

Карл Маркс к еврейскому вопросу filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> приятного чтения!

К. Маркс
К еврейскому вопросу

Брауншвейг, 1843

Немецкие евреи добиваются эмансипации. Какой же эмансипации добиваются они? Государственно-гражданской, политической эмансипации.

Бруно Бауэр отвечает им: никто в Германии не эмансипирован политически. Мы сами несвободны. Как же нам освободить вас? Вы, евреи, – эгоисты, когда требуете для себя, как для евреев, особой эмансипации. Как немцы, вы должны были бы работать для дела политической эмансипации Германии, как люди – для дела человеческой эмансипации, и особый род вашего угнетения и вашего позора должен был бы восприниматься вами не как исключение из правила, а, наоборот, как подтверждение правила.

Или, быть может, евреи требуют уравнения в правах с христианскими подданными? В таком случае они признают правомерным христианское государство, признают, следовательно, систему всеобщего порабощения. Почему же им не нравится их особое иго, если всеобщее иго им по душе? Почему немец должен интересоваться освобождением еврея, если еврей не интересуется освобождением немца?

Христианское государство знает только привилегии. Еврей пользуется в этом государстве привилегией быть евреем. Как еврей, он имеет права, которых нет у христиан. Почему же он добивается прав, которых нет у него, но которыми пользуются христиане?

Когда еврей хочет эмансипироваться от христианского государства, то он тем самым требует, чтобы христианское государство отказалось от своего религиозного предрассудка. Но разве он, еврей, отказывается от своего религиозного предрассудка? Имеет ли он, в таком случае, право требовать от других этого отречения от религии?

Христианское государство по своей сущности не может эмансипировать еврея; но – прибавляет Бауэр – еврей по своей сущности не может быть эмансипирован. До тех пор, пока государство остается христианским, а еврей остается евреем, оба так же мало способны дать эмансипацию другим, как и получить ее от других.

Христианское государство может относиться к еврею лишь так, как это свойственно христианскому государству, т.е. по принципу привилегий, позволяя еврею обособиться от прочих подданных, но заставляя его зато испытывать гнет других обособленных сфер, и с тем большей остротой, что еврей находится в религиозной противоположности к господствующей религии. Но и еврей может относиться к государству только по-еврейски. т.е. относиться к государству как к чему-то чуждому, противопоставляя действительной национальности свою химерическую национальность, действительному закону – свой иллюзорный закон, считая себя вправе обособляться от человечества, принципиально не принимая никакого участия в историческом движении, уповая на будущее, не имеющее ничего общего с будущим всего человечества, считая себя членом еврейского народа, а еврейский народ – избранным народом.

Итак, на каком основании вы, евреи, требуете эмансипации? Ради вашей религии? Она – смертельный враг государственной религии. Как граждане государства? В Германии вообще нет граждан государства. Как люди? Вы в такой же мере не люди, как и те, к кому вы апеллируете.

Бауэр по-новому поставил вопрос об эмансипации евреев после того, как подверг критике все прежние постановки и решения этого вопроса. Он спрашивает: каковы свойства еврея, который должен быть эмансипирован, и христианского государства, которое должно эмансипировать? И он отвечает критикой еврейской религии, он анализирует религиозную противоположность между иудейством и христианством, разъясняет сущность христианского государства, – и все это со смелостью, остротой мысли, основательностью, в столь же точной, как и выразительной и полной энергии форме изложения.

Каким же образом решает Бауэр еврейский вопрос? К какому выводу он приходит? формулировка вопроса есть его решение. Критика еврейского вопроса есть ответ на еврейский вопрос. Итак, его выводы сводятся к следующему:

Мы должны эмансипировать самих себя, прежде чем сможем эмансипировать других.

Наиболее упорная форма противоположности между евреем и христианином есть религиозная противоположность. Как можно устранить противоположность? Для этого надо сделать ее невозможной. Как сделать религиозную противоположность невозможной? Для этого надо уничтожить религию. Как только еврей и христианин

Карл Маркс к еврейскому вопросу filosoffo.org

начинают рассматривать свои, друг другу противостоящие религии всего лишь как различные ступени развития человеческого духа, как различные змеиные кожи, которые сбрасывает с себя история, а самогочеловека – как змею, меняющую кожу, – с этого момента, полагает Бауэр, еврей и христианин находятся уже не в религиозном, а в критическом, научном, человеческом взаимоотношении. Наука является тогда их единством. А противоположности в науке устраняются самой наукой.

Немецкий еврей наталкивается, прежде всего, на отсутствие политической эмансипации и на официально признанный христианский характер государства. Однако в бауэровском понимании еврейский вопрос имеет общее значение, не зависящее от специфически немецких условий. Это – вопрос об отношении религии к государству, о противоречии между религиозной ограниченностью и политической эмансипацией. Эмансипация от религии ставится условием как еврею, который хочет быть политически эмансипирован, так и государству, которое должно эмансипировать других и само стать эмансипированным.

"Это верно, – говорят нам, и сам еврей говорит это, – еврей должен быть эмансипирован не как еврей, не потому, что он еврей, не потому, что он является обладателем такого превосходного общечеловеческого принципа нравственности; напротив, еврей сам отойдет на задний план перед гражданином государства, и он станет гражданином государства не смотря на то, что он еврей и должен остаться евреем. Это значит, он – еврей остается евреем не смотря на то, что он гражданин государства, и живет в общечеловеческих условиях: его еврейская и ограниченная сущность всегда, в конце концов, берет верх над его человеческими и политическими обязанностями. Предрассудок продолжает существовать, несмотря на то, что его победили всеобщие принципы. Но раз он продолжает существовать, то он, наоборот, побеждает все остальное". "Только софистически, только по видимости еврей мог бы оставаться в государственной жизни евреем; следовательно, если бы он желал остаться евреем, простая видимость была бы его сущностью и восторжествовала бы, т.е. его жизнь в государстве была бы только видимостью или только мгновенным исключением из сущности и правила" ("Способность современных евреев и христиан стать свободными", "Двадцать один лист", стр. 57).

Послушаем, с другой стороны, как определяет Бауэр задачу государства.

"Франция", – читаем мы у него, – "показала нам недавно" (дебаты в палате депутатов от 26 декабря 1840 г.) "в отношении еврейского вопроса, – как и всегда во всех других политических вопросах, – зрелище свободной жизни, которая, однако, в своих законах свела на нет эту свободу и, следовательно, признала ее видимостью, а с другой стороны, на деле опровергла свой свободный закон" ("Еврейский вопрос", стр. 64).

"Всеобщая свобода еще не стала во Франции законом, еврейский вопрос также еще не решен, ибо провозглашенная законом свобода – равенство всех граждан – ограничена в жизни, над которой еще властвуют и которую разделяют религиозные привилегии, и эта несвобода жизни оказывает обратное действие на закон и принуждает его санкционировать деление самих по себе свободных граждан на угнетенных и угнетателей" (стр. 65).

Когда же, следовательно, еврейский вопрос был бы разрешен для Франции?

"Еврей, например, неизбежно перестал бы быть евреем, если бы он перестал считаться со своим законом, препятствующим ему исполнять свои обязанности по отношению к государству и своим согражданам, следовательно, если бы он, например, по субботам ходил в палату депутатов и принимал участие в публичных заседаниях. Всякая вообще религиозная привилегия, следовательно также и монополия привилегированной церкви, должна была бы быть уничтожена, и если бы некоторые люди, или многие, или даже преобладающее большинство, продолжали еще считать своим долгом исполнение религиозных обязанностей, то это следовало бы предоставить им самим как совершенно частное дело" (стр. 65). "Нет вообще больше религии, раз нет никакой привилегированной религии. Отнимите у религии ее дух исключительности, – и религия перестанет существовать" (стр. 66). "Точно так же как г-н Мартен дю Нор истолковал предложение опустить в законе упоминание о воскресном дне как предложение возвестить, что христианство прекратило свое существование, – с таким же правом (а это право совершенно обосновано) декларация о том, что закон о субботе не имеет больше обязательной силы для евреев, была бы провозглашением прекращения существования иудейства" (стр. 71).

Итак, Бауэр требует, с одной стороны, чтобы еврей отказался от иудейства, а человек вообще – от религии, для того чтобы эмансипироваться в качестве гражданина государства.

