



Религиоведение. 2023. № 4. С. 126–133.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 4. P. 126–133.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_4\_126

**Карабыков А.В.**

Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского  
295007, Россия, г. Симферополь, просп. Академика Вернадского, д. 4  
meavox@mail.ru



### **Религия и мораль в эволюционной перспективе: критика натуралистического подхода**

**Аннотация.** Цель статьи – изучить проблему взаимоотношений религии и морали в контексте атеистической пропаганды, фундированной научным натурализмом и, в особенности, неodarвинизмом. В начале рассматривается широко распространённое воззрение об историческом примате морали и показывается, что это первенство вовсе не столь очевидно, как кажется натуралистам. Затем предпринимается попытка скорректировать взгляд на взаимоотношения этих культурных институтов в истории и очертить неперемное условие их генезиса, касающееся уникальной человеческой способности к символическому творчеству. Далее анализируется стратегия, обычная для эволюционно-натуралистического дискурса, направленная на разудаление религии и морали, и вскрывается идеологическая подоплёка соответствующих усилий. Неспособные дать адекватное обоснование должного в рамках последовательного натурализма, всегда чреватого этическим нигилизмом, адепты этого подхода развивают мысль о том, что мораль столь глубоко заложена в нашу природу, что нам особо не нужны сознательные мотивы, чтобы «быть хорошими». Соответственно, религию они объявляют поверхностным и исторически случайным феноменом, принадлежащим лишь культурно-семиотической сфере и не имеющим глубоких корней за её пределами. Несмотря на власть своих требований, религия, говорят они, не достигает глубин сознания, и рождаемая ей мотивация малодейственна в сравнении с диспозициями, заданными естественным отбором.

**Ключевые слова:** теория эволюции, дарвинизм, этика, нигилизм, новый атеизм, первобытные формы религии, Ричард Докинз, Франс де Валь

**Anton V. Karabykov**

V.I. Vernadsky Crimean Federal University  
4 Vernadskogo prosp., Simferopol, 295007, Russia  
meavox@mail.ru

### **Religion and Morality in an Evolutionary Perspective: A Critique of the Naturalistic Approach**

**Abstract.** The purpose of the article is to discuss the problem of the relationship between religion and morality in the context of atheistic propaganda, based on scientific naturalism and neo-Darwinism in particular. In the beginning, the author considers the widespread view of the historical primacy of morality and shows that this primacy is not as obvious as it seems to naturalists. Then an attempt is made to correct the view of the relationship of those cultural institutions in history and to outline the *conditio sine qua non* of their genesis concerning the unique human ability to symbolic creativity. The article analyzes the strategy, which is frequent in evolutionary-naturalistic discourse and aimed at separating religion and morality. Besides, the ideological background of the naturalists' views is revealed. Unable to give an adequate justification of *the ought* within the framework of consistent naturalism, always fraught with ethical nihilism, they develop the idea that morality is so deeply embedded in our nature that we do not particularly need conscious motives to be good. Accordingly, they declare religion to be a superficial and historically accidental phenomenon belonging only to the cultural-semiotic sphere and having no deep roots beyond it. Despite the authoritativeness of its demands, religion, they say, does not reach the depths of human consciousness, and the motivation it generates is ineffective in comparison with the dispositions set by natural selection.

**Key words:** theory of evolution, Darwinism, ethics, nihilism, New Atheism, primitive forms of religion, Richard Dawkins, Frans de Waal

I

«Если наше моральное чувство действительно зародилось в процессе эволюции ещё до появления религии, следует ожидать, что в ходе изучения человеческого сознания обнаружатся определённые общечеловеческие нравственные ценности, преодолевающие географические, культурные и, что очень важно, религиозные барьеры» [Докинз, 2020, 283]. С этой гипотезы биолог и популяризатор науки Ричард Докинз (р. 1941) начинает проводить одну из линий моральной аргументации в своём бестселлере «Бог как иллюзия» (2006), пытаясь доказать принципиальную арелигиозность морали и аморальность религии. Докинз уверен, что исходное условие выполнено – будто мораль в самом деле исторически предшествовала религии. Однако всё, что было высказано им в предшествовавшей части его работы, касалось лишь генеалогии морали, а не её приоритета относительно религии. При этом сам он констатирует в начале, что, судя по трудам историков и антропологов, религиозные «верования составляли непреложную часть культур всех народов» [Там же, 9]. Он не оспаривает этот тезис, довольный тем, что, как бы ни обстояло дело в прошлом, настоящее всё смелее отменяет его. В действительности же старшинство морали является недоказанным, поскольку чтобы всерьёз утверждать его, нужно, как минимум, знать, когда зародилась религия, а этот вопрос не решён в науке.

