

УДК 172.3

DOI: 10.37279/2413-1695-2024-11-2-33-46

НЕАДЕКВАТНОСТЬ ВЗГЛЯДОВ НОВЫХ АТЕИСТОВ НА СУЩНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОЙ МОТИВАЦИИ

Карабыков А. В.

Аннотация: Современное атеистическое движение стремится изгнать религию из всех публичных сфер, доведя секуляризацию западных обществ до возможного предела. С этой целью его идеологи работают над всесторонней критикой религии и в особенности христианства. Одно из важных направлений этой критики касается морали. Среди других объектов, подлежащих обличению, здесь выделяется мотивационно-психологический аспект влияния религии на нравственность. Цель предлагаемой статьи – дать обобщённый анализ взглядов новых атеистов: Р. Докинза, С. Харриса, Кр. Хитченза и др., – на сущность религиозных (в основном христианских) мотивов, обуславливающих поведение верующих, и показать их преимущественную некорректность. В начале рассматриваются типы индивидуальной мотивации, которые приписываются верующим, когда те совершают морально благие поступки или воздерживаются от дурных. Хотя качество самих этих действий вне сомнений, стоящие за ними мотивы – если имеют специфически религиозный, а не по-человечески естественный характер – чаще всего сводимы к эгоизму и предосудительны, как верят эти критики. Сделав необходимые возражения, мы переходим далее к их тезису о том, что религия служит главным источником трайбализма, чреватого насилием. Доказывается, что, вопреки этому тезису, мировым религиям присуща установка на объединение, а не разделение человечества, и что, будучи тенденцией нашей природы, трайбализм имеет много проявлений, самым опасным из которых противодействует религия в качестве объединительной и примирительной силы. В конце проводится мысль о том, что изложенные обвинения религии суть симптом глубокой разобщённости, вызванной культурными войнами современности. Причём ответственность за эти войны лежит прежде всего на группах и движениях, враждебных христианству.

Ключевые слова: этика, секуляризм, культурные войны, эгоизм, трайбализм, страх, любовь к Богу.

Мы живём в любопытное время, когда главными знатоками человеческой природы считаются приматологи, экспертами в области счастья – экономисты, а самыми непримиримыми врагами религии стали не либертены, а пылкие моралисты. Поэтому не удивительно, что в антирелигиозной борьбе, ведомой движением нового атеизма, важную роль играют этические аспекты. Наряду с основным стремлением разъединить мораль и религию, доказав их сущностную независимость и, соответственно, большую вероят-

ность сохранения высоких нравственных стандартов в обмирщённых обществах, этим критикам присуща установка на моральную дискредитацию религии и, в особенности, христианства. Они не могут обойтись без неё, коль скоро между религией и моралью есть, по крайней мере, одна зависимость, которую в силу её очевидности, как правило, не отрицают даже самые предубеждённые секуляристы. Речь идёт о мотивационно-психологическом влиянии религии на нравственность. Разумеется, они предпочитают заострять внимание на его тёмной стороне, смакуя примеры религиозно-мотивированного насилия, относящиеся к сфере явной религиозной патологии [1, с. 361–365, 383–391; 2, с. 38–53; 3, с. 23–50]. Но, оказавшись перед фактом стойкой позитивной корреляции религии и морали, многаяжды подтверждённым исследованиям¹, не все из них способны просто объявить его измышленным, как поступает Ричард Докинз в книге «Бог как иллюзия» (2006) [1, с. 292]. Они пускают в ход более тонкий приём, нейтрализуя этот факт “разоблачительной” интерпретацией. Имеющая несколько вариативных форм, она сводится к ключевому принципу ранней социобиологии: за всеми кажущимися проявлениями альтруизма сокрыт исконный эгоизм. В изводе, созданном атеистическими моралистами, этот принцип ограничивается сферой религиозно-мотивированного альтруизма. За пределами её мир изобилует примерами чистого альтруизма, доказывающими его реальность, – считают эти сторонники антропологического оптимизма и прогрессистской идеологии.

Эгоизм или нечто иное?

Итак, в моральных спекуляциях «новых» атеистов и их союзников различимы три основных версии религиозного “криптоэгоизма”.

Первую можно назвать рабской. Докинз сводит к ней всю религиозную мотивацию, которая свойственна поведению верующих, лишённому деструктивных черт. Отрицая, что религия может быть нравственно позитивной силой, он признаёт, что она может только удерживать людей от зла посредством страха перед наказанием. Символическим выражением этой мысли Докинз сделал «большую небесную камеру наблюдения», беспрерывно следящую за поведением землян. Он допускает, что в давние времена этот презренный мотив был уместен и, может быть, даже необходим. Однако моральный прогресс ушёл далеко вперёд, и теперь сам этот страх воспринимается как безнравственный в просвещённом обществе, находящем его бесплодным, если не вредным. «Неужели, чтобы не скатиться к эгоизму и преступности, нам действительно требуется надсмотрщик – Бог ли, сосед ли? От всего сердца надеюсь, что мне, как и вам, читатель, такой надзор не нужен», – патетически заключает британский атеист [1, с. 290; 7, с. 489]. Критику этого взгляда я дам по рассмотрении других вариаций, а здесь отмечу лишь его недостоверность. Мы все, включая самых набожных, живём в культуре, из которой выветрилось представление об Аде². При этом адских мук нельзя бояться в одиночку:

1 Обширную библиографию работ, содержащих результаты таких исследований см.: [4, р. 19; 5, р. 146–147; 6, р. 339].

