В. А. Абашник

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ Й. Б. ШАДА (1758–1834)

Основные этапы творческого пути Й. Б. Шада

Важное место в иерархии академических философов Российской Империи, в том числе Украины, в начале XIX в. занимал первый профессор кафедры теоретической и практической философии Харьковского императорского университета Йоганн Баптист Шад. Он родился 20 ноября 1758 г. в Мюрсбахе возле Бамберга (Франкония), с 1767 по 1772 г. получил начальное образование в бенедиктинском монастыре Банц на Майне. Затем, с 1772 по 1778 г., обучался в бамбергской гимназии, где до 1773 г. доминировали иезуиты. С 1778 по 1798 г. Шад был монахом в Банце, сначала обычным священником, а с 1791 г. — профессором красноречия и богословия, затем — профессором философии. Во время «Банцского периода» Шад, благодаря своим многочисленным переводам с французского языка на латинский, а также комментариям к этим переводам и полемическим сочинениям, стал одним из важнейших представителей немецкого католического Просвещения. Начиная с 1787 г. Шад усиленно изучает критические работы Канта, а с 1795 г. он становится сторонником наукоучения Фихте.

Ввиду преследований со стороны католической церкви (из-за его просветительских сочинений, в том числе сатирического романа «Жизнь и судьба достопочтенного отца Синцеруса», 1798 г.), в конце ноября 1798 г. Шад покинул Банц и переселился в соседние протестантские государства Германии. Сначала он был придворным библиотекарем в Эберсдорфе (графство Рейсс), а весной 1799 г. поселился в Йене (княжество Саксония-Веймар). В это время Шад работает над изложением наукоучения, а после защиты в Йенском университете диссертации, посвященной «тесной связи теоретической и практической философии»,[1] с весеннего семестра 1800 г. он становится йен-

[1] *Schad J. B.* Dissertatio philosophica exhibens nexum intimum inter philosophiam theoreticam et practicam. Jena, 1800.

©В. А. Абашник, 2007

ским приват-доцентом. В 1802 г. Шад был назначен на должность экстраординарного профессора Йенского университета. В этот «Первый Йенский период» (1799–1804) он опубликовал более десяти объемных философских сочинений, а также свою автобиографию в двух томах. Особенно следует выделить его многочисленные философские и богословские рецензии, в частности на работу «К легкому обозрению состояния философии в начале XIX в.» (1801) К. Л. Рейнгольда и на «Различие систем философии Фихте и Шеллинга» (1801) Гегеля, в «Эрлангенской литературной газете», которые внесли вклад в дискуссии в рамках немецкого идеализма. В своих йенских работах Шад поначалу был верным сторонником наукоучения Фихте, но с 1802 г. эволюционировал через философию тождества Шеллинга к собственной концепции трансцендентального идеализма, в которой его мысли соединены с идеями Лейбница, Канта, Фихте и Шеллинга.

Еще до официального открытия Харьковского императорского университета, благодаря посредничеству веймарского министра культуры и знаменитого писателя Й. В. фон Гёте (1749–1832), в феврале 1804 г. Шад был назначен заведующим кафедрой теоретической и практической философии. В этой должности Иван Егорович Шад (как его называли в Харькове) преподавал до декабря 1816 г. логику, эмпирическую психологию, эстетику, умозрительную (теоретическую) философию, естественное право, историю философии, немецкий язык и литературу, латынь и риторику. Во время «Харьковского периода» (1804–1816) Шад опубликовал несколько сочинений, в основном на латыни, важнейшими среди которых были «Logica pura et applicata» (1812), «Deutsche Chrestomathie» (1813), «Institutiones juris naturae» (1814), «De libertate Europae vindicata» (1815). Помимо преподавательской и административной деятельности в Харьковском университете, Шад внес важный вклад в распространение идей Канта и немецкого идеализма в Российской Империи, а также создал свою «Харьковскую философскую школу», представители которой, в том числе будущие профессора философии, писатели, богословы и литературные критики, оказывали влияние на философскую и культурную жизнь в России, Грузии и Украине.[2] Несмотря на успешную деятельность, Шад был обвинен российским правительством в свободомыслии и в декабре 1816 г. выслан из Харькова в Кёнигсберг.

С начала 1817 по лето 1818 г. Шад был приват-доцентом Берлин-

[2]Более подробно эта тема изложена в моей работе: *Abaschnik V. A.* Kant und der Deutsche Idealismus in der Ukraine im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Schwerpunkt: Johann Baptist Schad (1758–1834). Jena Univ. Diss., 2002. Переработанный и дополненный вариант на русском языке, в котором учтены результаты моих публикаций на украинском, русском и немецком языках после 2002 г., готовится к изданию в Харькове.

ского университета, где преподавал философские дисциплины, в том числе естественное право и логику по своим харьковским учебникам. Однако под давлением российского правительства, в частности российских представительств в Гамбурге и Берлине, он был вынужден осенью 1818 г. (перед самым приездом своего бывшего йенского коллеги Гегеля) оставить Пруссию и переселиться в Йену. С 1819 г. Шад был экстраординарным профессором Йенского университета, где читал логику, метафизику, психологию, естественное право. Во время этого «Второго Йенского периода» (1819–1834) он публиковал рецензии на философские и богословские сочинения, а также напечатал трехтомную «Историю жизни Й. Б. Шада» (1828), в которой, помимо изложения своей автобиографии, полемизировал с современным ему богословием. Многочисленные попытки Шада и его сына Германа Густава, бывшего студента Харьковского и Йенского университетов, получить реабилитацию в Санкт-Петербурге не увенчались успехом.[3] Шад умер 13 января 1834 г. в Йене.[4]

