

Чэнь Сяньда

В глубь истории: историческая концепция К. Маркса

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=46118363

*В глубь истории: историческая концепция К. Маркса / Чэнь Сяньда,
Пер. с кит. Попова А. А., Кулимеевой Н. В., Яковенко М. С.: Шанс;*

Москва; 2019

ISBN 978-5-907015-04-3

Аннотация

В книге рассмотрены знаменитые исторические и политэкономические исследования Карла Маркса (1844–1881), критика общественных систем и взглядов философов (Г.В.Ф. Гегеля и Л. А. Фейербаха), теория отчужденного труда, становление исторического материализма и его влияние на революции 1848 года.

Автор книги, Чэнь Сяньда, проследил основные этапы формирования концепции исторического материализма и дал оценку каждому из них. Издание также содержит идеи автора по актуальным вопросам марксистской философии в Китае и мире.

Для широкого круга читателей.

В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

Содержание

Предисловие	6
Глава первая	10
Установление принципов самосознания.	12
Спекулятивные проявления перехода от механицизма к субъектной активности	
Марксистские исследования самосознания	18
Противостояние механистическому детерминизму	20
Отклонение от прямой линии – это свобода воли	22
Превращение самосознания в практическую силу	25
Религия как отчуждение самосознания.	27
Человеческая сущность выше божественной	
Свобода как родовая сущность духовного существования. Род и вид свободы	40
Антагонизм собственнических интересов и человечности	53
Глава вторая	60
Человечное и бесчеловечное государство	62
Человек – сущность всей общественной организации. Социальные и физические качества человека	72

Чэнь Сяньда

В глубь истории:

историческая

концепция К. Маркса

#####

(Chinese Fund for the Humanities and Social Sciences) ##

© ООО «Международная издательская компания «Шанс», перевод, оформление, 2019

© ООО Издательство «Восток-Бук», 2019

© ООО «Издательство Китайского народного университета», 2019 Все права защищены.

Предисловие

В процессе преобразования мира человечество исследует его тайны – в сфере природы и общества. Одним из ярчайших открытий в истории человеческой мысли является созданный Марксом исторический материализм. Он позволил обнаружить общий закон развития человеческого общества и поднять занавес над общественным организмом. Неудивительно, что 17 марта 1883 г. Энгельс, произнося известную траурную речь над могилой друга всей своей жизни, оценил эпохальную заслугу Маркса и провозгласил исторический материализм его величайшим открытием.

Марксизм объединяет и экономику, и теорию научного социализма, но по-настоящему исторический материализм сосредоточен в его философии, где отчетливо проявляется оригинальность Маркса и его выдающийся вклад в культуру. Некоторые принципы этого учения можно обнаружить в первоначальной форме у предшественников Маркса: наивный материализм и идея диалектики появились в Древней Греции, Гегель впервые в истории в идеалистической форме изложил основные законы диалектического метода, а в XVIII в. французские материалисты и Фейербах установили материалистические принципы онтологии и гносеологии. В социальной сфере все было иначе. Хотя в долгих исканиях человечество обратилось к первичным формам материа-

листического подхода, в целом все они были идеалистическими. В отличие от сфер природы и познания, в которых новую теорию можно сформировать посредством инверсии, отбрасывания, очищения или дополнения фактов, в истории общества еще неизведанные самостоятельные законы необходимо открыть посредством обобщения всех выдающихся достижений культурного наследия человечества, повторного изучения прошлого и настоящего. Прodelать путь от поверхности истории до ее глубин сквозь многообразие и путаницу ее идеологий, мотивов и случайностей – очень трудная задача.

Общественные науки могут стать такими же точными, как и естественные. Для этого прежде всего необходимо строгое определение качественности объекта, то есть научное понимание глобальных законов истории. Общественный организм отличается от живого, он имеет собственные специфические законы. И хотя каждая система в обществе имеет свои особенные структуры и функции, они составляют единое целое. Познать общество невозможно, не изучив законы его развития и не проанализировав природу и причинно-следственные связи социальных явлений. Однако познание общества не ограничивается качественным анализом, и поэтому в случаях, когда это возможно, необходимо также исследовать количественные данные. Научно-техническая революция способствовала тому, что методы кибернетики, теории систем и информации, а также математические методы

проникли в социальные науки и создали условия для точного определения количественной обусловленности общественных явлений. Взаимопроникновение естественных и социальных наук – успешно развивающаяся тенденция, и тот, кто занимается философией, также должен стать частью мирового сообщества, современности, и суммировать новые достижения науки и техники. Естественнонаучные открытия еще больше наполняют и удостоверяют степень научности исторического материализма. Однако они не могут его заменить. Позитивистские и эмпирические методы неприемлемы в исторических доказательствах.