2 Ср. два свидетельства, сделанные в самом начале XXI в. Поэтическое: «Христиане утратили веру в сурового Судию, который грешников обрекает на котлы с кипящей смолой» [8, с. 165]. И

это по определению коллективная идея. К добру ли, к худу ли её утрата существенно ослабила “рабский” мотив, сжав его до страха перед наказанием в этой жизни. В таком виде он действительно знаком многим – но не как доминирующий или, тем паче, заполняющий всю область религиозных чувств.

Вторая – фарисейская – версия может рассматриваться в качестве модификации первой. Согласно ей, моральным двигателем верующих тоже служит страх – но не перед возможной карой, а за сохранность своей репутации. Хотя при желании в репутационном ущербе можно усмотреть повод к более чувствительному наказанию. Об этой форме религиозного эгоизма больше всех говорят те, кто признаёт факт позитивной корреляции религии и морали, но стремится очернить его, приписав ему малосимпатичную подоплёку. “Избыток” добрых дел, который отличает верующих, проистекает из их стремления казаться праведными, так что религия склоняет более «к альтруистической показухе, чем к настоящему альтруизму», – учит биолог Александр Марков [12, с. 446].

Ещё одна – торгашеская – версия тоже может быть поставлена в связь с рабской в качестве её позитивной пары: если там источником религиозной нравственности считается страх быть наказанным, то здесь – желание получить мзду. Когда добро творят верующие, они делают это либо по тем же причинам, что и все остальные, либо из желания быть вознаграждёнными свыше. Но что этичнее: помогать людям просто для того, чтобы облегчить их страдания, или рассчитывая, что Бог воздаст тебе за это сторицей? – риторически вопрошает Сэм Харрис [13, р. 12].

Что не так с этими версиями? Прежде всего их отличает ригоризм, чуждый действительной жизни, и в силу этого нехватка реализма. Бесспорно, Харрис прав: намного более похвально приходить на помощь ближним, лишь потому что та нужна им. Столь же достойно поклоняться Богу из одной любви к Нему, не скованной земными расчетами. Но таково воззрение самого христианства, в одной из древних притч которого различаются три степени нравственной зрелости. Их часть уловлена Докинзом и соратниками, но эти критики религии все как один слепы по отношению к высшей из них. Три этих степени – рабство, наём и сыновство. Рабы творят добро, чтобы избежать кары, наёмники – ради зарплаты, а дети – потому что обрели родство с Богом, дарующему жизнь творению из чистой любви к Нему. Предложенная схема говорит скорее не о категориях верующих, а о сложности действительных мотивов, направляющих их намерения и поступки в разных или тех же самых случаях. Это воображаемые люди антирелигиозной моралистики все сплошь рыцари без страха и упрёка. Напротив, смертные из плоти и крови, с которыми имеет дело христианство и которые имеют дело с ним, далеко не всегда находятся на максимальной нравственной высоте, им доступной. Для того, чтобы подняться выше или хотя бы удержаться на достигнутой, нам всем (если только мы прикладываем такие усилия, неважно в связи или без связи с религией) приходится держаться за любые мотивы, которые кажутся действительными. В ситуациях наибольших искушений единственно эффективным мотивом не

богословское, принадлежащее Архиепископу Кентерберийскому: «Христос Спаситель превращается у нас в Христа Консультанта» [цит. по: 9, с. 569]. О том, что налицо тенденция, усиливавшаяся в течение двух последних столетий, см.: [10, с. 72].

так уж редко служит банальный страх. Скорее всего, и Докинз возблагодарил бы небо, узнав, что некий преступник, готовивший его убийство, в последний миг отказался от замысла, настигнутый внезапным приступом страха перед божественной карой?

Если отвлечься от такого рода эксцессов и посмотреть на жизнь в её повседневном течении, мы увидим, что и здесь реалистической альтернативой «небесной камере» служит только камера земная. Докинз может сколь угодно льстить своим читателям (как иначе написать атеистический бестселлер в наши дни?), заверяя их в присущей им добропорядочности, упраздняющей потребность во внешнем контроле. И краткого размышления достаточно, чтобы счесть его вывод ложным. Что говорить о целом обществе, когда даже ни одна организация, слишком крупная, чтобы все её члены были знакомы лично, не может обойтись без кодекса, предусматривающего санкции за его нарушение, и сотрудников, следящих за его исполнением? Словом, отречься от образа Небесного Отца можно только в пользу образа Старшего брата, будь то власть государства, масс-медиа и/или общественного мнения. Вот почему, достигнув известных масштабов, секуляризация открыла путь враждебным христианству тоталитарным режимам XX века.

