как выводиться из обычных когнитивных процессов, так и сворачиваться до них. Ньюберг же считает, что эти процессы служат трамплином для возникновения религиозных переживаний, выводящих когнитивные процессы на иной более высокий уровень.

Критика религии

В еще более сложных отношениях Ньюберг находится с религией, вернее – с ее фундаменталистскими формами. Самой основной разрушительной эмоцией человека он считает гнев,

а цель эволюционного процесса видит в его искоренении, поэтому все формы религиозных идей и практик, направленные на его подавление, признаются положительными и способствующими эволюции, практики, провоцирующие гнев, напротив, вредны и тормозят развитие. С нейрологической точки зрения гнев как сильная эмоция напрямую связан с лимбической системой. Так, «... чтение эмоциональных и экспрессивных текстов стимулирует миндалевидное тело и гиппокамп тем же образом, которым кодируются травмирующие воспоминания. Когда мы слушаем гневные речи на собрании прихожан или политическом форуме, определенные отделы нашего мозга начинают отображать гневное настроение оратора» [Ньюберг, Уолдман 2012, 247]. Поскольку механизм эмпатии хорошо отлажен, то наш мозг умеет очень быстро реагировать на чувства других людей, в особенности если они сильные и резкие, именно поэтому возможно «эмоциональное заражение» [Ньюберг, Уолдман 2012, 249], когда чувства одного человека почти мгновенно вызывают реакцию у других, часто заставляя их ненавидеть то, что ненавидит он.

Любопытно, что этот механизм лучше всего работает с негативными переживаниями, польку они имеют долгую эволюционную историю, получается, что ненавидят все одинаково, тогда как любовь выражается у каждого уникальным образом. Именно эти механизмы лежат в основании феномена религиозного экстремизма, который, по мысли Ньюберга, является «...самым негативным психологическим аспектом религии» [Newberg 2018, 133]. Религиозный экстремизм – прямое поощрение гнева, выплескивающегося против людей с иными убеждениями, но не менее вредит благополучию человека и представление о гневном карающем Боге, стремящемся наказать человека за его проступки.

Согласно Ньюбергу, сама идея такого Бога вызывает у верующих тяжелые психические нарушения. Вот как он пишет об этом: «Если вера в Бога вызывает у вас ощущение комфорта и уверенности, значит, Бог улучшает вашу жизнь. Но если вы воспринимаете Бога как карающую, мстительную силу, оправдывающую вред, который вы причиняете окружающим, это убеждение может нанести ущерб вашему мозгу», и далее: «...религии,

основанные на страхе, могут даже порождать симптомы посттравматического стрессового расстройства» [Ньюберг, Уолдман 2012, 16]¹².

Но, согласно Ньюбергу, фундаментализм не чуждая мозгу функция. Это естественный механизм, защищающий наш мозг от резких изменений, ведь главная функция мозга давать нам возможность свободно ориентироваться в окружающем мире, следовательно, любая неуверенность вредит ему. Благодаря фундаментализму мы всегда с трудом принимаем новые идеи, нам проще противостоять им, вне зависимости от того, насколько эти идеи осмыслены, и уж тем более это противостояние усиливается, когда мы встречаем эмоциональное сопротивление, так что до какого-то уровня каждый человек является фундаменталистом. Именно поэтому людей, страдающих тревожностью, привлекают такие религиозные учения, они успокаивают мозг, создавая ему упорядоченную систему истинных правил. Это усугубляется тем, что лимбические части нашего мозга, связанные с эмоциями, менее пластичны, чем лобные доли. Кроме того, активность амигдалы способна привести к убеждению, что приверженцы иного мировоззрения и религии не только неправы, но и злы. Такое фундаменталистское мировоззрение для Ньюберга напрямую связано с представлением о Боге как личности, он пишет: «Если мы не понимаем этого и цепляемся за утешительные образы познаваемого Бога, наделенного свойствами личности, – радикальным образом иного относительно творения отдельного индивидуального существа, – мы преуменьшаем наивысшую реальность Бога и сводим его божественность к статуе маленького “глухого идола”...» [Ньюберг 2013, 242].

