

## СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

*И.А. Рыжаков*

### **Ранний Джон Хик о теистической религии и его версия теодицеи**

**Иоанн Андреевич Рыжаков** – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: ryzhakov.i.a@bk.ru  
ORCID: 0000-0003-4453-957X

Статья посвящена ключевым темам философской теологии Джона Хика в ранний период его творчества. Автор прослеживает взаимосвязь между личным религиозным опытом Хика и его философско-религиозными интуициями, показывая, что именно оба этих компонента, взаимно влияя друг на друга, вывели его на путь отказа от большей части христианского вероучения. Кроме того, в исследовании показано, что специфика взаимоотношений Хика с христианством, а также проистекающий из его религиозной эпистемологии принцип религиозной неоднозначности определили его дальнейшую стратегию в рамках такого первостепенного проекта философской теологии, как теодицея. Эта концепция, задуманная ранним Хиком как христианский ответ на проблему зла и названная им как «иринеевская теодицея», с точки зрения автора, удалась лишь отчасти, поскольку те проблемы и противоречия, которые она в себя вместила, не были разрешены им в рамках христианской религиозной парадигмы, а лишь во многом способствовали его дальнейшему переходу к религиозно-плюралистическому мировоззрению. Наконец, само разделение Хиком христианского понимания зла на «августиновскую» и «иринеевскую» традиции и их дальнейшее противопоставление, как показывает проведенное исследование, не представляется достаточно обоснованным, как и именование им собственной концепции как «иринеевской».

**Ключевые слова:** Джон Хик, Августин, Иринея, теодицея, философская теология, христианство, теизм, аналитическая философия

**Ссылка для цитирования:** Рыжаков И.А. Ранний Джон Хик о теистической религии и его версия теодицеи // Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2024. Т. 8. № 1. С. 97–117.

## Early John Hick on Theistic Religion and His Type of Theodicy

*Ioann A. Ryzhakov*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: ryzhakov.i.a@bk.ru

ORCID: 0000-0003-4453-957X

This paper discusses the most significant issues of John Hick's philosophical theology in the early period of his work. In this study I trace the relationship between Hick's personal religious experience and his philosophical intuitions, showing that it was both of these components, mutually influencing each other, that set him on the path of rejection of most of the Christian doctrines. In addition, the study shows that the specificity of Hick's relationship with Christianity, as well as the principle of religious ambiguity arising from his religious epistemology, determined his further strategy within such a primary project of philosophical theology as theodicy. This conception, designed by early Hick as a Christian response to the problem of evil and named by him as "Irenaeian theodicy", from my point of view, was only partially successful, since the flaws and contradictions it contained were not resolved by him within the framework of the Christian religious paradigm, but only largely contributed to his further shift towards pluralistic worldview. Finally, Hick's division of the Christian understanding of evil into "Augustinian" and "Irenaeian" traditions and their further opposition, as this study demonstrates, is not sufficiently justified, nor is his naming of his own conception as "Irenaeian".

**Keywords:** John Hick, Augustine, Irenaeus, theodicy, philosophical theology, Christianity, theism, analytical philosophy

**Citation:** Ryzhakov I.A. "Early John Hick on Theistic Religion and His Type of Theodicy", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2024, Vol. 8, No. 1, pp. 97–117.

Джон Хик (1922–2012) стал одной из самых провокативных фигур в аналитической философии религии конца XX в., а его концепции не утратили своей популярности и сегодня. Наибольшую известность британскому философу принесла его концепция религиозного плюрализма, которая до сих пор считается наиболее влиятельным плюралистическим подходом к религиозному многообразию. Его раннее творчество, в свою очередь, представляет особый исследовательский интерес, поскольку именно на этот период (1957–1971) приходится разработка им тех ключевых философских и богословских положений, которые затем получили свое развитие во всей последующей его философии религии. Данный период вмещает в себя две основные области: религиозная эпистемология и философская теология. В одной из статей мы попытались раскрыть основные достижения Хика в первой области, куда вошли такие проблемы, как верификация языка теологии, взаимосвязь религиозной веры и Откровения, а также ее отношение к знанию; помимо этого, были учтены и важнейшие полемические узлы, оказавшие влияние на последующее развитие его философской мысли [см.: Рыжак 2023: 163–179]. Теперь же в фокусе нашего внимания предстает вторая область его ранней философии религии, а именно философская теология.

### Ранний Джон Хик и христианство

Из всех теистических религий наиболее важное место в жизни Хика занимало именно христианство, с которым, однако, его отношения с самого начала были весьма непростыми. Начать следует с того, что его семья, хотя и принадлежала формально к англиканской конфессии, тем не менее не была глубоко религиозной. Его ближайшие родственники были больше увлечены спиритизмом и различными околорелигиозными течениями, процветавшими в те годы в Англии, причем интерес к ним испытывал и сам Хик на протяжении всего своего детства [Hick 2002: 27]. Само же христианство между тем не находило ни малейшего отклика в его личной вере и казалось ему тогда совершенно «безжизненным и неинтересным» [Hick 1996: 29]. Различного рода религиозные собрания и оккультные практики привлекали его гораздо больше, чем церковные богослужения, которые он вспоминал как «предельно тоскливые» [Ibid.]. Тем не менее, по словам самого Хика, уже тогда он переживал состояние некоей «духовной неудовлетворенности и поиска» с ощущением реального присутствия Бога как «личностного и любящего Владыки Вселенной» и осмыслением своей жизни «в Божьем замысле» [Hick 1980: 1–2].

Его первое религиозное обращение (а именно в евангелическое христианство) произошло во время обучения в Университетском колледже Халла в годы Второй мировой войны. Он вспоминал об этом так: «В течение нескольких дней я был в состоянии сильного психического и эмоционального потрясения, во время которого я стал все больше осознавать высшую истину и бóльшую реальность, охватившую меня, требуя мое признание и отклик» [Hick 1996: 30]. Под влиянием этого опыта Хик решил стать постоянным членом Евангелического союза (Evangelical Union), где он регулярно посещал молитвенные собрания. Однако через некоторое время его призывают на военную службу, и в 1945 г. он возвращается уже с совершенно другими мировоззренческими установками, которые не позволяли ему больше оставаться в Евангелическом союзе. За годы войны у него накопилось большое количество острых вопросов, на которые члены общины отказывались отвечать, считая их дьявольскими искушениями, опасными для веры. Это послужило для Хика веским поводом покинуть общину, однако в течение многих лет он продолжал считать себя консервативным христианином [Hick 2002: 70].

В начале 1960-х гг. Хик занимал должность профессора христианской философии в Принстонской духовной семинарии (при Пресвитерианской церкви), при этом он неоднократно отказывался признавать непорочное зачатие Иисуса Христа, полагая, что данный догмат не является сущностно важным аспектом в христианском учении о Боговоплощении. По словам Хика, в те годы он находился уже на полпути от крайне консервативного христианства до радикального плюрализма [Hick 2010: xiii]. В своей работе «Христианство в центре» (1968) он писал о том, что сегодня для этой религии наступает переломный момент, поскольку очень многое из того, что в традиционном христианстве долгие века принималось за истину, в свете последних достижений современной науки теряет свой актуальный статус. Среди таких «устаревших» положений Хик упоминает, например, то, «...что человек был создан

безусловно совершенным, но из-за своего собственного неправильного выбора впал в состояние греха и страдания; что Бог время от времени вмешивается в историю, чудесным образом приостанавливая действие законов природы; что Христос был рожден от матери-девы, жил на земле, обладая всемогущей силой и всеведущим разумом, своей смертью искупил человеческие грехи и что после его смерти его тело вернулось к жизни; что Библия является непогрешимой, боговдохновенной записью всех этих событий; что вечный рай или ад ожидают нас после смерти» [Nick 1968: 9].