С другой стороны, Бауэр последователен в том, что политическое упразднение религии принимает за упразднение религии вообще. Государство, предполагающее религию, не есть еще истинное, действительное государство.

"Конечно, религиозное представление дает гарантии государству. Но какому государству? Какого рода государству?" (стр. 97).

В этом-то пункте и обнаруживается одностороннее непонимание еврейского вопроса.

Ни в коем случае нельзя было ограничиться исследованием вопроса: Кто должен эмансипировать? Кто должен быть эмансипирован? Критике следовало бы сделать еще и третье. Она должна была задаться вопросом: О какого рода эмансипации идет речь? Какие условия вытекают из сущности требуемой эмансипации? Лишь критика самой политической эмансипации является исчерпывающей критикой еврейского вопроса и его действительным превращением во "всеобщий вопрос времени".

Так как Бауэр не поднимает вопрос на такую высоту, он впадает в противоречия. Он выдвигает условия, которые не основываются на сущности самой политической эмансипации. Он выдвигает вопросы, которые не входят в круг его задачи, и разрешает задачи, которые оставляют без ответа рассматриваемый им вопрос. Когда Бауэр говорит о противниках еврейской эмансипации: "Их ошибка заключалась лишь в том, что они предполагали христианское государство единственно истинным и не подвергли его той же самой критике, какой они подвергли еврейство" (стр. 3), - то, по нашему мнению, ошибка Бауэра состоит в том, что он подвергает критике лишь "христианское государство", а не "государство вообще", что он не исследует отношение политической эмансипации к человеческой эмансипации потому выдвигает условия, которые находят свое объяснение лишь в некритическом смешении политической эмансипации с общечеловеческой. Если Бауэр спрашивает евреев: имеете ли вы право, с вашей точки зрения, требовать политической эмансипации? - то мы, наоборот, задаем вопрос: имеет ли точка зрения политической эмансипации право требовать от евреев отказа от иудейства, требовать от человека вообще отказа от религии?

Еврейский вопрос получает различную формулировку в зависимости от того, в каком государстве живет еврей. В Германии, где не существует политического государства, государства как государства, еврейский вопрос - чистотологический вопрос. Еврей находится в религиозной противоположности к государству, признающему христианство своей основой.

Это государство есть теолог ex professo. [3] Критика является здесь критикой теологии, обоюдоострой критикой - критикой христианской теологии и критикой иудейской теологии. Но мы все еще вращаемся в сфере теологии, как бы критическими в ней ни вращались.

Во Франции, в конституционном государстве, еврейский вопрос есть вопрос конституционализма, вопрос о половинчатости политической эмансипации. Так как здесь сохранена видимость государственной религии, - хотя и в такой форме, которая ничего не говорит и сама себе противоречит, в форме религии большинства, - то отношение евреев к государству сохраняет видимость религиозной, теологической противоположности.

Лишь в Соединенных Штатах Северной Америки - по крайней мере в части их - еврейский вопрос теряет свое теологическое значение и становится действительно мирским вопросом. Лишь там, где политическое государство существует в своей вполне развитой форме, отношение иудея, вообще религиозного человека, к политическому государству, следовательно - отношение религии к государству, может выступить во всем его своеобразии, во всей его чистоте. Критика этого отношения перестает быть теологической критикой, как только государство перестает относиться к религии теологически, как только оно начинает относиться к религии как государство, т.е. политически. Тогда критика становится критикой политического государства. Начиная с того пункта, где вопрос перестает быть теологическим, критика Бауэра перестает быть критической.

"В Соединенных Штатах нет ни государственной религии, ни признанной религии большинства, ни преимуществ одного культа перед другим. Государство стоит в стороне от всякого культа" (Г. де Бомон. "Мария, или рабство в Соединенных Штатах, и т.д.", Париж, 1835, стр. 214). Существуют даже отдельные штаты в Северной Америке, где "конституция не делает религиозные верования и отправление того или другого культа условием политических привилегий" (там же, стр. 224). И все же "в Соединенных Штатах не думают, что человек, не имеющий религии, может быть порядочным человеком" (там же, стр. 224).

И все же Северная Америка является по преимуществу страной религиозности, как это в один голос утверждают Бомон, Токвиль и англичанин Гамильтон. Но мы берем Северо-Американские штаты только как пример. Вопрос заключается в том: как относится к завершающей политической эмансипации к религии? Раз мы видим, что даже в стране с завершающей политической эмансипацией религия не только существует, но проявляет жизнеспособность и силу, то этим доказано, что бытие религии не противоречит завершению государства. Но так как бытие религии есть бытие несовершенства, то источник этого несовершенства надо искать лишь в сущности самого государства. Религия для нас уже непричинами мирской ограниченности, а лишь ее проявление. Поэтому мы объясняем религиозные пути свободных граждан государства их мирскими путями. Мы не утверждаем, что граждане

государства должны покончить со своей религиозной ограниченностью, чтобы уничтожить свои мирские пути. Мы утверждаем, что они покончат со своей религиозной ограниченностью только тогда, когда уничтожат свои мирские пути. Мы не превращаем мирские вопросы в теологические. Мы превращаем теологические вопросы в мирские. После того как историю достаточно долго объясняли суевериями, мы суеверия объясняем историей. Вопрос об отношении политической эмансипации к религии становится для нас вопросом об отношении политической эмансипации к человеческой эмансипации. Мы критикуем бессилие политического государства в отношении религии, критикуя политическое государство в его мирской форме, независимо от его бессилия в отношении религии. В противоречии между государством и определенной религией, — например, иудейством, — мы раскрываем человеческий характер этого противоречия, как противоречия между государством и определенными мирскими элементами, противоречия между государством и религией вообще, как противоречия между государством и его предпосылками вообще.

Политическая эмансипация иудея, христианина, религиозного человека вообще, есть эмансипация государства от иудейства, от христианства, от религии вообще. На свой лад, тем способом, который соответствует его сущности, государство эмансипируется от религии как государство, когда оно эмансипируется от государственной религии, т.е. когда государство как государство не отстаивает никакой религии, а, напротив, отстаивает себя как государство. Политическая эмансипация от религии не есть доведенная до конца, свободная от противоречий эмансипация от религии, потому что политическая эмансипация не есть доведенный до конца, свободный от противоречий способ человеческой эмансипации.

Предел политической эмансипации уже с самого начала проявляется в том, что государство может освободить себя от какого-либо ограничения без того, чтобы человек стал действительно свободным от этого ограничения, что государство может быть республикой [4] без того, чтобы человек был свободным человеком. Сам Бауэр молчаливо допускает это, когда выдвигает следующее условие политической эмансипации:

"Всякая вообще религиозная привилегия, следовательно также и монополия привилегированной церкви, должна была бы быть уничтожена, и если бы некоторые люди, или многие, или даже преобладающее большинство, продолжали еще считать своим долгом исполнение религиозных обязанностей, то это следовало бы предоставить им самим как совершенно частное дело".

Государство, таким образом, может совершенно эмансипироваться от религии даже тогда, когда преобладающее большинство еще остается религиозным. А преобладающее большинство не перестает быть религиозным оттого, что оно остается религиозным только *privatim* [5].

Но ведь отношение государства, особенно республики, к религии есть не что иное, как отношение людей, образующих государство, к религии. Отсюда следует, что человек освобождается от какого-либо ограничения через посредство государства, освобождается политически, когда, в противоречии с самим собой, он возвышается над этим ограничением абстрактным, ограниченным, частичным образом. Далее следует, что человек, освобождаясь политически, достигает свободы окольным путем, через посредствующее — хотя и необходимое — звено. Отсюда же следует, наконец, что человек даже тогда, когда он при посредстве государства объявляет себя атеистом, т.е. когда он объявляет государство атеистом, все еще остается религиозно-ограниченным именно потому, что признает себя самого лишь окольным путем, лишь с помощью посредствующего звена. Религия и есть признание человека окольным путем, признание через посредника. Государство есть посредник между человеком и свободой человека. Как Христос есть посредник, на которого человек перекладывает всю свою божественность, всю свою религиозную ограниченность, так и государство есть посредник, в которого он вкладывает всю свою небожественность, всю свою человеческую свободу.