Сведения, которыми мы располагаем сегодня, позволяют предположить, что религия – если мыслить её широко, исходя из многообразия известных форм, – это столь же древний феномен, как сам человек. Роберт Белла и другие учёные, верно связывающие её развитие с эволюцией семиотических способностей и практик, допускают, что уже *Homo erectus*, ближайший предшественник нашего вида, живший 1–1,3 млн. лет назад, мог иметь «нечто вроде религии», миметически выражавшееся в ритуалах, жестах и, вероятно, протоязыке [Белла, 2019, xv; Аслан, 2018, 22, 41]. Наглядные свидетельства этого рода остались от неандертальцев и палеоантропов. Среди прочего, к ним относятся следы охры, по всей вероятности, означавшей кровь как средоточие жизни – ею порой посыпались тела усопших. И погребальные обычаи (придание трупу позы эмбриона, ориентация могил на восток и т.д.), говорящие о захоронении как о возврате в утробу земли для возрождения или перерождения [Элиаде, 2017, 15–17].

Общая идея, просвечивающая в этих и подобных им свидетельствах, не имеет прямого отношения к эволюции морали. Она указывает на веру в загробную жизнь или в восстание из мёртвых, которую, среди прочих факторов, обуславливал страх, рождавшийся из осознания неминуемой смерти. То же явствует из данных этнографии: «В верованиях охотников-собираателей всегда присутствует загробная жизнь, но кнут или пряник – почти никогда» [Райт, 2012, 12]. Таким образом, с известной долей осторожности можно полагать, что на ранних ступенях человеческой эволюции между религией и моралью не было прямой причинно-следственной связи. Они развивались параллельно, и только позже, в историческую эпоху, представления о посмертной участи человека стали постепенно сопрягаться с нравственным качеством его земной жизни – далеко не с равной силой в разных религиозных традициях. Одна из возможных причин этого очевидна: в малых, относительно замкнутых группах, в которых существовали наши древние предки, будучи тесно соединёнными узами крови и/или совместного труда, мораль могла развиваться естественно, в том числе по линии биологического “альтруизма”<sup>1</sup>. Вместе с тем в социальной жизни этих людей, включая неандертальцев, учёные находят признаки, которые противоречат дарвинизму в его геноцентристской версии. Согласно ей, естественный отбор осуществляется лишь на генном уровне, не давая преимуществ более сплочённым группам. К этим плохо объяснимым дарвинизмом признакам относятся следы заботы о физически уязвимых, слабоумных, престарелых членах группы, – заботы, поглощавшей очень ценные ресурсы и не дававшей, в понимании геноцентристов, адаптивных преимуществ [Вааль, 2017, 87]. Её эволюционную причину, возможно, нужно связывать с пользой, имевшей значение на уровне межгрупповой конкуренции. Как бы то ни было, эта забота могла развиваться под косвенным влиянием религиозных представлений. Вера в бессмертие могла сообщать если не безусловную, то высокую значимость жизни каждого члена племени, что определя-

ло важность её сохранения. И та же вера, ослабляя экзистенциальный страх, должна была формировать “менталитет достаточности”, позволявший регулярно совершать акты чистого альтруизма, что не присуще поведению других животных.

Итак, мы можем согласиться с Докинзом в том, что не религия была источником морали. Думать иначе значило бы анахронически приписывать её ранним формам, насколько мы знаем их, элементы зрелого монотеизма. Однако здесь необходим ряд принципиальных уточнений. Исходная несвязанность религии и морали не могла быть абсолютной: и мораль, и религия – это всецело человеческие феномены, произрастающие из специфики нашей природы. Ни та, ни другая не была бы возможной без уникально развитого интеллекта, способного к воображению, абстрагированию и символическому творчеству. И та, и другая – не что иное, как произведение этого творчества [Хайстин, 2014, 232–289; Deacon, 2003, 506–507]. Роль этих способностей в религии несомненна. Но и мораль, взятая в строгом смысле, как свод универсальных правил и норм поведения, предполагает их в качестве обязательного своего предусловия. Всеобщие правила не могли бы сложиться без помощи навыка мысленной постановки себя на место другого и, что особенно важно, в положение незаинтересованного наблюдателя – третьей стороны. Они также не появились бы без возможности их обсуждения и передачи в знаковой форме. Это соображение делает проблематичным Докинзов тезис о старшинстве морали. Кроме того, их относительная независимость вполне допускала косвенное влияние религии на нравственность. И, наконец, дальнейшее развитие этих культурных институтов ознаменовывалось их сближением, ведущим к морализации религии, с одной стороны, и к религиозному обоснованию морали – с другой [Atran, Henrich, 2010; Shariff, Norenzayan, Henrich, 2010].