Соответственно, вопрос, который Хик поставил перед собой, состоит в том, являются ли вышеперечисленные положения сущностно важными элементами христианской догматики, или же они всего лишь пережитки прошлого, обреченные уйти вместе с той эпохой, на смену которой пришло Новое время, а следом за ним и многие открытия современной науки? В этой связи Хик видит три возможных выхода, которые современное христианство может для себя избрать.

Первое из них – консервативное направление, которое заключается в сохранении обозначенных выше верований в качестве необходимых элементов вероучения, но в этом случае христианство, согласно Хику, будет «обречено на роль угасающего суеверия» [Ibid.]. Второе направление, противоположное ему, состоит в радикальном отказе не только от всего упомянутого ранее, но также и от веры в личностного живого Бога, воплощенного в Иисусе Христе. Такую позицию, основанную на знаменитом выражении «Бог умер», Хик предлагает называть «христианским гуманизмом» или «гуманистическим христианством» [Ibid.: 11].

Обе эти позиции он понимает как две крайности, которые не вписываются в его представление о жизнеспособной теистической религии в современном мире. В связи с этим он видит необходимость в третьем направлении, которое представлено у него как некий срединный путь, с одной стороны, освобожденный от «предрассудков» прошлого, а с другой стороны, не уводящий в конечном счете к практическому атеизму. Этот срединный путь, как его описывает Хик, «...радикален в своем отказе от большей части ортодоксальной системы верований<sup>1</sup>. Но консервативен в утверждении трансцендентного – реальности Бога, божественности Христа и жизни после смерти» [Ibid.: 16].

Стоит отметить, что для Хика всегда было особенно важно, чтобы религиозная вера не шла вразрез с данными современной науки, и поэтому на определенном этапе он стал постепенно отвергать все то, что, с его точки зрения, противоречит последним научным достижениям. Вот как он это объяснял: «Сегодня современный разум, сформировавшийся под влиянием практических и теоретических успехов науки, исходит из того, что физическая вселенная объяснима без обращения к сверхъестественным силам; более того, любая достоверная религиозная вера должна быть совместима с этим принципом» [Ibid.: 95]. Отчасти это можно объяснить тем, что, как отмечают исследователи,

---

<sup>1</sup> Сюда входят непогрешимая боговдохновенность Священного Писания, грехопадение человека, непорочное зачатие Иисуса Христа, телесное воскресение, сверхъестественные чудеса и святость Церкви.

«...главная сила и интерес Хика были сосредоточены именно в философии, а не в теологии» [Sinkinson 1995: 5–6]. Кроме того, в эти годы он уже не верил в участие Бога в мировом процессе: «Особое провидение, ответная молитва и чудо не играли никакой роли в его философской теологии» [Badham 1990: 5].

В 1964 г. была издана хрестоматия «Существование Бога» (The Existence of God) под редакцией Хика, в которую вошли самые известные в истории философские аргументы в пользу существования Бога, а в 1971 г. вышла собственная монография Хика «Arguments for the Existence of God». Эта работа, с одной стороны, затрагивает ту же проблематику, но уже в более свободном авторском изложении, а с другой стороны, подводит ее к совершенно новой постановке вопроса, который во многом становится преддверием «коперниканского переворота» в философской теологии Хика – а именно проблема противоречия религий между собой по своим верованиям.

Главная мысль, которую Хик развивает в рамках данных работ, заключается в том, что философское доказательство бытия Бога в принципе невозможно [Hick 1964: 4], а, в свою очередь, различные аргументы, предлагаемые на протяжении всей истории философии, не отвечают той цели, ради достижения которой они были выдвинуты. Опираясь на юмовскую и кантовскую философскую критику теистических аргументов, Хик стремится показать, что ни те, кто берутся доказать бытие Бога априорным путем, ни те, кто на основе апостериорных рассуждений утверждают, что бытие Бога более вероятно, чем Его небытие, «не в состоянии выполнить свое обещание» [Hick 1971: 101].

Может сложиться впечатление, что такая позиция не влечет за собой никаких особенно важных следствий, однако в случае с Хиком это совсем не так. Ведь в этой позиции не только узнаётся его идея религиозной неоднозначности (religious ambiguity)<sup>2</sup>, берущая начало из его религиозной эпистемологии, но и проглядывается его отношение к естественной теологии в целом. Позднее Хик писал, что «...ее задача состоит не в том, чтобы доказать существование Бога или даже показать вероятность этого, а в том, чтобы установить саму возможность того, что Бог существует, а также важность (т.е. объяснительную силу) этой возможности» [Hick 1989: 219]. Таким образом, естественная теология, с его точки зрения, в лучшем случае способна скорее сохранить уже имеющуюся веру, чем положить начало новой. Именно такой принцип лег в основу его концепции теодицеи [Geivett 1993: 33].

### Основание для христианской теодицеи

Одной из ключевых идей раннего периода философско-религиозного творчества Хика была разработанная им концепция т.н. иринеевской теодицеи, после появления которой сам этот термин стал прочно ассоциироваться (в первую очередь в англоязычной академической среде) именно с идеями Хика. Об этом

---

<sup>2</sup> Идея состоит в том, что как религиозные, так и материалистические аргументы и описания Вселенной имеют равную силу, в связи с чем невозможно говорить об окончательном перевесе какой-то одной из этих сторон.

говорит хотя бы тот факт, что школьная программа Соединенного Королевства впоследствии стала ознакомлять студентов с творчеством Ирины Лионского именно через «иринеевскую» теодицею Хика [Sinkinson 2016: 19]. Однако о том, насколько это оправдано, будет сказано далее.

В 1966 г. вышла в свет монография «Зло и Бог любви» (*Evil and the God of Love*), которую Хик целиком посвятил проблеме оправдания существования зла в мире, сотворенном Богом. В нашем исследовании мы опираемся на последнее переиздание 2010 г., а поскольку никаких критических изменений со времен первой публикации сама работа не претерпела<sup>3</sup>, то и данное переиздание полностью соответствует нашим задачам, т.к. по-прежнему содержит в себе взгляды именно раннего Хика, которые никак не заслонены его более поздними идеями<sup>4</sup>.

Еще со времен Античности известны четыре объяснительные модели присутствия зла в мире: (1) зло как чистая «лишённость», отсутствие добра; (2) зло как одна из необходимых составляющих мироздания, удерживающих его в равновесии; (3) зло как результат действия свободной воли тварных разумных существ и (4) зло как инструмент божественного воспитания, направленного на совершенствование последних. Все эти модели на протяжении истории сочетались между собой (где-то дополняя, а где-то логически исключая друг друга, как отмечает В.К. Шохин, причем у одних и тех же основных авторов (начиная с Плотина и Оригена), поскольку ни одну из них по отдельности нельзя было считать достаточной [Шохин 2016: 49–51]. В своей работе Хик концентрируется на двух главных христианских традициях объяснения зла, которые он противопоставляет друг другу: «августиновская»<sup>5</sup>, соответствующая в большей степени моделям (1) и (3), и «иринеевская», где главный акцент, с его точки зрения, смещается на модель (4).

Согласно Августину, зло не существует автономно, т.е. не обладает собственной сущностью (*substantia*), тогда как является фактически лишь недостатком (или искажением, лишением) уже существующего блага, сотворенного Богом. Это искажение, или ухудшение, может происходить в трех разных категориях, которыми каждая существующая вещь обладает: способ существования (*modus*), форма (*species*) и занимаемое положение в порядке природы (*ordo*) [Фокин 2009: 217]; в том или ином виде эти качества присутствуют во всем, исходя из того положения, которое та или иная вещь занимает на всеобщей шкале блага. Отсюда следует, что злым, по Августину, может быть только то, что само по себе благо; тогда как добро и зло присутствуют в одной и той же вещи одновременно [Там же].