Как верно заметил Франц Меринг, «исторический материализм не составляет замкнутой системы, которую венчает безусловная истина»¹. Это направление философии не решает проблем, не дает готовых ответов на вопросы запутанной и переменчивой истории, но оно предоставляет людям научную теорию и методы для того, чтобы найти правильные ответы. Вне зависимости от того, как совершенствовались инструменты исторического познания, открытие Марксом исторического материализма, изгнание идеализма навечно стало межевым камнем, возвышающимся на пути человеческого познания.

Маркс и Энгельс были неразрывно связаны между собой. Хотя у каждого из них были свои особенности и стиль, оба

¹ Меринг Ф. На страже марксизма. 2-е изд. / Пер. с нем. М.: «Красанд», 2011. С. 37.

они являются основоположниками единой идеологической концепции. Их короткое знакомство в 1842 г. сначала не привело ни к какому сотрудничеству: Марксу показалось, что Энгельс придерживается младогегельянства, которое он как раз подвергал сильной критике. Повторная встреча весной 1845 г. в Брюсселе показала, что Энгельс в результате своих исследований самостоятельно пришел к выводам, похожим на те, что были у его единомышленника. Данная книга посвящена исключительно деятельности Маркса, однако это не значит, что мы не помним об историческом вкладе Энгельса в создание теории материализма.

Глава первая

Критика религии – дверь в реальную жизнь. О самосознании и свободе

История никогда не повторяется, однако нам известно множество удивительно схожих между собой событий. Тянувшийся в Западной Европе переход от теоцентризма к антропоцентризму был ярко выражен в Германии. Хотя там это движение не отличалось исторической грандиозностью, но и оно имело свои особенные достижения. Именно это открыло для молодого Маркса путь, который привел к реальной политической борьбе.

Антирелигиозная борьба длилась много веков. Вне зависимости от страны – будь то Италия, Англия, Франция, Германия и т. д. – везде она имела политический подтекст. Однако критика религии как проявление «отчуждения» является продуктом немецкой философской мысли. Тем не менее взгляды Гегеля, Фейербаха и Бауэра, сходящиеся на этой почве, имеют каждый свою специфику. В определенный период своей жизни Маркс участвовал в движении младогегельянцев. Обучаясь в Берлинском университете, он завязал тесную дружбу с видной фигурой среди младогегельян-

цев – Бруно Бауэром. Впоследствии Бауэр стал его учителем. Маркс начал рассматривать самосознание как сущность человека, потом он использовал его в критике религии. Так, он обратился к этому в своей докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», а также в ряде работ, посвященных эпикурейской философии. Это свидетельствует о том, что Маркс, выдвинув самосознание на первый план, продолжил традицию спекулятивной диалектики немецкой классической философии.

Установление принципов самосознания. Спекулятивные проявления перехода от механицизма к субъектной активности

Буржуазный гуманизм, постепенно развивавшийся со времен эпохи Возрождения и воплотившийся во французском материализме, несомненно, содержит одно противоречие в вопросе о человеке: с одной стороны, его теории требуют повышения социального статуса людей и систематического развития учения о свободе, равенстве и братстве, основывающегося на естественном праве; с другой – их механистический подход отрицает субъективное положение человека и низводит его до уровня машины.

Энгельс подчеркнул это, критикуя английскую склонность к механицизму, берущую начало от Гоббса. По ней всякое движение сводится к механике, имеет начало и конец. В подобном ключе рассматриваются даже страсти человека. В связи с этим Энгельс писал: «Материализм становится враждебным человеку. Чтобы преодолеть враждебный человеку бесплотный дух в его собственной области, материализму приходится самому умертвить свою плоть и сделаться

аскетом»².