Быть может, заверяя публику в ненужности надзора, Докинз подразумевает некое морально элитарное сообщество? Допустим, что так. Но и тогда его стрельба в религию оказывается холостой. Во-первых, религия – эгалитарна; она работает не с такой группой, а всем, этически разнокачественным, обществом. Во-вторых, подобные группы чаще всего образуются путём преднамеренного отбора, не лишённого элемента насилия, и существуют за счёт противопоставления себя остальным, что предполагает наличие контроля. В-третьих, нравственно образцовые люди, входящие в эту когорту избранных, суть плоды успешного воспитания, которое даже при лучшем раскладе не обходится без контроля и возможности наказания, сознаваемой воспитанником. И успех воспитания определяется тем, в какой мере он смог интериоризовать эти функции. Но чтобы включиться в структуру сознания, они должны пройти путь извне, от социальных институтов и инструкторов.

Другим – и главным – промахом в этих версиях является то, что их приверженцы считают страх той осью, вокруг которой вращается сфера религиозной мотивации. На самом деле такой осью служит любовь. «В любви нет страха, – говорит Евангелист, – совершенная любовь изгоняет страх, потому что страх связан с наказанием и тот, кто боится, не достиг совершенства в любви. Мы любим потому, что Он [Бог] первым полюбил нас» (1 Ин. 4:18)³. Да, есть прекрасное и широко распространённое в христианстве выражение «страх Божий». Оно исполнено возвышенного смысла, о котором как будто не догадываются наши атеисты. Но едва ли опыт их столь скуден, что им неведомо благоговение. Это другое, более известное, название данного чувства – страха, растворённого любовью. Юноша, чьё сердце пламенеет земной страстью, действительно боится многого: чем-то обидеть ненароком любимую, стать жертвой сплетен, подрывающих её доверию к нему. И если он с усердием заботится об избраннице, чтобы снискать её рас-

³ Здесь и далее Новый Завет цитируется в современном переводе по изданию: [11].

положение, у кого повернётся язык назвать его торгашом или фарисеем? Примерно так же, как при чувственной любви, тот, чья вера глубока и правильна (то есть приводит к жизни, отвечающей эталонам, утверждённым традиционным вероучением и церковной практикой), главным образом любит Бога и переживает Его любовь к себе. В силу этого наибольшую радость и удовлетворение он находит в самом процессе богообщения, а не во внешних благах, которые он может обрести благодаря тому и общей религиозной деятельности, включая дела милосердия. Соответственно, коренное опасение, которое может и должно сопровождать его духовную жизнь, касается возможной порчи и обрыва богообщения, а важнейшее желание – очищение и усиление этого процесса. В таком мистическом ключе нужно рассматривать и религиозно-мотивированную благотворительность, видя в ней плод любви к Богу и ближнему, через которого Он являет себя нам. Поэтому, возвращаясь к вопросу Харриса, мы находим его искусственным. В качестве нормативного для христианской благотворительности этот вопрос предполагает совсем не тот психологический фон, который имеется в действительности. Говоря определённое, место этого фона в нём заполняет вакуум, из-за чего смысловой акцент смещается на трансакцию внешних благ: некто делает другому нечто хорошее, чтобы Бог сделал нечто хорошее ему самому. И это, по мнению Харриса, обесценивает отношение благодетеля к адресату благодеяния, которое он считает наиболее значимым. Однако на самом деле – если мы говорим о деянии “сына”, а не “наёмника”, ведь именно состояние “сына” является нормативным – происходит обратное этому обесцениванию. Вместо вакуума есть любовь к Богу, которая углубляет сострадание к ближнему, возвышая его образ в глазах благодетеля. Но и дело “наёмника” оправдано, если он помогает нуждающемуся, пусть и не по лучшим мотивам. Ибо в реальности куда более обыкновенны примеры не чистого альтруизма, а равнодушия к чужим нуждам и горестям.

Трайбализм или его преодоление?

К трём рассмотренным вариантам криптоэгоизма, утверждаемым противниками религии, примыкает другой – трайбалистский. Он отличен от них тем, что являет собой форму не индивидуального, а группового эгоизма. В силу этого его мыслят не как разновидность личной мотивации, а скорее как порочный атрибут религии в целом. Когда трайбализм склоняет верующих к совершению добра, они делают это ради эгоистических интересов своей конфессиональной группы, пусть даже в тайне от самих себя [14, с. 239–241]. Что бы ни говорила св. Тереза Калькуттская, эта монахиня-албанка посвятила жизнь заботе об индийских нищих чтобы насадить католицизм в далёкой стране, и никаких более веских поводов у неё быть не могло, учил основатель социобиологии [Там же]. При этом чаще в религиозном трайбализме видят источник не псевдодобра, а явного зла. Так как религий много и значительная часть их претендует на эксклюзивный доступ к Абсолюту и соответствующую власть, секуляристы винят их в том, что те разделяют человечество, создавая очаги напряжённости, порой выливающейся в насилие [15, р. 113–114]. Невзирая на то, что, как геноцентрист, Докинз всегда отрицал идею группового отбора, он тоже приписывает религии трайбалистскую установку, не подводя под неё эволюционистский фундамент: «...Провоцируемый ею (религией). – А.К.)