Здесь Ньюберг, как это обычно и делают, вспоминает крестовые походы, инквизицию, охоту на ведьм, ксенофобию, шовинизм и т.п., подчеркивая, что личностный Бог всегда связан с эксклюзивистским взглядом на свою религию, и поэтому «Бог с личными свойствами представляет для людей опасность» [Ньюберг 2013, 247]. Фактически Ньюберг разрабатывает модель двух религиозных традиций: индивидуалистско-монотеистической и мистической. Для него в религии существуют два вектора: стремление к единению всех в общем самотрансцендирующем переживании любви и мира или гневное устремление под-

черкнуть свою собственную исключительность, направленное на разрыв отношений с инакомыслящими. По нему, Бог монотеизма – препятствие к миру и единению всех людей, поэтому для всеобщего блага его место должен занять любящий Бог, который в тоже время является «безличным принципом наивысшего состояния сознания» [Ньюберг 2013, 245].

В описании мистических переживаний хорошо видно, что христианская *Unio Mystica* ставится Ньюбергом ниже восточных представлений о безличном единстве Абсолюта именно потому, что в ней сохраняется (хоть и в очень малой степени, без фундаменталистского эксклюзивизма и с интенцией всеобщей любви) ограниченность, присущая Богу-личности, которая порождена «состоянием нейробиологической трансцендентности, не достигшим своей полноты» [Ньюберг, д'Аквили, Рауз 2013, 250]. Поэтому лишь пантеистические в своей основе системы могут претендовать на выражение этой тенденции полностью. Именно на этой идее базируются популярные работы Ньюберга о Боге и медитации, в них он доказывает, что Бог и мозг связаны друг с другом, и Бог никогда не покинет мозг, если же философы и наука говорят о смерти Бога, то речь может идти лишь о персоналистическом образе монотеистического эксклюзивизма, который, по Ньюбергу, действительно не согласуется с состоянием современных научных исследований. Ведь появление милующего и любящего Бога, превосходящего все возможные пределы обособленности, вполне согласуется с идеей эволюции, отражающейся прежде всего в развитии мозга, ведь «...цепочки, порождающие образы гневного Бога, тесно связаны с самыми древними структурами мозга, а цепочки, позволяющие нам представить себе милосердного и мистического Бога, сосредоточены в самых молодых отделах мозга» [Ньюберг, Уолдман 2012, 219].

Как пишет Ньюберг, мы вполне можем построить историю религии, ранжировав образы Бога в соответствии с развитием человеческого мозга. Так, трансформация Бога в Ветхом и Новом Заветах есть следствие перехода человечества от религии гнева и страха к моральной религии, что напрямую связано с активацией различных участков мозга.

Как ни странно, в этих рассуждениях эмпирик Ньюберг во многом повторяет известную

концепцию двух типов религии психолога-философа Эриха Фромма. Как известно, Фромм предлагает делить религии на два типа: авторитарный и гуманистический. В авторитарном типе человек подчиняется некоей высшей подавляющей его силе, себя он считает рабом, стремящимся этой силе угодить. Как пишет Фромм, «...главная добродетель этого типа религии – послушание, худший грех – непослушание. Насколько божество признается всемогущим и всезнающим, настолько человек считается бессильным и незначительным, он добивается благоволения или помощи от божества только в случае полного подчинения» [Фромм 2018, 41]. В то же время гуманистическая религия ставит в центр самого человека, ее целью становится саморазвитие и самораскрытие скрытого в нем потенциала. Согласно Фромму, «... в случае если гуманистические религии теистичны, бог в них является символом сил самого человека, реализуемых им в жизни, а не символом насилия и господства, не символом власти над человеком» [Фромм 2018, 42].

Фактически Бог поаясной извилины и гнева Ньюберга – это авторитарный Бог, а Бог любви и лобных долей – гуманистический. Причем целью религиозной жизни как у Ньюберга, так и у Фромма провозглашается самопознание. В системе Фромма все мировоззрение человека, в том числе и формально не связанное с религией, несет отпечаток гуманистического или авторитарного настроения. Гуманистический настрой напрямую выражается в практиках саморазвития, в свою очередь сопряженных с аморфным, но популярным понятием безрелигиозной духовности. Этот тип мировоззрения как раз и был инициирован психологами гуманистами, такими как Фромм.