Механистический подход противостоит идее человеческой активности. Это касается как английского материализма, так и французского. Рене Декарт продемонстрировал данную тенденцию в физике, выдвинув идею о том, что животные являются механизмами. Этот принцип развил Жюльен Офре Де Ламетри, который написал книгу «Человек-машина». Согласно его идее, человеческое тело представляет собой самодвижущийся механизм, живую форму вечного двигателя; оно не сделано из какого-либо драгоценного материала, природа сотворила его из того же «теста», что и у организмов других существ, изменив только «дрожжи». Поэтому у человека в сравнении с животным несколько больше колес и пружин, мозг ближе расположен к сердцу и поэтому получает больший приток крови – только и всего. Подобные суждения высказывал и Дидро. В «Разговоре Д’Аламбера и Дидро» он, споря, настаивает на том, что между чижом, органчиком, с помощью которого чиж выучивается петь, и человеком нет существенной разницы: органчик состоит из дерева, чиж – из плоти, человек – тоже, только у него она иначе организована; однако все они одного происхождения, одной формации, с одинаковыми функциями,

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.: Издательство политической литературы, 1955. Т. 2. С. 143. Здесь и далее анализируются и цитируются материалы, помещенные именно в этом издании.

и у всех единая цель³. Данный подход противостоит спиритуализму, дуализму и различным формам религиозного мистицизма, поддерживает единый принцип мировой материи и содержит некоторые рациональные элементы, однако при этом он сводит на нет специфическую человеческую сущность.

Переход от французского материализма к немецкой классической философии имеет двойственную природу. Так, в разрешении ключевых философских вопросов – это регресс. Для противостояния диалектики с метафизикой этот переход имеет прогрессивное значение, так как в процессе произошло движение от механицизма к диалектике. Маркс придавал большое значение достижениям диалектического метода немецкой классической философии: «Метафизика XVII в., побитая французским Просвещением и в особенности французским материализмом XVIII в., пережила свою победоносную и содержательную реставрацию в немецкой философии и особенно в спекулятивной немецкой философии XIX в.» (1955. Т. 2. С. 139).

В отличие от древнегреческой наивной диалектики, немецкая не рассматривает сам объективный мир. Другими словами, она носит не онтологический, а идеалистический характер. Несмотря на то, что понимание «субъекта», перешедшее от Канта к Гегелю через философию Фихте, не является совершенно единообразным, так как можно выделить

³ Скорее всего, речь о том, что все они воспроизводят музыку. – *Примеч. ред.*

субъективный и объективный идеализм, все эти представители немецкой классической философии подчеркивали значимость духа. Этим они изменили старый материализм, в свете которого человек воспринимался как машина, и, исходя из идеалистических воззрений, выдвинули на первый план созидательную роль субъекта. Таким образом, как минимум в двух аспектах были достигнуты значительные результаты:

1. Переход от объекта к субъекту. Старый материализм рассматривал в качестве объекта, цели познания, не только материальный мир, но и человека. Мыслители не видели между ними разницы и отрицали субъективное положение человека. Немецкая классическая философия обнаружила субъекта, отличающегося от объекта и созидающего его. Несмотря на то, что в фихтеанском «Я полагает не-Я», гегелевском «субъекте-субстанции» и в других их положениях «Я» и субъект оторваны от идеи материальности, все это реверсивно намекает на субъективное положение человека.

2. Переход от пассивности к активности. Старый материализм заостряет внимание на пассивной природе человека и рассматривает его как рояль, который звучит только тогда, когда по его клавишам стучит природа. Хотя эта теория и поддерживала материалистическую теорию отражения, она являлась негативной и интуитивной, отводила человеку пассивное положение в объективном мире и лишала его созидательной способности. Спекулятивные диалектические ме-

тоды немецкой классической философии наделили объект свойствами пассивности и негативности и сделали субъект, представленный духом, позитивным, активным и самосозидающим началом.

Как считал Бауэр, на этих основаниях появилась философия самосознания младогегельянцев. Она базировалась на положениях Гегеля, но в некотором смысле и расходилась с ними.

