

ПОЗНАНИЕТО НА РЕЛИГИЯТА В НАЧАЛОТО НА НОВИЯ ВЕК: ПОДХОДИ И ДЕБАТИ

Нонка Богомилова

Институт за изследване на обществата и знанието – БАН

Резюме. В статията се анализират някои съвременни подходи, понятия и дебати в изследването на религията в рамките на дилемата „феноменология – научен „редукционизъм“. Подходите, основаващи се върху „разбирането“ и „религиозния опит“, се свързват с насоката, поета от феноменологията на религията, която тръгва от идеята за абсолютната автономия на религията (R. Otto, M. Eliade). Религията се интерпретира като автономна, уникална сфера, която не може да се обясни и дефинира чрез външни по отношение на нея фактори. Като израз на противоположната тенденция, анализът обръща внимание на някои класически (I. Kant) и нови научни – „редукционистки“, „функционалистки“ подходи, и по-специално на изследователската програма, наречена Когнитивна наука за религията (Cognitive Science of Religion): натурализираща религията тенденция, резултат от развитието на съвременната еволюционна биология и психология.

Keywords: cognitive science of religion, knowledge of religion, reductionist approaches, sui generis approaches, functionalist approach, HADD

Когнитивната наука за религията (CSR): подходи и дебати

Научното изследване на религията преживява драматични трансформации в последните десетилетия, свързани с идейни ферментации в психологията и в еволюционната биология, признават редица автори (Pearson & Shunke, 2015: 47). Този нов подход носи наименованието Когнитивна наука за религията (Cognitive Science of Religion). Когнитивната наука за религията (CSR), като един от основните клонове на бързо развиващите се в последното десетилетие т.нар. нови науки за религията, е свързана с натурализиращите подходи към нея и е резултат от актуалното развитие и новите постижения на психологията и на еволюционната биология. Един от последните броеве на списание *Sophia*, издание на „Шпрингер“, представя няколко тези по темата, дискутирани от специалисти във философията, когнитивната наука, психологията и изследванията на религията (Shunke, 2015: 45).

Тази дискусия (Shunke, 2015; Green, 2015; Wilkins, 2015) „показва разнообразието от подходи, които може да се групират като натурализиращи религията, давайки представа за ключовите теми в тази все още развиваща се и формираща се сфера“ (Shunke, 2015: 45).

В анализа на Кристофър Пиърсън и Матю Шънке представителите на този подход (и по-специално Джъстин Барет, Паскал Бойер и Тод Тремлин) в търсене на обяснението на религиозния феномен приемат, че човек разполага със специални ментални особености, специфични ментални модули, които го правят предразположен към обяснението на събития и процеси чрез намесата на външни дейтели и сили, включително на свръхестествени такива. Тази ментална особеност на човека представителите на този подход наричат „свръхчувствителен модул за откриването на въздействия“ (hypersensitive agent detect device – HADD). Този ментален модул е имал важно значение в процеса на адаптация на човека към околната среда и в естествения подбор в процеса на еволюцията. Определението, което се дава на HADD, на „същността на понятието“ (Green, 2015: 62), представено резюмирано от един от неговите създатели и привърженици – Джъстин Барет – в контекста на коментар на антропоморфистката теория за религията, изповядвана от Стюарт Гутри, е следното: „На основата на етнографски данни и психологически изследвания Гутри твърди, че човекът е особено чувствителен към наличието на преднамерено действие и изглежда свръхсклонен да приписва преднамерено действие като причина за дадена ситуация, когато данните за нея са противоречиви или неясни. Тези наблюдения показват, че човек притежава известни крайно чувствителни когнитивни механизми за откриване на въздействия, с други думи, може да се каже, че човек разполага със свръхчувствителен модул за откриването на въздействия (HADD). Според Гутри подобен перцептивен модул вероятно е имал сериозно значение за адаптацията в нашата еволюция...“ (Barett, 2000: 31).

Освен авторитетни привърженици т.нар. „HADD подход“ на Когнитивната наука за религията има и своите умерени критици, които обръщат внимание на някои негови слаби места. По-радикалните критици на подхода пък говорят за неговата ненадеждност и издигат крайното твърдение, че въобще липсват достатъчно сигурни доказателства за съществуването на подобна човешка ментална особеност (Green, 2015: 63). Според тях, дори ако се приеме наличието на свръхсетивна ментална способност за обяснението на събития и процеси чрез намесата на външни дейтели и сили, то следва да се изведе и обоснове процесът, на основата на който се формира връзката на тези външни дейтели и сили със свръхестествени такива.