«Спор об атеизме» и формирование религиозно-философской позиции Й. Б. Шада

Свою концепцию религиозной философии Шад первоначально разработал под влиянием так называемого «спора об атеизме».[5] В этом отношении для более четкого понимания его позиции далее будут представлены важнейшие моменты и суть этого спора. Итак, в октябре 1798 г. в первом номере восьмого тома «Философского журнала общества немецких ученых», издаваемого двумя йенскими профессорами — Фихте и его коллегой Фридрихом Иммануилом Нитхаммером (1766–1848), были опубликованы две примечательные статьи. В первой

[3]Сын Шада после многочисленных поездок из Йены в Санкт-Петербург с прошениями к Императору в конце 1830-х годах поселился в российской столице, где позже опубликовал оду на бракосочетание будущего российского Императора. См.: *Schad H. G.* Ode am Morgen des Vermählungstages S. K. H. des Thronfolgers Cesarewitsch Alexander Nikolajewitsch am 16. Apr. 1841. St. Petersburg, 1841. Старшая дочь Шада — Туллия Лукреция — также жила в Санкт-Петербурге, где содержала частный пансион и материально поддерживала Шада в Йене.

[4]Помимо статей и отдельных работ дореволюционного и советского периодов о Шаде на русском и украинском языках (Ф. А. Зеленогорский, Д. И. Багалей, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет, З. А. Каменский и др.), из русскоязычных статей последних лет следует выделить: *Панибратцев А. В.* Взлет и падение И. Б. Шада, или о превратностях судьбы одного немецкого фихтеанца на русской службе // История философии / Отв. ред. М. Н. Громов, А. В. Панибратцев. Москва, 1999. Вып. 4; *Хлопников А. М., Панибратцев А. В.* Философия Фихте в историко-философских трудах И. Г. Буле и И. Б. Шада // Философия Фихте в России / Редактор-составитель В. Ф. Пустарнаков. СПб., 2000. С. 47–78, здесь о Шаде: С. 64–78.

[5]Из новейшей немецкой литературы по данной теме см.: *Kodalle K.-M., Ohst M.* (Hg.) Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren. Würzburg, 1999.

статье под названием «Развитие понятия религии» бывший йенский приват-доцент и ректор лицея в Заальфельде Карл Фридрих Форберг (1770–1848) выразил тенденцию рационального отождествления религии с моралью, поскольку для него религия означала прежде всего веру в нравственную конечную цель вселенной. Кроме того, Форберг подчеркнул здесь, что понятие Бог как «между прочим неизвестная нам сила»[6] есть спекуляция, не дающая ответа на вопрос, есть ли Бог вообще. По этой причине, делает вывод Форберг, нельзя требовать от человека верить в Бога.

В другой статье под названием «Об основании нашей веры в божественное мироправление» Фихте представил свою религиозно-философскую позицию, в рамках которой он рассматривал христианство и другие положительные религии как средство усовершенствования моральной культуры человечества, а Бога — в качестве морального миропорядка. В этом отношении он писал: «Каждый живой и действующий моральный порядок является самим Богом; нам не нужен никакой другой Бог, и мы не можем постичь никакого другого».[7] Кроме того, в своей статье Фихте попытался смягчить радикальные высказывания Форберга. Однако уже 29 октября 1798 г. Высшая Курсаксонская Консистория направила послание курфюрсту Фридриху Августу III (1750–1827), в котором заявила о распространении «Философским журналом» атеизма и предложила принять три следующие меры: 1) конфисковать журнал, 2) наказать профессоров, распространяющих атеизм, 3) запретить саксонским подданным обучаться в Йенском университе.

В январе 1799 г. Фихте выступил со своей «Аппеляцией к публике», состоявшей из двух частей. В первой части он еще раз в тезисах изложил основные положения своей журнальной статьи и особо подчеркнул, что она была написана исключительно для обсуждения философами, а поэтому не представляет никакой опасности для религии. Именно по этой причине, рассуждает далее Фихте, его статья не может быть запрещена, даже если бы она и содержала в себе атеистические мысли. Во второй, более обширной части своей «Аппеляции к публике» Фихте изложил свои аргументы против обвинений в атеизме и еще раз подчеркнул: «Моральность и религия являются абсолютно единым».[8] Здесь Фихте показывает, что он трактует Бога как

[6] *Forberg C. F.* Entwickelung des Begriffes der Religion // Philosophisches Journal einer Gesellschaft Theutscher Gelehrten / Hg. von J. G. Fichte und F. I. Niethammer. Jena; Leipzig, 1798. Bd. 8. Heft 1. S. 39.

[7] *Fichte J. G.* Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Welt-Regierung // Ibid. S. 15.

[8] Цит. по: Appellation an das Publikum... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer. Leipzig, 1991. S. 98.

моральный миропорядок и утверждает, что Бог как абсолютное Я не имеет черт конечности, следовательно, не может быть бытийным существом, которое могло бы выступать причиной такого морального порядка.