<sup>3</sup> Самое главное изменение – появление дополнительной, 17-й главы, в которой рассматриваются вышедшие следом важные публикации таких авторов, как А. Плантинга и Н. Пайк, в контексте дискуссии о свободе воли.

<sup>4</sup> Как заявляет сам Хик, эта работа была и остается на позиции «ортодоксального христианства». См.: [Hick 2010: xiii].

<sup>5</sup> Сюда он относит все последующее католическое и протестантское богословие (вплоть до современности), испытавшее влияние Августина, в лице таких авторов, как напр.: Фома Аквинский, Жан Кальвин, Карл Барт и др., а также в лице представителей т.н. «оптимизма» XVIII в., как напр.: У. Кинг и Г.В. Лейбниц.

Хик, в свою очередь, не соглашается с такой объяснительной стратегией. Интерпретация зла как отсутствия добра, с его точки зрения, является по своей сути не более чем семантическим предпочтением, выраженным в оптимистическом использовании языка (*optimistic vocabulary*). С таким же успехом, как он пишет, «...можно было бы, например, упразднить слово “малый”, и вместо того, чтобы описывать объекты как большие или малые, говорить о них как о более или менее больших; или можно было бы обойтись без понятия “холод”, ссылаясь только на градусы тепла. Точно так же можно исключить и слово “зло” и говорить о большей или меньшей степени добра» [Hick 2010: 53–54].

Наряду с этим Хик показывает, что интерпретация зла через категории модуса (или как у Хика – меры), формы и порядка<sup>6</sup> проблематична на эмпирическом уровне в отношении и нравственной, и природной сфер<sup>7</sup>. Если в таких явлениях, как болезни, извержения вулканов, торнадо, столкновения планет и т.п. в самом деле можно увидеть утрату меры, формы и порядка, то не каждую из них, согласно Хику, будет справедливым охарактеризовать злом. Так, например, сгорание звезды или осколка метеорита в триллионе световых лет от Земли никак не повлияет на жизнь человечества (или животного мира), и, соответственно, не будет целесообразным говорить об этих природных явлениях через категорию зла. Злом в данном случае рассматривается не сама по себе утрата меры, формы и порядка, а то страдание и боль, к которому она может привести. Само проявление зла, как настаивает Хик, настолько же «утверждающе» (*positive*) эмпирически, как и удовольствие и счастье [Ibid.: 56]. «Жестокость, – как он пишет, – это не просто крайнее отсутствие доброты, это нечто обладающее собственной демонической силой»<sup>8</sup> [Ibid.: 57].

Кроме того, Хик не соглашается с августиновским учением о грехопадении как о первопричине возникновения зла, поскольку такие явления, как смерть, болезни и различные природные катаклизмы, в соответствии с данными современной науки, происходили в мире задолго до появления человека и были частью естественного порядка вещей. Более того, он рассуждает, что было бы несправедливым со стороны Бога обрекать на страдания весь последующий человеческий род за грех первых людей. Но главную фундаментальную несогласованность августиновской теодицеи Хик видит в том, что Создатель здесь освобожден от всякой ответственности за существующее в мире

<sup>6</sup> Подробнее об этих категориях см.: [Фокин 2016: 10–32].

<sup>7</sup> Само зло Хик рассматривает в соответствии с традиционным его делением на два вида: зло моральное, которое исходит от человека (жестокие, несправедливые, порочные мысли и поступки) и зло естественное, или природное – то, которое возникает независимо от действий человека (болезни, наводнения, засухи и т.д.) [Hick 2010: 12].

<sup>8</sup> Здесь можно возразить Хику, что термин *privatio boni* у Августина не выступает в качестве эвфемизма слова «зло», а лишь означает, что оно не субстанциально и зависит онтологически от существующего блага. Однако отсюда вовсе не следует, что сами проявления зла, согласно Августину, становятся от этого менее реальными, а само понятие зла теряет свою семантическую силу, и вследствие этого надо отказываться от него в пользу каких-то «смягчающих» эвфемизмов. Вряд ли Августин, на глазах которого происходило столько зла, согласился бы с такой позицией.

зло, поскольку «сотворил людей (или ангелов) свободными и совершенными созданиями», которые «сами необъяснимо и непростительно восстали против Него» [Hick 2010: 249–250]. С точки зрения Хика, такую картину невозможно себе представить, поскольку это означало бы постулирование возникновения (self-creation) зла *ex nihilo*. Сам факт греха, согласно ему, указывает на то, что творение изначально было создано с каким-то нравственным несовершенством, которое позволило этому творению поддаться искушению. Августин решает эту дилемму доктриной предопределения, согласно которой часть ангелов была изначально обречена на падение, что, в свою очередь, сделало возможным и падение человека. Эта концепция не устраивает Хика, поскольку она в итоге ведет к противоречию в том, что, с одной стороны, вся вина за присутствие зла в мире возложена на тварных существ и их свободный выбор, а с другой стороны, она имплицитно перекладывается на Бога, как и ответственность за то, кому в конечном счете суждено спастись, а кому нет [Ibid.: 63].

Таким образом, основная проблема августиновской теодицеи, согласно Хика, заключается в том, что она ориентирована на прошлое и стремится оправдать существование зла через злоупотребление свободой воли в доисторические времена. Хик полагает, что это ошибочное направление. Теодицея должна быть эсхатологической, она должна найти смысл и оправдание зла в конечной благой цели, ради которой оно было попущено [Ibid.: 237]. И именно в этом он видит преимущество т.н. «иринеевской» теодицеи, которая рассматривает проблему зла в эсхатологической перспективе. Если западная традиция говорит о том, что человек изначально был создан совершенным, а затем это совершенство утрачивает, то в «эллинистической» традиции, или традиции восточных Отцов Церкви<sup>9</sup>, как полагает Хик, первостепенный акцент ставится на изначальной незрелости человека, который был создан по образу Божьему и который в перспективе также призван обрести подобие Божье, или, выражаясь словами Хика, перейти из состояния жизни животной (*βίος*) в жизнь высшую и вечную (*ζωή*) [Ibid.: 254]. Этот процесс Хик называет становлением (или совершенствованием) души (soul-making process), в котором зло играет ключевую роль и которым, соответственно, оно оправдывается. Он объясняет это так: «...тот, кто достиг блага, испытывая и в конце концов преодолевая искушения и, таким образом, делая правильный ответственный выбор в конкретных ситуациях, приобрел его в гораздо более полном и ценном качестве, чем тот, кто был бы создан *ab initio* в состоянии чистоты или добродетели» [Ibid.: 255].

Однако ключевой фигурой в рамках данного типа теодицеи у Хика является даже не сам Ириней, а Фридрих Шлейермахер, который, будучи первостепенным представителем протестантского либерализма, переосмысливает идею зла в контексте христианского религиозного самоосознания. Для Хика в данном случае важно то, что изначальное совершенство человека, согласно

<sup>9</sup> В вопросе о различии восточно- и западнохристианского учений о грехопадении Хик опирается на исследование Нормана П. Уильямса «Идеи грехопадения и первородного греха» (The Ideas of the Fall and of Original Sin, 1927) [Hick 1967: 138].

Шлейермахеру, «...является не первичным и давно утраченным состоянием человеческой добродетели, а структурой человеческой природы, благодаря которой “в нашей ясной и бодрствующей жизни возможно непрерывное осознание Бога как таковое”»<sup>10</sup> [Hick 2010: 221]. Осознание Бога (Gottesbewußtsein)<sup>11</sup>, таким образом, по Шлейермахеру, происходит в человеке в связи с осознанием окружающей реальности; и существующее в мире зло играет в данном процессе немаловажную роль.