Същевременно самите създатели и привърженици на този подход призовават, че откритата от тях свръхсетивна ментална способност не е съвсем надеждна в идентифицирането на въздействието на външни дейтели върху

окръжаващата среда и понякога може да се подведе в практикуването на този свой ресурс. В такъв случай адаптивният капацитет на HADD се поставя под съмнение и като следствие ролята му в еволюцията на биологичните видове също става подвъпросна (Green, 2015: 63). Признава се също преходният характер на HADD: че в процеса на еволюцията на човека склонността да се откриват следите на естествени и свръхестествени дейатели в процесите и феномените, постепенно се заменя с научния подход към тези процеси и феномени.

Друга линия на критика се отнася до това, че HADD подходът приема адаптиращия се индивид като единично, а не като социално същество, и не разглежда трансформациите и „мутациите“, които интерактивното социално действие би могло да произведе върху адаптивните или деадаптивните ефекти на тази свръхсетивна ментална способност за обяснението и реагирането на събития и процеси чрез намесата на външни дейатели и сили.

Друг въпрос възниква също относно това, че HADD се приписва като универсално, общо разпространено качество на човешкия ум въобще, докато обликът и функциите на свръхестествените същества – богове, демони, ангели, тотеми, духове и др., са различни и разнообразни в границите на съществуващите култури (Green, 2015: 64). А доколкото тази ментална особеност се приписва също така и на висшите представители на животинския свят, този подход според дискутиращите го автори излиза извън антропоморфната интерпретация на религията (Green, 2015: 64).

Макар и в рамките на т.нар. натурализиращи подходи към религията, осмислящи адаптивния ѝ потенциал в процеса на еволюцията, гледната точка на друг представител на тези подходи и участник в дискусиата на т.нар. филогенетичен метод – Джон Уилкинс – открива този потенциал в друга сфера (Wilkins, 2015: 77). Това е сферата на социалните йерархии, характеризиращи социалните видове и играещи важна роля в структурирането на институциите. Като си дава ясна сметка, че чрез социалните йерархии и заложения в основата им принцип на доминантност и субординация не може да се разбере религиозното поведение *sui generis*, авторът се опитва да отговори на въпроса как феноменът на социалната доминантност, като универсално качество на хората и висшите животни, може да обясни религиозното поведение.

Саморефлектирайки спецификата на своя метод в рамките на т.нар. натурализиращи подходи към религията, авторът разделя последните на три типа: индивидуалистичен, към който той причислява HADD подходът, социоекономически и биосоциален. Макар че определя своята теория за социалната доминация като близка до социоекономическата интерпретация на Макс Вебер, Джон Уилкинс окачествява своя подход като биосоциален (Wilkins, 2015: 89 – 90). Така той го отграничава от индивидуалистичния тип

натурализиращи подходи, избуяли в първото десетилетие на новия век, които се фокусират около продуциращите религия психологически състояния и феномени: екзистенциална тревога, когнитивни диспозиции, HADD, мистичен опит (Wilkins, 2015: 81). Всички те осмислят религиозния опит откъм страната на религиозния човек, докато социологическите интерпретации осмислят икономическата, социалната, политическата роля на религията в определени исторически условия.

Биосоциалната интерпретация на Уилкинс свързва религията с подкрепата и възпроизводството на разнообразни знаци и символи на общностно членство – племенни, стадни: вярвания, ритуални действия, лоялност към спортни тимове и партии. Според него религиозната принадлежност е форма на действие на племенната принадлежност. В тази своя теза авторът се позовава на мисловната традиция, свързваща религията с поддържането на политическия ред – Аристотел, Макиавели и др. (Wilkins, 2015: 85). Той открива своеобразна реципрочност в отношението към боговете и към владетелите: хората се отнасят към представителите на висшите социални йерархии като към богове, а към боговете – като към културни герои, като към индивиди с висок социален статус. Така разбраната религия Уилкинс свързва едва с аграрните общества, с появата на институционалните йерархии, а божествата – с обожествените предци. В интерпретацията на автора „разбирането на религията като средство за усилване на социалностатусните отношения обяснява и друг аспект на религиозните институции: функцията им да подкрепят социалните норми“ (Wilkins, 2015: 89).