Политическое возвышение человека над религией разделяет все недостатки и все преимущества политического возвышения вообще. Государство, как государство, аннулирует, например, частную собственность, человек объявляет частную собственность упрямой в политическом отношении, как только он упраздняет имущественный ценз для активного и пассивного избирательного права, как это и произошло во многих штатах Северной Америки. С политической точки зрения Гамильтон был совершенно прав, когда он истолковал этот факт в том смысле, что "простой народ одержал победу над собственниками и денежным богатством". [6] Разве частная собственность не упразднена в идее, если неимущий стал законодателем для имущего? Ценз — это последняя политическая форма признания частной собственности.

И все же политическое аннулирование частной собственности не только не упраздняет частной собственности, но даже предполагает ее. Государство на свой

лад упраздняет различия происхождения, сословия, образования, профессии, когда объявляет не политическими различиями происхождения, сословия образования, профессию, когда провозглашает, не обращая внимания на эти различия, каждого человека равноправным участником народного суверенитета, когда рассматривает все элементы действительной народной жизни с точки зрения государства. Несмотря на все это, государство позволяет частной собственности, образованию, профессии действовать свойственным им способом и проявлять их особую сущность в качестве частной собственности, образования, профессии. Весьма далекое от того, чтобы упразднить все эти фактические различия, государство, напротив, существует лишь при условии, что эти различия существуют, государство чувствует себя политическим государством и осуществляет свою всеобщность лишь в противоположность к этим своим элементам. Гегель поэтому совершенно правильно определяет отношение политического государства к религии, когда говорит:

"Чтобы государство достигло существования как знающая себя нравственная действительность духа, необходимо различие между ним и формой авторитета и веры; но это различие выступает лишь постольку, поскольку церковная сторона доходит до разделения внутри себя самой; только возвысившись над особыми церквями, государство обретает и осуществляет всеобщность мысли, принцип своей формы" (Гегель. "Философия права", 1-е изд., стр. 346).

Конечно! Только возвысившись над особыми элементами, государство конституирует себя как всеобщность.

Завершенное политическое государство является по своей сущности родовой жизнью человека, в противоположность его материальной жизни. Все предпосылки этой эгоистической жизни продолжают существовать в негосударственной сфере, в гражданском обществе, в качестве именно свойств гражданского общества. Там, где политическое государство достигло своей действительно развитой формы, человек не только в мыслях, в сознании, но и в действительности, в жизни, ведет двойную жизнь, небесную и земную, жизнь в политической общности, в которой он признает себя общественным существом, и жизнь в гражданском обществе, в котором он действует как частное лицо, рассматривает других людей как средство, низводит себя самого до роли средства и становится игрушкой чуждых сил. Политическое государство относится к гражданскому обществу так же спиритуалистически, как небо относится к земле. Политическое государство находится к гражданскому обществу в такой же противоположности, преодолевает его тем же способом, каким религия преодолевает ограниченность земного мира; т.е. так же как религия по отношению к земному миру, государство вынуждено снова признать гражданское общество, восстановить его и подчиниться его господству. В своей ближайшей действительности, в гражданском обществе, человек – мирское существо. Здесь, где он для себя и других имеет значение действительного индивида, он представляет собой явление, лишённое истинности. Напротив, в государстве, где человек признается родовым существом, он – мнимый член воображаемого суверенитета, он лишен здесь своей действительной индивидуальной жизни и преисполнен недействительной всеобщности.

Конфликт, в котором человек, как последователь особой религии, находится с самим собой, как с гражданином государства, и с другими лицами, как членами общественного целого, – этот конфликт сводится к мирскому расколу между политическим государством и гражданским обществом. Для человека, как bourgeois, [7] "жизнь в государстве есть только видимость или мгновенное исключение из сущности и правила". Действительно, bourgeois, как и еврей, лишь софистически остается в сфере государственной жизни, подобно тому как citoyen [8] лишь софистически остается евреем или bourgeois. Но эта софистика – не личного порядка. Это – софистика самого политического государства. Различие между религиозным человеком и гражданином государства есть различие между купцом и гражданином государства, между поденщиком и гражданином государства, между землевладельцем и гражданином государства, между живым индивидом и гражданином государства. Противоречие, в котором религиозный человек находится с политическим человеком, есть то же противоречие, в каком находятся bourgeois и citoyen, в каком находятся член гражданского общества и его политическая львиная шкура.

Этот мирской конфликт, к которому в конечном счете сводится еврейский вопрос, это отношение политического государства к своим предпосылкам, – будь то материальные элементы, как частная собственность и т. п., или духовные, как образование, религия, – этот конфликт между общим интересом и частным интересом, раскол между политическим государством и гражданским обществом, эти мирские противоположности Бауэр оставляет незатронутыми, когда он полемизирует против их религиозного выражения.

"Именно основа гражданского общества – потребности, обеспечивающие гражданскому обществу его существование и гарантирующие его необходимость, – подвергает его существование постоянной опасности, поддерживает в

нем элемент непрочности и порождает непрерывно меняющуюся смесь бедности и богатства, нужды и преуспевания, порождает изменчивость вообще" (стр. 8).

Сопоставьте с этим весь раздел "Гражданское общество" (стр. 8 - 9), набросанный в соответствии с основными линиями гегелевской философии права. Гражданское общество в его противоположности к политическому государству Бауэр признает необходимостью, потому что он признает необходимостью политическое государство.

Политическая эмансипация, конечно, представляет собой большой прогресс; она, правда, не является последней формой человеческой эмансипации вообще, но она является последней формой человеческой эмансипации в пределах существовавшего до сих пор миропорядка. Разумеется, мы говорим здесь о действительной, практической эмансипации.

Человек политически эмансипируется от религии тем, что изгоняет ее из сферы публичного права и переносит ее в сферу частного права. Она уже не является духом государства, где человек - хотя и в ограниченной степени, в особой форме и в особой сфере - ведет себя как родовое существо, в сообществе с другими людьми; она стала духом гражданского общества, сферы эгоизма, где царит *bellum omnium contra omnes* [9]. Ее сущность выражает уже не общность, а различие. Религия стала выражением отделения человека от той общности, к которой он принадлежит, от себя самого и других людей, - чем и была первоначально. Она является всего только абстрактным исповеданием особой превратности, частной прихоти, произвола. Так, бесконечное дробление религии в Северной Америке даже внешним образом придает религии форму чисто индивидуального дела. Она низвергнута в сферу всех прочих частных интересов и изгнана из политической общности как таковой. Но не следует обманывать себя насчет границ политической эмансипации. Раздвоение человека на публично-частного человека, перемещение религии из государства в гражданское общество, - это не какая-то отдельная ступень политической эмансипации, а ее завершение; политическая эмансипация, следовательно, столь же мало уничтожает действительную религиозность человека, как мало она и стремится ее уничтожить.

Расщепление человека на иудея и гражданина государства, на протестанта и гражданина государства, на религиозного человека и гражданина государства, это расщепление не является ложью по отношению к государственно-гражданской жизни, не есть обход политической эмансипации, - оно есть сама политическая эмансипация, политический способ эмансипироваться от религии. Правда, в те эпохи, когда политическое государство насильственно появляется на свет из недр гражданского общества, как политическое государство, когда человеческое самоосвобождение стремится вылиться в форму политического самоосвобождения, - в эти эпохи государство может и должно дойти до упразднения религии, до уничтожения религии. Но оно может прийти к этому лишь тем путем, каким оно приходит к упразднению частной собственности, к установлению максимума на цены, к конфискации, к прогрессивному обложению, тем путем, каким оно приходит к уничтожению жизни, к гильотине. В моменты особенно повышенного чувства своей силы политическая жизнь стремится подавить свои предпосылки - гражданское общество и его элементы - и конституироваться в виде действительной, свободной от противоречий, родовой жизни человека. Но этого она может достигнуть, лишь вступив в насильственное противоречие со своими собственными жизненными условиями, лишь объявив революцию непрерывной, а потому политическая драма с такой же необходимостью заканчивается восстановлением религии, частной собственности, всех элементов гражданского общества, с какой война заканчивается миром.

Да и не так называемое христианское государство, признающее христианство в качестве своей основы, в качестве государственной религии и потому исключаящее все другие религии, является завершением христианского государства, а скорее атеистическое государство, демократическое государство, такое государство, которое отводит религии место лишь среди других элементов гражданского общества. Государству, которое еще остается теологом, которое еще официально провозглашает христианство своим символом веры, которое еще не дерзает объявить себя государством, - такому государству еще не удалось в мирской человеческой форме, в присущей ему, в качестве государства, действительности, выразить человеческую основу мистическим выражением которой является христианство. Так называемое христианское государство есть просто лишь государство, ибо не христианство как религия, а лишь человеческая подоснова христианской религии может осуществиться в действительно человеческих творениях.

