

ПО ЕВРЕЙСКИЯ ВЪПРОС

1) Бруно Бауер. „Еврейският въпрос“. Брауншвайг, 1843*.

2) Бруно Бауер. „Способността на съвременните евреи и християни да станат свободни“. „Двадесет и една коли от Швейцария“. Сборник, издаден от Георг Хервег. Цюрих и Винтертур, 1843, стр. 56—71**.

I

БРУНО БАУЕР. „ЕВРЕЙСКИЯТ ВЪПРОС“. Брауншвайг, 1843

Германските евреи настоятелно искат еманципация. Но каква еманципация искат те? *Държавно-гражданска, политическа* еманципация.

Бруно Бауер им отговаря: никой в Германия не е еманципиран политически. Ние самите не сме свободни. Как можем ние да ви освободим? Вие, евреите, сте *егоисти*, когато искате за себе си като за евреи особена еманципация. Като германци вие би трябвало да работите за политическата еманципация на Германия, като хора — за човешка еманципация и би трябвало да схващате особения вид на вашия гнет и на вашия позор не като изключение от правилото, а, напротив, като потвърждение на правилото.

Или може би евреите искат изравняване по права с *християнските поданици*? В такъв случай те признават *християнската държава* за правоверна, следователно признават системата на всеобщото поробване. Но защо не им се харесва тяхното специално иго, щом им харесва всеобщото иго? Защо германецът трябва да се интересува от освобождаването на евреина, щом евреинът не се интересува от освобождаването на германеца?

Християнската държава познава само *привилегиите*. Евреинът има в тази държава привилегиата да бъде евреин. Като евреин той има права, каквито християните нямат. Защо тогава той иска права, каквито няма, но с каквито се ползват християните?

* Bruno Bauer. „Die Judenfrage“. Braunschweig, 1843. Ped.

** Bruno Bauer. „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden“. Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Herausgegeben von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur, 1843, S. 56—71. Ped.

Когато евреинът иска да се еманципира от християнската държава, той с това иска християнската държава да се откаже от своя *религиозен* предразсъдък. Но няма той, евреинът, се отказва от своя религиозен предразсъдък? Има ли той в такъв случай правото да иска от другите това отричане от религията?

По своята същност християнската държава не може да еманципира евреина; но — прибавя Бауер — евреинът по своята същност не може да бъде еманципиран. Докато държавата си остава християнска, а евреинът си остава евреин, и двамата са толкова малко способни да дадат еманципация, колкото и да получат еманципация.

Християнската държава може да се отнася към евреина само така, както е свойствено на християнската държава, т. е. по принципа на привилегиите, като позволява на евреина да се обособи от другите поданици, но затова пък го кара да изпитва гнета на другите обособени сфери, и то толкова по-остро, защото евреинът се намира в *религиозна* противоположност с господстващата религия. Но и евреинът може да се отнася към държавата само по еврейски, т. е. като към нещо чуждо, противопоставяйки на действителната националност своята химерична националност, на действителния закон — своя илюзорен закон, считайки, че има правото да се обособява от човечеството, като не взема принципиално никакво участие в историческото движение и се уповава на бъдещето, което няма нищо общо с бъдещето на цялото човечество, като счита себе си за член на еврейския народ, а еврейския народ — за избран народ.

И така на какво основание вие, евреите, искате еманципация? Въз основа на вашата религия? Тя е смъртен враг на държавната религия. Като граждани на държавата? В Германия изобщо няма граждани на държавата. Като хора? Вие сте толкова малко хора, колкото и ония, към които апелирате.

Бауер постави въпроса за еманципация на евреите по новому, след като разкритикува всички предишни постановки и решения по този въпрос. Той пита: какви са *свойствата* на евреина, който трябва да бъде еманципиран, и на християнската държава, която трябва да го еманципира? Той отговаря с критика на еврейската религия, анализира *религиозната* противоположност между юдейството и християнството, разяснява същността на християнската държава — и всичко това със смелост, острота на мисълта, задълбоченост, в същю тъй точна, както и изразителна и пълна с енергия форма на изложението.

И тъй как решава Бауер еврейския въпрос? До какъв извод стига той? Формулировката на един въпрос е неговото решение.

Критиката на еврейския въпрос е отговорът на еврейския въпрос. И така, неговите изводи се свеждат до следното:

Ние трябва да еманципираме самите себе си, преди да можем да еманципираме другите.

Най-упоритата форма на противоположността между евреина и християнина е *религиозната* противоположност. Как може да се премахне една противоположност? Като се направи невъзможна. Как да се направи една *религиозна* противоположност невъзможна? Като се *унищожи религията*. От момента, в който еврейният и християнният започват да разглеждат своите противостоящи една на друга религии само като *различни степени на развитие на човешкия дух*, като различни змийски кожи, които *историята* сваля от себе си, а самия *човек* като змия, която си сменя кожата — от този момент, счита Бауер, еврейният и християнният се намират вече не в религиозно, а в критично, *научно*, човешко взаимоотношение. Тогава *науката* е тяхното единство. А противоположностите в науката се отстраняват от самата наука.

Германският еврейн се натъква преди всичко на липсата на политическа еманципация и на официално признатия християнски характер на държавата. Но съгласно разбирането на Бауер еврейският въпрос има общо значение, което не зависи от специфично-германските условия. Това е въпросът за отношението на религията към държавата, за *противоречието между религиозната ограниченост и политическата еманципация*. Еманципацията от религията се поставя като условие както на евреина, който иска да бъде политически еманципиран, така и на държавата, която трябва да еманципира другите и сама да бъде еманципирана.

„Вярно е — казват ни, а и самият еврейн го казва, — еврейният трябва да бъде еманципиран не като еврейн, не защото е еврейн, не защото е носител на такъв прекрасен общочовешки принцип на нравствеността; напротив, *еврейният* сам ще мине на заден план пред *гражданина на държавата* и ще стане *гражданин на държавата*, въпреки че е еврейн и че трябва да остане еврейн. Това значи, че той е *еврейн* и ще си остане *еврейн*, въпреки че е *гражданин на държавата* и живее в общочовешки условия: неговата еврейска и ограничена същност в края на краищата винаги взема връх над неговите човешки и политически задължения. *Предразсъдъкът* продължава да съществува, въпреки че *общите* принципи са го победили. Но щом продължава да съществува, той, напротив, побеждава всичко останало.“ „Само софистически, само привидно еврейният би могъл да остане еврейн в държавния живот; следователно, ако би желал да остане еврейн, простата привидност би била негова същност и би възтържествувала, т. е. неговият *живот в държавата* би бил само привидност или само моментно изключение от същността и правилото.“ („Способността на съвременните еврейн и християни да станат свободни“, „Двадесет и една коли“, стр. 57).

Да чуем, от друга страна, как Бауер определя задачата на държавата.

„Франция“ — четем ние у него — „ни показа неотдавна“ (дебатите в камарата на депутатите от 26 декември 1840 г.) „по отношение на еврейския въпрос — както и винаги по всички други *политически* въпроси — зрелище на свободен живот, който обаче е свел в своите закони тази свобода до нула и следователно я е признал за привидност, а, от друга страна, на практика е опровергал своя свободен закон“ („Еврейският въпрос“, стр. 64).

„Всеобщата свобода още не е станала във Франция закон, *еврейският въпрос също още не е решен*, защото провъзгласената със закона свобода — равенството на всички граждани — е ограничена в живота, над който още господствуват и когото разкъсват религиозните привилегии и тази несвобода на живота оказва обратно въздействие върху закона и го принуждава да санкционира деленето на сами по себе си свободните граждани на потиснати и потисници“ (стр. 65).

Кога следователно еврейският въпрос би бил разрешен за Франция?

„Евреинът например неизбежно би престанал да бъде евреин, ако престане да държи сметка за своя закон, който му пречи да изпълнява своите задължения спрямо държавата и своите съграждани, следователно, ако например ходи съботен ден в камарата на депутатите и взема участие в публичните заседания. Изобщо всяка *религиозна привилегия*, следователно и монополът на привилегированата църква, би трябвало да бъде премахната и ако някоя хора, или мнозина, или дори *преобладаващото мнозинство биха продължавали още да считат за свой дълг изпълнението на религиозните задължения*, това би трябвало да се предостави на тях самите като *съвършено частно дело*“ (стр. 65). „Изобщо няма вече религия, щом няма привилегирована религия. Лишете религията от нейния дух на изключителност — и тя ще престане да съществува“ (стр. 66). „Така както г. Мартен дю Нор изтълкува предложението да не се споменава в закона за неделния ден като предложение да се обаче, че християнството е престанало да съществува — със същото право (а това право е напълно обосновано) декларацията, че законът за съботата няма вече задължителна сила за евреите, би била провъзгласяване на прекратяване на съществуването на юдейството“ (стр. 71).