### II

На мой взгляд, есть только один способ утвердить эволюционную первичность морали. Он состоит в том, чтобы сместить её генезис на до-человеческую ступень и определить её как набор способов решения конфликтов. Такое воззрение набирало популярность в течение последней четверти века, которую справедливо характеризуют как время перехода от биологизации морали, провозглашённой Эдвардом Уилсоном (1929–2021) в 70-ых годах прошлого века, к морализации природы [Wilson, 1976; Melony, 2013]. Одним из движителей этого перехода явился Франс де Вааль (р. 1948), известный американский приматолог, сделавший многое для того, чтобы резко сократить моральную дистанцию между людьми и человекообразными приматами. Несмотря на то, что его трактовки форм поведения обезьян вызывали нарекания других эволюционистов<sup>2</sup> как чрезмерно антропоморфные, он уверен, что обезьянам присущи не только биологический, но и подлинный альтруизм, а также чувства благодарности и справедливости, сопутствующие ему [Вааль, 2017, 217–270]. То же, что свойственно одним людям, – это не особый ансамбль эмоциональных реакций и нравственных интуиций (он в целом схож с тем, которым наделены бонобо и, чуть менее, шимпанзе), а способность к созданию на его основе когерентной системы универсальных этических правил [Там же, 31].

Подобно автору труда «Бог как иллюзия», де Вааль стремится объяснить, «почему мы хорошие» по природе, и обосновать автономность морали по отношению к религии, но делает это во многом иначе. Докинз, храня верность социобиологической теории своей молодости, изменяет её тезисы в так называемой гипотезе ошибки. Согласно ей, эволюция дала нам большие мозги, и так случилось, что они прониклись «отвращением к её последствиям», обрели умение «предвидения, совершенно чуждого неуклюжим кратковременным приёмам естественного отбора» и уникальную способность к самосознанию [Докинз, 2013а, 27]. В итоге склонность к эгоизму, свойственная всем организмам, была потеснена в нашей природе обратной тенденцией, ставшей господствующей<sup>3</sup>. Франс де Вааль не разделяет мнение оксфордского коллеги. Он убеждён, что сбоя «в больших мозгах» не происходило, поскольку не было той жёсткой детерминации, которую-де налагали на поведение наших предков эгоистичные гены. Как и мы, дриопитеки имели по преимуществу благую природу, лучше всего сохранённую бонобо, до сих пор обитающими в дождевых лесах Африки, где когда-то жили наши общие с ними пращурсы [Вааль, 2017,

123, 93]. Словом, мы хороши искони, по природе, не знавшей осечек и сбоев, что подтверждается изучением обезьян, едва не лучащихся добротой и взаимной заботой, — учит нас де Вааль. Столь щедрая морализация высших приматов, разделяемая отнюдь не всеми биологами, делает двусмысленным сам феномен и понятие морали: в человеческой нравственности де Вааль видит «прямой отпрыск» животной «прото-морали», представляющей набор «строительных блоков», из которых была собрана впоследствии наша мораль [Waal, 1996, 210–212].