целенаправленный, умело поощряемый раздел людей путём ловкого манипулирования естественной склонностью человеческой природы к предпочтению “своих” и отвержению “чужих” приносит достаточно несчастий, чтобы объявить её мощным фактором мирового зла» [1, с. 332; см. также: 2, с. 52–53, 419–420].

Против этого обвинения можно выдвинуть ряд возражений. Первое касается «целенаправленного раздела». Мировые религии (а по ним, как самым зрелым формам религиозного творчества, надлежит судить о нашем предмете в целом) своей высшей целью имеют объединение всего человечества. «Итак, ступайте и сделайте все народы Моими учениками», – таков был призыв Христа, вдохновлявший и вдохновляющий поколения миссионеров (Мф 28:19). В этом плане христианство и прочие доминирующие вероучения оппозиционны подлинно деструктивным идеологиям, вроде расизма или крайнего феминизма, нацеленным именно на разделение из-за уверенности в сущностном превосходстве собственной группы, членом коей становятся по рождению, а не выбору. Соответственно, обвинять эти религии в трайбализме можно лишь в той мере, в какой они не смогли достичь своей идеальной цели, и при условии, что они её отвергли в пользу этнической, имперской или прочих форм партикуляризма. Такого рода измены не раз случались в истории, но повинны в них были те или иные конфессиональные сообщества, отравленные чуждой идеологией, а не сами вероучения. И коль скоро речь идёт о мировых религиях, мы не можем не признать, что все они необычайно преуспели в деле объединения, собрав в свои ойкумены миллиарды людей. Если религии разъединяют, то о каких тогда вообще культурных институтах можно говорить как о соединяющих духовно человечество? В известной степени своим успехом мировые религии обязаны демографическому росту в местах их распространения – это секуляризация приводит к тому, что с её победой рождаемость падает значительно ниже естественного замещения населения [16, р. 5–6]. Однако главной причиной служит другое: они сумели предложить народам ценности, превосходящие национальные, социально-политические и другие разделения. Наконец, между самими мировыми религиями есть различие в ценностных установках. Одни (ислам и индуизм) ориентированы более на внутригрупповые интересы, другие (христианство и буддизм) – на внегрупповые, и стоило бы учитывать также этот момент, говоря о религиозном трайбализме.

Следующее возражение сопряжено с вопросом: только ли религия разделяет? Очевидно, что больший диссонанс в мир привносят более мелкие силы и идеологии, неспособные уравновесить его обратным влиянием, сопоставимым с тем, что свойственно основным вероучениям. Не кто иной, как представители научного натурализма твердят о непотистской и трайбалистской тенденциях, укоренённых в нас эволюцией. И они обе чаще всего выплывают на поверхность без какого-либо особого манипулирования. «Если вы хотите увидеть по-настоящему яростный трайбализм, найдите на форуме фотографов дискуссию “Nikon” или “Canon”», – предлагает Стивен Пинкер [7, с. 522]. Что же касается намеренной промывки мозгов, то, похоже, никогда не бывало недостатка в движениях, чьи машины пропаганды делали это много лучше, чем религиозные проповедники, если только те не становились сами частью этих машин. Племенной шо-

винизм, политические амбиции, жажда наживы и территорий разделяли человечество сильнее и чаще, чем мировые религии. «За большинством военных конфликтов стоит этноцентризм, иррационально преувеличенная приверженность людей своему роду и соплеменникам», – признавал Эдвард Уилсон [14, с. 169]. И когда в эти конфликты вовлекается религия, она обычно служит примесью этноцентризма. Если говорить о войнах, называемых религиозными, – именно их живописуют в своих книгах новые атеисты, – то при научно-историческом подходе, который чужд этим идеологам, не так уж редко выясняется, что чисто религиозных мотивов в них было не больше, чем мирских, корыстных [17, с. 131–146; 18, р. 103–104]⁴. Напротив, в Средние века, небрежно названные Пинкером культурой жестокости, Церковь более всех прочих институтов работала над умиротворением христианских обществ. Странствующие проповедники добивались прекращения межклановой розни⁵, а церковные власти насаждали миротворческие практики: “Божий мир”, который обеспечивал защиту гражданскому населению и имуществу, и “Божье перемирие”, понуждавшее к прекращению междоусобиц на время постов и христианских праздников [18, р. 96; 21, с. 214–225; 22, с. 121–122].