И така Бауер иска, от една страна, евреинът да се откаже от юдейството, а човекът изобщо — от религията, за да се еманципира като *гражданин на държавата*. От друга страна, Бауер е последователен в това; че схваща *политическото* премахване на религията като премахване на религията изобщо. Държавата, която предполага религията, още не е истинска, действителна държава.

„Разбира се, религиозната представа дава гаранции на държавата. Но на коя държава? *На кой вид държава?*“ (стр. 97).

В тази именно точка проличава *едностранчивото* разбиране на еврейския въпрос.

В никой случай не би било достатъчно да се изследва: Кой трябва да еманципира? Кой трябва да бъде еманципиран? Критиката би трябвало да направи и нещо друго. Тя би трябвало да си зададе въпроса: *За какъв вид еманципация* става дума? Какви

условия произтичат от същността на исканата еманципация? Само критиката на самата *политическа еманципация* е изчерпателна критика на еврейския въпрос и негово действително превръщане във „*всеобщ въпрос на времето*“.

Тъй като Бауер не издига въпроса на такава висота, той изпада в противоречия. Той поставя условия, които не се основават върху същността на самата *политическа еманципация*. Той повдига въпроси, които не влизат в кръга на неговата задача, и разрешава задачи, които оставят без отговор разглеждания от него въпрос. Когато Бауер казва за противниците на еврейската еманципация: „Тяхната грешка се състоеше само в това, че те предполагаха християнската държава за единствено действителна и не я подложиха на същата критика, на каквата подложиха еврейството“ (стр. 3) — според нас грешката на Бауер се състон в това, че той подлага на критика *само* „християнската държава“, а не „държавата изобщо“, че не изследва *отношението на политическата еманципация към човешката еманципация* и затова поставя условия, които намират своето обяснение само в безкритично смешение на политическата еманципация с общочовешката. Ако Бауер пита евреите: имате ли вне право от вашето гледище да искате *политическа еманципация*? — ние, напротив, задаваме въпроса: има ли гледището на *политическата еманципация* правото да иска от евреите да се откажат от юдейството, да иска от човека изобщо да се откаже от религията?

Еврейският въпрос получава различна формулировка в зависимост от това в коя държава живее евреинът. В Германия, където не съществува политическа държава, държава като държава, еврейският въпрос е чисто *теологически* въпрос. Евреинът се намира в *религиозна* противоположност спрямо държавата, която признава за своя основа християнството. Тази държава е теолог *ex professo*.^{*} Критиката е тук критика на теологията, двустра критика — критика на християнската теология и критика на юдейската теология. Но ние все още се въртим в сферата на теологията, колкото и *критически* да се въртим в нея.

Във Франция, в *конституционната* държава, еврейският въпрос е въпрос на конституционализма, въпрос за *половинчатостта на политическата еманципация*. Тъй като тук е запазена *привидността* на държавната религия — макар и във форма, която нищо не говори и сама си противоречи, във формата на *религия на мнозинството* — отношението на евреите към държавата запазва *привидността* на религиозна, теологическа противоположност.

* — по професия. Ред.

Само в Североамериканските съединени щати — поне в една част от тях — еврейският въпрос губи своето *теологическо* значение и става действително *светски* въпрос. Само там, където политическата държава съществува в своята напълно развита форма, отношението на юдея, изобщо на религиозния човек, към политическата държава, следователно — отношението на религията към държавата, може да се яви в цялото си своеобразие, в цялата си чистота. Критиката на това отношение престава да бъде теологическа критика, щом държавата престава да се отнася към религията *теологически*, щом тя започва да се отнася към религията като държава, т. е. *политически*. Тогава критиката става *критика на политическата държава*. От тази точка, където въпросът престава да бъде *теологически*, критиката на Бауер престава да бъде критическа.

„В Съединените щати няма нито държавна религия, нито призната религия на мнозинството, нито предимство на един култ пред друг. Държавата стои на страна от всякакъв култ“ (Г. де Бомон. „Мария, или робството в Съединените щати, и т. н.“, Париж, 1835, стр. 214). В Северна Америка има дори отделни щати, където „конституцията не прави религиозните вярвания и изповядването на един или друг култ условне за политически привилегии“ (пак там, стр. 224). И все пак в „Съединените щати не мислят, че човек без религия може да бъде порядъчен човек“ (пак там, стр. 224).

И все пак Северна Америка е предимно страна на религиозността, както твърдят в един глас Бомон, Токвил и англичанинът Хамилтон. Но ние вземаме Североамериканските щати само като пример. Въпросът е: как се отнася *завършената* политическа еманципация към религията? Щом дори в страна със завършена политическа еманципация религията не само *съществува*, но проявява *жизнеспособност и сила*, това доказва, че битието на религията не противоречи на завършеността на държавата. Но тъй като битието на религията е битие на несъвършенството, източникът на това несъвършенство трябва да се търси само в *същността* на самата държава. Религията е за нас вече не *причина* за светска ограниченост, а само нейно *проявление*. Затова ние обясняваме религиозните окови на свободните граждани на държавата с техните светски окови. Ние не твърдим, че гражданите на държавата трябва да ликвидират своята религиозна ограниченост, за да унищожат своите светски окови. Ние твърдим, че те ще ликвидират своята религиозна ограниченост само когато унищожат своите светски окови. Ние не превръщаме светските въпроси в *теологически*. Ние превръщаме теологическите въпроси в светски. След като историята бе достатъчно дълго обяснявана със суеверия, ние обясняваме суеверията с историята. Въпросът за *отношението на политическата еманципа-*

ция към религията става за нас въпрос за отношението на политическата еманципация към човешката еманципация. Ние критикуваме безсилието на политическата държава по отношение на религията, критикувайки политическата държава в нейната светска форма, независимо от нейното безсилие по отношение на религията. В противоречието между държавата и *определена религия* — например *юдейството* — ние разкриваме човешкия характер на това противоречие като противоречие между държавата и *определени светски* елементи, като противоречие между държавата и *религията изобщо*, като противоречие между държавата и нейните *предпоставки изобщо*.

Политическата еманципация на юдея, на християнина, на *религиозния* човек изобщо, е *еманципация на държавата* от юдейството, от християнството, от *религията* изобщо. По своему, по начин, който отговаря на нейната същност, като *държава*, държавата се еманципира от религията, когато се еманципира от *държавната религия*, т. е. когато държавата като държава не защитава никаква религия, а, напротив, защитава себе си като държава. *Политическата* еманципация от религията не е доведената докрай, свободната от противоречия еманципация от религията, защото политическата еманципация не е доведеният докрай, свободният от противоречия начин на *човешка* еманципация.

Границата на политическата еманципация от самото начало се проявява в това, че *държавата* може да се освободи от едно ограничение, без човек да стане *действително* свободен от това ограничение, че държавата може да бъде *република**, без човек да бъде *свободен човек*. Самият Бауер мълчаливо допуска това, когато поставя следното условие за политическата еманципация:

„Всяка религиозна привилегия изобщо, следователно и монополът на привилегированата църква, би трябвало да бъде премахната и ако няком хора, или мнозина, или дори *преобладаващото мнозинство* биха *продължавали* още да *считат за свой дълг изпълнението на религиозните задължения*, това би трябвало да се предостави на тях самите като *съвършено частно дело*.“

Следователно *държавата* може съвършено да се еманципира от религията дори тогава, когато *преобладаващото мнозинство* си остава още религиозно. А преобладаващото мнозинство не престава да бъде религиозно от това, че си остава религиозно само *privatim***.

Но нали отношението на държавата, особено на *републиката*, към религията не е нищо друго освен отношението на *хората*, които

* Игра на думи: „Freistaat“ („република“) значи също „свободна държава“. *Ред.*

** — като частни лица. *Ред.*

образуват държавата, към религията. Оттук следва, че човек се освобождава от едно ограничение *чрез опосредствуването на държавата*, освобождава се *политически*, когато в противоречие със самия себе си *абстрактно и ограничено*, частично той се издига над това ограничение. По-нататък, следва, че човек, освобождавайки се *политически*, се освобождава *по околел път*, чрез *опосредствувачо* — макар и *необходимо* — *звено*. Оттук следва, най-после, че човек дори когато чрез опосредствуването на държавата се обявява за атеист, т. е. когато обявява държавата за атеист, все още си остава религиозно ограничен, именно защото признава самия себе си само по околел път, само чрез опосредствувачо звено. Религията е именно признаване на човека по околел път, признаването му чрез *посредник*. Държавата е посредникът между човека и свободата на човека. Както Христос е посредникът, върху когото човек възлага цялата си божественост, цялата си *религиозна ограниченост*, така държавата е посредникът, в когото той влага цялата си небожественост, цялата си *човешка свобода*.