Сколь бы сомнительным ни был этот пункт теории де Вааля, её религиозно-философский момент намного слабее. Сместив мораль на уровень гоминин, он верит, что и собственно человеческая фаза истории Ното знала этап, когда, при относительно сформированной нравственности, религии ещё не было [Вааль, 2017, 10]. Но какой именно религии? — напрашивается тот же вопрос, что и в связи с исходной цитатой Докинза. Ответ впечатляет: «Несомненно, человек заботился о жизнеспособности своей общины задолго до появления современных религий, зародившихся всего лишь пару тысячелетий назад» [Там же]. Здесь и невежество, вынудившее редактора русского перевода исправить в сноске грубую ошибку в отношении возраста мировых религий, и концептуальная подмена первобытных верований «религией вообще» — некой фиктивной константой, удобно отождествляемой с исторически поздним монотеизмом. Эту подмену совершают и другие идеологи секуляризма. Так, утверждая, что религия не служит «неизменным аспектом человеческой природы», социолог Рональд Инглхарт (1934–2021) ссылается на отсутствие следов монотеизма у первобытных охотников-собирателей, как будто мы имеем дело со статическим унифицированным объектом [Инглхарт, 2018, 96–97]. Тем же грешит Докинз, который, стремясь сокрушить религию в целом, прежде всего метит в христианство, окружавшее его с детства. В отличие от него и всех прочих воинствующих атеистов, де Вааль считает религию не вредоносной, а просто этически малозначимой. С его точки зрения, она никогда не могла совершать настоящих нравственных революций: «...Какую бы роль ни играла религия в поддержании нравственности, это роль новичка и выскочки. Мораль возникла раньше, а современная религия пришла уже “на готовенькое”» [Вааль, 2017, 338]. Автору так хочется развести эти культурные институты сколь можно далее, что даже великим религиям современности он отказывает в преобразующей нравственной силе — вопреки бесспорным свидетельствам.

### III

В свете сказанного представляется верным то, что стремление к разудалению в эволюционной истории религии и морали, которое наблюдается сегодня в этических дискуссиях, нагруженных идеологической предвзятостью, проистекает не из анализа строго научных фактов, а из чисто теоретических и, шире, мировоззренческих мотивов. Не в последнюю очередь ситуация определяется тем, что образ морали, созданный в рамках эволюционизма (социобиологии и её современной аватары — эволюционных психологии и этики) не стыкуется модально с её образом, утверждаемым религиозной этикой. Родовой чертой всех эволюционистских трактовок морали служит неизбежная дескриптивность. Их эвристический потенциал задан одним-единственным вопросом: как и почему развился тот морально-психологический строй (или строи), который присущ современному человеку. Эти теории замкнуты в круге гипотетически данного, а именно — цепей каузальных связей, генеалогически соединяющих этот строй с «естественными склонностями» прочих млекопитающих. Занятые объяснением этих связей, они не могут ничего по существу сказать о должном, которое нуждается в обосновании, а не объяснении [Linville, 2009, 63–72; FitzPatrick, 2011, 277–282]. Так что когда Докинз приступает к обсуждению моральной проблематики с вопроса: «Почему мы хорошие?», в этом нужно видеть не только знак самодовольства преуспевшего буржуа, витающего в элитарном обществе стран первого мира, но и влияние концептуальной ограниченности, свойственной эволюционистским подходам в этике.

Когда же адепты эволюционного натурализма берутся решать задачи, связанные с обоснованием должного (почему то, что принято считать морально благим, действительно таково, и почему следует подчинять ему свои действия), качество их решений оставляет желать лучшего. Это вдвойне справедливо в случае наших био-



логов, не имеющих достаточной гуманитарной подготовки. Если говорить о Докинзе, то в лабиринте конкретных проблем, будоражащих Запад в связи с абортами, эвтаназией и т.д., он считает Ариадновой нитью консеквенциализм. По этой теории, всякий поступок является морально благим, если никакое альтернативное действие не ведёт к последствиям, имеющим большее благо или бóльшую суммарную выгоду, – при объективной оценке. Но, в отличие, к примеру, от Питера Сингера (р. 1946), этического философа, который верит, что лишь консеквенциализм может и должен управлять *всей* сферой нравственности, и потому не исключает допустимости педо- и зоофилии, если установлено, что соответствующие акты не приносят вред (как будто это условие выполнимо, как и бесспорное определение того, что вредно!), – вне пределов дискуссионных тем Докинз склонен полагаться на текущий status quo. Это вполне согласуется с его гипотезой ошибки и, шире, этическим натурализмом, полностью подчинённым *данному*. Если Сингер, уподобляющий человеческий ум эскалатору, который, однажды возникнув, с тех пор влечёт нас всё время вверх, к наилучшим решениям, доверяет рассудку, калькулирующему выгоды и издержки, то автор труда «Бог как иллюзия» верит в целебные свойства «духа времени».