Боль разделённого мира

Слоган «религия разделяет», звучащий рефреном в атеистических памфлетах, не столько соответствует историческим реалиям, сколько является симптомом недуга, которым поражена современность. Мы живём в чрезвычайно раздробленном мире, где многие экономически развитые страны уже полвека пребывают в состоянии культурных войн. Так что тезис о конфликте цивилизаций, созданных разными традициями веры, сколь бы верным он ни был, отступает в тень того факта, что наиболее судьбоносные противоборства разворачиваются сегодня внутри самой евроатлантической цивилизации. Играет ли в них роль религия? Бесспорно. Само движение нового, то есть напористого, агрессивного, атеизма красноречиво говорит об этом. Его сторонники воюют с ней, чтобы достичь культурной гегемонии секуляризма. Представим, что они победили. По силам ли секуляризму обеспечить духовное единение человечества? Судя по тому, как он уже смог трансформировать страны Запада, усиленный смежными с ним процессами, можем признать, что нет. Скорее, произошло обратное. Начавшись в 1960-х годах, так называемая «революция прав» (или, в другой интерпретации, «потребностей») с тех пор вела к эскалации разделения и конкурентной борьбы там, где её не было прежде. Направляемая гедонизмом, который расцветал вместе с обществом потребления, она увенчивалась снятием этических, социальных и отчасти правовых ограничений, наложенных прежней, буржуазно-христианской, культурой на область индивидуальных же-

4 Ср. тезис Докинза: «Только умышленно закрывая глаза, можно не признавать силу религиозного раздора в большинстве, если не во всех насильственных конфликтах современного мира» [19, с. 252].

5 Ср. свидетельство очевидца, слушавшего болонскую проповедь св. Франциска Ассизского в 1222 г.: «Его одежда была грязна, вид – презренный, а лицо – отвратительно. Но Бог наделил его слова такой силой, что многие знатные роды, между которыми из-за проклятой ярости старинной вражды пролилось много крови, обратились к заключению мира» [цит. по: 20, с. 157].

лений. «Бог умер», а, значит, не всё, но многое из того, что порицалось или запрещалось прежде, стало позволено – при соблюдении внешних приличий.

«Мы верим в необходимость максимальной автономии индивида, согласованной с ответственностью перед обществом», – заявляли авторы Второго гуманистического манифеста (1973), наивно веря, что эту ответственность не сможет удушить индивидуальный и корпоративный эгоизм [23]. Да и что может обосновывать её, если индивидуализм поставлен во главу угла, а ответственность прибавлена в роли уступки существующему положению вещей? Причём само это положение, как и базовые институты общества, его обуславливающие, признаются подлежащими ревизии и перестройке, как морально устаревшие. Показательно, что Манифест, столь ясно выражавший новую культурную волю, начинается с категорического отвержения религии, все традиционные и обновлённые формы которой «скорее разделяют, чем объединяют народы» [Там же]. Далее следует комплекс «позитивных принципов», призванных перемолоть эти народы на атомы, доведя до максимума личную автономию. И этот комплекс признаётся панацеей от назревших социальных и частных проблем. Одна часть его мер: легализация аборт и разводов, моральная оправданность промискуитета и т.д., – уже активно претворялась в жизнь; другая: “экзотические” виды сексуального раскрепощения и право на самоубийство, – ещё ждали своего часа. Обрывая социальные связи во имя индивидуалистического нарциссизма, эта тихая революция продвигала такой взгляд на мир, по которому тот состоял «из нескольких миллиардов человеческих существ, характеризующихся их индивидуальными желаниями, включая те, которые до этого запрещались или не одобрялись, но теперь были разрешены... потому что их разделяли слишком многие» [24, с. 357].

Это «слишком» нуждается в комментарии. Всегда являвшаяся по преимуществу иллюзорной, такая “избыточность”, скорее искусственно создавалась, чем была исходной, – так же как сами желания и потребности, которые вдруг обуяли столь многих. И чем более странной была та или иная страсть и, соответственно, уже круг, одержимых ею, тем сильнее требовалось им объединение для борьбы за право на её насыщение и за признание этой своей идентичности. Поэтому, став войной за расширение дозволенного, вдохновлённой гордыней и похотью, культурная революция привела к созданию “фабрики” идентичностей, утверждение которых на социальной сцене часто оказывалось доходным и респектабельным делом [25, с. 299–304]. Но чем больше появлялось разного рода меньшинств, требовавших самого тёплого места под солнцем общественных благ, тем ожесточённее делалась их конкуренция за сужавшееся поле привилегий и свобод. Ибо интересы и амбиции разных групп всё чаще и чаще входили в противоречие друг с другом. Не так давно сам Ричард Докинз, явно не предполагавший, что “раскрепощение” зайдёт столь далеко, стал жертвой критики, которую обрушили на него борцы за права трансгендеров, когда он высказался о тех не вполне комплиментарно [26]. Характерно, что свои атаки на религию секуляристы часто подают как особый фронт в борьбе за права меньшинств. Апеллируя к ситуации в США, где влияние христианства ещё велико, они стараются представить атеистов в качестве дискриминируемой группы