Политическото издигане на човека над религията има всички недостатъци и всички предимства на политическото издигане изобщо. Държавата като държава анулира например частната *собственост*, човек обявява частната собственост за *отменена в политическо* отношение, щом отмени имуществения *ценз* за активното и пасивното изборително право, както стана в много щатове в Северна Америка. От политическа гледна точка *Хамилтон* бе напълно прав, когато изтълкува този факт в смисъл, че „*простият народ одържда победа над собствениците и паричното богатство*“⁹¹. Нима частната собственост не е отменена идеално, ако безимотният е станал законодател за имотния? *Цензът* е последната *политическа* форма за признаване на частната собственост.

При все това политическото анулиране на частната собственост не само не премахва частната собственост, но дори я предполага. Държавата по своему премахва различията в *произхода, съсловие-то, образованието, професията*, когато обявява за *неполитически* различия произхода, съсловието, образованието, професията, когато, без да обръща внимание на тези различия, провъзгласява всеки човек за *равноправен* участник в народния суверенитет, когато разглежда всички елементи на действителния народен живот от гледището на държавата. Въпреки всичко това държавата позволява на частната собственост, образованието, професията да *действуват по сеиствения им* начин и да проявяват своята *особена същност* като частна собственост, образование и професия. Далеч от това, да премахне всички тези *фактически* различия, държавата, напротив, съществува само при условие че съществуват тези различия, държа-

вата се чувствава *политическа държава* и осъществява своята *всеобщност* само в противоположност към тези свои елементи. Затова *Хегел* съвсем правилно определя отношението на *политическата държава* към религията, когато казва:

„За да може държавата да достигне съществуване като *познаваща себе си нравствена действителност* на духа, необходимо е да се прави разлика между нея и формата на авторитета и вярата; но тази разлика се проявява само дотолкова, доколкото църковната страна стига до *разделяне* в самата себе си; само издигнала се над особените църкви, държавата придобива и осъществява *всеобщността* на мисълта, принципа на своята форма“ (*Хегел*. „Философия на правото“, I изд., стр. 346).

Разбира се! Само издигнала се над *особените* елементи, държавата се конституира като *всеобщност*.

Завършената политическа държава е по своята същност *родов живот* на човека, в *противоположност* на неговия материален живот. Всички предпоставки на този егостичен живот продължават да съществуват *извън* държавната сфера, в *гражданското общество*, но като свойства на гражданското общество. Там, където политическата държава е достигнала своята действително развита форма, човек не само в мислите си, в съзнанието си, но и в *действителността*, в *живота*, води двоен живот, небесен и земен, живот в *политическата общност*, в която той се проявява като *обществено същество*, и живот в *гражданското общество*, в което той действа като *частно лице*, разглежда другите хора като средство, свежда самия себе си до ролята на средство и става играчка на чужди сили. Политическата държава се отнася към гражданското общество също тъй спиритуалистически, както небето към земята. Политическата държава се намира спрямо гражданското общество в същата противоположност, преодолява го по същия начин, по който религията преодолява ограничеността на земяния свят, т. е. като е принудена отново да признае гражданското общество, да го възстанови и да се подчини на неговото господство. В своята *най-близка действителност*, в гражданското общество, човек е светско същество. Тук, където той за себе си и за другите има значение на действителен индивид, той представлява явление, *лишено от истинност*. Напротив, в държава, в която човекът се признава за *родово същество*, той е мним член на въображаем суверенитет, лишен е от своя действителен индивидуален живот и е изпълнен с *недействителна всеобщност*.

Конфликтът, в който човек като последовател на *особена* религия се намира със самия себе си като гражданин на държавата и с другите хора като членове на общественото цяло, се свежда до *светски разрыв* между *политическата държава* и *гражданското об-*

щество. За човека като bourgeois* „животът в държавата е само привидност или моментно изключение от същността и правилото“. Действително, bourgeois, както и еврейният само софистически си остава в сферата на държавния живот, така, както citoyen** само софистически си остава еврейн или bourgeois. Но тази софистика не е от лично естество. Това е *софистика* на самата *политическа държава*. Разликата между религиозния човек и гражданина на държавата е разликата между търговеца и гражданина на държавата, между надничаря и гражданина на държавата, между земевладелеца и гражданина на държавата, между *живия индивид* и *гражданина на държавата*. Противоречието, в което религиозният човек се намира с политическия човек, е същото противоречие, в което се намират bourgeois и citoyen, в което се намират членът на гражданското общество и неговата *политическа лъвска кожа*.

Този светски конфликт, до който в края на краищата се свежда еврейският въпрос, това отношение на политическата държава към своите предпоставки — били те материални елементи като частната собственост и т. н. или духовни като образованието, религията — този конфликт между *общия интерес* и *частния интерес*, разрива между *политическата държава* и *гражданското общество*, тези светски противоположности Бауер оставя незасегнати, когато полемизира против техния *религиозен* израз.

„Именно основата на гражданското общество — потребностите, които осигуряват съществуването на *гражданското общество* и *гарантират неговата необходимост* — излага неговото съществуване на постоянна опасност, поддържа в него елемент на несигурност и поражда непрекъснато изменящото се смещение от бедност и богатство, мизерия и благоденствие, поражда изобщо изменчивост“ (стр. 8).

Съпоставете с това целия раздел „Гражданското общество“ (стр. 8—9), нахвърлен съобразно с основните линии на Хегеловата философия на правото. Бауер признава гражданското общество в неговата противоположност към политическата държава за необходимост, защото признава политическата държава за необходимост.

Разбира се, *политическата еманципация* представлява голям прогрес; наистина, тя не е последната форма на човешка еманципация изобщо, но тя е последната форма на човешка еманципация *в рамките* на съществуващия досега световен порядък. Разбира се, ние говорим тук за действителна, практическа еманципация.

Човек се еманципира *политически* от религията, като я изгонва от сферата на публичното право и я пренася в сферата на частното

* — тук: член на гражданското общество. *Ред.*

** — гражданин на държавата. *Ред.*

право. Тя вече не е дух на *държавата*, в която човек — макар и в ограничена степен, в особена форма и в особена сфера — се държи като родово същество в общност с другите хора; тя е станала дух на гражданското общество, на сферата на егоизма, където цари *bellum omnium contra omnes**. Нейната същност изразява вече не *общността*, а *различието*. Религията е станала израз на *отделянето* на човека от *общността*, към която той принадлежи, от самия себе си и от другите хора — какъвто е била *първоначално*. Тя е само абстрактно изповядване на особената превратност, на *частния каприз*, на произвола. Така безкрайното раздробяване на религията в Северна Америка дори *външно* придава на религията формата на чисто индивидуално дело. Тя е смъкната в сферата на всички други частни интереси и е изгонена от политическата общност като такава. Но не трябва да се заблуждаваме относно границите на политическата еманципация. Раздвояването на човека на *публичен* и *частен* човек, *преместването* на религията от държавата в гражданското общество — това не е някаква отделна степен на политическата еманципация, а нени *завършек*; следователно политическата еманципация също тъй малко унищожава *действителната* религиозност на човека, колкото малко се стреми да я унищожи.

Разделянето на човека на юден и гражданин на държавата, на протестантин и гражданин на държавата, на религиозен човек и гражданин на държавата не е лъжа по отношение на държавно-гражданския живот, не е заобикаляне на политическата еманципация — то е *самата политическа еманципация*, *политически* начин за еманципиране от религията. Наистина, в епохи, когато политическата държава като политическа държава се появява насилствено от недрата на гражданското общество, когато човешкото самоосвобождаване се стреми да се извърши във формата на политическо самоосвобождаване — в такива епохи държавата може и трябва да стигне до *премахване на религията*, до *унищожаване* на религията. Но тя може да стигне до това само по пътя, по който стига до *премахване на частната собственост*, до *установяване* максимума на цените, до *конфискация*, до *прогресивно облагане*, по пътя, по който стига до *унищожаване на живота*, до *гилотината*. В моменти на особено повишено чувство за своята сила политическият живот се стреми да заглуши своите предпоставки — гражданското общество и неговите елементи — и да се конституира като действителен, свободен от противоречия, родов живот на човека. Но той може да постигне това само като влезе в *насилствено* противоречие със своите собствени жизнени условия, само като обяви революция-

* — война на всички против всички. *Ред.*

та за *непрекъснатата*, а поради това политическата драма със същата необходимост завършва с възстановяване на религията, на частната собственост и на всички елементи на гражданското общество, с каквато войната завършва с мир.

Да, не така наречената *християнска* държава, която признава християнството за своя основа, за държавна религия и затова изключва всички други религии, е завършък на християнската държава, а по-скоро, *атеистичната* държава, *демократичната* държава, такава държава, която отрежда на религията място само сред другите елементи на гражданското общество. Държава, която още е теолог, която още официално провъзгласява християнството за свое верую, която още не смее да се обяви за *държава* — такава държава още не е успяла в *светска, човешка форма*, в присъщата ѝ като държава *действителност* да изрази *човешката* основа, митичният израз на която е християнството. Така наречената християнска държава е просто само *недържава*, защото не християнството като религия, а само *човешкият фон* на християнската религия може да се осъществи в действително човешки творения.