Именно такое понимание Бога и стало одним из важнейших аргументов в обвинении Фихте в атеизме со стороны многих богословов и философов, не говоря уже о церкви. Однако даже те философы, богословы и просветители, которые с пониманием отнеслись к философским рассуждениям Фихте о религиозных проблемах, также не были удовлетворены концепцией Фихте. Наиболее ярко такое мнение проявилось в позиции одного из просвещенных протестантских правителей, принца Августа Саксонско-Готского (1747–1806), который в своем письме от 24 января 1799 г. к веймарскому генеральному суперинтенданту (первому духовному лицу) и знаменитому писателю Иоганну Готфриду Гердеру (1744–1803), с одной стороны, подчеркивал, что Фихте не атеист, но с другой — вынужден был признать: «Однако он является еретиком совсем нового рода. Он не признает Бога-Отца, поскольку требует доказательства сотворения [мира]. — Он не признает Бога-Сына, поскольку не хочет знать его в качестве нарисованного молодого человека, каким он нашел его в старой Дрезденской певчей книге. — Он верит только лишь в Бога-Святого Духа, поскольку духовно-нравственное соединение со сверхчувственным миром, долг, повинность, исполнение обоих, справедливость, освящение или как то можно продолжать называть и далее — все это вместе взятое является для него Богом...».[9]

В то время, когда Фихте — как официально со стороны некоторых немецких правителей и церкви, так и со стороны большинства философов и богословов — был обвинен в атеизме, Шад выступил в печати с несколькими работами против таких обвинений. Он не только отверг все обвинения Фихте в атеизме, но и направил острие своей полемики против богословов и догматических философов. Так, в одной из своих первых йенских работ «Дух философии нашего времени» (1800) Шад риторически восклицал: «Он [Фихте] заслуженно пал — так кричат они со всех сторон. Поскольку он совершил святотатство, пожелав выкрасть у нас *библейского Бога*!! Как будто целью Библии является обучение людей философии, как будто бы она не направлена лишь на обыденный человеческий рассудок и, ориентируясь именно на его мнение, проповедует свои учения, а поэтому предоставляет философу полную свободу рассматривать и излагать те же предметы с высшей точки зрения разума».[10]

[9] Ibid. S. 129.

[10] *Schad J. B.* Geist der Philosophie unserer Zeit. Jena, 1800. S. 35.

Таким образом, Шад здесь пытается четко показать отличия между представлениями Бога с точки зрения обыденного человеческого рассудка, исходя из которого и была осуждена позиция Фихте, и пониманием Бога в рамках трансцендентальной философии. Уже в третьем томе своего сочинения «Общедоступное изложение системы Фихте и исходящей из нее теории религии» (1800–1802), имеющем примечательный подтитул «Абсолютная гармония системы Фихте с религией», Шад особо подчеркивал, «...что вообще реальность религии в сфере философии может быть спасена только лишь благодаря системе *Фихте*; и что, следовательно, последняя находится в абсолютной гармонии с религией; что благодаря ей даже народная религия в форме католицизма и протестантизма обретает прочный фундамент».[11]

Сам «спор об атеизме» Шад рассматривал как важнейший этап на пути к пониманию истинной религии, а также указывал на соответствующую роль философии Фихте для достижения такого понимания. В вышеназванном сочинении «Дух философии нашего времени» Шад так писал в отношении «спора об атеизме»: «Он мог возникнуть только лишь через *нефилософию*. Но он проложил путь ко всеобщему распространению единственно истинной философии. Лишь благодаря этому ожесточенному спору стало полностью видно заблуждение догматизма. Только теперь мы познакомились с чрезвычайно важным отличием между *действием* и *бытием*, между *природой интеллигенции* и *одной лишь вещи*».[12] Предваряя свои дальнейшие религиозно-философские рассуждения, Шад во вступлении к названной работе счел необходимым подчеркнуть независимость своей позиции: «Лишь доброе дело человечества было движущей силой, которая руководила мною — чистый интерес истины, а не интерес какого-либо лица, будь оно самим *Фихте*, или принадлежи оно к его противникам. Я не принадлежу ни к какой партии, кроме как к партии истины».[13]

«Бог» в религиозно-философской концепции Шада

Понимание Бога играет ключевую роль в концепции религиозной философии Шада, как и у других представителей немецкого идеализма. Главная особенность его позиции заключается в том, что до 1802 г. он отвергает само понятие Бога: «Но Бога вообще нельзя определить; следовательно, его нельзя также помыслить; поэтому невозможно никакое понятие Бога. Как только он будет помыслен, он станет чем-то

[11] *Schad J. B.* Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion. Erfurt, 1802. S. 467.

[12] *Schad J. B.* Geist der Philosophie unserer Zeit. S. XXII–XXIII.

[13] Ibid. S. XXVIII.

определенным, а тем самым он будет помещен в рамки и уничтожен».[14] Такое категорическое отрицание понятия Бога основано на общефилософской установке Шада: поскольку человеческий разум конечен, то он не может в мысли адекватно представить Бога как Абсолют. Все богословские и философские попытки описать, помыслить, наглядно или другим способом представить Бога, одним словом — охватить его в рефлексии, означали бы, по Шаду, перенесение признаков конечного человеческого разума на Бога и тем самым — превращение его в идола или «схоластического Бога» (Schulgott).[15]

В вышеназванных ранних йенских работах, а также в «Очерке наукоучения» (1800) Шад противопоставляет свое понимание Бога как обыденному, религиозному пониманию Бога, так и традиционному богословско-догматическому понятию Бога. В этом отношении в первом томе «Общедоступного изложения системы Фихте и исходящей из нее теории религии» он пишет: «Бог не является ни вещью, ни Я; следовательно, ни в сфере вещи, ни в сфере Я нельзя найти что-либо, через которое можно было бы его обозначить. Поэтому в качестве предиката Бога ничего не остается, кроме как сам Бог. Таким образом, получаем положение: *Бог есть Бог.* Никакой иной предикат, кроме этого, который является самим субъектом, в отношении Бога вообще невозможен. Все, что мы всегда можем сказать о Боге, — если оно должно быть истинным и не снизводить Бога к идолу — может принципиально звучать никак иначе, кроме как: *Бог есть Бог.* А это значит — не мыслить Бога».[16] Для подтверждения своего положения Шад далее критически рассматривает различные понятия Бога, представленные в философской традиции Нового времени, начиная от Декарта и Спинозы и заканчивая Лейбницем, Кантом, Гердером и Фихте.