[27, р. 5, 12]. Насколько тяжело могут быть дискриминируемы те, кто доминирует в культурном и академическом истеблишменте, – вопрос, вызывающий недоумение. Каким бы ни был на него честный ответ, апологеты этого “меньшинства” ратуют не за справедливость и добрососедство. Их защита – это нападение, попирающее всякую вежливость и уважение к истине, без которого немислим диалог. Обвиняя верующих в склонности «навешивать ярлык врагов» на тех, кто не разделяет их взгляды, Докинз и Харрис трактуют набожность как форму умственного расстройств [28, с. 182; 19, с. 483]. Под статью диагноза практические требования, настойчиво озвучиваемые ими: если религия – это зло, то религиозное образование и воспитание – типы духовного насилия, подлежащие запрету и преследованию вплоть до изъятия детей из семей верующих [1, с. 392–435]. Неудивительно, что ряд известных атеистов и агностиков, близких к Докинзу своей приверженностью эволюционизму, поспешили дистанцироваться от возглавляемого им движения, видя в нём угрозу общественному согласию, здравому смыслу и стандартам научности [29].

Дезинтегрирующие процессы продолжают набирать обороты и уже местами достигли по-настоящему опасной черты, за которой начинается кровопролитие. Таким образом, упреки в трайбализме, адресуемые религии секуляристами, звучат в мире, который раскалён и раздроблен вовсе не ею, а теми силами, с которыми, до известных пределов, солидаризируются эти неолиберальные интеллектуалы. Уже в силу этого слоган «религия разделяет» представляется лицемерным или нелепым.

Заключение

Обличая предполагаемую низость религиозной мотивации, моралисты от безбожия не видят ни всего её великолепного спектра, ни того луча, из которого он образуется, – благоговейной любви к Богу. Они выхватывают в качестве главных или единственных элементы этого спектра, которые сама религия признаёт не эталонными, а допустимыми или желательными для тех, кто не достиг ещё духовной зрелости. Ибо в сравнении с атеистической моралистикой, фундированной наивно-оптимистической антропологией, по которой люди имеют морально статическую природу, мало знакомую с духовной борьбой, соблазнами, слабостями и падениями, христианство знает нашу сущность много лучше. В силу этого, но прежде всего благодаря своим идеалам, возвышающимся над этническими, политическими и прочими границами, разделяющими человечество, оно смогло стать действенным противовесом трайбализму. И хотя критики религии сегодня ставят ей в вину его культивирование, история по преимуществу свидетельствует против этого обвинения. Да, религия, даже взятая в высших, этически развитых формах, не могла и не может служить безотказным гарантом соблюдения в практике жизни той системы морали, что утверждается ею в теории. Но в мире, где всё познаётся в сравнении, нет такой силы, которая бы преуспела более в деле морального воспитания. Ибо религия обладает ресурсом, которого нет у атеистического мировоззрения. В психологическом плане она служит уникальным по мощи источником мотивации, а в эпистемическом – даёт знание о добродетелях, жизненном строе и нормах взаимодействия, которое прошло испытание временем и доказало свою эффективность. Это особенно ясно на фоне радикально-се-

куляристской этической альтернативы, продолжающей разворачиваться в современности. Вместо прочных основ она являет нам подобие маятника, который движется между крайностями гедонистического своеволия и технократического тоталитаризма.

Список литературы

1. Докинз Р. Бог как иллюзия. Пер. с англ. – СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2020. – 512 с.
2. Харрис С. Конец веры. Религия, террор и будущее разума. Пер. с англ. – М.: Эксмо, 2011. – 496 с.
3. Хитченз К. Бог не любовь: Как религия всё отравляет. Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – 365 с.
4. 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. № 5. Vol. 1. P. 18–30.
5. Graham J., Haidt J. Beyond Beliefs: Religions Bind Individuals Into Moral Communities // *Personality and Social Psychology Review*. 2010. № 14. Vol. 1. P. 140–150.
6. Mercier B., Shariff A. The Geographies of Religious and Nonreligious Morality // Gray K., Graham J. (eds.) *Atlas of Moral Psychology*. N. Y., L.: Routledge, 2019. P. 338–351.
7. Пинкер С. Просвещение продолжается: В защиту разума, науки, гуманизма и прогресса. Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2021. – 626 с.
8. Милош Ч. Второе пространство. Орфей и Эвридика: Поэмы, стихотворения. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 256 с.
9. Уотсон П. Эпоха пустоты. Как люди начали жить без Бога, чем заменили религию и что из этого вышло. Пер. с англ. – М.: Эксмо, 2017. – 784 с.
10. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. Пер. с англ. – М.: Академический проект, 2019. – 415 с.
11. Радостная Весть: Новый Завет. Пер. с древнегреч. М.: РБО, 2005. – 608 с.
12. Марков А. Эволюция человека. В 2 кн. Кн. 2: Обезьяны, нейроны и душа. – М.: Астрель: CORPUS, 2011. – 512 с.
13. Harris S. *Letter to a Christian Nation*. N. Y.: Vintage, 2006. – 96 p.
14. Уилсон Э. О. О природе человека. Пер. с англ. – М.: Кучково поле, 2015. – 352 с.
15. McAnulla St., Kettell St., Schulzke M. *The Politics of New Atheism*. L., N. Y.: The Guilford Press, 2018. – 165 p.
16. Norris P., Inglehart R. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. N. Y.: Cambridge University Press, 2004. – 392 p.
17. Харт Д. Б. Иллюзии атеистов. Христианская революция и её новомодные критики. Пер. с англ. – М.: Никая, 2021. – 336 с.