Роль понятия Zeitgeist в атеистической полемике Докинза заслуживает отдельного рассмотрения. Пока же отмечу, что он мыслит его как «трудноопределимое, изменяющееся с ходом десятилетий коллективное единодушие» относительно нравственных ориентиров и наиболее общих ценностей [Докинз, 2020, 336]. Докинз верит, что Zeitgeist преобразуется в результате «сложного взаимодействия различных факторов», причём всегда или, по крайней мере, начиная с Просвещения – если не брать в расчёт случившиеся срывы и откаты выпустить из виду весь незападный мир, который мало волнует британского идеолога, – только к *лучшему* [Там же, 345]. С его точки зрения, динамика духа времени напоминает ход биологической эволюции, служа его социокультурным коррелятом. Как эволюция отбирает гены, лучше прочих отвечающие условиям среды, так Zeitgeist в своей динамике даёт первенство мемам – социокультурным аналогам генов, – лучше прочих отвечающих этому неопишуемому комплексу факторов, включая наши совокупные желания и стремления культурной воли. Словом, оба движения суть две стороны мирового прогресса. В конечном счёте сам консеквенциализм стал признаваться оптимальным для решения этических дилемм, вытеснив принципы абсолютистской религиозной морали, благодаря изменениям духа времени, мог бы сказать Докинз. Поэтому самое правильное, чем нужно руководствоваться в сфере должного, – это, спокойно полагаясь на глобальный прогресс, довольствоваться наличным положением дел, как его высшим, по сравнению с предшествующими, проявлением.

В свою очередь де Вааль не верит в прогресс столь истово. Он сдержан и в своих оценках Zeitgeist. Его отношение к идеологии Просвещения двойственно: из двух её культов – разума и природы – он склонен превозносить второй, отвергая первый. Главный этический вызов, бросаемый нам современностью, де Вааль усматривает в том, чтобы «двигаться вперёд, оставляя позади и религию, и, главное, насаждаемую сверху мораль» [Вааль, 2017, 340]. Нам не помогут эскалаторы утилитарного разума: как бы ни тянули они нас вверх, к максимальному благу для всех, «миллионы лет семейных связей и группового патриотизма» всё равно превозмогут, спустив нас вниз, к *нашим собственным выгодам*, учит американский приматолог [Там же, 264–266]. Хорошо, не вверх, а вперёд – но куда и к чему? Сам де Вааль не говорит об этом ни слова, но общий ход его рассуждений заставляет вспомнить о руссоизме: вперёд – это к примату чувств и «естественных склонностей» над разумом с его рефлексией и контролем или, если ещё короче, просто к примату, а именно, лучшему его виду – миролюбивым, матриархальным, склонным к однополым связям бонобо. Подобно Ницше, де Вааль желал бы оздоровить человеческое животное, восстановив в правах его задавленные инстинкты, но ему кажется, что это даст не прилив жестокости, как рассчитывал немецкий мыслитель, а обратный эффект.

Эволюционный натурализм бессилён в деле обосновании должного. Наиболее вдумчивые из его приверженцев признают за ним не созидательный, а только коррозионный потенциал в плане влияния на этику. Эта интеллектуальная парадигма, по существу, действительно нигилистична: она предлагает объяснения моральных

ценностей, которые «разоблачают» их притязание на объективность и истинность. «Дарвинистский нигилизм, – признают его защитники, – устраняет этику тем, как он её объясняет: он демонстрирует, что наши моральные убеждения сформированы естественным отбором в течение долгих эпох, начиная задолго до появления гоминид и даже, возможно, приматов» [Sommers, Rosenberg, 2003, 668]. Они встроены в нас как биологическая программа и не нуждаются в обосновании. Само обстоятельство, что большинство их носителей приписывают им не просто полезность, но бытийную истинность, обусловлено этой программой. Так что нет нужды в головной морали, «насаждаемой сверху» религией или светской мыслью: «мы хорошие» и без этого. Да, в нас есть ещё признаки несовершенства, но их часть, как телесный запах, устранима “парфюмом” приличий, а оставшееся надо верить движению духа времени: им всё устроится. Таково в общих чертах этическое кредо Докинза и де Ваала, при рассмотренных различиях в их верах. Из него явствует дескриптивный образ морали, кардинально расходящийся с её сугубо императивной моделью в религиозной этике.