Во-первых, Шад отвергает понятие Бога как *субстанции.* В результате подробного анализа этого понятия он приходит к следующему выводу: поскольку сущность субстанции заключается в бытии, существовании, то даже Я, сутью которого является деятельность, не может быть обозначено как «субстанция». Поэтому Шад подчеркивает: «Предикат *субстанция*, следовательно, еще в меньшей степени может относиться к Божеству, которое бесконечно возвышается над необходимо ограниченным Я. Он даже не имеет ничего общего с ограниченным Я; он не является ни равным последнему, ни противоположным ему. Таким образом, никакой предикат ограниченного Я не может быть перенесен на Бога».[17] В этих рассуждениях Шад близок

[14] Ibid. S. 363.

[15] *Schad J. B.* Gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie. Erfurt, 1800. Bd. 1. S. 165.

[16] Ibid. S. 362–363.

[17] *Schad J. B.* Geist der Philosophie unserer Zeit. S. 365–366.

к позиции Фихте, согласно которой Бог не имеет таких черт, как сознание, личность и др. Именно поэтому, как пишет Шад далее, Бога нельзя охарактеризовать через предикаты «ограниченного Я»: «Еще в меньшей степени в отношения Бога подходят такие выражения, как рассудок, воля, личность, а меньше всего — те выражения, которые непосредственно касаются чувственности, например, гнев, месть, требование удовлетворения, примирения, милосердия, как и любой вид ощущения, склонности, страсти».[18]

Также не приемлет Шад понятие Бога как «абсолютной субстанции» в учении Бенедикта Спинозы (1632–1677). По его мнению, само это понятие противоречиво, поскольку «субстанция» есть нечто уже заданное, т. е. бытие. В качестве бытия субстанция не может быть абсолютной, поскольку не по своей сути, а лишь по степени она может возвышаться над Я и над природой. Поэтому Шад подчеркивает: «Бытие есть не что иное, как ограничение и определенность чистой деятельности. А Бог *Спинозы* необходимо привязан к бытию, следовательно, он также необходимо ограничен. Однако, ограниченный Бог — это противоречие. Таким образом, Бог *Спинозы* — не Бог, но существо, которое само нуждается в Боге».[19] Суть этих и других рассуждений Шада заключается в том, что любая попытка охватить Бога в рамках теоретического или мыслящего разума неизбежно приводит к пониманию Бога как уже имеющего бытие, которое требует более высокого обоснования, и так до бесконечности. Таким образом, Шад отвергает любые попытки понимать Бога как Абсолют в качестве бытия или факта. Именно поэтому он не видит сущностного различия между понятием Бога как субстанции (или «абсолютной субстанции») и другими метафизическими понятиями Бога, а именно как «наисовершеннейшего сущего» (*ens perfectissimum*) Декарта или «бесконечной монады» (*unendliche Monade*) Лейбница.

Критика Шада касается также взглядов его современников, которые при объяснении понятия Бога ссылаются на Спинозу. Например, в отношении религиозной точки зрения Й. Г. Гердера он подчеркивает: «Такой ложной спекуляцией, ведущей к атеизму, является единственная, бесконечная в отношении протяженности и мысли, субстанция Спинозы. И все же господин *Гердер* желает в своем сочинении *Бог*, чтобы это геометрическое понятие стало *общепринятым* в философии».[20] Эта критика связана с рассуждениями героя упомянутого сочинения Теофрона, который трактует Бога как высшую и единственную субстанцию в смысле Спинозы. По мнению самого Гердера, поня-

[18] Ibid. S. 369.

[19] Ibid. S. 359–360.

[20] *Schad J. B.* Gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie. S. 130.

тие субстанции тождественно вещи, существующей для себя, которая мыслится как высшая причина всего. Однако Шад не может принять такую позиции ввиду принципиального отрицания понятия Бога как субстанции.

Как известно, «геометрическое понятие Бога», против которого выступает Шад, связано с метафорой Спинозы о треугольнике в первой части («О Боге») его главного сочинения «Этика» (1677). Там нидерландский философ трактует весь мир и все бытийное как производное «абсолютной субстанции», являющейся первопричиной и бесконечной сущностью, которая имманентно включает в себя все бытие. При рассмотрении позиции Спинозы Шад задается вопросом о взаимодействии между «абсолютной субстанцией» как бесконечной сущностью и конечными существами, т. е. о взаимодействии бесконечной свободы и конечной свободы. В этом отношении он приходит к выводу: «Нет, если выше представленное понятие субстанции является истинным, а Бог — единственной субстанцией, то мы не можем, нам не позволено вообще быть самостоятельными, поскольку при такой предпосылке мы не можем быть свободными».[21] Таким образом, понятие Бога как «абсолютной субстанции», от которой зависит свобода конечного, нравственного разумного существа, не может быть принято Шадом, следующим в этом отношении учениям Фихте и Канта об автономном субъекте.