18. Painter B. W. *The New Atheist Denial of History*. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2014. – 194 p.
19. Докинз Р. Капеллан дьявола: размышления о надежде, лжи, науке и любви. Пер. с англ. – М.: АСТ: CORPUS, 2013. – 416 с.
20. Эксле О. Г. Действительность и знание: Очерки социальной истории Средневековья. Пер. с нем. – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 360 с.
21. Флори Ж. Повседневная жизнь рыцарей в Средние века. Пер. с фр. – М.: Молодая гвардия, 2006. – 356 с.
22. Пастуро М. Повседневная жизнь Франции и Англии во времена рыцарей Круглого стола. Пер. с фр. – М.: Молодая гвардия, 2009. – 230 с.
23. Гуманистический Манифест П. Пер. с англ. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. 08.08.2006. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/5469/5471> (дата обращения: 12.09.2022).
24. Хобсбаум Э. Эпоха крайностей: Короткий двадцатый век (1914–1991). Пер. с англ. – М.: Издательство Независимая Газета, 2004. – 632 с.
25. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. Пер. с англ. – М.: АСТ, 2004. – 444 с.
26. Flood A. Richard Dawkins loses ‘humanist of the year’ title over trans comments. URL: <https://www.theguardian.com/books/2021/apr/20/richard-dawkins-loses-humanist-of-the-year-trans-comments> (дата обращения: 20.11.2022).
27. Tomlins St., Beaman L. G. Introduction // Beaman L. G., Tomlins St. (eds.) *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts*. Cham et al.: Springer. P. 1–18.
28. Харрис С. Моральный Ландшафт. Как наука может формировать ценности людей. Пер. с англ. – М.: Карьера Пресс, 2015. – 336 с.
29. Ruse M. *Monotheism and Contemporary Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. – 68 p.

Сведения об авторе

Карабыков Антон Владимирович – доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры философии Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского, Российская Федерация, г. Симферополь.

E-mail: meavox@mail.ru

Karabykov A. V.

THE INADEQUACY OF THE VIEWS OF NEW ATHEISTS ON THE ESSENCE OF RELIGIOUS MOTIVATION

***Abstract:** The modern atheist movement seeks to expel religion from all public spheres, bringing the secularization of Western societies to the possible maximum. To this end, its ideologists are working out a comprehensive critique of religion and in particular Christianity. One of the important directions of this criticism concerns morality. Among other objects to be denounced,*

the motivational and psychological aspect of the influence of religion on morality is singled out here. The aim of the article is to give a generalized analysis of the views of the new atheists on the essence of religious (mainly Christian) motives that determine the behavior of believers, and to show their predominant incorrectness. In the beginning, we consider the types of individual motivation ascribed to believers when they commit morally good acts or abstain from bad ones. Although the quality of these actions themselves is beyond doubt, the motives behind them – if they are specifically religious, and not purely human – are most often reduced to egoism and reprehensible, as those critics believe. Having made the necessary objections we proceed further to their thesis that religion is the main source of tribalism fraught with violence. It is proved that, contrary to this thesis, the world religions are oriented to unification, not division of humanity. Besides, it is argued that as a tendency of our nature tribalism has many manifestations, and religion opposes to the most dangerous of them being a unifying and conciliatory force. At the end, the idea is developed that the considered accusations of religion are a symptom of the deep disunity caused by the modern cultural wars. Moreover, the responsibility for these wars lies primarily on groups and movements hostile to Christianity.

Keywords: *ethics, secularism, culture wars, egoism, tribalism, fear, love of God.*

References

1. Dawkins R. The God Delusion. Bantam Press, 2006, 464 p. (Russ. ed.: Dawkins R. Bog kak illjuzija. SPb: Azbuka, Azbuka–Atticus Publ., 2020, 512 p.).
2. Harris S. The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason. W.W. Norton, 2004, 336 p. (Russ. ed.: Harris S. Konets very. Religiiia, terror i budushchee razuma. Moscow: Eksmo, 2011, 496 p.).
3. Hitchens Ch. God Is Not Great: How Religion Poisons Everything. Twelve, 2009, 336 p. (Russ. ed.: Hitchens Ch. Bog ne ljubov': Kak religija vsjo otravljaet. Moscow: Alpina non-fikshn, 2011, 365 p.).
4. 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.
5. 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.
6. Mercier B., Shariff A. The Geographies of Religious and Nonreligious Morality // K. Gray, J. Graham (eds.) *Atlas of Moral Psychology*. New York, London: The Guilford Press, 2018, pp. 338–351.
7. Pinker St. Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress. Viking, 2018, 576 p. (Russ. ed.: Pinker St. Prosveshhenie prodolzhaetsja: V zashhitu razuma, nauki, gumanizma i progressa. Moscow: Al'pina non-fikshn, 2021, 626 p.).