Так называемое христианское государство есть христианское отрицание государства, но отнюдь не государственное осуществление христианства. Государство, которое еще исповедует христианство в форме религии, не исповедует его еще в форме государства, ибо такое государство еще относится к религии

религиозно, т.е. не является действительным осуществлением человеческой основы религии, так как оно еще взывает к недействительности, к образу этой человеческой сущности. Так называемое христианское государство является несовершенным государством, и христианская религия служит восполнением несовершенства. Поэтому религия необходимо становится для него средством, и христианское государство есть государство лицемерия. Большая разница, рассматривает ли религию, как одну из своих предпосылок, завершено государство вследствие несовершенства, заключенного в общей сущности государства, или же религию объявляет своей основой незавершенное государство вследствие несовершенства, заключенного в его особом существовании как государства несовершенного. В последнем случае религия становится несовершенной политикой. В первом случае в религии обнаруживается несовершенство, присущее даже завершённой политике. Так называемое христианское государство нуждается в христианской религии, чтобы восполнить себя как государство. Демократическое же государство, действительное государство, не нуждается в религии для своего политического восполнения. Напротив, оно может абстрагироваться от религии, ибо в нем осуществлена мирским способом человеческая основа религии. Так называемое христианское государство относится к религии политически, а к политике – религиозно. Низводя государственные формы к видности, оно в той же степени низводит к видимости и религию.

Для уяснения этой противоположности рассмотрим бауэровскую конструкцию христианского государства, конструкцию, возникшую из рассмотрения христианско-германского государства.

"Чтобы доказать невозможность и недействительность христианского государства", – говорит Бауэр, – "неоднократно указывали в последнее время на те изречения в евангелии, которым государство не только не следует, но даже не может следовать, если не хочет своего полного распада". "Но так легко вопрос не решается. Чего требуют эти евангельские изречения? Сверхъестественного самоотрицания, подчинения авторитету откровения, отступления от государства, упразднения мирских отношений. И всего этого требует и все это дает христианское государство. Оно усвоило дух евангелия если не повторяет его в тех же буквально словах, в каких выражает его евангелие, то лишь потому, что государство выражает этот дух в государственных формах, т.е. в таких формах, которые, хотя и взяты из государственной жизни и из земного мира, низводятся, однако, к простой видимости в том религиозном преображении, которое они должны испытать. Христианское государство есть отступление от государства, пользующееся государственными формами для своего осуществления" (стр. 55).

Бауэр доказывает далее, что народ христианского государства есть не что иное, как не-народ, что он уже не имеет собственной воли, что его истинное бытие воплощено в главе государства, которому он подвластен и который, однако, с самого же начала и по своей природе чужд ему, т.е. дан богом и явился к народу без всякого содействия с его стороны; что законы этого народа – не его рук дело, а представляют собой позитивные откровения; что его повелитель нуждается в привилегированных посредниках между собой и народом в собственном смысле, т.е. массой; что эта масса сама распадается на множество особых кругов, которые созданы и определены случаем, которые различаются по своим интересам, особым страстям и предрассудкам и пользуются в виде привилегии правом на взаимное обособление друг от друга – и т.д. (стр. 56). Однако сам же Бауэр говорит:

"Политика, если она должна быть не чем иным, как только религией, не может уже быть политикой, – так же как чистка кухонных горшков не могла бы считаться хозяйственным делом в том случае, если бы она рассматривалась как дело религии" (стр. 108).

Но ведь в христианско-германском государстве религия есть "хозяйственное дело", как и "хозяйственное дело" есть религия. В христианско-германском государстве господство религии есть религия господства.

Отделение "духа евангелия" от "буквы евангелия" есть актив религиозный. Государство, которое заставляет евангелие прибегать к букве политики, отличной от буквы святого духа, совершает святотатство – если не с человеческой точки зрения, то со своей собственной религиозной точки зрения. Следует противопоставить государству, признающему христианство своей высшей нормой, абиблию – своей хартией, слова священного писания, ибо это писание священно – де вплоть до каждого своего слова. Это государство, как и тот человеческий мусор, на который оно опирается, попадает в мучительное, непреодолимое, с точки зрения религиозного сознания, противоречие, когда его отсылают к тем изречениям евангелия, которым государство "не только не следует, но даже не может следовать, если не хочет своего полного распада в качестве государства". Почему же государство не хочет своего полного распада? Оно само не может дать на это ответ ни себе, ни другим. Перед своим собственным

сознанием официальное христианское государство есть должное существование, осуществление которого недостижимо; утверждая действительность своего существования, это государство только лежит перед самим собой и поэтому всегда остается для себя самым предметом сомнения, ненадежным, проблематичным предметом. Критика поступает, следовательно, совершенно правильно, когда она доводит государство, ссылающееся на Библию, до помрачения сознания, так что государство само больше не знает, есть ли оно иллюзия или реальность, а низость его мирских целей, для которых религия служит прикрытием, вступает в неразрешимый конфликт с честностью его религиозного сознания, которому религия представляется целью мира. Это государство может избавиться от своих внутренних мук, лишь сделавшись полицейским служителем католической церкви. Перед этой церковью, которая светскую власть объявляет подчиненной себе организацией, государство бессильно, бессильна светская власть, признающая себя повелителем религиозного духа.

В так называемом христианском государстве имеет в действительности значение не человек, а его отчуждение. Единственный человек, имеющий значение, король, есть существо специфически отличное от всех других людей, к тому же еще и освященное религией существо, непосредственно связанное с небом, с богом. Отношения, здесь господствующие, – это еще отношения религиозные. Следовательно, религиозный дух еще не стал действительно мирским.

Но религиозный дух и не может стать действительно мирским, ибо сам он не что иное, как мирская форма некоторой ступени развития человеческого духа. Религиозный дух может быть осуществлен лишь в той мере, в какой данная ступень развития человеческого духа, религиозным выражением которой он является, выступает и конституируется в своей мирской форме. Это имеет место в демократическом государстве. Не христианство, а человеческая основа христианства есть основа этого государства. Религия остается идеальным, немирским сознанием его членов, так, как она – идеальная форма той ступени человеческого развития, которая осуществляется в этом государстве.

Члены политического государства религиозны вследствие дуализма между индивидуальной и родовой жизнью, между жизнью гражданского общества и политической жизнью; они религиозны, потому что человек относится к государственной жизни, находящейся по ту сторону его действительной индивидуальности, как к своей истинной жизни; они религиозны, поскольку здесь религия есть дух гражданского общества, выражение отрыва и отдаления человека от человека. Политическая демократия является христианской постольку, поскольку в ней человек, – не какой-либо отдельный человек, а всякий человек, – имеет значение как суверенное, как высшее существо, но это человек в его некультивированном, несоциальном виде, человек в его случайном существовании, человек, каков он есть, человек, испорченный всей организацией нашего общества, потерявший самого себя, ставший чуждым себе, отданный во власть бесчеловечных отношений и стихий, одним словом, человек, который еще не есть действительно родовое существо. То, что для христианства является фантастическим образом, мечтой, постулатом, – суверенитет человека, но человека в качестве существа чуждого, отличного от действительного человека, – представляет собой в демократии чувственную действительность, современность, мирской принцип.

В завершенной демократии религиозное и теологическое сознание является в своих собственных глазах тем более религиозным, теологическим, что по виду оно не имеет политического значения, земных целей, является делом прячущегося от мирской суеты духа, выражением ограниченности рассудка, продуктом произвола и фантазии, действительно потусторонней жизнью. Христианство достигает здесь практического выражения своей универсально-религиозной роли тем, что сочетает – в форме христианства – самые разнообразные мировоззрения, располагая их одно рядом с другим, а еще более тем, что не предъявляет к другим даже требования быть христианами, а требует лишь признания религии вообще, какой угодно религии (ср. указанное выше сочинение Бомона). Религиозное сознание блаженствует, утопая в богатстве религиозных противоположностей и религиозного многообразия.