Во-вторых, Шад отвергает также понятие Бога как *причины*. Как известно, традиция такого трактования Бога получила широкое распространение после Фомы Аквинского (1225–1274), для которого Бог был духовной причиной всего бытийного. По Шаду, понятие причины тесно связано с понятием субстанции, и эта связь заключается в их взаимной зависимости и обусловленности. В этом отношении Шад, акцентируя внимание на различии между причиной (die Ursache) и основанием (der Grund), показывает, что причина выступает основанием субстанции, а субстанция — основанием причины. Важным моментом для обоснования дальнейшего хода мысли Шада является более подробное рассмотрение взаимосвязи между причиной и субстанцией. Поскольку субстанция есть высшая форма бытийности, то она не может быть тождественна причине, т. е. их отношения не могут находиться в сфере категории идентичности. Но так как причина и бытие взаимосвязаны между собою, зависят друг от друга и взаимно определяют друг друга, то Шад приходит к выводу, что оба эти понятия связаны между собою категорией причинности. В этом отношении он ссылается на Канта и резюмирует: «Поэтому если я, например, спрошу: *Что есть Бог?* — то, согласно Канту, — ежели в утверждении, согласно которому

[21] Ibid. S. 131.

категории не могут применяться к Сверхчувственному, должен быть смысл — я не могу сказать, что Бог — это субстанция, или что Бог — это причина, или же — что он является обоим одновременно».[22] Такой вывод Шада основан на положении, согласно которому ни причина, ни субстанция не есть «нечто само по себе»; оба эти понятия нуждаются в более высоком основании, которое могло бы их объединить. Именно поэтому эти понятия не подходят для обозначения Бога.

В-третьих, Шад также отвергает богословское понятие Бога как *духа*. Такое обозначение, как известно, получило особенно широкое распространение в христианской богословской традиции. С одной стороны, Шад с пониманием относится к такому обозначению Бога обыденным человеческим рассудком; однако с другой стороны, он не приемлет такого понятия в рамках философии и пишет: «Но в области чистого разума предикат *дух* вообще не может применяться в отношении Бога, поскольку тем самым Бог будет снизведен к простому Я, которое ограничено в своей сути».[23] То есть для Шада речь идет о четком разделении догматического понимания Бога, которое представляет обыденный, ограниченный человеческий рассудок, и понимания Бога в рамках религиозной философии.

Именно на этом моменте Шад особо акцентирует внимание и, попутно защищая Фихте от обвинений в атеизме, пишет: «Обыденный рассудок не может мыслить Бога никак иначе, кроме как субстанцию и причину. Но этого философия вовсе не отрицает. Однако она по праву отрицает, что якобы через мышление обыденного рассудка можно охарактеризовать *истинное само по себе (das an sich Wahre)* или что якобы такое мышление уже есть философствование. Религиозная философия — это нечто совсем иное, нежели религиозное мнение обыденного рассудка. Религиозная философия считает глупостью навязывать свою более высокую позицию тем, кто не может возвыситься над ограниченностью обыденного рассудка. Но обыденному рассудку следовало бы также быть скромнее и не объявлять свое мнение относительно религии, необходимо вышедшее из глубинной точки зрения, в качестве такого, над которым якобы невозможно более высокое, — и уж совсем не обвинять в атеизме единственное, *само по себе* истинное определение религии, господствующее на наивысшей точке зрения разума, к которой возвышается истинный философ, — и не преследовать благородного мыслителя, которому удалось непоколебимо и прочно обосновать религию для себя и для всех тех, которым уже недостаточно мнения обыденной точки зрения, и которые поэтому необходимо должны были бы стать атеистами, ес-

[22] *Schad J. B.* Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion. S. 62.
[23] *Schad J. B.* Geist der Philosophie unserer Zeit. S. 368–369.

ли бы им не была показана абсолютная реальность религии с более возвышенного уровня».[24] Таким образом, здесь Шад еще раз подчеркивает главную особенность понимания религии в рамках религиозной философии и отличие такого понимания от обыденного, рассудочного.

Философия религии Шада между наукоучением и философией тождества

Учитывая опыт Фихте, столкнувшегося с непониманием как со стороны богословов, так и со стороны большинства философов, и во избежание обвинений в атеизме Шад вынужден был в своих сочинениях, с одной стороны, внешне отстраниться от Фихте. Однако по сути его религиозно-философская концепция во время «спора об атеизме» и после него находилась в фарватере Наукоучения 1794 г. и «Системы нравоучения по принципам наукоучения» (1798). Во-первых, Шад придерживается мысли, что Абсолют (или «Сверхчувственное») является «чистой деятельностью» безо всякого субстрата, которая обретает характер бытия, понятийности только в рамках теоретического разума. При этом до 1801 г. он понимает «чистую деятельность» в смысле наукоучения и дистанцируется, таким образом, от Шеллинга, который в рамках своей натурфилософии и трансцендентального идеализма трактовал деятельность как динамическое развитие. Во-вторых, Шад особо подчеркивает нравственную конечную цель «чистой деятельности», в чем также проявляется очевидная близость его позиции к наукоучению Фихте. В этом отношении он пишет о своей и Фихтевой философии: «Новейшая философия, как и христианство, исходит из моральной свободы, а поэтому является примирением разума с самим собою, а христианства с разумом».[25]

В-третьих, Шад, как и Фихте, отвергает любые теоретические доказательства бытия Бога, поскольку вера в Бога обоснована уже в «чистой деятельности», которая необходимо полагается последней (Абсолютом или «Сверхчувственным») до всякой рефлексии. Следовательно, вера в Божество не нуждается ни в каких теоретических доказательствах. Поэтому Шад подчеркивает: «Все попытки, которые философы когда-либо предпринимали или будут предпринимать в будущем, чтобы обосновать веру в Бога, являются не чем иным, как обеспечением гарантии веры в реальность Я как свободного, самостоятельного существа. Утверждение самостоятельности и представление в действительности Я — это высшая цель, которую должен полагать

[24] *Schad J. B.* Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion. S. 63–64.
[25] *Schad J. B.* Geist der Philosophie unserer Zeit. S. 81-82.