Когнитивната наука за религията (CSR): „редукционистките“ v/s „sui generis“ подходите

Въпросат за легитимността на религиозните вярвания и практики, поставен през призмата на тази теория, авторите разглеждат в три перспективи (Pearson & Shunke, 2015: 49):

- 1) делегитимираща – CSR и нейната основна хипотеза представляват рационален подход към религиозната вяра и практики;
- 2) легитимираща – CSR и нейната основна хипотеза са рационална подкрепа за религиозната вяра и практики;
- 3) нерелевантна – CSR и нейната основна хипотеза нямат отношение към рационалността на религиозната вяра и практики.

И трите метатеоретични рамки, перспективи имат своите привърженици сред изследователите на религията. Към третата, нерелевантната перспектива обикновено принадлежат привържениците на т.нар от авторите на статията „sui generis“ подход към религията: религията може да бъде изследвана само с адекватни на вътрешната ѝ същност методи. Натуралистите пък, доколкото залагат на освобождаването на изследването на религията от тези „протек-

ционистки“ стратегии, приветстват всеки редукионистки метод, третиращ религията като естествен, а не свръхспецифичен феномен. Така редукионистките методи се приемат за научни и принадлежат към делегитимиращата метатеоретична рамка, а „*sui generis*“ методите – за теологични или дори религиозни и се ситуират в нерелевантната рамка (Pearson & Shunke, 2015: 51). От друга страна, редукионистките методи биват обвинявани, че не могат да достигнат и обяснят същността на религията, че се дистанцират от спецификата на религиозния феномен (Pearson & Shunke, 2015: 53). В статията си авторите обръщат сериозно критично внимание на обвиненията на научните методи в редукионизъм.

Споровете между тези два лагера на обяснение на религията авторите свеждат до две противостоящи си позиции: лагерът на „*sui generis*“ подхода приема, че религията е уникален феномен, който може да бъде постигнат като същност само с уникални, хармонизиращи с тази същност методи. Използването на друг тип методи (исторически, психологически, социологически) води до дистанциране и отклоняване от спецификата, от същността на религията (Pearson & Shunke, 2015: 50). Така целта на „*sui generis*“ подходите се преценява като протекционистка по отношение на спецификата на религията, стремяща се да я запази от редукионистки стратегии. При тези подходи изследователите стават защитници на религията и свещеното. Противоположният лагер са редукионистите, които твърдят, че освобождават изследването на религията от протекционистките стратегии, съобразяващи се с гледната точка на вярващите и допускащи крипто-теологични възгледи по въпроса, тоест поемат специфично изследователски ангажимент към религията (Pearson & Shunke, 2015: 51).

Тук редукионизмът се разбира като елиминиране на специфичните религиозни елементи от оптиката на изследователя, а „*sui generis*“ подходът – като теологичен, прорелигиозен ангажимент. Неговите представители приемат редукионистките подходи като заплаха за религията, като инфилтрирането ѝ с нерелигиозни елементи. Натуралистите пък считат, че опасността за познанието на религията произтича от рестриктивния подход към формите на нейното изследване и от инфилтрирането им със „заинтересовани“, прорелигиозни интерпретации (Pearson & Shunke, 2015: 52).

В този смислов хоризонт авторите правят интересен анализ на разбирането на „редукионистките подходи“ в научното изследване на религията, на редукионизма, свеждащ религиозния феномен до обект на рационалистична интерпретация, обръщайки внимание на факта, че дистанцията между знанието за даден феномен или процес и неговото „битие“ е универсален факт и характеризира всяко научно изследване (Pearson & Shunke, 2015: 52 – 54). В отговор на обвинението, че натуралистите не вземат предвид значението на религиозните вярвания за живота на самия вярващ и тривиализират ре-

лигията, авторите аргументират, че обяснителният проект по отношение на религията няма въобще такава цел.