Таким образом, мы показали, что политическая эмансипация от религии оставляет религию в силе, хотя и не в виде привилегированной религии. Противоречие, в котором находится последователь какой-нибудь особой религии с самим собой как гражданином государства, есть лишь часть всеобщего мирового противоречия – между политическим государством и гражданским обществом. Завершением христианского государства является также государство, которое признает себя государством и абстрагируется от религии своих членов. Эмансипация государства от религии не есть эмансипация действительного человека от религии.

Поэтому мы не говорим вместе с Бауэром евреям: вы не можете быть эмансипированы политически, не эмансипировав себя радикально от еврейства. Мы,

напротив, говорим им: так как вы можете быть эмансипированы политически, без того чтобы совершенно и беспрекословно отказаться от еврейства, то это значит, что сама по себе политическая эмансипация есть еще человеческая эмансипация. Если вы, евреи, хотите быть политически эмансипированы, не эмансипировав себя самих как людей, то эта половинчатость и это противоречие заключены не только в вас, они заключены в самой сущности категории политической эмансипации. Если вы ограничены рамками этой категории, то вы причастны к общей ограниченности. Подобно тому как государство ангелизирует, когда оно, хотя и оставаясь государством, занимает по отношению к еврею христианскую позицию, - подобно этому еврей политизирует, когда он, хотя и оставаясь евреем, требует прав гражданина государства.

Но если человек, оставаясь евреем, может быть политически эмансипирован, получить права гражданина государства, то может ли он при этом притязать на так называемые права человека и получить их? Бауэр отвечает это.

"Вопрос в том", - пишет он, - "способен ли еврей, как таковой, т.е. еврей, который сам признает, что истинная его сущность принуждает его жить в вечной обособленности от других, - способен ли он получить всеобщие права человека и признать их за другими".

"Мысль о правах человека лишь в прошлом столетии была открыта для христианского мира. Она не является для человека врожденной, а, напротив, завоевана им лишь в борьбе против исторических традиций, в которых до сих пор воспитывался человек. Таким образом, права человека - не дар природы, они также не полученное нами от прошлой истории наследие, - они куплены ценой борьбы против случайностей рождения и против привилегий, донные передававшихся историей из поколения в поколение. Они - результат образования, и только тот может обладать ими, кто их завоевал и заслужил".

"Но может ли еврей действительно получить их в свое обладание? Пока он остается евреем, та ограниченная сущность, которая и делает его евреем, должна одерживать верх над человеческой сущностью, соединяющей его, как человека, с другими людьми, должна обособлять его от не-евреев. Это его обособление говорит о том, что особая сущность, делающая его евреем, есть его истинная высшая сущность, перед которой должна отступить человеческая сущность".

"Равным образом христианин, как христианин, не может предоставлять кому-либо прав человека" (стр. 19, 20).

По Бауэру, человек должен принести в жертву "привилегию веры", чтобы иметь возможность получить всеобщие права человека. Бросим же взгляд на так называемые права человека, и притом на права человека в их аутентичной форме, в той форме, какую они получили у североамериканцев и французов, открывших эти права! Отчасти этими правами человека являются политические права, права, осуществляемые лишь в сообществе с другими людьми. Их содержанием является участие в этой общности, и притом в политической общности, в государстве. Они входят в категорию политической свободы, в категорию прав гражданина государства, которые, как мы видели, отнюдь не предполагают беспрекословного и положительного упразднения религии, следовательно не предполагают, например, упразднения иудейства. Остается рассмотреть другую часть прав человека, *droits de l'homme* [10], поскольку они отличаются от *droits du citoyen* [11].

В ряду этих прав находится свобода совести, право отправлять какой угодно культ. Привилегия веры прямо признается либо как право человека, либо же как следствие одного из прав человека - свободы.

Декларация прав человека и гражданина, 1791 г., статья 10: "Никто не должен быть притесняем за свои убеждения, даже религиозные". В разделе 1 конституции 1791 г. признается правом человека: "Свобода каждого человека отправлять тот религиозный культ, приверженцем которого он является".

Декларация прав человека и т.д., 1793 г., статья 7, называет в числе прав человека: "Свободное отправление культов". Относительно права обнародовать свои мысли и мнения, права собраний, права отправления своего культа говорится даже: "Необходимость провозглашения этих прав предполагает или существование деспотизма, или свежее воспоминание о нем". Ср. конституцию 1795 г., отдел XIV, статья 354.

Конституция Пенсильвании, статья 9, § 3: "Все люди от природы получили неотъемлемое право поклоняться перед всемогущим согласно велениям своей совести, и никто не может быть по закону принуждаем к тому, чтобы выполнять, устанавливать или поддерживать против своего желания тот или другой культ, тот или другой религиозный обряд. Никакая человеческая власть ни в каком случае не может вмешиваться в вопросы совести и устанавливать контроль над силами души".

Конституция Нью-Гэмпшира, статьи 5 и 6: "Некоторые из естественных прав по своей природе не могут быть отчуждаемы, ибо нет ничего, что было бы равно им по значению. Сюда относятся правосовести" (Бомон указ. соч., стр. 213, 214).

Из понятия о правах человека отнюдь не вытекает несовместимость религии с

правами человека, – наоборот, среди этих прав прямо указано право быть религиозным, быть на любой лад религиозным, отправлять культ своей особой религии. Привилегия веры есть всеобщее право человека.

Droits de l'homme – права человека, как таковые, отличаются от droits du citoyen – прав гражданина государства. Кто же этот homme, отличающийся от citoyen? Не кто иной, как член гражданского общества. Почему член гражданского общества называется "человеком", просто человеком, почему его права называются правами человека? Чем объясняется этот факт? Только отношением политического государства к гражданскому обществу, сущностью политической эмансипации.

Прежде всего мы констатируем тот факт, что так называемые права человека, droits de l'homme, в отличие от droits du citoyen, суть не что иное, как права члена гражданского общества, т.е. эгоистического человека, отделенного от человеческой сущности и общности. Мы предоставляем слово самой радикальной конституции, конституции 1793 года:

Декларация прав человека и гражданина.

Статья 2: "Эти права" ("естественные и неотъемлемые права") "суть: равенство, свобода, безопасность, собственность".

В чем состоит свобода?

Статья 6: "Свобода есть принадлежащее человеку право делать все то, что не наносит ущерба правам другого", или, по Декларации прав человека 1791 г.: "Свобода есть право делать все то, что не вредит другому".

Итак, свобода есть право делать все то и заниматься всем тем, что не вредит другому. Границы, в пределах которых каждый может двигаться без вреда для других, определяются законом, подобно тому как граница двух полей определяется межевым столбом. Речь идет о свободе человека как изолированной, замкнувшейся в себя монады. Почему, по мнению Бауэра, еврей не способен получить права человека? "Пока он остается евреем, та ограниченная сущность, которая и делает его евреем, должна одерживать верх над человеческой сущностью, соединяющей его, как человека, с другими людьми, должна обособлять его от не-евреев". Но право человека на свободу основывается не на соединении человека с человеком, а, наоборот, на обособлении человека от человека. Оно – право этого обособления, право ограниченного, замкнутого в себе индивида.

Практическое применение права человека на свободу есть право человека на частную собственность.

В чем состоит право человека на частную собственность?

Статья 16 (конституция 1793 г.): "Правом собственности называется право каждого гражданина пользоваться и располагать по своему усмотрению своим имуществом, своими доходами, плодами своего труда и своего усердия".

Право человека на частную собственность есть, следовательно, право по своему усмотрению (à son gré), безотносительно к другим людям, независимо от общества, пользоваться своим имуществом и располагать им; оно – право своекорыстия. Эта индивидуальная свобода, как и это использование ее, образует основу гражданского общества. Она ставит всякого человека в такое положение, при котором он рассматривает другого человека не как существо своей свободы, а, наоборот, как ее предел. Но прежде всего она провозглашает право человека "пользоваться и располагать по своему усмотрению своим имуществом, своими доходами, плодами своего труда и своего усердия".

Остаются еще другие права человека: равенство и безопасность.

Равенство берется здесь в неполитическом смысле и есть не что иное, как равенство вышеописанной свободы, а именно: каждый человек одинаково рассматривается как такая самодовлеющая монада. Конституция 1795 г. определяет понятие этого равенства, согласно его значению, в таком смысле:

Статья 3 (конституция 1795 г.): "Равенство состоит в том, что закон для всех одинаков, – защищает ли он или же карает".

А безопасность?

Статья 8 (конституция 1793 г.): "Безопасность основывается на защите, предоставляемой обществом каждому из своих членов с целью охраны его личности, его прав и его собственности".