каждый человек. Религия является лишь средством для ее достижения».[26]

Несмотря на то что рассуждения Шада принципиально не противоречат религиозно-философской позиции Фихте во время «спора об атеизме», его изложение все же имеет свои особенности. Во-первых, после 1800 г. Шад старается избегать употребления терминологии Фихте, и вместо «абсолютного Я» часто использует такие понятия, как «абсолютная деятельность», «абсолютное Сверхчувственное» или «Абсолют вообще». Эти терминологические отличия от наукоучения вовсе не случайны, и Шад не скрывает их, объясняя это тем, что он следует не букве, а духу истинной философии. Подобно тому, как Фихте во вступлении к своей работе «О понятии наукоучения» (1794) заявил о приверженности наукоучения критической философии Канта, так и Шад неустанно повторяет, что его философия соответствует духу наукоучения. Однако, во-вторых, уже в послесловии к «Абсолютной гармонии системы Фихте и религии» (1802), датированном весной 1801 г., Шад подчеркивает: «Я озабочен тем, что теория религии, которую я здесь изложил, будет оценена большинством читателей преимущественно не как истинно *фихтеанская*. То, что я здесь ушел дальше *Фихте*, насколько он высказался о религии, и что, следовательно, понимание, которое я представляю о религии, в известном отношении является совсем новым, я не отрицаю. Но я утверждаю, что эта дедукция и понимание религии необходимо следует из основоположения абсолютной тождественности субъективного и объективного и приводит к тем самым результатам, которые я здесь изложил, хотя *Фихте* эти результаты еще действительно не вывел из того основоположения и не изложил таким образом, как то было сделано здесь».[27]

Очевидно, что такое заявление Шада по сути означало его переход к позиции «философии тождества» своего йенского коллеги Шеллинга. Действительно, начиная с середины 1801 г. Шад подчеркивает в своих работах и рецензиях, что Я (субъект) и природа (объект), или идеальное и реальное, тождественны друг другу и полностью совпадают в Абсолюте, или «Сверхчувственном». Их различие проявляется только лишь в явлении: «Сверчувственное вообще, абсолютно Тождественное представляется через формулу: А=А. Первое А выступает на месте субъекта, а второе — на месте предиката или объекта. Но в обоих направлениях оно положено как одно и то же, целое А. То есть, несмотря на то, что Сверхчувственное может являться лишь в форме субъективного и объективного, сами по себе они абсолютно равны. Поэтому Сверхчувственное не есть ни субъектив-

[26] Ibid. S. 359.

[27] *Schad J. B.* Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion. S. 499.

ное, ни объективное, ни оба одновременно, если оба они мыслятся как разные сами по себе; но оно есть оба одновременно, поскольку они полагаются как абсолютно тождественные. Все различие, как качественное, так и количественное — это просто явление, и ничто само по себе».[28]

Таким образом, в позиции Шада очевидно явное изменение в сторону ее сближения с «философией тождества» Шеллинга. Это просматривается даже в терминологии в вышеприведенной цитате, когда Шад для выражения тождественности уже использует традиционную логическую формулу А=А, а не Фихтево положение Я=Я. Однако даже в 1803 г. симпатии Шада в целом были разделены между Фихте и Шеллингом, поскольку он рассматривал их философские проекты в качестве одинаково истинных учений, которые двигаются в одном направлении, но используют для этого разные методы. Такая позиция Шада особенно четко проявилась в первом томе его сочинения с примечательным названием «Система натуральной и трансцендентальной философии в соединении» (1803). Так, при рассмотрении важнейшего понятия немецкого идеализма — «интеллектуальное созерцание», — Шад отмечает: «Абсолютная продуктивность духа как таковая, непосредственно охваченная самим духом и перенесенная в сферу рефлексии, — это то, что *Фихте*, *Шеллинг* и я называем *интеллектуальным* (*абсолютно продуктивным*, и абсолютной *продуктивностью* как таковой, но не рефлектирующим *заданный*, *чужой* продукт) *созерцанием*».[29]

Как известно, философские системы послекантовских идеалистов отличались от критической философии Канта признанием роли «интеллектуального созерцания» в познавательных процессах. Именно «интеллектуальное созерцание» играет важную роль в религиозной философии Шада, который аргументирует следующим образом. Если Абсолют, или «Сверхчувственное», не может быть познан философским разумом, а лишь постулируется, как то сделал Кант, то нельзя будет принять решение, какая из религиозных сект или позитивных религий ближе всего к истинному пониманию Абсолюта или Бога. При этом, с одной стороны, Шад считает, что Кант был принципиально прав, когда утверждал, что Абсолют не может быть познан человеческим рассудком, так как категории последнего не могут применяться к Абсолюту. Но с другой стороны, Кант был непоследователен и остановился на полпути, заявив, что раз Абсолют, или Бог, не может быть познан человеческим рассудком, то он может быть только постулирован в рамках практического разума.

[28] Ibid. S. 381.

[29] *Schad J. B.* System der Natur- und Transscendentalphilosophie in Verbindung. Landshut, 1803. Bd. 1. S. 61.