Така наречената християнска държава е християнско отричане на държавата, но съвсем не държавно осъществяване на християнството. Държава, която още изповядва християнството във формата на религия, не го изповядва още във формата на държава, защото такава държава още се отнася към религията религиозно, т. е. не е *действително осъществяване* на човешката основа на религията, тъй като тя още апелира към *недействителността*, към *въображаемия* образ на тази човешка същност. Така наречената християнска държава е *несъвършена* държава и християнската религия е за нея *допълнение* и *освещаване* на нейното несъвършенство. Затова религията необходимо става за нея *средство* и християнската държава е държава на *лицемерието*. Съвсем различно е дали *завършената* държава поради несъвършенството, съдържащо се в общата същност на държавата, разглежда религията като една от своите *предпоставки*, или *незавършената* държава поради несъвършенството, заключаващо се в нейното *особено съществуване* като несъвършена държава, обявява религията за своя *основа*. В последния случай религията става *несъвършена политика*. В първия случай в религията се разкрива несъвършенството, присъщо дори на завършената *политика*. Така наречената християнска държава се нуждае от християнската религия, за да се дооформи *като държава*. А демократическата държава, действителната държава, не се нуждае от религията за своето политическо дооформяне. Напротив, тя може да се абстрахира от религията, защото в нея е осъществена по светски начин човешката основа на религията. Така

наречената християнска държава се отнася към религията политически, а към политиката — религиозно. Свеждайки държавните форми до привидност, тя в същата степен свежда до привидност и религията.

За да изясним тази противоположност, ще разгледаме Бауеровата конструкция на християнската държава, конструкция, възникнала от разглеждане на християнско-германската държава.

„За да се докаже *невъзможността* или *недействителността* на християнската държава“ — казва Бауер, — „неведнаж са били изтъквани напоследък ония мисли от евангелното, които (съвременната) държава *не само не следва, но дори не може да следва, ако не иска (като държава) да се разпадне напълно*“. „Но въпросът не се решава толкова лесно. Какво искат тези евангелски максими? Свърхестествено самоотричане, подчиняване на авторитета на откровението, отстъпление от държавата, премахване на светските отношения. Християнската държава иска всичко това и дава всичко това. Тя е усвоила *духа на евангелието* и ако не го повтаря в буквално същите думи, с които го изразява евангелието, то е само защото държавата изразява този дух в държавни форми, т. е. такива форми, които макар и взети от държавния живот и от земния свят, се свеждат до проста привидност в религиозното преобразяване, което трябва да изпитат. Християнската държава е отстъпление от държавата, което си служи с държавни форми за своето осъществяване“ (стр. 55).

Бауер доказва по-нататък, че народът на християнската държава не е нищо друго освен *ненарод*, че той вече няма собствена воля, че неговото действително битие е *въплътено* в държавния глава, на когото той е подвластен и който обаче по начало и по природа му е чужд, т. е. даден е от бога и се е явил при народа без всякакво съдействие от негова страна; че законите на този народ не са негово собствено дело, а представляват позитивни откровения; че неговият повелител се нуждае от привилегирани посредници между себе си и народа в същинския смисъл, т. е. масата; че тази маса сама се разпада на множество особени кръгове, които са създадени и определени от случая, които се различават по своите интереси, особени страсти и предразсъдъци и получават като привилегия правото на взаимно обособяване един от друг — и т. н. (стр. 56).

Но сам Бауер казва:

„Политиката, ако тя трябва да бъде само религия, не може да бъде политика, тъй както чистенето на кухненските съдове не може да се счита за стопанска работа, в случай че то се разглеждаше като дело на религията“ (стр. 108).

Но в християнско-германската държава религията е „*стопанска работа*“, както и „*стопанската работа*“ е религия. В християнско-германската държава господството на религията е религия на господството.

Отделянето на „духа на евангелието“ от „буквата на евангелието“ е *иррелигиозен* акт. Държава, която заставя евангелието да прибъгва до буквата на политиката, различна от буквата на свещения дух, върши светотатство — ако не от човешка гледна точка, то от своята собствена религиозна гледна точка. На държава, която признава християнството за своя висша норма, а *библията* — за своя *харта*, трябва да бъдат противопоставени *думите* на свещеното писание, защото това писание било свещено до последната си дума. Тази държава, както и *човешката смет*, върху която тя се опира, попада в мъчително, непреодолимо от гледище на религиозното съзнание противоречие, когато я препращат към ония максими на евангелието, които държавата „не само не следва, но дори не може да следва, ако не иска да се разпадне напълно като държава“. Но защо държавата не иска да се разпадне напълно? Тя самата не може да даде отговор на това нито на себе си, нито на другите. Пред своето *собствено съзнание* официалната християнска държава е *нещо, което трябва да бъде*, чието осъществяване е непостижимо; тази държава може да констатира *действителността* на своето съществуване, само като лъже себе си и затова винаги остава за самата себе си предмет на съмнение, несигурен, проблематичен предмет. Следователно критиката постъпва абсолютно правилно, когато довежда държавата, позоваваща се на библията, до помрачаване на съзнанието, така че самата държава вече не знае дали е *илюзия* или *реалност*, а низостта на нейните *светски* цели, за които религията е само прикритие, влиза в неразрешим конфликт с честността на нейното *религиозно* съзнание, за което религията се явява като цел на света. Тази държава може да се избави от своите вътрешни мъки само като стане *полицейски служител* на католическата църква. Пред тази църква, която обявява светската власт за подчинена на себе си организация, държавата е безсилна, безсилна е и *светската* власт, която се обявява за повелител на религиозния дух.

В така наречената християнска държава има в действителност значение не *човекът*, а неговото *отчуждаване*. Единственият човек, който има значение, *кралят*, е същество, специфично различно от всички други хора, при това и осветено от религията, непосредствено свързано с небето, с бога. Отношенията, които господствуват тук, са още *религиозните* отношения. Следователно религиозният дух още не е станал действително светски.

Но религиозният дух и не може да стане *действително* светски, защото самият той не е нищо друго освен *несветска* форма на известна степен на развитието на човешкия дух. Религиозният дух може да бъде осъществен само дотолкова, доколкото дадено стъпа-

ло в развитието на човешкия дух, чийто религиозен израз е той, се явява и конституира в своята *светска* форма. Това става в *демократическата* държава. Не християнството, а *човешката* основа на християнството е основата на тази държава. Религията си остава идеалното, несветско съзнание на нейните членове, тъй като тя е идеалната форма на онова *стъпало на човешкото развитие*, което се осъществява в тази държава.

Членовете на политическата държава са религиозни поради дуализма между индивидуалния и родовия живот, между живота на гражданското общество и политическия живот; те са религиозни, защото човек се отнася към държавния живот, намиращ се отвъд неговата действителна индивидуалност, като към свой истински живот; те са религиозни, доколкото тук религията е дух на гражданското общество, израз на откъсването и отдалечаването на човек от човека. Политическата демокрация е християнска до толкова, доколкото човекът — не един отделен човек, а всеки човек — има в нея значение като *суверенно*, като висше същество, но това е човекът в неговия некултивиран, несоциален вид, човекът в неговото случайно съществуване, човекът, какъвто е, човекът, поковарен от цялата организация на нашето общество, загубил самия себе си, станал чужд на себе си, предаден във властта на безчовечни отношения и стихии, с една дума, човекът, който още не е *действително* родово същество. Онова, което за християнството е фантастичен образ, мечта, постулат — суверенитетът на човека, но на човека като чуждо, различно от действителния човек същество — е в демокрацията сетивна действителност, съвременност, светски принцип.

В завършената демокрация религиозното и теологическото съзнание е в своите собствени очи толкова по-религиозно, по-теологическо, защото привидно то няма политическо значение, няма земни цели, защото то е дело на криещия се от светската суета дух, израз на ограничеността на разума, продукт на произвола и на фантазията, действително отвъден живот. Християнството достига тук *практически* израз на своята универсално-религиозна роля, с това, че съчетава — във формата на християнството — най-разнообразни мирогледни, нареждайки ги един до друг, а още повече с това, че не предявява към другите дори изискването да бъдат християни, а иска само да признават религията изобщо, която и да било религия (ср. цитираното по-горе съчинение на Бомон). Религиозното съзнание блаженствува, потъвайки в богатството на религиозните противоположности и на религиозното многообразие.

И така ние показахме, че политическата еманципация от религията оставя религията в сила, макар и не като привилегирована религия. Противоречието, в което последователят на една особена:

религия се намира със самия себе си като гражданин на държавата, е само част от всеобщото светско противоречие между политическата държава и гражданското общество. Завършък на християнската държава е такава държава, която признава себе си за държава и се абстрахира от религията на своите членове. Еманципацията на държавата от религията не е еманципация на действителния човек от религията.