Когда немецкая классическая философия достигла в своем развитии гегельянской, она покорила вершину идеалистического диалектического метода. С одной стороны, Гегель в своем учении об абсолютной идее логически и спекулятивно формулирует положение об активной функции субъекта, с другой – объединяет природу и человека, рассматриваемых в категориях субстанции и самосознания, тем самым делая их инструментами, с помощью которых абсолютная идея – их синтез – осуществляет свою внутреннюю необходимость. Младогегельянцы не были этим удовлетворены. Они взяли гегелевское «самосознание» и из зависимого возвели его до положения субъекта. Изначально младогегельянцы утверждали его значимость и были близки к формулированию человеческого места в мире, но в связи с тем, что Бауэр из самосознания сделал отдельный от природы и человека независимый субъект, единственного творца мира и всех вещей на небе и на земле, – все вернулось к фихтеанскому субъективному идеализму.

Философия развивается не линейно, а как будто по бесконечному кольцу или спирали (по-другому – спиралевидность общественного развития): французский материализм XVIII в. победил метафизическое учение о свободе воли XVII в.; немецкая спекулятивная философия отменила французский материализм и возродила метафизику XVII в.; Гегель опроверг фихтеанский субъективный идеализм и сделал поворот в сторону объективного идеализма; а представленные Бауэром младогегельянцы вернулись от Гегеля к субъективному идеализму Фихте. Маркс, который, присоединившись к младогегельянцам, начал собственную теоретическую и политическую деятельность, также поначалу делал акцент на значимости самосознания. Он отверг бауэровское противопоставление самосознания и субстанции, но не вернулся к абсолютной идее их слияния, а на основе гегельянской рациональности последовательно пришел к пониманию единства человека и окружающей среды, то есть ухватился за подлинных человека и человечество, таким образом по-настоящему раскрыв его место в природе и обществе и дав его активной роли научную формулировку. Разумеется, чтобы понять это, ему было необходимо пройти определенный путь, и знаменательная докторская диссертация была здесь лишь хорошим зачином.

Марксистские исследования самосознания

Первым, кто начал рассматривать эпикуреизм, стоицизм и скептицизм в рамках философии сознания, был Гегель, который изложил данный подход в «Феноменологии духа» и «Лекциях по истории философии». Однако он не относился к этим школам серьезно. По его мнению, они немногим превосходили уровень чувственной достоверности. Хотя в контексте истории идеологического развития в его системе присутствовали рациональные элементы, неприятие Гегелем данных учений не отвечало духу младогегельянской борьбы за свободу.

Маркс, будучи младогегельянцем, проявлял глубокий интерес к этим школам. Он обосновывал их большое значение как для древнегреческой философии (упадка которой после Аристотеля не признавал), так и для эллинистического духа вообще. Он утверждал, что «только теперь настало время, когда поймут системы эпикурейцев, стоиков и скептиков» (1975. Т. 40. С. 234).

Согласно Марксу, все они – «философы самосознания», а их «системы, вместе взятые, образуют законченную структуру самосознания». Такое пристальное изучение главным образом было вызвано политической потребностью противостояния прусскому абсолютизму. Позже он говорил в пись-

ме к Лассалю: «[Более позднюю] философию – Эпикура (в особенности его), стоиков и скептиков я специально изучал, но скорее из [политического], чем из философского интереса» (1962. Т. 29. С. 445). Однако в теоретическом плане обращение к данным школам было следствием развития принципов, сформулированных немецкой спекулятивной диалектикой – субъективности и активности. Анализируя в своей докторской диссертации различия между двумя натурфилософиями – Демокрита и Эпикура, – Маркс придал огромное значение активности самосознания.

Противостояние механистическому детерминизму

В вопросе о взаимосвязи необходимости и случайности Демокрит противостоит Эпикуру. Атомизм Демокрита сфокусирован на опытном знании, в нем сделан упор на необходимость: случай враждует с сильным мышлением, и то, что люди выдумали призрак случая, только свидетельствует об их беспомощности. Вопреки этому атомы Эпикура являются, скорее, не физической моделью материального мира, а особым символом самосознания, поэтому он не признает необходимость и делает акцент на случайности. Как писал Маркс: «У эпикурейцев господствующей категорией является случай» (1962. Т. 29. С. 105).