В этой связи Хику важна и шлейермахеровская интерпретация греха, которую он затем использует в своей теодицее. С одной стороны, грех есть то, что препятствует осознанию Бога «из-за вмешательства нашей телесной природы в материальный мир», или, по-другому, это «осознание мира, уклоняющееся или сопротивляющееся величию и требованиям осознания Бога» [Ibid.: 222–223]. С другой стороны, греховность человека совместима с его изначальным совершенством «...в том смысле, что вся эта ситуация – человечество, населяющее материальную среду и развивающееся в медленных и долгих стадиях к полному осознанию Бога – представляет собой позитивную волю Бога по отношению к человеку: именно *это* Бог увидел и посчитал, что оно очень хорошо» [Ibid.: 226].

Таким образом, главное преимущество, которое Хик находит в позиции Шлейермахера, состоит в том, что Бог в конечном счете несет полную ответственность за грех и зло, что, во-первых, разрешает противоречие августиновской теодицеи, а во-вторых, зло и грех рассматриваются неразрывно с последующим искуплением, которое является кульминацией несовершенного процесса раскрытия в человеке осознания Бога [Ibid.: 231].

### Теодицея от совершенствования душ

Во второй половине XX в. проходила очень важная дискуссия, которая затрагивала такие темы, как свобода воли, проблема зла, а также их совместимость с такими божественными атрибутами, как благодать и всемогущество. Одни из участников этой дискуссии, в частности, Дж. Мэки и Э. Флю прямо отрицали, что существующее в мире зло в принципе возможно совместить с идеей всеблагого и всемогущего Бога – эти вещи они рассматривали как взаимоисключающие. С точки зрения этих авторов, такой Бог мог бы изначально создать совершенных существ, которые бы всегда поступали правильно по своей свободной воле<sup>12</sup> [см.: Flew 1955: 152; Mackie 1955: 209].

Хик, в свою очередь, попытался показать несостоятельность этой позиции и сравнил это с ситуацией, в которой некоему пациенту внушили с помощью гипноза, что он должен взять определенную книгу в библиотеке; пациент не может объяснить природу этого желания, но он чувствует, что что-то его подталкивает на это. Соответственно, аргумент Хика состоит в том, что заранее

<sup>10</sup> См. также: [Schleiermacher: 2016: 245].

<sup>11</sup> У Хика – God-consciousness.

<sup>12</sup> Ближе к концу жизни Флю отрекся от атеизма в пользу деистического мировоззрения, и уже не был столь категоричен относительно данного вопроса.

запрограммированное проявление добра людей по отношению к друг другу и по отношению к Богу для самого Бога не являлось бы по-настоящему естественным и свободным, даже несмотря на то, что с человеческой точки зрения оно казалось бы таковым [Hick 2010: 272–275]. А поскольку Бог творит наилучшее из возможного, то и естественные и свободные отношения для Него – более предпочтительный выбор, чем отношения Им самим предустановленные.

Важно отметить и то, что Хик здесь идет по пути теистического эволюционизма, стремясь совместить современную ему научную теорию эволюции с христианским учением о спасении. Как и многие современные авторы [см., напр.: Ruse 2017: 249–266], он полагает, что библейский нарратив о грехопадении не сочетается с эволюционной теорией естественного отбора и приходит к выводу, что творение не пребывало изначально в непосредственном присутствии Бога. Сама мысль о том, что совершенное творение, живущее перед лицом Бога в Его безграничной доброте и любви, сознательно от этой любви отказывается и восстает против своего Создателя, кажется Хику абсурдной, поскольку такого рода поступок потребовал бы присутствия постоянного искушения, уводящего творение от Бога. С точки зрения Хика, такое искушение «...невозможно себе представить в предельно совершенных творениях, осознанно пребывающих в присутствии Бога» [Hick 2010: 279].

Соответственно, грех, который Хик рассматривает как эгоцентризм (*self-centredness*) в противоположность теоцентризму (*god-centredness*), мог возникнуть, как он полагает, только в среде, удаленной от непосредственного присутствия Бога. Эту удаленность он называет эпистемической дистанцией (*epistemic distance*) – дистанцией, которая позволяет жить так, как если бы Бога не было (*etsi deus non daretur*). «Бог должен быть удаленным божеством, скрытым за Своим творением, – пишет Хик. – Он должен быть познаваем, но только посредством такого способа познания, который включает в себя свободный личностный отклик со стороны человека; причем этот отклик состоит в непринужденной интерпретативной деятельности, в которой мы воспринимаем мир в качестве посредника Божественного присутствия» [Ibid.: 281]. И на основании этого его картина выстраивается следующим образом: «На самом деле Адама и Евы никогда не было. Человек, вышедший из эволюционного процесса, уже существовал в состоянии эпистемической дистанции от Бога и всецелой вовлеченности в жизнь природы, что и составляет его “грехопадение”. Он не впал в это состояние из предшествующего состояния святости, но был создан как существо, способное в конце концов достичь святости» [Ibid.: 287].

Таким образом, Бог, по Хику, в конечном счете несет ответственность за грехопадение, как и за существующее в мире зло, однако эта ответственность не нравственная, а сугубо техническая. То есть Бог создал мир, в котором возникновение зла было возможным, но тем не менее Его ответственность несколько не умаляет индивидуальную нравственную ответственность, которую каждый человек несет лично [Ibid.: 291].

Однако помимо морального вида зла в мире существует и зло физическое, выраженное в виде боли и страданий, которые очень часто принимают самые разные экстремальные и сокрушительные формы, как, например, вследствие

пыток или невыносимой агонии. Должна ли «воспитательная программа», которая является частью Божественного замысла, включать в себя и такие формы зла?

Августиновская традиция, с точки зрения Хика, не дает на это удовлетворительного ответа, поскольку, как отмечалось ранее, ее ответ лежит в ретроспективе произошедшего однажды грехопадения, повлекшего за собой изменения всей природы. Соответственно, решение должно лежать не в ретроспективе, а в перспективе. Причиной, по которой человек страдает, согласно Хику, является человеческий самоцентризм, который и порождает грех. Он пишет: «Если бы мы полностью осознавали Бога и Его универсальную благую цель, мы могли бы принять нашу жизнь во всей ее полноте как Божий дар и благодаря этому быть свободными от страданий» [Hick 2010: 319]. Однако проблема сохраняется до тех пор, пока существуют страдания невинных детей или любые другие страдания, выпадающие абсолютно случайным и бессмысленным, казалось бы, образом и превышающие всякий рациональный замысел [Ibid.: 333].

Эту проблему Хик предлагает рассмотреть от обратного, а именно представить себе мир, в котором всякое страдание доставалось бы только по заслугам: мир, где праведники непосредственно получали бы от Бога свою награду, а грешники – воздаяние за свои грехи. Но в таком мире вряд ли бы нашлось место для глубокого сочувствия, самоотверженной помощи и служения, «ибо отклик сострадания предполагает, что страдание не заслужено и что оно губительно для страдающего» [Ibid.: 334]; сама эта иррациональность и отсутствие этического основания делают наш мир таким, где может проявиться истинная человеческая доброта, выраженная в сочувствии, сострадании и самопожертвовании. И таким образом, «решение» Хика состоит в отсутствии исчерпывающего рационального решения и в обращении к тайне, «непроницаемой для рационализирующего человеческого ума» [Ibid.: 335].