Когнитивната наука за религията (CSR): нови понятия, стари дилеми

Независимо от промяната в понятията, които описват тези дебати, в иновационните категории, чрез които се осмислят алтернативните подходи, в края на краищата се възпроизвежда една дилема с културна и интелектуална давност: между научното, рационалното познание на религията, което реализират изследващите я науки, и нейното „разбиране“, „преживяване“, вникването в уникалното ѝ психологическо ядро, достойние само на притежаващия религиозен опит; между рационалистичната и феноменологичната ѝ интерпретация (Bogomilova, 2010).

Първият тип, рационалистичният проект, особено в някои свои социологически проекции, често е критикуван като методологически функционализъм: „Като особено успешна мисловна фигура от години се е доказал функционалистският подход към религията. Този подход, който следва традицията, чийто основоположник е Дюркем, приема религията като „социален факт“ според нейните резултати, употреба и функция в обществото. Водещият въпрос в случая е не природата и съдържанието на религията, а по-скоро какво влияние и функции тя трябва да има“, пише известният съвременен германски философ и социолог Готфрид Кюнцлен (Kuntzlen, 2009: 91). Обобщаващата констатация на автора е, че „Според чистото функционалистско разбиране на религията „истина“ в религията може да бъде само това, което изпълнява изискваната социална функция и така потвърждава необходимо социалното. Това, което не е функционално, трябва да бъде неистинно и по този начин – излишно. От външната перспектива на теорията на религията също както и от вътрешната теологична перспектива, така природата на религията не само се редуцира, но изцяло се изгубва“ (Kuntzlen, 2009: 95 – 96).

В съгласие с горното причисляване на Дюркем към изповядващите социалния функционализъм по отношение на религията германският социолог Х. Хеле констатира: „От практикуваните ритуали, от обожествените тотеми и от други фактически доказателства все пак Дюркем извежда и преценява като доказано, че религията навсякъде и във всяко време е система, основана върху изпълнено с вяра подчиняване на индивида пред обществото. Обществото (или кланът) е свещеното, то е реалната сила зад въображаемите божества“ (Helle, 1994: 58).

Опозицията между рационалистичните и феноменологичните интерпретации на религията френският социолог Ив. Ламбер открива и в типовете дефиниции на религията. Той откроява три основни поколения дефиниции (Lambert, 1991: 78 – 80). Първото поколение израства на почвата на позитивистичния контекст, свързан с появата на социологията и етнологията: чрез

опозиция към научното възприятие на света, в отношение към свръхестественото, неемпиричното, ирационалното – така подходат към понятието Леви-Брюл и Б. Малиновски според него. С постепенното културно отдалечаване от идеите на рационализма започват референции със сакралното в следване на идеите и методологията на Е. Дюркем и на феноменологията – втората генерация дефиниции. Третото поколение дефиниции ясно показва различието между субстантивистките и функционалистките дефиниции, като последните избухват в резултат на родения от секуларизацията функционализъм. Тези две крайни тенденции в дефинирането на религията са симетрични по отношение на концепцията за религията, счита Ив. Ламбер. Първата е типична за рационализма и неверието, приемащи религията като предразсъдък или илюзия, като ипостас на обществото. Втората е продукт на размишленията на религиозните социолози, в повечето случаи привърженици на протестантизма, докато привържениците на католицизма не се осмеляват да етикетират, да дефинират религията. Тези две интелектуални тенденции са свързани исторически със секуларизацията, обобщава френският социолог.

Рационалистическият подход към религията в модерната философска традиция, недопускащ каквато и да било равнопоставеност и съотносимост между разума и религията, е свързан с идеята на Просвещението за разума като доминираща сила и инструмент на философията не само за познание, но и за конструирането на самата религия – идея, детайлно развита от И. Кант. Според разбирането на Кант разумната природа е родово начало, източник на моралния закон, а човешката природа е видово. Същността на човека е моралът, а не разсъдъкът, целта му е себеосъществяването в морален смисъл, а не щастие, познание и пр. (Kant, 1994: 87). Доколкото за И. Кант моралната употреба на разума е основната законодателстваща сила, източникът на върховната норма, дотолкова Бог и религията нямат самостоятелно значение и висш статус, а са включени, въвлечени в тази функция на разума. Те са „помощни подтици“ за изпълнение от страна на човека на нравствените му задължения, тъй като поради „морално неверие“ последният не се ръководи обикновено от принципи в своите постъпки. Тук религията и Бог се третират функционално – от гледна точка на нравствено-релативните си измерения (Kant, 1974: 31).