Здесь важно отметить, что после 1801 г. Шад уже не так категоричен в отношении понятия Бога. Для изложения своей религиозной философии он вынужден отказаться от своей предыдущей тавтологической формулировки «Бог есть Бог», хотя он по-прежнему старается избегать употребления этого понятия в своих текстах, заменяя его такими терминами, как «Абсолют», «Сверхчувственное» или «Разум сам по себе». Так, например, во втором томе вышеназванной работы он пишет: «Это есть абсолютное Сверхчувственное, совсем не ограниченное, это — разум сам по себе или, то, что обозначают выражением *Бог*».[30] При этом в отличие от Канта Шад в рамках своей религиозно-философской концепции заявляет, что идея Абсолюта или Сверхчувственного познаваема через интеллектуальное созерцание. Именно интеллектуальное созерцание как созидательный акт является ключом к идее Сверхчувственного, Абсолюта или Бога, которую полагает сам себе философствующий разум. При этом, как рассуждает Шад, философствующий разум возвышается над точкой зрения рефлексии или анализа уже заданного, производя идею Сверхчувственного для себя и одновременно созерцая это свое продуцирование (чистое действие). В этом и заключена суть интеллектуального созерцания. Примечательно, что уже в более поздних своих сочинениях Шад заявлял: «Конечно, мы не можем созерцать Бога. Такое утверждение является мечтанием. То, что мы созерцаем в отношении Бога, так это не сам Бог непосредственно как действительный предмет, а лишь идея, которую мы сделали о нем для себя».[31]

Итак, интеллектуальное созерцание есть созидательный акт и ключ к познанию Сверхчувственного или Абсолюта в рамках религиозной философии Шада. Такая идея Сверхчувственного или Бога обретается обыденным человеческим рассудком через веру, благодаря которой осуществляется рефлексия на изначальное Сверхчувственное. В рамках такой рефлексии Бог, или Сверхчувственное, по Шаду, является «в виде неизвестного объекта, существующего по ту сторону вселенной».[32] Таким образом, происходит искажение действительности на точке зрения рефлексии. Лишь благодаря интеллектуальному созерцанию Сверхчувственное перестает быть «потусторонним объектом» или «ens extramundanum», а его идея становится познаваемой для человеческого разума. В своих дальнейших рассуждениях Шад остерегает от мысли, что якобы благодаря такому познанию человек становится равным Абсолюту, или Богу. В этом отношении он подчер-

[30] Ibid. Landshut, 1804. Bd. 2. S. 437.

[31] *Schad J. B.* Lebensgeschichte, von ihm selbst beschrieben. Altenburg, 1828. Bd. 1. S. LI–LII.

[32] *Schad J. B.* System der Natur- und Transscendentalphilosophie in Verbindung. Bd. 2. S. 216.

кивает: «Но, могут сказать, разве тем самым не утверждается, что сам Бог есть творение нашего собственного разума? И разве это не самое большое безбожие? Мы отвечаем на этот, так часто задаваемый, но в высшей степени бессмысленный вопрос: не бытие и сущность Бога, а лишь абсолютное, несомненное знание о нем — есть продукт нашего разума».[33] Таким образом, Шад обозначает свой переход от предыдущей точки зрения в духе наукоучения и философии тождества на позицию абсолютного знания.

Философия религии с точки зрения абсолютного знания

Начиная с 1803 г., т. е. времени датирования предисловия ко второму тому «Системы натуральной и трансцендентальной философии», Шад разрабатывает концепцию абсолютного знания. В этом отношении он подчеркивал: «Необходимо самому сконструировать возможность вечного, абсолютного продуцирования, т. е. показать, *что* оно есть само по себе и *каким* (в каких неизменных основных формах) оно может быть. Таким образом, возникает не просто (противоречащая сама себе) *вера* в то, что Абсолютное создало все, что существует, таким, каким оно существует, но — *абсолютное знание* того, что вообще невозможно никакое явление без реальности идеи Абсолютного, и затем, как оно делает Абсолютное необходимым, чтобы продуцировать нечто, или каковыми являются абсолютные формы абсолютного, вечного продуцирования».[34]

Таким образом, основой новой религиозно-философской установки Шада является абсолютное знание, которое конструируется самим разумом. Поэтому он пишет в своей автобиографической работе: «Разум может опираться только на *абсолютное знание*, которое он сам создает себе путем непосредственного самосозерцания и, таким образом, полностью успокаивается. Рядом с *абсолютным самознанием (Selbstwissen)* не может существовать никакой авторитет».[35] Примечательно, что концепцию абсолютного знания (как и интеллектуальной интуиции) Шад использует в своей философской системе для «преодоления» критической философии Канта. Поэтому он пытается со всех сторон дать наиболее широкое и наглядное описание этого понятия. Так, в другой работе Шад еще раз повторяет: «Философия на самом деле есть абсолютная, верная наука Абсолюта. Она

[33] *Schad J. B.* Lebensgeschichte, von ihm selbst beschrieben. S. LXXX.

[34] *Schad J. B.* System der Natur- und Transscendentalphilosophie in Verbindung. Bd. 2. S. 259–260.

[35] *Schad J. B.* Lebens- und Klostergeschichte. Erfurt, 1803. S. 84–85.