Безопасность есть высшее социальное понятие гражданского общества, понятие полиции, понятие, согласно которому все общество существует лишь для того, чтобы обеспечить каждому из своих членов неприкосновенность его личности, его прав и его собственности. В этом смысле Гегель называет гражданское общество "государством нужды и рассудка".

При помощи понятия безопасности гражданское общество не поднимается над своим эгоизмом. Безопасность есть, напротив, гарантия этого эгоизма.

Следовательно, ни одно из так называемых прав человека не выходит за пределы эгоистического человека, человека как члена гражданского общества, т.е. как индивида, замкнувшегося в себя, в свой частный интерес и частный произволи

обособившегося от общественного целого. Человек отнюдь не рассматривается в этих правах как родовое существо, – напротив, сама родовая жизнь, общество, рассматривается как внешняя для индивидов рамка, как ограничение их первоначальной самостоятельности. Единственной связью, объединяющей их, является естественная необходимость, потребность и частный интерес, сохранение своей собственности и своей эгоистической личности.

Загадочно уже то, каким образом народ, начинающий еще только освобождать себя, разрушать все преграды между различными элементами, создавать политическую общность, – каким образом такой народ торжественно провозглашает право эгоистического человека, обособленного от других людей и от этой общности (Декларация 1791 г.). И это провозглашение повторяется затем в такой момент, когда одна только величайшая героическая самоотверженность может спасти нацию и когда требование подобной самоотверженности выдвигается поэтому с властной силой, – в такой момент, когда принесение в жертву всех интересов гражданского общества с необходимостью ставится в порядок дня, а эгоизм подлежит наказанию как преступление (Декларация прав человека и т.д., 1793 г.). Еще более загадочным становится этот факт, когда мы видим, что государственно-гражданская жизнь, политическая общность, низводится деятелями политической эмансипации даже до роли простого средства для сохранения этих так называемых прав человека; что таким образом *citoyen* объявляется слугой эгоистического *homme*, а сфера, в которой человек выступает как общественное существо, ставится ниже той сферы, в которой он выступает как частное существо; что, наконец, не человек как *citoyen*, а человек как *bourgeois* считается собственным человеком настоящим человеком.

"Целью всякого политического сообщества является охрана естественных и неотъемлемых прав человека" (Декларация прав и т.д., 1791 г., статья 2). "Правительству учреждается для того, чтобы гарантировать человеку пользование его естественными и неотъемлемыми правами" (Декларация и т.д., 1793 г., статья 1).

Следовательно, даже в моменты своего еще юношеского энтузиазма, доведенного силой событий до высшего напряжения, политическая жизнь объявляет себя простым средством, целью которого является жизнь гражданского общества. Правда, революционная практика этой политической жизни находится в самом резком противоречии с ее теорией. Например, в то время как безопасность провозглашается правом человека, открыто признается, что нарушение тайны переписки – в порядке вещей. "Неограниченная свобода печати" (конституция 1793 г., статья 122) гарантируется как следствие, вытекающее из права человека, из индивидуальной свободы, и в то же время свободу печати подвергают полному уничтожению, ибо "свобода печати не должна быть допускаема, когда она угрожает общественной свободе" (Робеспьер младший в "Парламентской истории французской революции" Бюше и Ру, том 28, стр. 159). Другими словами: право человека на свободу перестает быть правом, как только оно вступает в конфликт с политической жизнью, тогда как в теории политическая жизнь есть лишь гарантия прав человека, прав индивидуального человека, и потому от нее необходимо отказаться, как только она вступает в противоречие со своей целью, т.е. с этими правами человека. Однако практика является лишь исключением, а теория – общим правилом. Но даже если рассматривать революционную практику, как правильную позицию при данных условиях, все же остается неразрешенной загадка, почему в сознании деятелей политической эмансипации вопрос поставлен на голову и цель кажется средством, а средство – целью. Объяснить это оптическим обманом сознания у данных деятелей – значит оставить в силе ту же загадку, хотя это было бы уже психологической, теоретической загадкой.

Загадка разрешается просто.

Политическая эмансипация есть в то же время разложение того старого общества, на которое опирается ставший чуждым народу государственный строй, опирается деспотическая власть. Политическая революция есть революция гражданского общества. Каков был характер старого общества? Его можно охарактеризовать одним словом – феодализм. Старое гражданское общество непосредственно имело политический характер, т.е. элементы гражданской жизни, – например, собственность, семья, способ труда, – были возведены на высоту элементов государственной жизни в форме сеньориальной власти, сословий и корпораций. В этой форме они определяли отношение отдельной личности к государственному целому, определяли, значит, ее политическое положение, т.е. положение изолированности и обособленности по отношению к другим составным частям общества. Ибо данная организация народной жизни не подняла собственность или труд до уровня социальных элементов, а, напротив, завершила их отделение от государственного целого и конституировала их в отдельные общества в обществе. В этом своем виде жизненные функции и жизненные условия гражданского общества все еще были политическими, хотя и политическими в феодальном смысле, т.е. они

отделяли индивида от государственного целого, превращали особое отношение его корпорации к государственному целому в его собственное всеобщее отношение к народной жизни, а определенной гражданской деятельности и определенному гражданскому положению индивида придавали всеобщий характер. В результате подобной организации государственное единство, – как и сознание, воля и деятельность государственного единства, т.е. всеобщая государственная власть, – необходимо проявляется также в виде особой функции обособленного от народа повелителя и его слуг.

Политическая революция, ниспровергшая эту деспотическую власть и поднявшая государственные дела на высоту дел народа, конституировавшая политическое государство как всеобщее дело, т.е. как действительное государство, неизбежно должна была разбить все сословия, корпорации, цехи, привилегии, которые представляли собой столь же многообразные выражения отрыва народа от его политической общности. Политическая революция уничтожила самым политическим характером гражданское общество. Она разбила гражданское общество на его простые составные части: с одной стороны, на индивидов, с другой – на материальные и духовные элементы, образующие жизненное содержание этих индивидов, их гражданское положение. Она освободила от оков политический дух, как бы разделенный, раздробленный, растекающийся по различным закоулкам феодального общества, собрала его воедино, вывела из этой распыленности, освободила от смешения с гражданской жизнью и конституировала его как сферу общности, всеобщего народного дела, как нечто, существующее в идее независимо от указанных особых элементов гражданской жизни. За определенной жизненной деятельностью и определенным жизненным положением было признано лишь индивидуальное значение. Они не составляли уже больше всеобщего отношения индивида к государственному целому. Общественное дело, как таковое, стало, напротив, всеобщим делом каждого индивида, а политическая функция стала для него всеобщей функцией.

Но завершение идеализма государства было в то же время завершением материализма гражданского общества. Свержение политического ярма было в то же время уничтожением уз, сковывавших эгоистический дух гражданского общества. Политическая эмансипация была в то же время эмансипацией гражданского общества от политики, даже от видимости какого-нибудь всеобщего содержания.

Феодальное общество было разложено и сведено к своей основе – человеку, но к такому человеку, который действительно являлся его основой, к эгоистическому человеку.

Этот человек, член гражданского общества, есть, следовательно, основа, предпосылка политического государства. Таким и признало его государство в правах человека.

Но свобода эгоистического человека и признание этой свободы – это не что иное, как признание безудержного движения духовных и материальных элементов, образующих жизненное содержание этого человека.

Человек не был поэтому освобожден от религии, – он получил свободу религии. Он не был освобожден от собственности, – он получил свободу собственности. Он не был освобожден от эгоизма промысла, – он получил свободу промысла.

Конституирование политического государства и разложение гражданского общества на независимых индивидов, – взаимоотношение которых выражается в праве, подобно тому как взаимоотношение людей сословного и цехового строя выражалось в привилегии, – совершаются в одном и том же акте. Но человек, как член гражданского общества, неполитический человек неизбежно выступает как естественный человек. *Droits de l'homme* выступают в виде *droits naturels* [12], и работа деятельность, которая предполагает самосознание, концентрируется в политическом акте. Эгоистический человек есть пассивный, лишь найденный готовый результат распавшегося общества, предмет непосредственной достоверности, следовательно – естественный предмет. Политическая революция разлагает гражданскую жизнь на ее составные части, нереволюционизируя самих этих составных частей и не подвергая их критике. Она относится к гражданскому обществу, к миру потребностей, труда, частных интересов, частного права, как к основе своего существования, как к последней, не подлежащей дальнейшему обоснованию, предпосылке, и потому – как к своему естественному базису. Наконец, человек, как член гражданского общества, имеет значение собственноречивого человека, это – *homme* в отличие от *citoyen*, ибо он является человеком в своем чувственном, индивидуальном, непосредственном существовании, тогда как политический человек есть лишь абстрактный, искусственный человек, человек как аллегорическое, юридическое лицо. Реальный человек признан лишь в образе эгоистического индивида, истинный человек – лишь в образе абстрактного *citoyen*.