Самият Кант, конструиращ тази и трансцендентна, и иманентна разумна инстанция, не обосновава по друг начин – спекулативен или чрез вяра – необходимостта и реалността на Бог и религията освен от гледна точка на функционалния ѝ смисъл: единствено истинната и необходимата религия е моралната религия. Това е религия, която мотивира и сакрализира човешките нравствени задължения като божествени заповеди и така улеснява изпълнението им от хората, поддаващи се на разнообразни съблазни и изкушения.

Както и при други просвещенски философски подходи към религията, Кант е силно критичен към съществуващата религия, към „религията на култа“, която не само не подпомага, но дори пречи на моралното самоосъществяване на човека. Така разбраната от него морална религия надмогва също и разделението и противоборството между различните исторически религии – всички те стават изразители и посредници на общите черти на човешката морална същност. Злото у човека не произтича и не се компенсира от Бог, а е плод на самия човек, на злоупотребата със свободния му избор.

Коренно различен към религията, Бог и човек е подходът на Рудолф Ото – един от авторитетните основоположници на феноменологичния или на *suī generis* подхода. Според него религията може да бъде постигната и разбрана само от човек, който има религиозен опит, свързан с нуминозното преживяване като най-адекватна форма на постигане, на досег със своя нуминозен обект в качеството му на съкровена дълбина на святото. Ирационалният момент, вълшебството на демонично-божественото със своята двойственост и контрастна хармония се успоредява и разслабва от рационалните представи и понятия – „любов, милост, състрадание, жертвоготовност“ (Otto, 2014: 46); извън чувството и неговите аспекти, спасението се разбира „неправилно и скучно“ (Otto, 2014: 52); системно изгражданата набожност и нейните понятия – „милост“, „покръстване“, „възкресение“ – са бледи изрази според Р. Ото на друг опит: „блажената възбуда, неспособността да се усмирим, екзалтацията.“ (Otto, 2014: 54). А „Гневът“, осмислен чисто рационално или чисто етически, все още не изчерпва *дълбоко разтърсващия* ужас, включен в божествената тайна“ (Otto, 2014: 47), както и „осенен от милост“, не изчерпва вълшебството на религиозното преживяване (Otto, 2014: 47). Самата християнска догматика пренася тези преживявания от мистичната сфера в рационално-етичната и ги свежда до морални понятия (Otto, 2014: 73); бог се възприема като олицетворение на нравствен порядък.

Един от основните аргументи, използвани от критиците на характерния за Ф. Шлайермахер и Р. Ото подход към религията, е подценяването на възможностите на разума за рефлексия върху святото и хипостазирането на чувствата, водещо до елиминиране на познавателната общовалидност на получения резултат. Този подход има както своите привърженици, така и своите критици и у нас. Значимостта на този подход, на феноменологията на религията се свързва със спецификата на категорията „свято“ (Bachev, 2015), която „се превръща в инструментариум на сравнителните изследвания на религиите“ (Teoharov, 2006: 72), „отразява начина, по който може да бъде идентифициран религиозният опит на модерния, та дори и на постмодерния човек“ без обвързаност с „определен конфесионален опит“ (Teoharov, 2006: 72). Същевременно се обръща внимание и на „неоправдания редукционизъм“ от страна на Р. Ото да „редуцира религи-

озния процес до чиста ирационалност, до чисто чувство“, подценявайки възможностите на разума да опознае със своите специфични средства този процес (Dineva, 2006: 58). Драмата на този подход, опериращ в пролуката между разума и чувството, познанието и вярата, мислителя и вярващия, се открива в несигурния, двойствен статус на понятието „нуминозно“, създадено на „границата, където неизразимото докосва сферата на изказуемото“ (Dineva, 2006: 56).