Кроме того, поскольку предполагаемое здесь решение, в отличие от августиновской традиции, ориентировано на эсхатологию, оно должно, соответственно, брать в расчет и перспективу загробной жизни. Это означает, что любые проявления зла должны оцениваться в свете бесконечной радости в Царстве Божьем. Как пишет Хик, «...христианская теодицея должна указать вперед на окончательное блаженство и заявить, что бесконечное будущее благо оправдывает всю боль, страдания и зло, которые произошли на пути к нему... Мы должны с верой утверждать, что в конечном счете не останется ни одной личности, которая не достигла бы совершенства, и ни одного страдания, которое в конце концов не послужило бы этапом исполнения благого замысла Божьего» [Ibid.: 340]. Отсюда следует, что зло, которое деструктивно по своей природе, больше не будет злом непоправимым, оно в конце концов «потерпит поражение и будет вынуждено служить благой цели Бога» [Ibid.: 362–363]. Эту позицию Хик характеризует латинской фразой из средневековой пасхальной мессы: «*O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*» (О счастливое падение, заслужившее столь славного Искупителя). Именно эти слова, согласно Хику, представляют собой самое сердце христианской теодицеи [Ibid.: 364].

И здесь он подходит, пожалуй, к ключевому пункту своей концепции, а именно идее всеобщего спасения, которая выстраивается следующим образом.

Во-первых, Хик отказывается от идеи посмертного наказания, обосновывая это тем, что страдания в аду, если они вечны, не могут привести к какой-либо конструктивной цели, а значит, они становятся страданиями ради самих страданий, лишёнными всякого смысла. А во-вторых, он указывает на следующую дилемму: если существует вечный ад, то либо Бог недостаточно желает спасти все свое творение, и тогда Он не всеблагой, либо же Он действительно хочет спасти всех, но Его спасительная цель терпит неудачу, и тогда Он не всемогущ. Тот же вывод получается и в случае, если муки не вечны, но грешников ждёт конечная погибель [Hick 2010: 341–342].

Именно поэтому христианская теодицея, с точки зрения Хика, должна говорить о непрекращающихся попытках Бога спасти каждого человека, и эти попытки рано или поздно должны преуспеть. Причем такой спасительный универсализм является отнюдь не логическим, а скорее практическим. «Универсализм неизбежен не потому, что результат “предопределен” (отменяя тем самым нашу свободу), а потому, что Божественные качества и свойства делают такой исход наиболее вероятным» [Cheetham 2003: 44], или как позднее выразился сам Хик, утверждение «Необходимо, чтобы все [в конце концов] были спасены» истинно *de dicto*, но ложно *de re* [Hick 1993: 236–237]. В качестве иллюстрации Хик приводит шахматную аналогию, использованную когда-то У. Джеймсом, в соответствии с которой новичок полностью свободен делать любой ход на его усмотрение, однако можно с полной *практической* уверенностью предсказать, что гроссмейстер сделает свои ходы так, чтобы рано или поздно привести игру к желаемому им результату. «Кажется невозможным, – пишет Хик, – с нравственной точки зрения (хотя и не с логической), чтобы бесконечная изобретательность неиссякаемой любви, действующая с неограниченным запасом времени, была вечно несостоявшейся и чтобы [конечное] существо отвергало свое собственное благо, представленное ему бесконечно разными способами» [Hick 2010: 344].

И таким образом, слова самого Христа об адских муках, где будет *плач и скрежет зубов* (Мф 25:30) и где *червь не умирает и огонь не угасает* (Мк 9:48), Хик не рассматривает как строгое указание на окончательную участь грешников. Здесь он указывает на неоднозначное слово αἰώνιος, которое используется в значении «вечный» и которое, с его точки зрения, должно трактоваться в свете более широкого видения, чем предлагается в консервативном христианстве. Так, он заявляет: «Если мы увидим в основе этого учения послание о живой и всеобъемлющей божественной любви, то идея о том, что Бог планирует подвергнуть вечным мукам любого из Своих чад, покажется нам невероятной и даже богохульной» [Ibid.: 346]. В связи с этим он заключает, что после смерти должна быть еще одна или несколько жизней, в течение которых личность постепенно преодолевает свой самоцентризм и приближается к Божественной реальности.

Но если допустить возможность спасения каждого, то не лишает ли это смысла миссионерскую деятельность церкви, равно как и значение окончательного выбора, стоящего перед человеком в рамках земной жизни? Хик утверждает, что миссионерство не лишено смысла, если только посыл церкви состоит не в том, чтобы спасти людей от вечных адских мук, а в том, чтобы

поделиться с миром Благой Вестью. Что касается выбора в рамках земной жизни, то Хик не отрицает его значимость, признавая, что несправедливая жизнь действительно приводит к плохим последствиям, однако эта значимость уже не может быть столь критичной, поскольку посмертные муки не могут быть вечны. «Утверждать, что страдания, вызванные земными несправедливыми поступками, вечны, – как он пишет, – значит... выходить за рамки всего, что оправдано откровением или разумом, и впадать в серьезное извращение христианского Евангелия» [Hick 2010: 349].

### Полемика

В силу ограниченности нашего исследования мы не можем рассмотреть весь объем дискуссии, посвященной раннему Хику, поэтому здесь будут представлены лишь некоторые наиболее значимые ее элементы.

В своей рецензии на первое издание монографии Хика «Зло и Бог любви» свои возражения представил американский философ Роланд Пуччетти. Автор упрекал Хика в том, что тот так и не смог решить проблему невинных и «нецелесообразных» (dysteleological) страданий. Он приводит ряд примеров таких страданий, наиболее показательный из которых – это ситуация с неизлечимо больным, вынужденным доживать последние дни своей жизни в страшных мучениях. Душа этого больного, как предполагает Пуччетти, уже полностью «сформирована», что делает каждую секунду его страданий напрасной. Более того, он не заслужил эти страдания несправедливой жизнью в прошлом, а, напротив, отличался нравственно ответственными поступками. Причем адекватность такого примера он обосновывает следующим вопросом: «Разве каждая жертва рака была безмерно злой, а каждый, кто мирно умер во сне, – нравственно чистым? Это кажется маловероятным любому, у кого есть какой-либо опыт в человеческих делах» [Puccetti 1967: 257]. Соответственно, такое страдание, как он указывает, не может быть оправдано ни апелляцией к духовному совершенствованию (soul-making), ни обещанием будущей награды, поскольку «...даже бесконечные вознаграждения в последнем состоянии не могут в действительности искупить несправедливость в первом» [Ibid.: 265]. С точки зрения Пуччетти вопрос о том, с чего бы любящему Богу желать человеку испытывать такие страдания, стоит слишком остро.

Таким образом, он называет хиковское «воззвание к тайне» полным поражением и фактически уходом с поля боя, что, в свою очередь, приводит его к следующему выводу: если Бога как любящего и всеблагого не удастся оправдать в отношении бездействия к проявлениям зла, вера в Его существование, как предлагает Пуччетти, больше не имеет смысла<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Здесь надо уточнить, что дискуссия строится вокруг следующих тезисов, которые стороннику теодицеи необходимо согласовать между собой: (1) В мире есть страдания (в том числе «нецелесообразные»); (2) Существует всемогущий, всеведущий и совершенно благой Бог; (3) Такое существо не имело бы морально достаточных оснований для того, чтобы допустить эти страдания (в частн., невинные и «нецелесообразные»). Соответственно, как указывает Пуччетти, проблема состоит в том, что только два из них возможно признать истинными.

К этому возражению позднее присоединился и Дэвид Читем, который также признавал слабость хиковской теодицеи в ее апелляции к тайне. Он согласился с поставленным Пуччетти вопросом и предлагает: «Почему бы просто не подвести черту под тайной и не оставить все как есть? Такой вывод мог бы также устранить необходимость решения проблемы зла через идею загробной жизни, потому что решение находится не в понятном завершении процесса, а в обращении к тайне или человеческим ограничениям в понимании божественных целей» [Cheetham 2003: 48].