Можно сказать, что Демокрит считается с реальной возможностью, так как через нее посредством ряда обстоятельств, причин и оснований дедуктивно выводится необходимость. Эпикур, напротив, заостряет внимание не на ней, стремящейся к доказательству объективной реальности, а на противоположной ей абстрактной возможности, интересующейся не объектом, которому дается объяснение, а субъектом, который его дает. Настоящая концепция требует, чтобы данный объект был возможным, то есть его можно было бы помыслить. В этом случае никакая абстрактная вещь не будет мешать мыслящему субъекту, не станет для него прегра-

дой. Из этого следует, что Эпикура интересовал не объект сам по себе и не знание о природе, а пребывание в желанной «невозмутимости самосознания».

Очевидно, что при выборе либо необходимости, либо случайности невозможно избежать односторонности. Однако Маркс склоняется на сторону Эпикура, потому что целью эпикурейского отрицания необходимости были протест против механистического детерминизма и борьба за пространство свободы. Античный философ считал необходимость роком и был уверен, что она еще хуже, чем описывается в мифах о богах, милости которых еще можно добиться, обратившись к ним, в то время как рок – безжалостен и неумолим. Жить в его тени – значит быть в неволе судьбы. Поэтому эпикурейцы превозносили своего учителя за то, что он помог им «обрести свободу». Конечно, Маркс не опровергал необходимость, вслед за Гегелем он признал рациональность природы и попытался окончательно разрешить вопрос о ее взаимосвязи с необходимостью.

Отклонение от прямой линии – это свобода воли

Движение атомов с отклонением является особенностью эпикурейской философии, в этом состоит ее основное отличие от натурфилософии Демокрита. По мнению Маркса, закон отклонения атомов от прямой линии возник в учении Эпикура неслучайно, а, напротив, имел для него определяющее значение. Он покончил с господством слепой механистической необходимости, так как нарушение заданного движения есть проявление свободы воли (1962. Т. 29. С. 170).

Согласно Марксу, если бы атом двигался только по прямой линии, он был бы всего лишь точкой в пространстве: при наличии пространственной определенности отсутствовало бы самостоятельное движение. Признав прямолинейность направления атомов, Эпикур в то же время выдвинул идею об их отклонении, тем самым обосновав принцип подвижности и позволив динамике «подчиняться своим собственным законам». В силу того, что движение по наклонной линии отрицает прямолинейное и тем самым его утверждает, наличное бытие, относящееся к атому, находится не в какой-либо другой вещи, а непосредственно в нем самом. Отклонение одного и того же атома порождает многоатомные отталкивания и столкновения, из которых и формиру-

ется мир. Маркс образно описывал это так: «Как Неве вырос под шумную военную пляску куретов, так мир образуется здесь под звуки борьбы атомов» (1962. Т. 29. С. 100). Поэтому он разделял суждение Лукреция о том, что наклонное движение разрушило «оковы судьбы», и считал, что только движение по наклонной может выразить подлинный атомистический дух – безусловность и свободу самосознания. Он высоко ценил символическое стремление к свободе, которое заключалось в учении Эпикура, однако не соглашался с его взглядом на свободу как на отрешенную от внешнего мира невозмутимость самосознания. Маркс развил теорию об отклонении атомов. По его мнению, реализация атомистической концепции происходит только после «снятия» противоположного себе бытия, то есть прямолинейного движения, и возникновения связей с другими вещами (при столкновении атомов). То же самое и с человеком, который при возникновении отношений с другим перестает быть просто продуктом природы. Чтобы это произошло, необходимо разрушить противоположное себе наличное бытие – замкнутость в себе и самоизоляцию – и начать взаимодействовать с другим субъектом. Маркс подчеркивал, что эпикурейское учение изменило внутреннюю структуру царства атомов, и считал, что оно уже содержало в себе идею того, что отталкивание есть первая форма самосознания. Поэтому внутренняя свобода обособленного субъекта «есть свобода от наличного бытия, а не свобода в этом бытии» (1962. Т. 29. С. 185), а

подлинная заключается в коммуникации людей друг с другом.