Итак, как показывает наш обзор, концепцию Ньюберга нельзя считать побочной отраслью когнитивного религиоведения, ее истоки кроются в едином процессе становления когнитивных и нейробиологических исследований религии, получивших импульс в трудах наставника Ньюберга Юджина д'Аквили. У д'Аквили Ньюберг наследовал установку на необходимость эмпатии по отношению к жизни верующих. Порой такая эмпатия переходит у Ньюберга в откровенную симпатию, что приводит его к планомерной защите религиозных идей и представлений как от при-

тязаний нового атеизма, так и от чрезмерного редуционизма когнитивного религиоведения. Обоим традициям Ньюберг противопоставляет свои эмпирические исследования, показывая ограниченность и неоправданность претензий критических теорий на абсолютность выводов. Но несмотря на такую расположенность к религии, Ньюберга нельзя считать верующим исследователем или автором, стремящимся провести теологический настрой в современные нейробиологические исследования. По убеждениям он гуманист, близкий по духу Э. Фромму, религия для него – средство самораскрытия человека, инструмент, помогающий развить наиболее положительные качества (милосердие, любовь, сострадание), поэтому ему наиболее симпатичны мистические элементы монотеизма и инклюзивная направленность восточных религий. Ньюберг считает, что только гуманистический тип религии подходит для современного человека. Фундаментализм, присущий прежде всего монотеистическим религиям, ему чужд, он даже находит в его основании неврологические корреляты, определяя их как рудиментарные проявления эволюционного процесса.

Таким образом, Ньюберг с помощью своих исследований конституирует образ правильной, на его взгляд, религии, именно его он и защищает от критики, при этом исторические религии оказываются слишком широкими, требующими сужения до базовой гуманистической проблематики. Отсюда можно сделать вывод, что концепция Ньюберга не так уж прорелигиозна, как зачастую можно услышать об этом, скорее это новый вариант гуманистической психологии, только построенный на базе современных нейробиологических исследований.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Недаром значительная часть книги отводится рассуждениям о том, что такое *нейротеология* и *мегатеология* [D'Aquili, Newberg 1999, 145–212].

² В русскоязычной литературе существует традиция именовать концепцию Ньюберга *нейротеологией*.

³ В своих работах Ньюберг по-разному раскрывает смысл этого термина. Так, во второй монографии он определяет ее следующим образом:

«Мегатеология – подход к изучению религии, при котором акцент делается на универсальных элементах, общих для всех религий» [Ньюберг 2013, 266], а в программном труде по нейротеологии он пишет, что «...мегатеология определяется как теологическая система, вмещающая настолько широкое содержание, что оно может быть общепринятым и включенным в систему веры каждого человека» [Newberg 2018, 286].

⁴ Наиболее показательной в этом плане является статья из сборника, вышедшего в издательстве «Рутледж», где автор определяет два лагеря исследователей: современных когнитивных религиоведов и христианизировавшихся нейротеологов [Day 2009, 115–116]. Автор статьи М. Дей стоит на позициях, враждебно настроенных в отношении религии, и противопоставляет проект Ньюберга когнитивному религиоведению. Дей отзывается о некоторых трудах Ньюберга достаточно резко, заявляя, что они характеризуются «концептуальной путаницей, устаревшей ученостью, неуклюжей ловкостью рук и необузданными спекуляциями» [Day 2009, 122]. Поскольку Дей в выражениях, что называется, не стесняется, то в свою очередь не можем не заметить, что для того, чтобы назвать концепцию нейротеологии христианизированным когнитивным религиоведением, нужно ничего не знать ни о христианстве, ни о нейротеологии.

⁵ IRAS – The Institute on Religion in an Age of Science. Подробнее об институте см.: <http://www.iras.org>

⁶ Подробнее об этом см.: [McNamara 2009]. Краткое резюме его теории на стадии ее становления есть и на русском языке: [Макнамара 2017]

⁷ Подробнее о центре см.: <https://www.ctns.org>

⁸ В книге Деннета все определение дано курсивом.

⁹ Если формулировать определение агентности точнее, то, согласно идее П. Буайе, «...успешно передающиеся сверхъестественные агенты, как правило, имеют две общие черты. Во-первых, они похожи на обычных агентов, то есть на людей. Иными словами, в них есть что-то родственное, и на первый взгляд они кажутся обычными людьми. Боги, призраки, ведьмы и т. д. удивительно похожи на нас. Во-вторых, они обладают особыми свойствами, такими как изменение физического ландшафта без прикосновения к нему, способность насыщать болезни с помощью разума, хождение сквозь стены, это и делает их сверхъестественными» [White 2021, 197]. То есть, чтобы некий агент стал сверхъестественным, в нем обязательно должна быть черта, нарушающая его тождество с нами.

¹⁰ Гатри так определяет эту центральную особенность религии: «Как религиозные, так и нерелигиозные мысли и действия антропоморфизируются.