Отвечая на данную критику, Хик снова акцентировал внимание на том, что за каждым страданием в рамках в этой земной жизни лежит бесконечное благо. Однако это не означает, «...что Бог [специально] посылает болезни, несчастные случаи, голод, землетрясения и т.д., чтобы предоставить возможность для [проявления] сочувствия и взаимопомощи». Это означает, что «Бог создал нас в объективном мировом порядке, с присущей ему структурой и законами, внутри которого существуют реальные случайности и происшествия, как хорошие, так и плохие. Ибо только в таком мире может происходить формирование нравственного характера в ходе решения реальных задач для достижения реальных целей» [Hick 1968b: 545].

Здесь также можно было бы отметить, что у Хика нигде не говорится, что воспитательная программа по совершенствованию душ касается только тех, кто непосредственно испытывает страдание. Напротив, он говорил о том, что именно сама иррациональность распределения зла способствует развитию в человеке лучших качеств<sup>14</sup>, и, соответственно, процесс воспитания *soul-making* равным образом касается и тех, в чьем окружении тот или иной страдающий находится<sup>15</sup>.

В пользу этой точки зрения высказалась и Линда Загзевски, которая предложила сместить фокус с необходимости неизбежного спасения на ценность личностного развития самого по себе. Хороший родитель, как она предлагает, будет любить своего ребенка как самоцель и будет продолжать делать все, что способствует развитию его личности, независимо от того, приведет это к добру или нет. «Какой родитель когда-либо согласится превратить своего ребенка в не-человека или в нечто меньшее, чем человек, только потому что его ребенок плохой?» [Zagzebski 1991: 127]. Соответственно, любящий родитель, согласно Загзевски, допустит любое зло из любви к своему ребенку, поскольку только в таком случае последний сможет внести собственный вклад в совершенствование своей души [Ibid.: 128].

Однако помимо этой проблемы, критики обнаруживают и некоторую натянутость между двумя важными тезисами Хика: с одной стороны, Хик говорит, что невозможно признать одновременно абсолютную свободу выбора человека

А поскольку в утверждении (1), как правило, никто не сомневается, то ложно либо утверждение (2), и тогда Бога нет, либо (3), и тогда Бог существует, но Его совершенная благость ставится под вопрос [см.: Puccetti 1967: 266].

<sup>14</sup> См. выше, на с. 107.

<sup>15</sup> Равным образом и страдание животного мира может способствовать развитию в человеке таких качеств, как сострадание и забота.

и его неизбежный положительный отклик Богу, с другой – он постулирует «практическую уверенность» в том, что все человеческие личности в конце концов добровольно, без принуждения, откликнутся на божественную волю, что составляет его сотериологический универсализм. Этот универсализм, как отмечает Читем, постулирует тем самым практическую неизбежность спасения, как если бы «Бог... поместил в каждого из нас устройство самонаведения» [Cheetham 2003: 49–50]. Это же, в свою очередь, идет вразрез с утверждением Хика о том, что свободные и естественные отношения более ценны, чем те, которые заранее предустановлены. Таким образом, Читем заключает, что, по сути, нет никакой разницы для Бога между ситуацией, когда личности созданы так, чтобы всегда поступать «правильно», и ситуацией, когда они не «запрограммированы» на это непосредственно, но через миллионы лет неизбежно придут к «правильному» результату [Ibid.: 51].

Но и здесь возражение данного автора не совсем справедливо, поскольку у Хика уже прозвучал тезис о том, что будь творение создано изначально совершенным, оно не имело бы опыта земной жизни, полной зла и страданий, и, соответственно, у него и не было бы шанса сделать полноценный ответственный выбор между добром и злом. Понятие эпистемической дистанции у Хика разрешает эту проблему, а, в свою очередь, идея о всеобщем спасении разрешает противоречие, которое, с его точки зрения, присутствует между всемогуществом Бога и Его бесконечной любовью в случае отказа от данной идеи. Другое дело, что Хик здесь уже отходит от традиционной христианской антропологии, категорически отрицая, что, во-первых, человек был создан совершенным (насколько это возможно для тварного телесного существа), а во-вторых, что он способен вследствие своей свободы сделать выбор как в пользу жизни, так и в пользу смерти. Однако это тем не менее уже вопрос веры, который не попадает под данную критику.

Представляется важным прокомментировать и некоторые возражения, представленные А.В. Храмовым, поскольку его статья о раннем Хике является одной из немногих работ по этой теме в русскоязычном академическом пространстве.

В первую очередь, автор ставит вопрос относительно необходимости зла как средства воспитания: «Каким образом жизнь в греховном мире, который “лежит во зле”, должна стать подготовкой к встрече с Богом?.. Не проще ли тренировать моральные качества, необходимые для Царства Божиего, в непосредственном присутствии самого Бога...» [Храмов 2019: 36]. Однако выше уже упоминалось, что для Хика принципиально важно, чтобы присутствие Бога было для человека неочевидным, чтобы это не нарушало человеческую свободу. Еще в своей работе по религиозной эпистемологии «Вера и знание» Хик писал, что «...чтобы человек был [полноценной] личностью, Бог должен быть *deus absconditus*. Иначе говоря, Он должен удалиться, скрывшись за своим творением и предоставив нам свободу признавать или не признавать Его общение с нами» [Hick 1966: 135].

Во-вторых, автор предполагает, что «всемогущему Творцу ничто не мешало создать “уже готовых” духовно развитых существ и тем самым избежать страданий, связанных с эволюцией»; что Он мог бы снабдить людей

воспоминаниями о потерях и трудностях, не заставляя их проживать подобные страдания в реальности. И даже если при этом Творец выступил бы в амплу декартовского Бога-обманщика, «то это был бы в высшей степени оправданный обман» [Храмов 2019: 36]. Но и здесь, как представляется, Хик отчасти уже разрешил эту проблему, когда заявил, что заранее запрограммированное проявление добра людей по отношению к друг другу и по отношению к Богу с точки зрения самого Бога не являлось бы по-настоящему искренним (по причине отсутствия свободного выбора), даже если с человеческой точки зрения это бы казалось таковым<sup>16</sup>. То есть для Хика все же принципиально важно, чтобы проявление лучших качеств в человеке было реальным не только с нашей точки зрения, но и с точки зрения Бога, который есть высшая Реальность и который не может лгать. Жертва Христа на кресте должна быть реальной, как и спасение всего человечества, а не просто иллюзорным воспоминанием в уже готовых личностях.

Гораздо более очевидная трудность у Хика возникает с идеей эпистемической дистанции, которая, как увидели критики, плохо согласуется с концепцией спасительного универсализма. В частности, Стенли Кейн рассуждает: «...Если человеческая свобода требует в качестве одного из своих логически необходимых условий большей эпистемической дистанции между Богом и человеком, чем та, что в настоящее время существует в этом мире, то человек не свободен в той степени, в какой это требуется в теодицее Хика из-за Божьей цели по отношению к человеку. Но если человеческая свобода не требует в качестве одного из своих логически необходимых условий такой большой эпистемической дистанции, какая в настоящее время существует между Богом и человеком, то в мире есть примеры зла, которые не оправдываются воспитательной теодицеей, поскольку они делают эпистемическую дистанцию большей, чем та, которая логически требуется предполагаемой целью Бога относительно совершенствования душ» [Kane 1975: 30].

Иными словами, с одной стороны, есть эпистемическая дистанция, которая не должна нарушить человеческую свободу, а с другой стороны – Божественный спасительный замысел в отношении каждого человека. И либо в конечном счете перевесит одно, но тогда просто-напросто не все спасутся, чего так сильно избегал в своих построениях ранний Хик, либо перевесит другое и спасутся все, но тогда эпистемическая дистанция в конечном счете будет нарушена при непрекращающихся попытках со стороны Бога обратить к Себе даже самого последнего убежденного атеиста.