Затова ние не казваме заедно с Бауер на евреите: вие не можете да се еманципирате политически, без да се еманципирате радикално от еврейството. Ние, напротив, им казваме: тъй като вие можете да бъдете еманципирани политически, без да се откажете съвършено и безпрекословно от еврейството, това значи, че сама по себе си политическата еманципация не е още човешка еманципация. Ако вие, евреите, искате да бъдете еманципирани политически, без да еманципирате самите себе си като хора, тази половинчатост и това противоречие се съдържат не само във вас, те се съдържат в самата същност и категория на политическата еманципация. Ако вие сте ограничени от рамките на тази категория, вие споделяте една обща ограниченост. Както държавата евангелизира, когато макар и държава, заема спрямо еврейна християнска позиция — така еврейният политизиращ, когато макар и еврейин, иска права на гражданин на държавата.

Но ако човек, макар и еврейин, може да бъде еманципиран политически, да получи правата на гражданин на държавата, може ли той да има претенцията за така наречените права на човека и да ги получи? Бауер отговаря отрицателно.

„Въпросът е“ — пише той — „дали еврейният като такъв, т. е. еврейният, който сам признава, че истинската му същност го принуждава да живее във вечна обособеност от другите, е способен да получи общите права на човека и да ги признае на другите“.

„Мисълта за правата на човека бе открита за християнския свят едва в миналия век. Тя не е вродена у човека, а, напротив, е завоювана от него само в борба против историческите традиции, в които човекът се е възпитавал досега. Така правата на човека не са природен дар, не са получено от нас наследство от досегашната история — те са купени с цената на борбата против случайностите на раждането и против привилегиите, които досега историята е предавала от поколение на поколение. Те са резултат на образованието и тях може да ги притежава само този, който ги е завоювал и заслужил“.

Но може ли еврейният действително да ги получи в свое притежание? Докато той си остава еврейин, ограничената същност, която именно го прави еврейин, трябва да взема връх над човешката същност, която го свързва като човек с другите хора, трябва да го обособява от неевреите. Това негово обособяване показва, че особената същност, която го прави еврейин, е негова истинска висша същност, пред която трябва да отстъпи човешката същност.“

„Също тъй християнният като християнин не може да предостави на когото и да било правата на човека“ (стр. 19, 20).

Според Бауер човек трябва да принесе в жертва „*привилегията на вярата*“, за да има възможността да получи всеобщите права на човека. Нека хвърлим един поглед върху така наречените права на човека, и то върху правата на човека в тяхната автентична форма, във формата, която те имат у североамериканците и французите, които *откриха* тези права! Отчасти тези права на човека са *политически* права, права, които се осъществяват само в общност с други хора. Тяхното съдържание е *участието в тази общност*, и то в *политическата общност*, в *държавата*. Те влизат в категорията на *политическата свобода*, в категорията на *правата на гражданина на държавата*, които, както видяхме, съвсем не предполагат безпрекословно и положително премахване на религията, следователно не предполагат, например, премахване на юдейството. Остава да разгледаме другата част от правата на човека, *droits de l'homme**, доколкото те се отличават от *droits du citoyen***.

Между тези права се намират свободата на съвестта, правото да се изповядва който и да било култ. *Привилегията на вярата* изрично се признава или като *право на човека* или като следствие на едно от правата на човека — свободата.

Декларация за правата на човека и гражданина, 1791 г., член 10: „Никой не трябва да бъде ограничаван заради своите убеждения, дори религиозните“. В отдел I на конституцията от 1791 г. се признава за право на човека: „Свободата на всеки човек да изповядва *религиозния култ*, към който той принадлежи“.

Декларация за правата на човека и т. н., 1793 г., член 7, споменава между правата на човека: „Свободното изповядване на култовете.“ Относно правото на обнародване на своите мисли и мнения, относно правото на събрания, правото на публично изповядване на своя култ дори се казва: „Необходимостта от провъзгласяването на тези *права* предполага или съществуването на деспотизъм, или пресния спомен за него“. Ср. конституцията от 1795 г., отдел XIV, член 354.

Конституцията на Пенсилвания, член 9, § 3: „Всички хора са получили от природата неотнимаемото *право* да се прекланят пред всемогъщия съгласно поведието на своята съвест и никой не може да бъде принуждаван със закон да изпълнява, установява или поддържа против своето желание един или друг култ, един или друг религиозен обряд. Никоя човешка власт в никой случай не може да се меси във въпросите на съвестта и да контролира силите на душата.“

Конституцията на Ню-Хемпшир, членове 5 и 6: „Някои от естествените права са неотчуждаеми по своята природа, защото няма нищо, което да е равно на тях по значение. Тук спадат *правата на съвестта*“ (Бомон, цит. съч., стр. 213, 214).

От понятието за правата на човека съвсем не произтича несъвместимостта на религията с правата на човека — напротив, между

* — правата на човека. *Ред.*

** — правата на гражданина. *Ред.*

тези права изрично е посочено *правото на човека да бъде религиозен*, да бъде както си иска религиозен, да изповядва култа на своята особена религия. *Привилегията на вярата е всеобщо право на човека.*

Droits de l'homme — правата на човека като такива се отличават от droits du citoyen — правата на гражданина на държавата. Но кой е този *homme*, който се отличава от *citoyen*? Не някой друг, а *членът на гражданското общество*. Защо членът на гражданското общество се нарича „човек“, просто човек, защо неговите права се наричат *права на човека*? С какво се обяснява този факт? С отношението на политическата държава към гражданското общество, със същността на политическата еманципация.

Преди всичко ние констатираме факта, че така наречените *права на човека*, droits de l'homme, за разлика от droits du citoyen, не са нищо друго освен правата на члена на *гражданското общество*, т. е. на егостичния човек, отделен от човешката същност и общност. Ние даваме думата на най-радикалната конституция, конституцията от 1793 г.:

Декларация за правата на човека и гражданина.

Член 2: „Тези права“ („естествените и неотнимаемите права“) „са: равенство, свобода, сигурност, собственост“.

В какво се състои *свободата*?

Член 6: „Свободата е принадлежащото на човека право да върши всичко, което не вреди на правата на другото“, или съгласно Декларацията за правата на човека от 1791 г.: „Свободата е правото да се върши всичко, което не вреди на другото.“

И така, свободата е правото да се върши всичко и да се прави всичко, което не вреди на другото. Рамките, в които всеки може да се движи, *без да вреди* на другите, се определят от закона, както границата между две ниви се определя от синура. Касае се за свободата на човека като изолирана, затворена в себе си монада. Защо според Бауер евреинът е неспособен да получи правата на човека? „Докато той си остава евреин, ограничената същност, която именно го прави евреин, трябва да взема връх над човешката същност, която го свързва като човек с другите хора, трябва да го обособява от неевреите.“ Но правото на човека на свобода се основава не върху свързването на човека с човека, а, напротив, върху обособяването на човек от човека. То е *правото* на това обособяване, правото на *ограничения*, затворения в себе си индивид.

Практическото приложение на правото на човека на свобода е правото на човека на *частна собственост*.

В какво се състои правото на човека на *частна собственост*?

Член 16 (конституцията от 1793 г.): „Право на *собственост* се нарича правото на всеки гражданин да се ползува и разполага *по свое усмотрение* със своето имущество, със своите доходи, с плодовете на своя труд и своето усърдие.“

Следователно правото на човека на частна собственост е право по свое усмотрение (*à son gré*), независимо от другите хора, независимо от обществото, да се ползува от своето имущество и да разполага с него; то е правото на егоизма. Тази индивидуална свобода, както и това нейно използване образуват основата на гражданското общество. Тя поставя всеки човек в такова положение, при което той разглежда другия човек не като *осъществяване* на своята свобода, а, напротив, като неин *предел*. Но преди всичко тя провъзгласява правото на човека „да се ползува и разполага *по свое усмотрение* със своето имущество, със своите доходи, с плодовете на своя труд и на своето усърдие“.

Остават още другите права на човека: равенството и сигурността.

Равенството се взема тук в неполитически смисъл и не е нищо друго освен равенство на гореописаната свобода, а именно: всеки човек еднакво се разглежда като такава самостойна монада. Конституцията от 1795 г. определя понятието на това равенство, съобразно с неговото значение, в следния смисъл:

Член 3 (конституцията от 1795 г.): „Равенството се състои в това, че законът е еднакъв за всички, независимо от това, дали защитава или наказва.“

А сигурността?

Член 8 (конституцията от 1793 г.): „Сигурността се състои в защитата, която обществото предоставя на всеки от своите членове за запазване на неговата личност, неговите права и неговата собственост.“

Сигурността е висше социално понятие на гражданското общество, понятие на *полицията*, понятие, съгласно което цялото общество съществува само за да осигури на всеки от своите членове неприкосновеност на неговата личност, неговите права и неговата собственост. В този смисъл Хегел нарича гражданското общество „държава на нуждата и разума“.

Чрез понятието сигурност гражданското общество не се издига над своя егоизъм. Сигурността е, напротив, *гаранцията* на тозн егоизъм.