Религия отличается от других систем главным образом тем, что ставит во главу угла человекоподобных существ. Она делает их более сложными и более похожими на людей, воспринимает их серьезнее и всему процессу антропоморфизации придает систематичность» [Guthrie 1993, 197]. А завершая свое исследование, он объясняет антропоморфизацию естественной психологической склонностью человека: «Выбирая между интерпретациями мира, мы остаемся обреченными на смысл, а величайший смысл имеет человеческое лицо» [Guthrie 1993, 204].

¹¹ Подробнее с результатами исследования можно ознакомиться в работе: [Ньюберг, Уолдман 2012, 162–181].

¹² В работах Ньюберга общим местом стала идея о пользе медитации и молитвы для физического здоровья, почти столь же часто встречаются у него и пассажи о вреде для здоровья фундаменталистского образа Бога, например такие: «Жаль, что Министерство здравоохранения не может делать предупреждающие надписи на отдельных отрывках из Библии или Корана, – особенно тех, которые поощряют насилие по отношению к приверженцам другой веры» [Ньюберг, Уолдман 2012, 116].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Агаджанян 2013 – *Агаджанян А.* Религия и теория: современные тенденции: Размышления по поводу одной книги // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3 (31). С. 7–31.
- Бажанов 2018 – *Бажанов В.А.* Нейротеология: религия в фокусе современной культурной нейронауки // Религиоведение. 2018. № 1. С. 118–125.
- Кирьянов 2011 – *Кирьянов Д., прот.* Нейронаука и богословие // Северный регион: Наука. Образование. Культура. 2011. № 1. С. 37–40.
- Макнамара 2017 – *Макнамара П.* Лобные доли и эволюция общества и религии // Современная западная психология религии: хрестоматия. М.: ПСТГУ, 2017. С. 614–632.
- Малевич 2014 – *Малевич Т.В.* Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014.
- Ньюберг, д’Аквили, Рауз 2013 – *Ньюберг Э., д’Аквили Ю., Рауз В.* Тайна Бога и наука о мозге. М.: Эксмо, 2013.
- Ньюберг, Уолдман 2012 – *Ньюберг Э., Уолдман М.* Как Бог влияет на ваш мозг. М.: Эксмо, 2012.
- Фромм 2018 – *Фромм Э.* Психоанализ и религия: Дзен-буддизм и психоанализ. М.: АСТ, 2018.
- Ashbrook 1984 – *Ashbrook J.B.* Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology // *Zygon*. 1984. Vol. 19, iss. 3. P. 331–350.
- Boyer 2001 – *Boyer P.* Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought. N. Y.: Basic Books, 2001.
- D’Aquili 1978 – *D’Aquili E. G.* The Neurobiological Bases of Myth and Concepts of Deity // *Zygon*. 1978. Vol. 13, iss. 3. P. 247–269.
- D’Aquili, Laughlin, McManus (eds.) 1979 – *D’Aquili E.G., Laughlin C., McManus J. (eds.)*. The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis. N. Y.: Columbia University Press, 1979.
- D’Aquili, Newberg 1993 – *D’Aquili E., Newberg A.* Religious and Mystical States: A Neuropsychological Model // *Zygon*. 1993. Vol. 28, iss. 2. P. 177–200.
- D’Aquili, Newberg 1999 – *D’Aquili E., Newberg A.* The Mystical Mind. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Day 2009 – *Day M.* Exotic Experience and Ordinary Life // *Stausberg M. (ed.)*. Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion. N. Y.: Routledge, 2009.
- Dennett 2006 – *Dennett D.* Breaking the Spell. N. Y.: Viking, 2006.
- Guthrie 1993 – *Guthrie S.E.* Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Hood, Hill, Spilka 2018 – *Hood R.W., Hill P.C., Spilka B.* The Psychology of Religion: An Empirical Approach. N. Y.: The Guilford Press, 2018.
- Laughlin, D’Aquili 1974 – *Laughlin C.D., D’Aquili E.G.* Biogenetic Structuralism. N. Y.: Columbia University Press, 1974.
- Lawson, McCauley 1990 – *Lawson S., McCauley R.N.* Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- McNamara 2009 – *McNamara P.* The Neuroscience of Religious Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Newberg 2018 – *Newberg A.* Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality. N. Y.: Columbia University Press, 2018.
- Norenzayan, Willard 2013 – *Norenzayan A., Willard A.K.* Cognitive Biases Explain Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Life’s Purpose // *Cognition*. 2013. Vol. 129, iss. 2. P. 379–391.
- Sperry 1985 – *Sperry R.* Changed Concepts of Brain and Consciousness: Some Value Implications // *Zygon*. 1985. Vol. 20, iss. 1. P. 41–57.
- Trevarthen 1986 – *Trevarthen C.* Brain Science and the Human Spirit // *Zygon*. 1986. Vol. 21, iss. 2. P. 161–200.
- Turner 1983 – *Turner V.* Body, Brain and Culture // *Zygon*. 1983. Vol. 18, iss. 3. P. 221–245.
- White 2021 – *White C.* An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture. N. Y.: Routledge, 2021.