исходит из знания (не из веры, постулирования) Абсолюта, и возвращается к нему обратно при каждом отдельном определении вселенной».[36]

Следует заметить, что многочисленные определения понятия абсолютного знания и его изложение Шадом все же оставляют открытым вопрос: чем по сути отличается познание «Сверхчувственного» в рамках абсолютного знания от так критикуемого Шадом постулирования Абсолюта (Бога) в рамках критики практического разума Канта? С одной стороны, разница между «знанием» и «постулатом» вроде бы очевидна, с другой — концепция абсолютного знания Шада содержит в себе многие элементы постулирования в духе Канта. Но если Кант выразил свою позицию по данной проблеме в четком постулате и на этом закрыл тему, то Шад пытается «преодолеть» соответствующую позицию Канта в рамках своей «концепции абсолютного знания», в которой много описаний, аналогий, тавтологий, но так и нет окончательного четкого ответа. Особенно это очевидно в следующем рассуждении Шада: «Философия не только подтверждает реальность этой идеи [Абсолютного], но и возвышает *чистую веру* — которая, отданная на произвол всяким заблуждениям, легко вырождается в самое отвратительное и пагубное *суеверие*, а через рефлектирование последнего на само себя в *неверие* — в нее к *абсолютному знанию*, благодаря чему становятся вообще невозможными любое суеверие, неверие и даже любое сомнение в реальности идеи Абсолютного для того, кто осилил философскую позицию».[37]

Очевидно, что в этом и других рассуждениях Шада об абсолютном знании просматривается явное влияние идеалистической традиции Платона. Стремление Шада показать отличие понимания Абсолюта или Бога в рамках своей философии религии от предыдущих догматических богословских и философских позиций понятно. Так же понятно его желание в духе всего немецкого идеализма (Фихте, Шеллинг, позже Гегель) отмежеваться от соответствующей точки зрения Канта. Именно с этой целью Шад не устает повторять, что он конструирует свою концепцию философии религии, «...где господствует не *сомнение*, не *мнение*, не *вера*, не *апелляция к слепым тенденциям* и *постулатам практического разума*, а лишь *абсолютное знание*».[38] Хотя эта риторика Шада и направлена против Канта, но изложение его концепции абсолютного знания все же по сути имеет тенденцию постулирования абсолютного знания, т. е. как бы этого и не хотел избежать Шад, тенденцию сближения его позиции с точкой зрения Канта.

[36] *Schad J. B.* System der Natur- und Transscendentalphilosophie in Verbindung. Bd. 2. S. 216–217.

[37] Ibid. S. 216.

[38] Ibid. S. 319–320.

В чем проявилась очевидная оригинальность Шада в рамках его философии религии, так это в изложенной им концепции «религии разума», которую он представил в следующей формуле:

$$\frac{A+=B \quad A=B+}{A=A}$$

Первый компонент A+=B здесь означает протестантизм, через второй компонент A=B+ Шад выражает католицизм, а тождество A=A символизирует чистую религию разума. Таким образом, в католицизме преобладает материальный принцип (B+), поскольку он основан на церковном авторитете. Напротив, в протестантизме перевес имеет духовный принцип (A+), так как он апеллирует непосредственно к божественному авторитету. В конечном итоге Шад подчеркивает: «Религия разума является таким же идеалом, который, как народную религию, так же никогда нельзя полностью реализовать в отношении всех наций, как и государство разума».[39] Однако стремлению к этому идеалу содействуют названные положительные религии. Во время своего «Харьковского периода» (1804–1816) Шад вел богословские дискуссии и поддерживал активные научные связи со Слободско-Украинским (позже Харьковским) епископом Христофором Сулимой (1734–1813) и митрополитом Санкт-Петербургским и Новгородским Амвросием (1742–1818), после чего он дополнил свою религиозную концепцию православием.

В рамках своей концепции «религии разума» Шад подчеркивает, что истинная философия не противоречит христианской религии, а различия между религиозной философией и религиозным учением существуют лишь в способе изложения. В этом отношении он пишет: «Лишь истинная философия может представить религию в ее чистом виде. Истинная философия необходимо является религиозной, как и обыденный человеческий рассудок; но она имеет преимущество перед последним в том, что она является *чисто религиозной* и находится вне любой опасности суеверия».[40] Таким образом, философия рассматривается Шадом в качестве основы религии, которую он характеризует следующим образом: «Поскольку истинная религия есть определенное разумом, положительное познание одного, самого по себе абсолютно гармонического мира».[41] Следует также отметить, что в рамках своей религиозной философии Шад полемизирует с богословами, выступавшими против вмешательства философов в трактование религиозных вопросов. Так, он отмечает, что Библия — важный документ христи-

[39] *Schad J. B.* Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion. S. 454.
[40] Ibid. S. 414.
[41] *Schad J. B.* System der Natur- und Transscendentalphilosophie in Verbindung. Bd. 2. S. 286.

анства, но в вопросах философии религии главенствующим должен быть разум: «К тому же христианская Библия — не единственная в мире. Если вы подчините разум Библии, то вы необходимо уничтожите ее. Даже самая истинная Библия должна быть подчинена разуму, и она будет признана истинной лишь постольку, поскольку она будет подчинена ему».[42]

Таким образом, философия религии Шада имеет четкий рациональный фундамент. При этом Шад отождествляет Бога с разумом самим по себе или чистым разумом и заявляет: «Сам Бог не может установить никакой закон, который бы уже не содержался в законе свободы каждого конечного разумного существа, и который, следовательно, был бы полностью чужд или даже противен ему. То, что желает Бог, должно быть санкционировано собственным законодательством каждого разумного существа, чтобы быть в силе... Именно поэтому даже божественное Откровение не может содержать никаких учений и предписаний, которые в зародыше не содержались бы в каждом разумном существе и которые разум, пришедший к самопознанию, не признавал бы в качестве своих собственных учений и предписаний. Поэтому все, что чисто разумно, одновременно и божественно, а Откровение разума есть одновременно Откровением Бога, и наоборот».[43] В заключение отметим, что концепция религиозной философии Шада сыграла важную роль в становлении немецкой классической философии, а также в развитии религиозно-философских идей в России и Украине в начале XIX в.

[42] *Schad J. B.* Geist der Philosophie unserer Zeit. S. 36.

[43] *Schad J. B.* Lebensgeschichte, von ihm selbst beschrieben. S. XXXV–XXXVI.