Макар и принадлежащ към същата конфесионална и мисловна традиция като Ф. Шлайермахер и Р. Ото, П. Тилих критикува всяко откъсване на религията от тоталността на човека като цялостно същество, включително и Шлайермахеровата ѝ трактовка като субективна емоция. Човекът в тоталността на личното си битие, а не само чрез когнитивната или емоционалната си функция, се отнася към безусловното. Вярата е „цялостен акт на приемане и самоотдаване“, пише Тилих в „Динамика на вярата“. Същевременно безусловното може да стане обект на определен интерес само в битието си на конкретно възплъщение – митологични символи, ритуали и сакрални действия, политически изисквания за социална справедливост, честност и висша преданост към научната истина. Така резюмира своето екзистенциално, а не теоретично, по думите му, разбиране на вярата П. Тилих: „вярата е състояние на обладаност от определен интерес, а Бог е име, обозначаващо съдържанието на този интерес“ (Tillich, 1995: 264).

Новият изследователски подход към религиозния феномен, който предлагат в съвременността феноменологията и херменевтиката, отказващи се да го „надмогват“ философски и опитващи се да го интерпретират, като следват вътрешната му логика, да търсят специфичните му инварианти, език, отношение към човека, немалко автори преценяват като известно отстъпление от фундаменталния философски хоризонт, трансцендиращ различията между отделните религии и гарантиращ между религиозния диалог (Gire, 2004: 284).

Третият път (Tertium Datur)

Неразрешимостта на тази дилема, взаимната непроницаемост на тези два типа подходи към религията, ясно открили се в Модерната епоха, мотивират редица автори да търсят причините за тази „задънена“ улица в познанието на религията, да предлагат „трети път“, надмогващ тази дилема и отиващ отвъд нея в разбирането на религията. Така например съвременният социолог Р. Мигелес счита, че конфликтът на парадигмите, водещ до криза, или по израз на П. Тилих – до шизофренично раздвоение между знание и вяра, се отнася до интерпретацията на ключовата категория в тези парадигми – рационалност, или по-точно до криза на нашата представа за рационалността. Р. Мигелес търси изхода от този конфликт на парадигмите в нова интерпретация на рационалността, в плурализъм на формите на рационалността, обговорен

от М. Вебер, Л. Витгенщайн, Ю. Хабермас. Тяхната критика на универсалистките претенции на една от формите на рационалността – инструменталната рационалност, не поставя под въпрос самата идея за рационалността, която защитава и Р. Мигелез: „Критиката на универсалистката претенция на една конкретна форма на рационалността не може да води до разрушаване на рационалността, без да бъде засегнато или поставено в опасност самото достойнство на индивидите“ (Migueluez, 2002: 164).

Италианският изследовател на религията К. Пранди предлага трети път в надмогването на дилемата между „обяснението“ и „разбирането“ на религиозния феномен: „Проблемът за относителната автономия на религията би следвало да бъде разбран на този фон. Това означава, че между „обяснението“ и „разбирането“ е възможно според Макс Вебер да се поеме *tertium datur* – среден път. От една страна, религията проявява свои собствени форми и динамика; от друга страна, религията изразява себе си чрез средствата на културата и историята и в непрекъснато взаимодействие с тях... Автономия означава, че религията е направлявана от вътрешни правила: тя трябва да бъде изследвана *juxta propria principia*. Относителна означава, че религията е исторически продукт: тя трябва да бъде свързана със своя особен контекст на поява, метаморфоза и когато и ако се случи, също и със своята смърт“ (Prandi, 1994: 67 – 68).

На основата на този обобщаващ поглед към някои нови тенденции в познанието на религията може да констатираме заедно с редица автори, че все по-настойчиво се откроява потребността от надмогването на оформилите се стари дилеми и неразрешими опозиции в тази сфера в търсене на нови епистемологични хоризонти отвъд рационалистичния „редукционизъм“ и прорелигиозните „*sui generis*“ интерпретации.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Bachev, M. (2015). Svyatoto kato apriorna kategoriya. Rudolf Oto. *Filosofiya*, 2, 166 – 180 [Бачев, М. (2015). Святото като априорна категория. Рудолф Ото. *Философия*, 2, 166 – 180].
- Bogomilova, N. (2010). *Religiyata i choveshkata sashtnost. Klasicheski idei*. Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“ [Богомилова, Н. (2010). Религията и човешката същност. Класически идеи. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“].
- Dineva, G. (2006). Za sreshtata na razuma sas svoeto drugo. *Filosofski alternativi*, 2, 55 – 60 [Динева, Г. (2006). За срещата на разума със своето друго. *Философски алтернативи*, 2, 55 – 60].
- Kant, I. (1974). *Kritika na prakticheskiya razum*. Sofia: BAN [Кант, И. (1974). Критика на практическия разум. София: БАН].