REFERENCES

- Agadjanian A., 2013. Religion and Theory: Current Trends. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 3 (31), pp. 7-31.
- Bazhanov V.A., 2018. Neurotheology: Religion in the Focus of Modern Cultural Neuroscience. *Religiovedenie*, no. 1, pp. 118-125.
- Kiryanov D., 2011. Neuroscience and Theology. *Severnyj region: Nauka. Obrazovanie. Kul'tura*, no. 1, pp. 37-40.
- McNamara P., 2017. The Frontal Lobes, and the Evolution of Cooperation and Religion. *Sovremennaya zapadnaya psihologiya religii: hrestomatiya*. Moscow, PSTGU, pp. 614-632.
- Malevich T.V., 2014. *Theory of the Mystical Experience*. Moscow, IPhRAS Publ.
- Newberg A.B., d'Aquili E.G., Rause V., 2013. *The God's Secret and the Science of Brain*. Moscow, Eksmo Publ.
- Newberg A., Waldman M., 2012. *How God Changes Your Brain*. Moscow, Eksmo Publ.
- Fromm E., 2018. *Psychoanalysis and Religion: Zen Buddhism and Psychoanalysis*. Moscow, AST Publ.
- Ashbrook J.B., 1984. Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology. *Zygon*, vol. 19, iss. 3, pp. 331-350.
- Boyer P., 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York, Basic Books.
- D'Aquili E.G., 1978. The Neurobiological Bases of Myth and Concepts of Deity. *Zygon*, vol. 13, iss. 3, pp. 247-269.
- D'Aquili E.G., Laughlin C., McManus J. (eds.), 1979. *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis*. New York, Columbia University Press.
- D'Aquili E., Newberg A., 1993. Religious and Mystical States: A Neuropsychological Model. *Zygon*, vol. 28, iss. 2, pp. 177-200.
- D'Aquili E., Newberg A., 1999. *The Mystical Mind*. Minneapolis, Fortress Press.
- Day M., 2009. Exotic Experience and Ordinary Life. *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. New York, Routledge.
- Dennett D., 2006. *Breaking the Spell*. New York, Viking.
- Guthrie S.E., 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford, Oxford University Press.
- Hood R.W., Hill P.C., Spilka B., 2018. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York, The Guilford Press.
- Laughlin C.D., D'Aquili E.G., 1974. *Biogenetic Structuralism*. New York, Columbia University Press.
- Lawson S., McCauley R.N., 1990. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge, Cambridge University Press.
- McNamara P., 2009. *The Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Newberg A., 2018. *Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality*. New York, Columbia University Press.
- Norenzayan A., Willard A.K., 2013. Cognitive Biases Explain Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Lifes purpose. *Cognition*, vol. 129, iss. 2, pp. 379-391.
- Sperry R., 1985. Changed Concepts of Brain and Consciousness: Some Value Implications. *Zygon*, vol. 20, iss. 1, pp. 41-57.
- Trevarthen C., 1986. Brain Science and the Human Spirit. *Zygon*, vol. 21, iss. 2, pp. 161-200.
- Turner V., 1983. Body, Brain and Culture. *Zygon*, vol. 18, iss. 3, pp. 221-245.
- White C., 2021. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*. New York, Routledge.

Information About the Author

Tatiana S. Samarina, Doctor of Sciences (Philosophy), Senior Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Goncharnaya St, 12, Bld. 1, 109240 Moscow, Russian Federation, t_s_samarina@bk.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9888-0872>

Информация об авторе

Татьяна Сергеевна Самарина, доктор философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН, ул. Гончарная, 12, стр. 1, 109240 г. Москва, Российская Федерация, t_s_samarina@bk.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9888-0872>