Превращение самосознания в практическую силу

Маркс рассматривал эпикурейство как философию самосознания, так же он воспринимал и младогегельянство, которое продолжало учение Гегеля и отвечало за его развитие в этой области. Оно создало отдельное направление гегелевской философии, посвященное самосознанию, его индивидуальным вариантам.

В отличие от Бауэра, также подчеркивавшего значимость этого явления, Маркс не вернулся к фихтеанскому субъективному идеализму и не ограничился только самосознанием, а сделал упор на его единстве с внешним миром. Являющееся духовной силой, оно должно быть обращено к внешнему миру в виде воли. Маркс писал: «Таков психологический закон, что ставший в себе свободным теоретический дух превращается в практическую энергию и, выступая как воля из царства теней Амента, обращается против земной, существующей помимо него действительности» (1962. Т. 29. С. 210). Его представление о практике еще оставалось в рамках субъективного идеализма: он рассматривал ее как теорию, превращающую понятие в основание для критического соизмерения индивидуального существования и особой реальности. Однако установив посредством практики отношения между самосознанием и существующей реальностью и

поставив вопрос об обмирщении философии или проникновении ею мира, Маркс полагал, что только в первом случае, то есть при переходе к действиям, философия может устранить свои внутрисистемные недостатки и ошибки. Таким образом, привлечение категории «практики» сдержало движение самосознания в сторону волюнтаризма и открыло путь для окончательного разрешения вопроса об активной роли субъекта.

Религия как отчуждение самосознания. Человеческая сущность выше божественной

Категория «отчуждение» широко использовалась среди младогегельянцев. Маркс, часто встречавшийся с членами клуба докторов наук, заметно подвергся этому влиянию. Уже в «Тетрадах по истории эпикурейской философии» и докторской диссертации он, анализируя различие между натурфилософией Демокрита и Эпикура, применяет это понятие, в частности, при анализе атеистических мыслей Эпикура против религии. Несмотря на то, что позиция Маркса относительно отчуждения по-прежнему оставалась идеалистической, она все же представляет интерес для полного понимания процесса развития его мышления.

В ходе изучения атомистической теории Эпикура Маркс поднял вопрос о понятийном отчуждении. Он полагал, что в соответствии с античным философом атом не обладает свойствами. Признание обратного противоречило бы самому его понятию. Переменчивость характерной особенности указывает на изменчивость атомов, однако они не меняются. Тем не менее логически все же необходимо признать наличие у них свойств. Отделенные чувственным пространством множественные атомы движутся по наклонным линиям и оттал-

киваются друг от друга. Между ними нет непосредственного сходства, каждый из них отличается от остальных и от своей чистой сущности, то есть они все обладают качественным разнообразием. Именно «благодаря качествам атом получает существование, противоречащее его понятию, полагается как отчужденное, отличающееся от его сущности наличное бытие» (1962. Т. 29. С. 177).

Маркс высоко ценил Эпикура за то, что тот объективизировал в своей концепции противоположность субстанции и бытия. В силу того, что каждый единичный атом обладает качественной определенностью и из-за этого вступает в противоречие с собственным понятием, из их взаимного отталкивания и сцепления рождается мир явлений. Очевидно, что без объективизации противоречия между бытием и сущностью ему неоткуда было бы появиться. Таким образом, переходя в мир явлений из мира сущностей, атомы обременяют себя множеством его связей, и он становится внешней формой понятия «атом». Поэтому Эпикур связал воедино оба мира, тогда как Демокрит не увидел противоречия между сущностью и явлением в понятии «атома». Он то говорил о них как об одном, то различал их, опуская явление до уровня субъективной фикции. Поэтому Маркс подчеркивает: «Только Эпикур понимает явление как явление, то есть как отчуждение сущности, которое само проявляет себя в своей действительности как такое отчуждение» (1962. Т. 29. С. 187). Другими словами, он рассматривал мир явлений в

качестве отчуждения понятия атома и интерпретировал античного философа, не выходя за рамки гегелевского подхода. Однако отметим, что в мышлении Маркса здесь впервые появляется вопрос о противоречии сущности и бытия, который становится одним из основных содержательных пунктов «отчуждения».