Следователно нито едно от така наречените права на човека не излиза извън рамките на егоистичния човек, на човека като член на гражданското общество, т. е. като затворен в себе си, в своя частен интерес и частен произвол и обособил се от общественото цяло индивид. Човекът съвсем не се разглежда в тези права като родово

същество — напротив, самият родов живот, обществото, се разглежда като външна за индивидите рамка, като ограничаване на тяхната първоначална самостоятелност. Единствената връзка, която ги обединява, е естествената необходимост, потребността и частният интерес, запазването на своята собственост и на своята егоистична личност.

Загадъчно е вече това, че един народ, който започва тепърва да се освобождава, да руши всички прегради между различните си елементи, да създава политическа общност — че такъв народ провъзгласява тържествено правото на егоистичния човек, обособен от другите хора и от общността (Декларацията от 1791 г.). И това провъзгласяване се повтаря при това в такъв момент, когато само най-велика героична самоотверженост може да спаси нацията и когато искането за подобна самоотверженост се предявява поради това с властна сила — в момент, когато принасянето в жертва на всички интереси на гражданското общество необходимо се поставя на дневен ред, а егоизмът трябва да бъде наказван като престъпление (Декларация за правата на човека и т. н., 1793 г.). Още по-загадъчен става този факт, когато виждаме, че държавно-гражданският живот, *политическата общност*, се свежда от дейците на политическата еманципация дори до ролята на просто *средство* за запазването на тези така наречени права на човека; че по този начин *сi toyen* се обявява за слуга на егоистичния *homme*, а сферата, в която човекът се явява като обществено същество, се поставя под сферата, в която той се явява като частно същество; че най-сетне не човекът като *сi toyen*, а човекът като *bourgeois* се счита за *същински* и *истински* човек.

„Целта на всяка политическа общност е охраняването на естествените и неотнимаемите права на човека“ (Декларация за правата и т. н., 1791 г., член 2). „Правителството се учредява, за да гарантира на човека ползуването от неговите естествени и неотнимаеми права“ (Декларация и т. н., 1793 г., член 1).

Следователно дори в моментите на своя още юношески ентузиазъм, доведен от силата на събитията до най-голямо напрежение, политическият живот обявява себе си за просто *средство*, целта на което е животът на гражданското общество. Наистина революционната практика на този политически живот се намира в най-рязко противоречие с неговата теория. Например, докато сигурността се провъзгласява за право на човека, открито се признава, че нарушаването на тайната на кореспонденцията е в реда на нещата. „Неограничената свобода на печата“ (конституцията от 1793 г., член 122) се гарантира като следствие, което произтича от правото на човека, от индивидуалната свобода, и същевременно свободата на

печата се унищожава напълно, защото „свободата на печата не трябва да се допуска, когато застрашава обществената свобода“ (Робеспьер младши в „Парламентарна история на френската революция“ от Бюше и Ру, том 28, стр. 159). С други думи: правото на човека на свобода престава да бъде право, щом влезе в конфликт с *политическия* живот, докато на теория политическият живот е само гаранция на правата на човека, на правата на индивидуалния човек, и затова трябва да се откажем от него, щом той влезе в противоречие със своята *цел*, т. е. с тези права на човека. Но практиката е само изключението, а теорията — общото правило. Но дори ако революционната практика се разглежда като правилна позиция при дадени условия, все пак остава неразрешена загадката, защо в съзнанието на дейците на политическата еманципация въпросът е поставен с главата надолу и целта изглежда средство, а средството — цел. Да се обяснява това като оптическа измама на съзнанието у тези дейци, значи да се остави в сила същата загадка, макар че това би било вече психологическа, теоретическа загадка.

Загадката се решава просто.

Политическата еманципация е същевременно *разлагане* на старото общество, върху което се опира станалият чужд на народа държавен строй, деспотичната власт. Политическата революция е революцията на гражданското общество. Какъв беше характерът на старото общество? Той може да бъде характеризиран с една дума — *феодализъм*. Старото гражданско общество имаше *непосредствено политически* характер, т. е. елементите на гражданския живот — например собствеността, семейството, начинът на труд — бяха издигнати на висотата на елементи на държавния живот във формата на сеньориалната власт, съсловията и корпорациите. В тази форма те определяха отношението на отделната личност към *държавното цяло*, определяха следователно нейното *политическо* положение, т. е. положението ѝ на изолираност и обособеност спрямо другите съставни части на обществото. Защото тази организация на народния живот не издигна собствеността или труда до равнището на социални елементи, а, напротив, завърши тяхното *отделяне* от държавното цяло и ги конституира в *отделни* общества в обществото. В този си вид жизнените функции и жизнените условия на гражданското общество бяха все още политически, макар и политически в феодален смисъл, т. е. отделяха индивида от държавното цяло, превръщаха *особеното* отношение на неговата корпорация към държавното цяло в негово собствено всеобщо отношение към народния живот, както и неговата определена гражданска дейност и положение в негова всеобща дейност и положение. В ре-

зултат на тази организация държавното единство — както и съзнанието, волята и дейността на държавното единство, т. е. всеобщата държавна власт — необходимо се явява също тъй като особена функция на един обособен от народа повелител и на неговите слуги.

Политическата революция, която събори тази деспотична власт и издигна държавните работи на висотата на народни работи, която конституира политическата държава като *всеобщо* дело, т. е. като действителна държава, неизбежно трябваше да разбие всички съсловия, корпорации, цехове и привилегии, които представляваха също тъй многообразни изрази на откъсването на народа от неговата политическа общност. По този начин политическата революция *унищожи политическия характер на гражданското общество*. Тя разби гражданското общество на неговите прости съставни части: от една страна, на *индивиди*, от друга — на *материални* и *духовни елементи*, които образуват жизненото съдържание на тези индивиди, тяхното гражданско положение. Тя освободи от оковите политическия дух, който бе един вид разделен, раздробен, разлян в затъителни къгчета на феодалното общество; тя го събра в едно цяло, ликвидирайки тази раздробеност, освободи го от смесване с гражданския живот и го конституира като сфера на общността, на *всеобщото* народно дело, като нещо, съществуващо в идеална независимост от посочените особени елементи на гражданския живот. На *определената* жизнена дейност и на определеното жизнено положение бе признато само индивидуално значение. Те не образуваха вече всеобщото отношение на индивида към държавното цяло. Общественото дело като такова стана, напротив, всеобщо дело на всеки индивид, а политическата функция — негова всеобща функция.

Но завършването на идеализма на държавата бе същевременно завършване на материализма на гражданското общество. Събарянето на политическото иго бе същевременно отхвърляне на връзките, които сковаваха егоистичния дух на гражданското общество. Политическа еманципация бе същевременно еманципация на гражданското общество от политиката, дори от *привидността* на едно всеобщо съдържание.

Феодалното общество бе разложено и сведено до своята основа — *човека*, но до човека, който действително бе негова основа, до *егоистичния* човек.

Този *човек*, членът на гражданското общество, е следователно основата, предпоставката на *политическата* държава. За такъв именно го призна държавата в правата на човека.

Но свободата на егоистичния човек и признаването на тази свобода не са нищо друго освен признаване на *необузданото* движе-

ние на духовните и материалните елементи, които образуват жизненото съдържание на този човек.

Ето защо човекът не бе освободен от религията — той получи свобода на религията. Той не бе освободен от собствеността — той получи свобода на собствеността. Той не бе освободен от егонизма на професията — той получи свобода на професията.

Конституирането на политическата държава и разлагането на гражданското общество на независими индивиди — взаимоотношението на които се изразява в *правото*, както взаимоотношението на хората на съсловния и цеховния строй се изразяваше в *привилегията* — се извършват в *един и същи акт*. Но човекът като член на гражданското общество, *неполитическият* човек необходимо се явява като *естествен* човек. Droits de l'homme се явяват като droits naturelles*, *защото дейността, която предполага самосъзнание, се концентрира в политическия акт*. Егоистичният човек е *пасивният*, само *завареният* резултат на разпадналото се общество, предмет на *непосредствена достоверност*, следователно — *естествен* предмет. *Политическата революция* разлага гражданския живот на неговите съставни части, без да *революционизира* самите тези съставни части и без да ги подлага на критика. Тя се отнася към гражданското общество, към света на потребностите, труда, частните интереси, частното право като към *основа на своето съществуване*, като към последна, неподлежаща на по-нататъшно обосноваване *предпоставка*, и затова — като към своя *естествена база*. Най-сетне, човекът като член на гражданското общество има значение на *същински* човек, на *homme*, за разлика от citoyen, защото той е човек в своето *сетивно*, индивидуално *непосредствено* съществуване, докато *политическият* човек е само абстрактен, изкуствен човек, човекът като *алегорична, юридическа* личност. Реалният човек е признат само в образа на *егоистичния* индивид, *истинският* човек — само в образа на *абстрактния* citoyen.