Абстракцию политического человека Руссо правильно изображает следующим образом:

Карл Маркс к еврейскому вопросу filosoff.org

"Тот, кто берет на себя смелость конституировать народ, должен чувствовать себя способным изменить, так сказать, человеческую природу, превратить каждого индивида, который сам по себе есть нечто совершенное и изолированное целое, в часть более крупного целого, от которого этот индивид в известном смысле получает свою жизнь и свое бытие, должен поставить на место физического и самостоятельного существования существование частичное и моральное. Нужно, чтобы он отнял у человека его собственные силы и дал ему взамен такие, которые были бы для него чужими и которыми он не мог бы пользоваться без содействия других" ("Общественный договор", кн. II, Лондон, 1782, стр. 67).

Всякая эмансипация состоит в том, что она возвращает человеческий мир, человеческие отношения к самому человеку.

Политическая эмансипация есть сведение человека, с одной стороны, к члену гражданского общества, к эгоистическому, независимому индивиду, с другой – к гражданину государства, к юридическому лицу.

Лишь тогда, когда действительный индивидуальный человек воспримет в себя абстрактного гражданина государства и, в качестве индивидуального человека, в своей эмпирической жизни, в своем индивидуальном труде, в своих индивидуальных отношениях станет родовым существом; лишь тогда, когда человек познает и организует свои "собственные силы" как общественные силы и потому не станет больше отделять от себя общественную силу в виде политической силы, – лишь тогда свершится человеческая эмансипация.

II

БРУНО БАУЭР. "СПОСОБНОСТЬ СОВРЕМЕННЫХ ЕВРЕЕВ И ХРИСТИАН СТАТЬ СВОБОДНЫМИ" ("Двадцать один лист", стр. 56 – 71)

Под таким заглавием Бауэр исследует вопрос об отношении еврейской и христианской религий друг к другу и об отношении их к критике. Их отношение к критике и есть, по Бауэру, их отношение "к способности стать свободными". Бауэр приходит к следующему выводу:

"Христианину нужно перейти через одну только ступень, а именно через свою религию, чтобы отказаться от религии вообще" и, следовательно, стать свободным; "еврею, напротив, нужно будет порвать не только со своей еврейской сущностью, но и с дальнейшим развитием своей религии, с ее завершением, – с тем ее развитием, которое осталось ему чуждым" (стр. 71).

Бауэр, следовательно, превращает здесь вопрос об эмансипации евреев в чисто религиозный вопрос. Теологическое мудрствование на тему о том, у кого больше шансов обрести блаженство, – у еврея или христианина, – приобретает здесь просвещенную форму: кто из них более способен к эмансипации? Правда, вопрос уже не гласит как прежде: делает ли человека свободным еврейство или же христианство? Напротив, вопрос ставится теперь уже так: что делает человека более свободным – отрицание ли еврейства или же отрицание христианства?

"Если евреи хотят стать свободными, они должны уверовать не в христианство, а в уничтоженное христианство, в уничтоженную религию вообще, т.е. в просвещение, в критику и ее результаты – в свободную человечность" (стр. 70).

Речь все еще идет о том, что еврей должен уверовать – но не в христианство, а в уничтоженное христианство.

Бауэр предъявляет евреям требование порвать с сущностью христианской религии, требование, которое – как он сам говорит – не вытекает из развития еврейской сущности.

После того как Бауэр в конце "Еврейского вопроса" определил еврейство лишь как грубую религиозную критику христианства, признав за ним, следовательно, "только" религиозное значение, – нетрудно было предвидеть, что и эмансипация евреев превратится у него в философско-теологический акт.

Бауэр принимает идеальную абстрактную сущность еврея, его религию, за его сущность в целом. Поэтому Бауэр последовательно делает вывод: "Еврей ничего не дает человечеству, когда он пренебрегает своим ограниченным законом", когда он отрекается от всего своего еврейства (стр. 65).

Отношение евреев и христиан определяется, согласно этому, так: единственный интерес христиан в деле эмансипации евреев есть общечеловеческий, теоретический интерес. Еврейство есть факт, оскорбляющий религиозный глаз христианина. Как только глаз христианина перестает быть религиозным, этот факт перестает быть оскорбительным. Эмансипация евреев сама по себе не есть дело христианина.

Напротив, еврей, чтобы освободить себя, должен справиться не только со своим собственным делом, но вместе с тем и с делом христианина, пройти через "Критику синоптиков" и "Жизнь Иисуса" [13] и т.д.

"Пусть они сами присмотрятся к положению дел: их участь – в их собственных

Карл Маркс к еврейскому вопросу filosoff.org
руках; но история не позволит шутить над собой" (стр. 71).

Попытаемся разбить теологическую формулировку вопроса. Вопрос о способности еврея к эмансипации превращается для нас в вопрос: какой особый общественный элемент надо преодолеть, чтобы упразднить еврейство? Ибо способность к эмансипации современных евреев есть отношение еврейства к эмансипации современного мира. Это отношение с необходимостью вытекает из особого положения еврейства в современном поработанном мире.

Постараемся взглянуть в действительного еврея-мирянина, не еврея субботы, как это делает Бауэр, а еврея будней.

Поищем тайны еврея не в его религии, - поищем тайны религии в действительном еврее.

Какова мирская основа еврейства? Практическая потребность, своекорыстие.

Каков мирской культ еврея? Торгашество. Кто его мирской бог? Деньги.

Но в таком случае эмансипация отторгашества и денег - следовательно, от практического, реального еврейства - была бы самоэмансипацией нашего времени.

Организация общества, которая упразднила бы предпосылки торгашества, а следовательно и возможность торгашества, - такая организация общества сделала бы еврея невозможным. Его религиозное сознание рассеялось бы в действительном, живом воздухе общества, как унылый туман. С другой стороны, когда еврей признает эту свою практическую сущность ничтожной, трудится над ее упразднением, - тогда он высвобождается из рамок прежнего своего развития, трудится прямо для дела человеческой эмансипации и борется против крайнего практического выражения человеческого самоотчуждения.

Итак, мы обнаруживаем в еврействе проявление общегосовременного антисоциального элемента, доведенного до нынешней своей ступени историческим развитием, в котором еврей принял, в этом дурном направлении, ревностное участие; этот элемент достиг той высокой ступени развития, на которой он необходимо должен распасться.

Эмансипация евреев в ее конечном значении есть эмансипация человечества от еврейства [14]. Еврей уже эмансипировал себя еврейским способом.

"Еврей, который, например, в Вене только терпим, определяет своей денежной властью судьбы всей империи. Еврей, который может быть бесправным в самом мелком из германских государств, решает судьбы Европы. В то время как корпорации и цехи закрыты для еврея или еще продолжают относиться к нему недоброжелательно, промышленность дерзко потешается над упрямством средневековых учреждений" (Б. Бауэр. "Еврейский вопрос", стр. 114).

И это не единственный факт. Еврей эмансипировал себя еврейским способом, он эмансипировал себя не только тем, что присвоил себе денежную власть, но и тем, что через него и помимо него деньги стали мировой властью, а практический дух еврейства стал практическим духом христианских народов. Евреи настолько эмансипировали себя, насколько христиане стали евреями.

"Благочестивый и политически свободный обитатель Новой Англии", - говорит, например, полковник Гамильтон, - "есть своего рода лаокоон, не делающий ни малейших усилий, чтобы освободиться от обвинивших его змей. Маммона - их идол, они почитают ее не только своими устами, но и всеми силами своего тела и души. В их глазах вся земля - не что иное, как биржа, и они убеждены, что у них нет иного назначения на земле, как стать богаче своих соседей. Торгашество овладело всеми их помыслами, смена одних предметов торгашества другими - единственное для них отдохновение. Путешествуя, они, так сказать, носят с собой на плечах свою лавочку или контору и не говорят ни о чем другом, как о процентах и прибыли. Если же они на минуту и упустят из виду свои дела, то только затем, чтобы пронюхать, как идут дела у других".