Здесь можно вспомнить слова Хика о том, что идея всеобщего спасения основана не на логической, а на практической необходимости. А учитывая, что многие личности до конца своей жизни оставались и остаются твердо на позиции атеизма, всеобщий спасительный замысел сможет быть достигнут либо посредством нарушения свободы воли, либо посредством более чем одной попытки проживания земной жизни. Но последний вариант уже не позволяет «теодицисту» оставаться в пределах консервативного христианства и уводит его ближе к восточным религиозным концепциям, которым так сильно начал

---

<sup>16</sup> См. выше, на с. 106.

симпатизировать Хик с 1970-х гг. Во всяком случае, главная задача теодицеи, как он позднее писал, состоит в том, чтобы восстановить баланс религиозной неоднозначности мироздания через уравнивание чаши весов в пользу религиозной картины мира, которая при отсутствии убедительного ответа существенно потеряла бы силу перед таким серьезным противовесом, как проблема существования в мире зла [Nick 1993: 234].

### **Заключение**

Итак, специфика подхода Хика в рамках его ранней философской теологии с самого начала была основана на его эпистемологической идее религиозной неоднозначности (*religious ambiguity*), которая определила его дальнейшую стратегию не только при анализе им философских обоснований бытия Бога, но и при создании собственной версии теодицеи.

Как было сказано ранее, термин «иринеевская теодицея» стал прочно ассоциироваться с идеями Хика в англоязычном мире. Между тем его концепция скорее напоминает теодицею Оригена, ведь именно этот древний автор стоит у истоков концепции зла как условия совершенствования душ, а также, как показывает канадский исследователь Марк Скотт, даже «предвосхищает многие структурные особенности гипотезы Хика» [Scott 2010: 313–334]. В частности, он приводит четыре таких пункта: «Во-первых, аллегорическая интерпретация Оригеном Книги Бытия согласуется с мифологическим подходом Хика к истории сотворения мира. Во-вторых, его взгляд на мир как на школу для души соответствует центральному утверждению Хика о совершенствовании душ как цели всего творения. В-третьих, учение Оригена о поэтапном духовном росте аналогично концепции Хика о длительном процессе совершенствования душ – процессе, который распространяется и на будущие жизни. Наконец, оригеновское понятие ἀλοκατάστασις, или восстановление всего творения, близко [сотериологическому] универсализму Хика» [Ibid.].

Можно предположить, как это сделал К. Синкинсон, что такой смелый ход Хика – назвать свою гипотезу именем авторитетного церковного автора – скорее всего объясняется тем, что философ понимал, «...что идет по весьма спекулятивному пути, но хотел представить свою точку зрения в качестве господствующей христианской ортодоксии. Аргументация же в пользу оригеновской теодицеи была бы фатальной» [Sinkinson 2016: 21]. Однако, если развить эту тему дальше, то из всех упомянутых Хиком авторов, пожалуй, справедливой будет назвать его теодицею даже не в честь Оригена и уж тем более не в честь Иринея, от которого здесь осталось одно лишь название, а скорее в честь Шлейермахера, поскольку именно его концепцию грехопадения Хик заимствовал наиболее полно<sup>17</sup>. Но все же его теодицея вполне оригинальна, и потому спокойно может называться и хиковской.

Кроме того, при более внимательном прочтении кажется, что раннехристианские авторы были не так уж и различны между собой, как на этом

---

<sup>17</sup> См. в этой связи: [Pederson 2016: 190–201].

настаивает Хик. Тот же Ириней, именем которого он называет свою концепцию, придерживался тех же положений в учении о грехопадении, какие позднее появляются у Августина. Не был он и столь категоричен в соотношении понятий образа и подобия Бога (в отличие от самого Хика). «Иногда он употребляет оба понятия как синонимы, вместе с тем неоднократно говорит только об образе или только о подобии. Образ Божий – это естественная форма бытия человека в соединении души и тела (в смешении – *in plasmate*); подобие – дар Св. Духа, полученный при творении, сверхъестественный принцип» [Никифоров 2009: 436]. Более того, вся восточная патристика придерживалась той же привационной трактовки зла, что и впоследствии западная [Михайлов 2009: 211], что Хик вполне осознавал. Вместе с этим и тема «*O felix culpa*», которая занимает важное место у Хика, присутствует и в западной «августиновской» традиции [Geivett 1993: 41], в связи с чем ее противопоставление восточной греческой традиции кажется недостаточно обоснованным.

Насколько убедительно в таком случае теодицея Хика прозвучала тогда и насколько актуальной она представляется для современного христианства сегодня? На наш взгляд, предложенное Хиком решение получилось лишь отчасти, и вот почему. С одной стороны, его аргументы в пользу воспитательной программы теодицеи – относительно иррациональности нашего мира и непостижимости тайны распределения страданий, которые могут способствовать развитию лучших качеств в человеке – прозвучали вполне обоснованно. С другой стороны, Хик поставил себя в такое сложное и очень неустойчивое положение, в котором ему пришлось согласовать очень трудносовместимые друг с другом тезисы: во-первых, это проблема человеческой свободы, во-вторых, идея неизбежного всеобщего спасения, и в-третьих, научная теория эволюции, идущая вразрез с традиционным христианским толкованием грехопадения. И все это он попытался представить именно в качестве христианского ответа на проблему зла. Нетрудно догадаться, почему со временем Хик стало как никогда тесно находиться в рамках этой религиозной парадигмы и почему в конечном счете свои решения он перенес в другую, более отвечающую его запросам религиозно-плюралистическую картину мира, в которой он уже смог позволить себе и идею перерождений, и множества миров, и практически бесчисленного количества попыток для каждого человека обрести спасение. Однако этой обширной теме будет посвящено отдельное внимание.

### Список литературы

Михайлов 2009 – Михайлов П.Б. Учение о зле в греческой патристике // Православная энциклопедия. Т. 20. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 211–214.

Никифоров 2011 – Никифоров М.В. Ириней, еп. Лионский // Православная энциклопедия. Т. 26. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 422–450.

Рыжаков 2023 – Рыжаков И.А. Религиозная эпистемология раннего Джона Хика (1957–1971): основные идеи и критика // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 3 (19). С. 163–179.

Фокин 2009 – Фокин А.Р. Учение о зле в латинской патристике (II–VIII вв.) // Православная энциклопедия. Т. 20. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 214–220.

Фокин 2016 – Фокин А.Р. Зарождение тринитарной метафизики на христианском Западе в IV–IX вв. // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 10–32.

Храмов 2019 – Храмов А.В. Теистический эволюционизм и проблема теодицеи // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 83. С. 26–44.

Шохин 2016 – Шохин В.К. Проблема зла: теодицея и апология // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение 2016. Вып. 5 (67). С. 47–58.

Badham 1990 – Badham P. The Philosophical Theology of John Hick // Ed. by P. Badham. A John Hick Reader. L.: Macmillan, 1990. P. 1–14.

Cheetham 2003 – Cheetham D. John Hick: A Critical Introduction and Reflection. Hampshire: Ashgate, 2003.

Flew 1955 – Flew A. Divine Omnipotence and Human Freedom // New Essays in Philosophical Theology. L.: SCM Press, 1955.

Geivett 1993 – Geivett D. Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

Hick 1964 – Hick J. The Existence of God. N.Y.: Macmillan, 1964.

Hick 1966 – Hick J. Faith and Knowledge. 2<sup>nd</sup> ed. reissued. Ithaca; London, 1966.

Hick 1967 – Hick J. Evil, The Problem of // The Encyclopedia of Philosophy / Ed. by P. Edwards. N.Y.: Macmillan, 1967. Vol. 3. P. 136–141.

Hick 1968a – Hick J. Christianity at the Centre. L.: Macmillan, 1968.

Hick 1968b – Hick J. God, Evil and Mystery // Religious Studies. 1968. Vol. 3 (2). P. 539–546.

Hick 1971 – Hick J. Arguments for the Existence of God. N.Y.: Herder and Herder, 1971.