В «Тетрадах по эпикурейской философии» Маркс также поднимает вопрос об отчуждении от природы. Она является жизненно важным фактором для человека и тем началом, без которого он не мог бы существовать. Однако в условиях крайне низкой производительности природа превратилась в объект поклонения людей, а некоторые особые явления, не поддающиеся человеческому пониманию, например, грохот грома, лунное или солнечное затмение и многие другие, стали вселять ужас. Зачастую люди воображали, что за природными явлениями скрываются сверхъестественные силы. Такое отношение человека к природе, его подчинение ей, является одним из видов отчуждения. Как говорил Маркс: «Всякое отношение к ней как таковое оказывается в то же время и ее отчужденностью» (1962. Т. 29. С. 139).

Здесь Маркс особенно отмечал мысль Эпикура об отношениях природы и человека и возражал против идеи поклонения небесным телам, культам которых следовало множество древнегреческих философов. К ним относились пифагорейцы: Платон и Аристотель. Это поклонение было связано с религиозными идеями. Небесные светила почитались за

богов, а самая высокая вершина считалась их обителью. В то время в них верили и греки, и варвары. Они думали, что боги бессмертны так же, как и небесные светила, поэтому они жили на небесах. Таким образом, движение, местоположение, затмения, восходы, заходы и другие подобные явления находятся в управлении и установлении наивысших неуничтожимых существ, то есть богов.

Эпикур выступал против такого мировоззрения, присущего всему греческому народу, и боролся с поклонением небесным телам. Он считал, что самое большое беспокойство, рождающееся в сердцах людей, исходит из веры в благие и неуничтожимые божественные светила. Философ был не согласен с теологической и телеологической интерпретацией природных явлений. Он полагал, что учения о заходах и восходах луны и солнца, положении созвездий и затмениях не содержат в себе веских оснований связывать с этими явлениями благосклонность судьбы и возникают от страха людей перед непознаваемой природой. Поэтому, согласно Эпикуру, если устранить религиозное толкование, то можно принять другую, какую угодно интерпретацию в отношении небесных светил, так как главное – это искоренить страх людей перед ними и самим избавиться от него.

Как считал Маркс, необходимо устранить отчуждение от природы, страх перед ней и зависимость от нее, и признать, что она обладает собственным разумом: «Когда мы признаем природу разумной, наша зависимость от нее прекращает-

ся» (1962. Т. 29. С. 139). Однако существует два вида рациональности: мыслящий сознающий себя разум, то есть бог, и «гегельянский», то есть мировой дух. Маркс, в то время придерживающийся взглядов Гегеля, стремился прийти к заключению о несуществовании бога, исходя из его философии: «Лишь тогда, когда природа признается вполне свободной от сознательного разума, рассматривается в самой себе как разум, она становится полным достоянием разума» (1962. Т. 29. С. 139). Взгляд на природу как на воплощение рациональности, конечно же, идеалистичен, но в некоторой степени он логичен, ведь ее развитие – это необходимый и систематичный процесс. Стоит только признать и понять ее рациональность, и тогда можно будет сразу освободиться от страха и преклонения перед ней и тем самым устранить отчуждение от нее.

В докторской диссертации Маркс развивает мысль о всесторонней борьбе атеизма, одним из главнейших оснований которой является младогегельянское положение об отчуждении самосознания в отношении религии.

Точка зрения, согласно которой боги сотворены людьми, является довольно древней. Однако переход от наивного антропоморфизма к учению об отчуждении длился очень долго. Подход древности к богам был наивным и интуитивным. Он делал акцент на сходство по форме, но не по духу, и в нем заключалась глубокая мысль: «Образы, которым поклонялись верующие, были созданы по человеческому подобию».

Атеистическая мысль французского просвещения XVIII в. была всесторонней, глубокой и богатой, но по-прежнему содержала в себе лейтмотив создания богов человеком. Однако ее аргументы уже не ограничивались формальным сходством, а затрагивали взгляды людей о богах, их отношении к ним, характерные черты божественных образов. Например, Гольбах полагал, что бог – не что иное как преувеличенный человек, «поэтому отношения, предполагаемые человеком между собой и этими невидимыми существами, всегда списаны с человеческих». Почитание, ужас, заискивание людей перед богами похоже на то, как они ведут себя перед лицом, могущества которого опасаются и милости которого стараются заслужить. Поэтому Гольбах говорит, что культ поклонения человека богам, «иначе говоря – система его поведения перед богом, должен соответствовать его представлениям об этом боге, точно так же как сам этот бог создан человеком на его собственный лад»⁴.