Русо правилно представя абстракцията на политическия човек по следния начин:

„Онзи, който се осмелява да конституира един народ, трябва да се чувства способен да *измени*, така да се каже, *човешката природа, да превърне* всеки индивид, който сам по себе си е едно свършено и изолирано цяло, в *част* от по-голямо цяло, от което този индивид получава в известен смисъл своя живот и своето битие, трябва да постави на мястото на физическото и самостоятелното съществуване *частичното и моралното съществуване*. Необходимо е той да *лиши човека от неговите собствени сили* и да му даде в замяна такива, които да му бъдат чужди и от които той да не може да се ползува без съдействието на друго.“ („Общественият договор“, кн. II, Лондон 1782, стр. 67).

* — естествени права. *Ред.*

Всяка еманципация се състои в това, че тя връща човешкия свят, човешките отношения към *самия човек*.

Политическата еманципация е свеждане на човека, от една страна, до член на гражданското общество, до *егоистичен, независим* индивид, от друга — до *гражданин на държавата*, до юридическо лице.

Едва когато действителният индивидуален човек възприеме в себе си абстрактния гражданин на държавата и като индивидуален човек, в своя емпирически живот, в своя индивидуален труд, в своите индивидуални отношения стане *родово същество*; едва когато човек познае и организира своите „собствени сили“ като *обществени* сили и поради това няма повече да отделя от себе си обществената сила като *политическа* сила — едва тогава ще бъде осъществена човешката еманципация.

II

БРУНО БАУЕР. „СПОСОБНОСТТА НА СЪВРЕМЕННИТЕ ЕВРЕИ И ХРИСТИЯНИ ДА СТАНАТ СВОБОДНИ“ („Двадесет и една коли“, стр. 56—71)

Под това заглавие Бауер изследва въпроса за отношението между *еврейската и християнската религия* и за тяхното отношение към критиката. Тяхното отношение към критиката е според Бауер тяхното отношение „към способността да станат свободни“.

Бауер идва до следния извод:

„Християнинът трябва да премине само едно стъпало, а именно—своята религия, за да се откаже от религията изобщо“ и следователно да стане свободен; „евреинът, напротив, ще трябва да скъса не само със своята еврейска същност, но и с по-нататъшното развитие на своята религия, с нейното завършване — с едно нейно развитие, което му е останало чуждо“ (стр. 71).

Следователно Бауер превръща тук въпроса за еманципацията на евреите в чисто религиозен въпрос. Теологическото мъдруване, кой има повече изгледи да постигне блаженство — евреинът или християнинът, — придобива тук просветена форма: кой от тях е *по-способен за еманципация*? Наистина, въпросът вече не гласи както по-рано: еврейството или християнството прави човека свободен? Напротив, сега въпросът се поставя вече така: какво прави човека по-свободен — отричането на еврейството или отричането на християнството?

„Ако евреите искат да станат свободни, те трябва да повярват не в християнството, а в унищоженото християнство, в унищожената религия изобщо, т. е. в просвещението, в критиката и нейните резултати — в свободната човечност“ (стр. 70).

Все още става дума за това, че еврейният трябва да *повярва* — по не в християнството, а в унищоженото християнство.

Бауер предявява към евреите искането да скъсат със същността на християнската религия, искане, което — както той сам казва — не произтича от развитието на еврейската същност.

След като в края на „Еврейският въпрос“ Бауер определи еврейството само като груба религиозна критика на християнството, като му призна следователно „само“ религиозно значение — не бе трудно да се предвиди, че и еманципацията на евреите ще се превърне у него във философско-теологически акт.

Бауер схваща *идеалната* абстрактна същност на евреина, неговата *религия*, като негова същност *изобщо*. Ето защо Бауер с право заключава: „Еврейният нищо не дава на човечеството, когато пренебрегва своя ограничен закон“, когато се отрича от цялото си еврейство (стр. 65).

Отношението на евреите и християните се определя съобразно с това по следния начин: единственият интерес на християните от еманципирането на евреите е общочовешки, *теоретически*, интерес. Еврейството е факт, който оскърбява религиозното око на християнина. Щом окото на християнина престане да бъде религиозно, този факт престава да бъде оскърбителен. Еманципацията на евреите сама по себе си не е дело на християнина.

Напротив, за да се освободи, еврейният трябва да се справи не само със своето собствено дело, но същевременно и с делото на християнина, да мине през „Критика на синоптиците“ и „Животът на Исус“⁹⁸ и т. н:

„Нека те сами се вгледат в положението на нещата: тяхната участ е в собствените им ръце; но историята не позволява да се подиграват с нея“ (стр. 71).

Ще се опитаме да разбием теологическата формулировка на въпроса. Въпросът за способността на евреина да се еманципира се превръща за нас във въпрос: кой особен *обществен* елемент трябва да бъде преодолян, за да се премахне еврейството? Защото способността на съвременните евреи да се еманципират е отношението на еврейството към еманципацията на съвременния свят. Това отношение необходимо произтича от особеното положение на еврейството в съвременния поробен свят.

Да разгледаме действителния светски еврейн, не *евреина на съботата*, както прави Бауер, а *евреина на делниците*.

Да потърсим тайната на евреина не в неговата религия — да потърсим тайната на религията в действителния еврейн.

Коя е светската основа на еврейството? *Практическата* необходимост, *користолюбието*.

Кой е светският култ на евреина? *Търгашеството*. Кой е неговият светски бог? *Парите*.

Но в такъв случай еманципацията от *търгашеството* и *парите* — следователно от практическото, реалното еврейство — би била самоеманципация на нашето време.

Организация на обществото, която би премахнала предпоставките на *търгашеството*, следователно и възможността за *търгащество*, би направила евреина невъзможен. Неговото религиозно съзнание би се разпръснало като мъгла в действителния, животворния въздух на обществото. От друга страна, когато евреинът признава тази своя *практическа* същност за нищожна, когато работи за нейното премахване — той работи, — излизайки от рамките на предишното си развитие — просто за *човешката еманципация* и се бори против *крайния практически* израз на човешкото самоотчуждаване.

И така ние откриваме в еврейството проявление на един общ *съвременен антисоциален* елемент, доведен от историческото развитие, за което евреите в това лошо направление ревностно съдействуваха, до сегашната си степен, степен, на която той необходимо трябва да се разпадне.

Еманципацията на евреите в нейното крайно значение е еманципацията на човечеството от *еврейството**.

Евреинът вече се е еманципирал по еврейски.

„Евреинът, който например във Виена е само търпим, определя със своята парична власт съдбата на цялата империя. Евреинът, който в най-малката германска държава може да бъде безправен, решава съдбините на Европа. Докато корпорациите и цеховете са затворени за евреина и още продължават да се отнасят към него неблагоприятно, промишлеността дръзко се шегува с упоритостта на средновековните учреждения“ (Б. Бауер „Еврейският въпрос“, стр. 114).

И това не е изолиран факт. Евреинът се е еманципирал по еврейски, той се е еманципирал не само с това, че е присвоил паричната власт, но и с това, че чрез него и без него *парите* са станали световна власт, а практическият дух на еврейството е станал практичен дух на християнските народи. Евреите дотолкова са се еманципирали, доколкото християните са станали евреи.

„Благочестивият и политически свободният жител на Нова Англия“ — казва например полковник Хамилтон — „е един вид *Лаокоон*, който не прави и най-малки усилия, за да се освободи от обвильте го змии. Техният идол е *Ма-*

* Маркс има предвид еманципацията на човечеството от *търгашеството*, от властта на *парите*. Употребяването на думата „еврейство“ („Judentum“) в смисъл на *търгащество* е свързано тук у Маркс с това, че на немски език думата „Jude“ освен своето основно значение „евреин“, „юдей“ се употребявала и в смисъл на „лихвар“, „търгащ“. *Ред.*

мон, те го почитат не само със своите уста, но и с всички сили на тялото и душата си. В техните очи земята не е нищо друго освен борса и те са убедени, че нямат друго предназначение на тоя свят освен да станат по-богати от своите съседи. Търгашеството е овладяло всичките им мисли, смяната на един предмет на търгашество с други е единствената им почивка. Когато пътуват, те, така да се каже, носят на раменете си своето дюкянче или кантора и не говорят за нищо друго освен за лихви и печалби. А ако за един миг забравят своите гешефти, то е само за да подушат как вървят гешефтите на другите.“

Нещо повече, практическото господство на евреите над християнския свят е достигнало в Северна Америка своя недвусмислен, завършен израз в това, че самата *проповед на евангелието*, санът на християнския вероучител са се превърнали в стока, че банкрутираният търговец започва да си изкарва хляба с евангелието, а забогателният проповедник на евангелието се залавя за търговски спекулации.

„Човекът, когото вне виждате начело на почетна конгрегация, е бил отначало търговец; тъй като търговията му не успяла, той станал свещенослужител; друг започна със служене на бога, но шом в ръцете му се оказала известна сума пари, той напуснал катедрата на проповедника и се отдал на търговия. Б' очите на мнозинството духовният сан е истински доходен занаят“ (Бомон цит. съч., стр. 185, 186).