8. Miłosz Ch. Vtoroe prostranstvo. Orfej i Jevridika [The second space. Orpheus and Eurydice]. SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2011, 256 p. (In Russian).
9. Watson P. The Age of Nothing: How We Have Sought To Live Since The Death of God, Weidenfeld & Nicolson, 2014, 624 p. (Russ. ed.: Watson P. Jepoha pustoty. Kak ljudi nachali zhit' bez Boga, chem zamenili religiju i chto iz jetogo vyshlo. Moscow: Jeksmo, 2017, 784 p.).
10. James W. The Varieties of Religious Experience. Longmans, 1902, 534 p. (Russ. ed.: James W. Mnogoobrazie religioznogo opyta. Moscow: Akademicheskij proekt, 2019, 415 p.).
11. Radostnaja Vest': Novyj Zavet. [Glad Tidings: The New Testament]. Moscow: RBO, 2005, 608 p. (In Russian)
12. Markov A. Evolyucziia heloveka. Kniga 2. Obeziani neiyroni i dusha [Human evolution. Book 2. Monkeys neurons and soul]. Moscow: Astrel': CORPUS, 2011, 512 p. (In Russian).
13. Harris S. Letter to a Christian Nation. N. Y.: Vintage, 2006, 96 p.
14. Wilson E. O. On Human Nature. Harvard University Press, 2004, 288 p. (Russ. ed.: Wilson E. O. prirode cheloveka. Moscow: Kuchkovo pole, 2015. 352 p.).
15. McAnulla St., Kettell St., Schulzke M. The Politics of New Atheism. L., N. Y.: The Guilford Press, 2018, 165 p.
16. Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 392 p.
17. Hart D. B. Atheist Delusions. The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies. Yale University Press, 2009, 228 p. (Russ. ed.: Hart D. B. Illjuzii ateistov. Hristianskaja revoljucija i ejo novomodnye kritiki. Moscow: Nikeja, 2021, 336 p.).
18. Painter B. W. The New Atheist Denial of History. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2014, 194 p.
19. 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.).
20. Oexle O. G. Die «Wirklichkeit» und das «Wissen». Beitrage zur Sozialgeschichte des Mittelalters. Wandenhoeck, 2001. (Russ. ed.: Oexle O. G. Dejstvitel'nost' i znanie: Ocherki social'noj istorii Srednevekov'ja. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2007, 360 p.).
21. Flori J. Chevaliers et chevalerie au Moyen Age. Hachette, 1998, 223 p. (Russ. ed.: Flori J. Povsednevnaia zhizn' rytsarei v Srednie veka. Moscow: Molodaia gvardiia, 2006, 356 p.).
22. Pastoureau M. La Vie Quotidienne en France et en Angleterre au Temps des Chevaliers de la Table Ronde. Hachette, 1991, 239 p. (Russ. ed.: Pastoureau M. Povsednevnaia zhizn' Francii i Anglii vo vremena rycarej Kruglogo stola. Moscow: Molodaja gvardija, 2009, 230 p.).
23. Gumanisticheskij Manifest II (2004) [Humanist Manifesto II (2004)]. Available at:

- <https://gtmarket.ru/library/basis/5469/5471> (accessed on September 12, 2022) (In Russian).
24. Hobsbawm E. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century*. Vintage, 1994, 640 p. (Russ. ed.: Hobsbawm E. *Япоха krajnostej: Korotkij dvadcatyj vek (1914–1991)*. Moscow: Izdatel'stvo Nezavisimaja Gazeta, 2004, 632 p.).
 25. Buchanan P. J. *The Death of the West*. St. Martin's Press, 2002, 320 p. (Russ. ed.: Buchanan P.J. *Smert' Zapada*. Moscow: AST Publ., 2004, 444 p.).
 26. Flood A. Richard Dawkins loses 'humanist of the year' title over trans comments. Available at: <https://www.theguardian.com/books/2021/apr/20/richard-dawkins-loses-humanist-of-the-year-trans-comments> (accessed on November 19, 2022).
 27. Tomlins St., Beaman L. G. Introduction // Beaman L. G., Tomlins St. (eds.) *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts*. Cham et al.: Springer, pp. 1–18.
 28. Harris S. *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values*. Free Press, 2011, 320 p. (Russ. ed.: Harris S. *Moral'nyj Landshaft. Kak nauka mozhet formirovat' cennosti ljudej*. Moscow: Kar'era Press, 2015, 336 p.).
 29. Ruse M. *Monotheism and Contemporary Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 68 p.

Karabykov Anton Vladimirovich – Dr. Sci. in Philosophy, PhD in Philology, Assoc. Prof.; V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Simferopol, Russian Federation.

E-mail: meavox@mail.ru