Мало того, практическое господство еврейства над христианским миром достигло в Северной Америке своего недвусмысленного, законченного выражения в том, что сама проповедь евангелия, сан христианского вероучителя превращается в товар, что обанкротившийся купец начинает промышлять евангелием, а разбогатевший проповедник евангелия берется за торговые махинации.

"Человек, которого вы видите во главе почтенной конгрегации, был вначале купцом; когда он в этом деле потерпел крах, он стал священнослужителем; другой начал со служения богу, но как только у него в руках оказалась некоторая сумма денег, он променял кафедру проповедника на торговлю. В глазах большинства духовный сан - это настоящий доходный промысел" (Бомон, указ. соч., стр. 185, 186).

Бауэр считает

"ложным такое положение вещей, при котором в теории за евреем не признается политических прав, между тем как на практике еврей пользуется огромной властью и проявляет свое политическое влияние en gros [15], когда это влияние стеснено для него en detail [16]" ("Еврейский вопрос", стр. 114).

Противоречие между политической властью еврея на практике и его политическими правами есть противоречие между политикой и денежной властью вообще. В то время как по идее политическая власть возвышается над денежной властью, на деле она стала ее рабыней.

Еврейство удержалось рядом с христианством не только как религиозная критика христианства, не только как воплощенное сомнение в религиозном происхождении христианства, но также и потому, что практически – еврейский дух – еврейство – удержался в самом христианском обществе и даже достиг здесь своего высшего развития. Еврей, в качестве особой составной части гражданского общества, есть лишь особое проявление еврейского характера гражданского общества.

Еврейство сохранилось не вопреки истории, а благодаря истории.

Гражданское общество из собственных своих недр постоянно порождает еврея.

Что являлось, само по себе, основой еврейской религии? Практическая потребность, эгоизм.

Монотеизм еврея представляет собой поэтому в действительности политеизм множества потребностей, политеизм, который возводит даже отхожее место в объект божественного закона. Практическая потребность, эгоизм – вот принцип гражданского общества, и он выступил в чистом виде, как только гражданское общество окончательно породило из своих собственных недр политическое государство. Бог практической потребности и своекорыстия – это деньги.

Деньги – это ревнивый бог Израиля, пред лицом которого не должно быть никакого другого бога. Деньги низводят всех богов человека с высоты и обращают их в товар. Деньги – это всеобщая, установившаяся как нечто самостоятельное, стоимость всех вещей. Они поэтому лишили весь мир – как человеческий мир, так и природу – их собственной стоимости. Деньги – это отчужденная от человека сущность его труда и его бытия; и эта чуждая сущность повелевает человеком, и человек поклоняется ей.

Бог евреев сделался мирским, стал мировым богом. Вексель – это действительный бог еврея. Его бог – только иллюзорный вексель.

Воззрение на природу, складывающееся при господстве частной собственности и денег, есть действительное презрение к природе, практическое принижение ее; природа хотя и существует в еврейской религии, но лишь в воображении. В этом смысле Томас Мюнцер признавал невыносимым,

"что вся тварь сделалась собственностью – рыбы в воде, птицы в воздухе, растения на земле; ведь и тварь должна стать свободной"[17]

То, что в еврейской религии содержится в абстрактном виде – презрение к теории, искусству, истории, презрение к человеку, как самоцели, – это является действительной, сознательной точкой зрения денежного человека, его добродетелью. Даже отношения, связанные с продолжением рода, взаимоотношения мужчины и женщины и т. д. становятся предметом торговли! Женщина здесь – предмет купли-продажи.

Химерическая национальность еврея есть национальность купца, вообще денежного человека.

Беспочвенный закон еврея есть лишь религиозная карикатура на беспочвенную мораль и право вообще, на формальные лишь ритуалы, которыми окружает себя мир своекорыстия.

Также и в этом мире своекорыстия высшим отношением человека является определяемое законами отношение к законам, имеющим для человека значение не потому, что они – законы его собственной воли и сущности, а потому, что они господствуют и что отступление от них карается.

Еврейский иезуитизм, тот самый практический иезуитизм, который Бауэр находит в талмуде, есть отношение Мира своекорыстия к властвующим над ним законам, хитроумный обход которых составляет главное искусство этого мира.

Самое движение этого мира в рамках этих законов неизбежно является постоянным упразднением закона.

Еврейство не могло дальше развиваться как религия, развиваться теоретически, потому что мировоззрение практической потребности по своей природе ограничено и исчерпывается немногими штрихами.

Религия практической потребности могла по самой своей сущности найти свое завершение не в теории, а лишь в практике – именно потому, что ее истиной является практика.

Еврейство не могло создать никакого нового мира; оно могло лишь вовлекать в круг своей деятельности новые, образующиеся миры и мировые отношения, потому что практическая потребность, рассудком которой является своекорыстие, ведет себя пассивно и не может произвольно расширяться; она расширяется лишь в результате дальнейшего развития общественных условий.

Еврейство достигает своей высшей точки с завершением гражданского общества; но гражданское общество завершается лишь в христианском мире. Лишь при господстве

Карл Маркс К еврейскому вопросу filosoff.org

христианства, превращающего сенациональные, естественные, нравственные, теоретические отношения вне что внешнее для человека, – гражданское общество могло окончательно отделиться от государственной жизни, порвать все родовые узы человека, поставить на их место эгоизм, своекорыстную потребность, претворить человеческий мир в мир атомистических, враждебно друг другу противостоящих индивидов.

Христианство возникло из еврейства. Оно снова превратилось в еврейство.

Христианин был с самого начала теоретизирующим евреем; еврей поэтому является практическим христианином, а практический христианин снова стал евреем.

Христианство только по видимости преодолело реальное еврейство. Христианство было слишком возвышенным, слишком спиритуалистическим, чтобы устранить грубость практической потребности иначе, как вознесши ее на небеса.

Христианство есть перенесенная в заоблачные выси мысль еврейства, еврейство есть низменное утилитарное применение христианства, но это применение могло стать всеобщим лишь после того, как христианство, в качестве законченной религии, теоретически завершило самоотчуждение человека от себя самого и от природы.

Только после этого смогло еврейство достигнуть всеобщего господства и превратить отчужденного человека, отчужденную природу вотчуждаемые предметы, в предметы купли-продажи, находящиеся в рабской зависимости от эгоистической потребности, от торгашества.

Отчуждение вещей есть практика самоотчуждения человека. Подобно тому как человек, пока он опутан религией, умеет объективировать свою сущность, лишь превращая ее в чуждое фантастическое существо, – так при господстве эгоистической потребности он может практически действовать, практически создавать предметы, лишь подчиняя эти свои продукты, как и свою деятельность, власти чуждой сущности и придавая им значение чуждой сущности – денег.

Христианский эгоизм блаженства необходимо превращается, в своей завершенной практике, в еврейский эгоизм плоти, небесная потребность – в земную, субъективизм – в своекорыстие. Мы объясняем живучесть еврея не его религией, а, напротив, человеческой основой его религии, практической потребностью, эгоизмом.

Так как реальная сущность еврея получила в гражданском обществе свое всеобщее действительное осуществление, свое всеобщее мирское воплощение, то гражданское общество не могло убедить еврея в недействительности его религиозной сущности, которая лишь выражает в идее практическую потребность. Следовательно, сущность современного еврея мы находим не только в пятикнижии или в талмуде, но и в современном обществе, – не как абстрактную, а как в высшей степени эмпирическую сущность, не только как ограниченность еврея, но как еврейскую ограниченность общества.

Как только обществу удастся упразднить эмпирическую сущность еврейства, торгашество и его предпосылки, еврей станет невозможным, ибо его сознание не будет иметь больше объекта, ибо субъективная основа еврейства, практическая потребность, очеловечится, ибо конфликт между индивидуально-чувственным бытием человека и его родовым бытием будет упразднен.

Общественная эмансипация еврея есть эмансипация общества от еврейства.

Написано К. Марксом осенью 1843 г.

Напечатано в журнале "Deutch-Französische Jahrbucher", 1844 г.

Подпись: Карл Маркс

Печатается по тексту журнала

Перевод с немецкого

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!