Бауер счита

„за лъжливо такова положение на нещата, при което на теория на еврейна не се признават политически права, докато на практика той притежава огромна власт и упражнява своето политическо влияние en gros*, когато това влияние е ограничено за него en detail** („Еврейският въпрос“, стр. 114).

Противоречието между политическата власт на еврейна на практика и неговите политически права е противоречието между политиката и паричната власт изобщо. Докато идеално политическата власт стои над паричната власт, на практика тя е станала нейна робиня.

Еврейството се задържа *наред* с християнството не само като религиозна критика на християнството, не само като въплътено съмнение в религиозния произход на християнството, но и защото практическо-еврейският дух — еврейството — се задържа в самото християнско общество и дори достигна тук своето най-високо развитие. Евреинът като особена съставна част на гражданското общество е само особена проява на еврейския характер на гражданското общество.

Еврейството се запази не въпреки историята, а благодарение на историята.

* — в голям мащаб. *Ред.*

** — на дребно. *Ред.*

Гражданското общество постоянно ражда еврейна от собствените си недра.

Какво беше само по себе си основата на еврейската религия? Практическата необходимост, егоизмът.

Затова монотеизмът на еврейна представлява в действителност политеизмът на множеството потребности, политеизъм, който възвежда дори отходното място в обект на божествения закон. *Практическата необходимост, егоизмът* — ето принципа на *гражданското общество* и той изпъква в чистия си вид, щом гражданското общество окончателно роди политическата държава от своите собствени недра. *Богът на практическата необходимост и на користолюбието са парите.*

Парите са ревнивият бог на Израел, пред който не трябва да съществува никакъв друг бог. Парите свалят всички богове на човека от висините и ги превръщат в стока. Парите са всеобщата, конституирана като нещо самостоятелно *стойност* на всички неща. Затова те са лишили целия свят — както човешкият свят, така и природата — от тяхната собствена стойност. Парите са отчуждената от човека същност на неговия труд и неговото битие; и тази чужда същност владее човека и той се прекланя пред нея.

Богът на евреите е станал светски, станал е световен бог. Полицата е действителният бог на еврейна. Неговият бог е само илюзорната полица.

Възгледът за природата, който се формира при господството на частната собственост и парите, е действителното презрение към природата, практическото принижаване на природата, която макар и да съществува в еврейската религия, съществува само във въображението.

В този смисъл Томас Мюнцер признаваше за непоносимо,

„че всяка твар е станала собственост — рибите във водата, птиците във въздуха, растенията на земята; защото всяка твар трябва да стане свободна“⁹⁹.

Това, което в еврейската религия се съдържа в абстрактен вид — презрението към теорията, изкуството, историята, презрението към човека като самоцел — е *действителното, съзнателното* гледище, добродетелта на човека на парите. Дори отношенията, свързани с продължаването на рода, взаимоотношенията между мъжа и жената и т. н., сгават предмет на търговия! Жената тук е предмет на покупко-продажба.

Химеричната националност на еврейна е националността на търговеца, изобщо на човека на парите.

Безпочвеният закон на евреина е само религиозна карикатура на безпочвения морал и на правото изобщо, на само *формалните* ритуали, с които се заобикаля светът на користолюбieto.

И в този свят на користолюбieto висшето отношение на човека е *определяното от законите* отношение, отношението към законите, които имат за човека значение не защото са закони на неговата собствена воля и същност, а защото *господствуват* и защото отстъплението от тях *се наказва*.

Еврейският езуитизъм, същият онзи практически езуитизъм, който Бауер намира в талмуда, е отношението на света на користолюбieto към властващите над него закони, хитроумното заобикаляне на които е главното изкуство на този свят.

Самото движение на този свят в рамките на тези закони необходимо е постоянно премахване на закона.

Еврейството не можеше да се развива по-нататък като *религия*, да се развива теоретически, защото мирогледът на практическата потребност е ограничен по своята природа и се изчерпва с няколко щрихи.

Религията на практическата потребност можеше съобразно със своята същност да намери своя завършък не в теорията, а само в *практиката* — именно защото нейната истина е практиката.

Еврейството не можеше да създаде нов свят; то можеше само да въвлеча в кръга на своята дейност новите, образуващите се светове и световни отношения, защото практическата потребност, чийто разум е користолюбieto, е пасивна и не може произволно да се разширява; тя се разширява *само в резултат* на по-нататъшното развитие на обществените условия.

Еврейството достига своята висша точка със завършването на гражданското общество; но гражданското общество достига своя завършък едва в *християнския* свят. Само при господството на християнството, което превръща всички национални, естествени, нравствени, теоретически отношения в *нещо външно* за човека, гражданското общество можа да се отдели напълно от държавния живот, да скъса всички родови връзки на човека, да постави на тяхно място егоизма, користната потребност, да превърне човешкия свят в свят на атомистични, враждебно противостоящи един на друг индивиди.

Християнството възникна от еврейството. То отново се превърна в еврейство.

Християнинът бе отначало теоретизиращ евреин; затова евреинът е практически християнин, а практическият християнин отново стана евреин.

Християнството само привидно преодоля реалното еврейство. Християнството беше много *възвизиено*, много спиритуалистично, за да премахне грубостта на практическата потребност по друг начин, освен като я издигне на небето.

Християнството е издигналата се в задоблачните висини мисъл на еврейството, еврейството е пошлото утилитарно приложение на християнството, но това приложение можа да стане всеобщо едва след като християнството като завършена религия завърши *теоретически* самоотчуждението на човека от самия себе си и от природата.

Едва след всичко това еврейството можа да постигне всеобщо господство и да превърне отчуждения човек, отчуждената природа в *отчуждаеми* предмети, в предмети на покупко-продажба, които се намират в робска зависимост от егоистичната потребност, от търгашеството.

Отчуждаването на вещите е практика на самоотчуждаването на човека. Както човекът, който е объркан от религията, умее да обективира своята същност, само като я превръща в *чуждо* фантастично същество — така при господството на егоистичната потребност той може практически да действа, практически да създава предмети само като подчинява своите продукти, както и своята дейност на власта на чужда същност и като им придава значение на чужда същност — на парите.

Християнският егоизъм на блаженството в своята завършена практика необходимо се превръща в еврейския егоизъм на плътта, небесната потребност — в земна, субективизмът — в користолюбие. Ние обясняваме жизнеността на евреина не с неговата религия, а, напротив, с човешката основа на неговата религия, с практическата потребност, с егоизма.

Тъй като реалната същност на евреина е получила в гражданското общество своето всеобщо действително осъществяване, своето всеобщо светско възплъщение, гражданското общество не можа да убеди евреина в *недействителността* на неговата *религиозна* същност, която е само идеален израз на практическата потребност. Следователно ние намираме същността на съвременния евреин не само в петокнижието или в талмуда, но и в съвременното общество — не като абстрактна, а като във висша степен емпирическа същност, не само като ограниченост на евреина, но като еврейска ограниченост на обществото.

Щом обществото успее да унищожи *емпирическата* същност на еврейството, търгашеството и неговите предпоставки, евреинът ще стане *невъзможен*, защото неговото съзнание няма да има вече обект, защото субективната основа на еврейството, практическата

потребност, ще се вчовечи, защото конфликтът между индивидуално-сетивното битие на човека и неговото родово битие ще бъде ликвидиран.

Обществената еманципация на евреина е еманципацията на обществото от еврейството.

*Написано от К. Маркс през есента на
1843 г.*

*Напечатано в списание „Deutsch-Französische
Jahrbücher“, 1844 г.*

Подпис : К а р л М а р к с

Печата се по текста на списанието

Превод от немски

- ⁹⁷ Маркс цитира книгата на Т. Хамилтон „Хора и нрави в Америка“ по немското издание: „Die Menschen und die Sitten in den vereinigten Staaten von Nordamerika“. Bd. I, Mannheim, 1834. S. 146. — 375.
- ⁹⁸ Имат се предвид книгите: В. Bauer. „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“. Bd. 1—2, Leipzig, 1841; Bd. 3, Braunschweig 1842 (Б. Бауер. „Критика на евангелската история на синоптиците“. Томове 1—2, Лайпциг, 1841; т. 3, Брауншвайг, 1842) и D. F. Strauss. „Das Leben Jesu“. Bd. 1—2, Tübingen, 1835—1836 (Д. Ф. Щраус. „Животът на Исус“. Томове 1—2, Тюбинген, 1835—1836); в тези книги се дава критика на религията от левохегелиански позиции. — 392.
- ⁹⁹ Из насочения срещу Лютер памфлет на Томас Мюнцер: „Добре обоснована защитна реч и отговор срещу безбожната, в доволство живееща витембергска плът, която чрез изопачения и мошенически извращения на светото писание най-позорно оскверни нещастното християнство.“ („Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat“) Памфлетът бил издаден от Мюнцер в 1524 г. — 395.