Hick 1980 – Hick J. God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism. L.: Macmillan, 1980.

Hick 1993 – Hick J. Afterword // R.D. Geivett. Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy. Philadelphia: Temple University Press, 1993. P. 229–237.

Hick 1996 – Hick J. A Pluralist View // Four Views on Salvation in a Pluralistic World / Ed. by D.L. Okholm, T.R. Phillips. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996. P. 27–59.

Hick 2002 – Hick J. John Hick: An Autobiography. Oxford: Oneworld, 2002.

Hick 2004 – Hick J. An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent. 2<sup>nd</sup> ed. L.: Macmillan, 2004.

Hick 2010 – Hick J. Evil and the God of Love. 2<sup>nd</sup> ed. reissued. L.: Macmillan, 2010.

Kane 1975 – Kane S.G. Soul-Making Theodicy and Eschatology // Sophia. 1975. Vol. 14 (2). P. 24–31.

Mackie 1955 – Mackie J.L. Evil and Omnipotence // Mind. 1955. Vol. 64 (254). P. 200–212.

Pedersen 2016 – Pedersen D. “Irenaean” or “Schleiermacherian?”: An Evolutionarily Plausible Account of the Origins of Sin // Theology and Science. 2016. Vol. 14 (2). P. 190–201.

Puccetti 1967 – Puccetti R. The Loving God – Some Observations on John Hick's Evil and the God of Love // Religious Studies. 1967. Vol. 2 (02). P. 255–268.

Ruse 2017 – Ruse M. Naturalism, Evil, and God // The Cambridge Companion to the Problem of Evil / Ed. by C. Meister, P.K. Moser. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 249–266.

Schleiermacher 2016 – Schleiermacher F. Christian Faith. 3<sup>rd</sup> ed. trans. / Ed. by P.T. Nimmo. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

Scott 2010 – Scott M.S.M. Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick's Theodicy // The Journal of Religion. 2010. Vol. 90 (3). P. 313–334.

Sinkinson 1995 – Sinkinson C. John Hick: An Introduction to His Theology. Leicester: RTSF, 1995.

Sinkinson 2016 – Sinkinson C. John Hick and the Universe of Faiths: A Critical Evaluation of the Life and Thought of John Hick. Bletchley: Paternoster, 2016.

Zagzebski 1991 – Zagzebski L. Critical response // Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick / Ed. by H. Hewitt, Jr. N.Y.: Palgrave Macmillan, 1991. P. 125–129.

## References

Badham, P. “The Philosophical Theology of John Hick”, in: *A John Hick Reader*, ed. by P. Badham. London: Macmillan, 1990, pp. 1–14.

Cheetham, D. *John Hick: A Critical Introduction and Reflection*. Hampshire: Ashgate, 2003.

Flew, A. “Divine Omnipotence and Human Freedom”, in: *New Essays in Philosophical Theology*. London: SCM Press, 1955.

Fokin, A.R. “Zarozhdeniye trinitarnoy metafiziki na khristianskom Zapade v IV–IX vv.” [The Birth of Trinitarian Metaphysics in the Christian West in the 4<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> Centuries], *Khristianskoye chteniye* [Christian Reading], 2016, No. 3, pp. 10–32. (In Russian)

Fokin, A.R. “Uchenie o zle v latinskoy patristike (II–VIII vv.)” [The Doctrine of Evil in Latin Patristics (2<sup>nd</sup>–8<sup>th</sup> Centuries)], *Pravoslavnaya entsiklopediya* [The Orthodox Encyclopedia], 2009, Vol. 20, pp. 214–220. (In Russian)

Geivett, D. *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick’s Theodicy*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

Hick, J. “A Pluralist View”, in: D.L. Okholm, T.R. Phillips, eds., *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996, pp. 27–59.

Hick, J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Macmillan, 2004.

Hick, J. “Afterword”, in: R.D. Geivett, *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick’s Theodicy*. Philadelphia: Temple University Press, 1993, pp. 229–237.

Hick, J. *Arguments for the Existence of God*. New York: Herder and Herder, 1971.

Hick, J. *Christianity at the Centre*. London: Macmillan, 1968.

Hick, J. *Evil and the God of Love*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Macmillan, 2010.

Hick, J. “Evil, The Problem of”, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards. New York: Macmillan, 1967, Vol. 3, pp. 136–141.

Hick, J. *Faith and Knowledge*. 2<sup>nd</sup> ed. reissued. Ithaca; London, 1966.

Hick, J. “God, Evil and Mystery”, *Religious Studies*, 1968, Vol. 3, No. 2, pp. 539–546.

Hick, J. *God Has Many Names: Britain’s New Religious Pluralism*. London: Macmillan, 1980.

Hick, J. *John Hick: An Autobiography*. Oxford: Oneworld, 2002.

Hick, J. *The Existence of God*. New York: Macmillan, 1964.

Kane, S.G. “Soul-Making Theodicy and Eschatology”, *Sophia*, 1975, Vol. 14, No. 2, pp. 24–31.

Khramov, A.V. “Teisticheskij evolyucionizm i problema teodicei” [Theistic Evolutionism and the Problem of Theodicy], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [St. Tikhon’s University Review, Series I: Theology, Philosophy, Religious Studies], 2019, No. 83, pp. 26–44. (In Russian)

Mackie, J.L. “Evil and Omnipotence”, *Mind*, 1955, Vol. 64 (254), pp. 200–212.

Mikhailov, P.B. “Ucheniye o zle v grecheskoy patristike” [The Doctrine of Evil in Greek Patristics], *Pravoslavnaya entsiklopediya* [The Orthodox Encyclopedia], 2009, Vol. 20, pp. 211–214. (In Russian)

Nikiforov, M.V. "Iriney, yepiskop Lionskiy" [Irenaeus, bishop of Lyon], *Pravoslavnaya entsiklopediya* [The Orthodox Encyclopedia], 2011, Vol. 26, pp. 422–450. (In Russian)

Pedersen, D. "'Irenaeus' or 'Schleiermacherian'?: An Evolutionarily Plausible Account of the Origins of Sin", *Theology and Science*, 2016, Vol. 14, No. 2, pp. 190–201.

Puccetti, R. "The Loving God – Some Observations on John Hick's Evil and the God of Love", *Religious Studies*, 1967, Vol. 2, No. 2, pp. 255–268.

Ruse, M. "Naturalism, Evil, and God", *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, ed. by C. Meister, P.K. Moser. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 249–266.

Ryzhakov, I.A. "Religioznaya epistemologiya rannego Dzhona Hika (1957–1971): osnovnyye idei i kritika" [Early John Hick's religious epistemology (1957–1971): basic ideas and criticism], *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii* [Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy], 2023, Vol. 3, No. 19, pp. 163–179. (In Russian)

Schleiermacher, F. *Christian Faith*, 3<sup>rd</sup> ed., trans., ed. by P.T. Nimmo. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

Scott, M.S.M. "Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick's Theodicy", *The Journal of Religion*. 2010, Vol. 90, No. 3, pp. 313–334.

Sinkinson, C. *John Hick: An Introduction to His Theology*. Leicester: RTSF, 1995.

Sinkinson, C. *John Hick and the Universe of Faiths: A Critical Evaluation of the Life and Thought of John Hick*. Bletchley: Paternoster, 2016.

Shokhin, V.K. "Problema zla: teodiceya i apologiya" [The Problem of Evil: Theodicy and Argumentation], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [St. Tikhon's University Review, Series I: Theology, Philosophy, Religious Studies]: 2016, Vol. 5, No. 67, pp. 47–58. (In Russian)

Zagzebski, L. "Critical response", in: *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, ed. by H. Hewitt, Jr. New York: Palgrave Macmillan, 1991, pp. 125–129.