- Kant, I. (1994). *Pedagogika. Sporat na fakultetite*. Sofia: Hristo Botev [Кант, И. (1994). *Педагогика. Спорът на факултетите*. София: Христо Ботев].
- Kuntzlen, G. (2009) Funktzionalistkiyat podhod kam religiyata: granitzi i opasnosti. *Filosofski alternativi*, 4, 90 – 96 [Кюнцлен, Г. (2009). Функционалистският подход към религията: граници и опасности. *Философски алтернативи*, 4, 90 – 96.]
- Otto, R. (2014). *Ideyata za svyatoto*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“ [Ото, Р. (2014). *Идеята за свящото*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“].
- Prandi, K. (1995) Nauchnoto izsledvane na religiyata ot „agnostichna“ gledna tochka. *Filosofski alternativi*, 3, 64 – 68 [Пранди, К. (1995). Научното изследване на религията от „агностична“ гледна точка. *Философски алтернативи*, 3, 64 – 68].
- Teoharov, V. (2006). *Metafizika i psihologiya. Filosofski izsledvaniya*. Sofia, Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“ [Теохаров, В. (2006). *Метафизика и психология. Философски изследвания*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“].
- Tillich, P. (1995). *Teologiya kulyturyi*. Tillich, P. *Izbrannoe. Teologiya kulyturyi*. Moskva: Yuristy [Тиллих, П. (1995). *Теология культуры*. Тиллих, П. *Избранное. Теология культуры*. Москва: Юристы, 236 – 395].
- Helle, H. (1994). Epistemologicheski paradigmi v nauchnoto izsledvane na religiyata. *Filosofski alternativi*, 5, 58 – 60. [Хеле, Х. (1994). Епистемологически парадигми в научното изследване на религията. *Философски алтернативи*, 5, 58 – 60].
- Barett, J. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 29 – 34, quoted in: Green, A. (2015). The Mindreading Debate and the Cognitive Science of Religion. *Sophia* 54(1), 61 – 75.
- Gire, P. (2004). Philosophie de la religion et problématique de l'interreligieux. In: Philippe Capelle et Jean Greisch (éd.). *Raison philosophique et christianisme à l'aube de IIIe millénaire*. Paris: CERF, 283 – 287.
- Green, A. (2015). The Mindreading Debate and the Cognitive Science of Religion. *Sophia* 54 (1), 61 – 76.
- Lambert, I. (1991). La “Tour de Babel” des définitions de la religion. *Social Compass* 38(1), 73 – 85.
- Migueluez, R. (2002). La philosophie des religions et la sociologie des religions. *Social Compass*, 49 (2), 153 – 165.
- Pearson, Ch. & M. Shunke. (2015). Reduction, Explanation and the New Science of Religion. *Sophia*, 54(1), 47 – 60.

- Schunke, M. P. (2015). Introduction to Half Special Issue on Naturalizing religion. *Sophia*, 54 (1), 45.
- Wilkins, J. S. (2015). Gods Above: Naturalizing Religion in Terms of our Shared Ape Social Dominance Behaviour. *Sophia* 54 (1), 77 – 92.

KNOWLEDGE OF RELIGION IN THE BEGINNING OF THE NEW CENTURY: APPROACHES AND DEBATES

Abstract. The paper analyses some new contemporary approaches, notions and discussions in the study of religion within the “phenomenology – scientific “reductionism” dilemma. The “comprehension” and the “religious experience” approaches were the direction taken by the phenomenology of religion, which proceeded from the idea of the “absolute autonomy” of religion (Otto, Eliade). Religion was perceived as being an autonomous, unique sphere, which cannot be explained and defined through factors lying outside it. As an expression of the opposite trend, the analysis gives attention to some new scientific and explicatory “reductionist”, “functionalist” approaches, and especially to the research program called Cognitive Science of Religion (CSR) – a trend of naturalization of religion as a result of development of contemporary evolutionary biology and psychology.

✉ **Prof. Nonka Bogomilova, DSc.**

Institute for the Study of Societies and Knowledge
Bulgarian Academy of Sciences
13 A, Moskovska St.
1000 Sofia, Bulgaria
E-mail: nonka_bogomilova@mail.bg