### Заключение

С тех пор как вопрос о посмертной участи человека обрёл в качестве главного моральное измерение, центр тяжести религиозной заботы из ритуально-магической сферы сместился в этическую. Из всех культурных институтов только религия имеет дело с абсолютным, и потому её воздействие на этику несравнимо по силе остальными. Даже когда речь идёт всего лишь об индивидуальном обращении (в культурном контексте, уже возделанном данной религией), которое не ведёт к усвоению или, тем более, созданию нового свода нравственных правил, чаще всего это имеет характерное моральное последствие: верующие относятся к нравственным обязанностям и нормам, принятым в обществе, в целом серьезнее<sup>4</sup>. Натурализм лишает этику бытийной основы, превращая в условность добро и зло, а религия обеспечивает её. Натуралисты скажут, что это лишь иллюзорный фундамент, как вся вообще религиозная метафизика. Однако эта «иллюзия» часто работает лучше всего остального. Наделённая таким преимуществом, религиозная этика тоже по-своему деструктивна для её эволюционистской соперницы. Она учит, что каким бы ни был наш эволюционный бэкграунд, он не так уж важен, потому что не детерминирует нас радикальным образом, упраздняющим собственно этическую проблематику. Наша личная ответственность и свобода здесь и сейчас, а не наше биосоциальное прошлое, образуют тот первостепенный ракурс, в котором по преимуществу должно осмысляться этическое. И не с целью объяснения данного (это третьестепенное), а ради обоснования и претворения в жизнь должного.

### Благодарность

Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 21-011-44042 «Эволюционизм как проблема христианской теологии: исторический анализ».

### Acknowledgement

Research for this work was supported by Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project № 21-011-44042 “Evolutionism as a Problem of Christian Theology: A Historical Analysis”.

### Библиографический список

1. Аслан, Р. Бог: История человечества: Пер. с англ. / Р. Аслан. – М.: Азбука-Аттикус, КоЛибри, 2018. – 320 с.
2. Белла, Р.Н. Религия в человеческой эволюции: от палеолита до осевого времени: Пер. с англ. / Р.Н. Белла. – М.: ББИ, 2019. – 741 с.
3. Вааль, де Ф. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов: Пер. с англ. / Ф. де Вааль. – М.: Альпина нон-фикшн, 2017. – 376 с.
4. Деннет, Д. Опасная идея Дарвина: эволюция и смысл жизни: Пер. с англ. / Д. Деннет. – М.: Новое литературное обозрение, 2020. – 784 с.

5. Докинз, Р. Бог как иллюзия: Пер. с англ. / Р. Докинз. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2020. – 512 с.
6. Докинз, Р. Капеллан дьявола: размышления о надежде, лжи, науке и любви: Пер. с англ. / Р. Докинз. – М.: АСТ: CORPUS, 2013. – 416 с.
7. Инглхарт, Р. Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир: Пер. с англ. / Р. Инглхарт. – М.: Мысль, 2018. – 348 с.
8. Карабыков, А.В. Докинз, мораль и религия. Часть I. Эволюция альтруизма / А.В. Карабыков // Вопросы философии. – 2023. – № 1. – С. 72–83.
9. Райт, Р. Эволюция Бога: Бог глазами Библии, Корана и науки: Пер. с англ. / Р. Райт. – М.: Эксмо, 2012. – 608 с.
10. Хайстин, ван В. Один в мире? Уникальность человека в науке и богословии: Пер. с англ. / В. ван Хайстин. – М.: ББИ, 2014. – 373 с.
11. Элиаде, М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий: Пер. с фр. / М. Элиаде. – М.: Академический проспект, 2017. – 432 с.
12. Atran, S. The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep Commitments to Prosocial Religions / S. Atran, J. Henrich // Biological Theory. – 2010. – Vol. 5. – No. 1. – P. 18–30.
13. Deacon, T. Language / T. Deacon // J. Wentzel Vrede van Huyssteen (ed.) Encyclopedia of Science and Religion. – New York: Macmillan Reference USA, 2003. – Vol. 2. – P. 504–508.
14. FitzPatrick, W. Biology, Evolution, and Ethics / W. FitzPatrick // Christian Miller (ed.). The Continuum Companion to Ethics. – London, New York: Continuum, 2011. – P. 275–289.
15. Graham J. Beyond Beliefs: Religions Bind Individuals Into Moral Communities / J. Graham, J. Haidt // Personality and Social Psychology Review. – 2010. – Vol. 14. – No. 1. – P. 140–150.
16. Kitcher, Ph. Ethics and Evolution: How to Get Here from There / Ph. Kitcher // Frans de Waal (ed.). Primates and Philosophers: How Morality Evolved. – Princeton: Princeton University Press, 2006. – P. 120–139.
17. Linville, M.D. The Moral Poverty of Evolutionary Naturalism / M.D. Linville // Paul Copan, William L. Craig (eds.). Contending with Christianity's Critics: Answering New Atheists & Other Objectors. – Nashville: B&H Publishing Group, 2009. – P. 58–73.
18. Meloni, M. Moralizing Biology: The Appeal and Limits of the New Compassionate View of Nature / M. Meloni // History of the Human Sciences. – 2013. – Vol. 26. – No. 3. – P. 82–106.
19. Mercier, B. The Geographies of Religious and Nonreligious Morality / B. Mercier, A. Shariff // Kurt Gray, Jesse Graham (eds.). Atlas of Moral Psychology. – New York, London: The Guilford Press, 2018. – P. 338–351.
20. Shariff, A.F. The Birth of High Gods: How the Cultural Evolution of Supernatural Policing Influenced the Emergence of Complex, Cooperative Human Societies, Paving the Way for Civilization / A.F. Shariff, A. Norenzayan, J. Henrich // Mark Schaller (ed.). Evolution, Culture, and the Human Mind. – New York, London: Taylor and Francis Group, 2010. – P. 119–136.
21. Sommers, T. Darwin's Nihilistic Idea: Evolution and the Meaninglessness of Life / T. Sommers, A. Rosenberg // Biology and Philosophy. – 2003. – Vol. 18. – No. 5. – P. 653–668.
22. Swinburne, R. What Difference Does God Make to Morality? / R. Swinburne // Robert K. Garcia and Nathan L. King (eds.). Is Goodness without God good enough? Lanham et al. – Rowman and Littlefield, 2009. – P. 151–163.
23. Waal de F.B.M. Good Natured: the Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals / F.B.M. de Waal. – Cambridge, London: Harvard University Press, 1996. – 255 p.
24. Wilson, E.O. Sociobiology: The New Synthesis / E.O. Wilson. – Cambridge: Harvard University Press, 1975. – 700 p.

*Текст поступил в редакцию 16.02.2023.*

*Принят к печати 13.03.2023.*

*Опубликован 21.12.2023.*

<sup>1</sup> Я беру этот термин в кавычки, чтобы отличать его от собственно этического аналога.

<sup>2</sup> Критику его «герменевтики» см.: [Kitcher, 2006]; ср. также замечание Д. Деннета: «Большинство сведений о шимпанзе – некоторые из которых исследователи сознательно игнорировали – показывают, что они живут в подлинно гобсовском естественном состоянии, гораздо более беспросветном и тупом, чем многим хотелось бы верить» [Деннет, 2020, 661].

<sup>3</sup> Развёрнутую критику гипотезы ошибки см.: [Карабыков, 2023].

<sup>4</sup> Спекулятивное обоснование этого см.: [Swinburne, 2009, 157–159], а многочисленные эмпирические подтверждения см. [Atran, Henrich, 2010, 19; Graham, Haidt, 2010, 146–147; Mercier, Shariff, 2018, 339].

References

1. Aslan R. *God. A Human History*. Random House, 2017, 448 p. (Russ. ed.: Aslan R. *Bog: Istorija chelovechestva*. Moscow: Azbuka–Atticus, KoLibri Publ., 2018, 320 p.).
2. Atran S., Henrich J. The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep Commitments to Prosocial Religions. *Biological Theory*. 2010, vol. 5, no. 1, pp. 18–30.
3. Bellah R.N. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Harvard University Press, 2011, 784 p. (Russ. ed.: Bellah R.N. *Religija v chelovecheskoj jevoljucii: ot paleolita do oseвого vremeni*. Moscow: BBI Publ., 2019, 741 p.).
4. Deacon T. Language. In: J. Wentzel Vrede van Huyssteen (ed.) *Encyclopedia of Science and Religion*. Vol. 2. New York: Macmillan Reference USA, 2003, pp. 504–508.
5. Dennett D. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. Simon and Schuster, 1995. 586 p. (Russ. ed.: Dennett D. *Opasnaja ideja Darvina: jevoljucija i smysl zhizni*. Moscow: Novoje literaturnoje obozrenije Publ., 2020, 784 p.).
6. Dawkins R. *The God Delusion*. Bantam Press, 2006, 464 p. (Russ. ed.: Dawkins R. *Bog kak illjuzija*. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka–Atticus Publ., 2020, 512 p.).
7. Dawkins R. A Devil's Chaplain. Houghton Mifflin, 2003, 264 p. (Russ. ed.: Dawkins R. *Kapellan d'javola: razmyshlenija o nadezhde, lzhi, nauke i ljubvi*. Moscow: AST: CORPUS Publ., 2013. 416 p.).
8. Eliade M. *Histoire des croyances et des idées religieuses, tome 1: de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*. Payot, 1989. 496 p. (Russ. ed.: Eliade M. *Istorija very i religioznych idej: ot kamennogo veka do jelevsinskih misterij*. Moscow: Akademicheskij prospekt Publ., 2017, 432 p.).
9. FitzPatrick W. Biology, Evolution, and Ethics. In: Christian Miller (ed.) *The Continuum Companion to Ethics*. London, New York: Continuum, 2011, pp. 275–289.
10. Graham J., Haidt J. Beyond Beliefs: Religions Bind Individuals into Moral Communities. *Personality and Social Psychology Review*. 2010, vol. 14, no. 1, pp. 140–150.
11. Huyssteen van J.W. *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*. William B. Eerdmans, 2012, 376 p. (Russ. ed.: Huyssteen van J. W. *Odin v mire? Unikal'nost' cheloveka v nauke i bogoslovii*. Moscow: BBI Publ., 2014, 373 p.).
12. Inglehart R. *Cultural Evolution. How People's Motivations are Changing and How this is Changing the World*. Cambridge University Press, 2018, 288 p. (Russ. ed.: Inglehart R. *Kul'turnaja jevoljucija. Kak izmenjajutsja chelovecheskie motivacii i kak jeto menjaet mir*. Moscow: Mysl' Publ., 2018. 348 p.).
13. Karabykov A.V. Dawkins, Morality, and Religion. Part I. Evolution of Altruism. *Voprosy Filosofii* [Issues of Philosophy]. 2023, vol. 1, pp. 72–83 (in Russian).
14. Kitcher Ph. Ethics and Evolution: How to Get Here from There. In: Frans de Waal (ed.) *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press, 2006, pp. 120–139.
15. Linville M. D. The Moral Poverty of Evolutionary Naturalism. In: Paul Copan, William L. Craig (eds.) *Contending with Christianity's Critics: Answering New Atheists & Other Objectors*. Nashville: B&H Publishing Group, 2009, pp. 58–73.
16. Meloni M. Moralizing Biology: The Appeal and Limits of the New Compassionate View of Nature. *History of the Human Sciences*. 2013, vol. 26, no. 3, pp. 82–106.
17. Mercier B., Shariff A. The Geographies of Religious and Nonreligious Morality. In: Kurt Gray, Jesse Graham (eds.) *Atlas of Moral Psychology*. New York, London: The Guilford Press, 2018, pp. 338–351.
18. Shariff A.F., Norenzayan A., Henrich J. The Birth of High Gods: How the Cultural Evolution of Supernatural Policing Influenced the Emergence of Complex, Cooperative Human Societies, Paving the Way for Civilization. In: Mark Schaller (ed.) *Evolution, Culture, and the Human Mind*. New York, London: Taylor and Francis Group, 2010, pp. 119–136.
19. Sommers T., Rosenberg A. Darwin's Nihilistic Idea: Evolution and the Meaninglessness of Life. *Biology and Philosophy*. 2003, vol. 18, no. 5, pp. 653–668.
20. Swinburne R. What Difference Does God Make to Morality? In: Robert K. Garcia and Nathan L. King (eds.) *Is Goodness without God good enough?* Lanham et al.: Rowman and Littlefield, 2009, pp. 151–163.
21. Waal de F. B. M. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1996, 255 p.
22. Waal de F. *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates*. W.W. Norton, 2014, 320 p. (Russ. ed.: Waal de F. *Istoki morali: V poiskah chelovecheskogo u primatov*. Moscow: Alpina Non-Fiction Publ., 2017, 376 p.).
23. Wilson E.O. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press, 1975, 700 p.
24. Wright R. *The Evolution of God*. Little, Brown and Company, 2009, 576 p. (Russ. ed.: Wright R. *Jevoljucija Boga: Bog glazami Biblii, Korana i nauki*. Moscow: Exmo Publ., 2012. 608 p.).

Submitted for publication: February 16, 2023.

Accepted for publication: March 13, 2023.

Published: December 21, 2023.