Учение немецких философов вобрало в себя разумные идеи из истории о сотворении человеком бога. В отличие от прежнего примитивного взгляда на веру как на обман немецкая философия рассматривает ее с позиции отчуждения человеческой сущности от религии, воспринимаемой в качестве необходимого явления. Однако Фейербах и Бауэр при этом имели несколько иной взгляд на нее в связи с иным под-

⁴ Гольбах П. Естественная история суеверия. М.: ОГИЗ, Государственное антирелигиозное издательство, 1936. С. 9–10.

ходом к сущности человека. Находившийся в то время под влиянием Гегеля Маркс в определенной степени склонялся к точке зрения Бауэра и рассматривал религию как отчуждение самосознания с целью опровержения различных доказательств существования бога.

Маркс различает значение бога и его существования. Говоря об обладании богом, подлинной персонифицированной реальностью, он утверждает, что таковой не существует. Если мы вместе с нашими богами отправимся в страну, где верят в другого бога, то, естественно, не обнаружим там нашего. Как какая-нибудь определенная страна для иноземных богов, так и страна разума является для бога вообще областью, где его существование прекращается. Однако, говоря о его значении как силы, возвышающейся над человеком и влияющей на его поступки в независимости от того, христианская у него вера или какая-либо другая, необходимо признать некоторый реальный характер божественного воздействия. Как Молох (божество) был властителем всех вещей в древности, так и дельфийский Аполлон являлся реальной силой в жизни древних греков – это говорит о колоссальном влиянии представлений о богах на человеческую жизнь.

Именно потому, что бог не есть персонифицированное бытие, любые доказательства его бытия «представляют собой не что иное, как доказательства бытия существенно человеческого самосознания, логические объяснения последнего» (1975. Т. 40. С. 232–233). С точки зрения Маркса,

самое непосредственное бытие – самосознание, а бог есть его отчуждение. Поэтому все доказательства божественного бытия свидетельствуют о человеческих представлениях о боге, что говорит о расколе самосознания. В этом смысле все аргументы в пользу его существования только доказывают его несуществование, опровергают все представления о нем.

Однако Маркс мыслил не так, как остальные младогегельянцы, полностью разделявшие идеи Бауэра. Признав религию отчуждением самосознания, он также стал исследовать причины появления религии с точки зрения мира, природы и человека. Маркс утверждал, что бог существует, так как: природа плохо устроена, есть неразумный мир, мысль не существует. Иными словами, представления о богах не появляются тогда, когда мир и природа устроены в соответствии с разумными принципами, а самосознание соответствует рациональности. Таким образом, идеи Маркса не полностью соответствуют Бауэровским. Он не просто поместил религиозный вопрос в рамки самосознания, но развил его в контексте устройства мира и природы, чем наметил дальнейшее направление своих исследований религии и ее истоков с материалистической точки зрения.

Взаимоотношение между человеком и богом является важнейшим вопросом в политической жизни и мысли человечества. Маркс рассмотрел его отдельно в приложении к своей докторской диссертации и подверг критике Плутарха, нападавшего на эпикурейский атеизм.

Первоначально Маркс не противопоставляет человека и бога, а напротив, подчеркивает их единство. Например, в 1835 г. в работе о проблемах религии он отдельно рассматривает эту необходимость: «Наше сердце, разум, история, слово христово громко и убедительно говорят нам, что единение с ним безусловно необходимо, что мы без него не можем достигнуть своей цели, что без него мы были бы отвержены богом, что только он в состоянии был спасти нас» (1975. Т. 40. С. 591). Разумеется, это не говорит о том, что Маркс был набожным верующим, а всего лишь свидетельствует о влиянии на него традиционных религиозных этических взглядов. Присоединившись к младогегельянцам, он разделил их трактовку самосознания как человеческой сущности и полагал, что человеческая сущность возвышается над божественной: «Рядом с человеческим самосознанием не должно быть никакого божества», «человеческое самосознание – высшее божество» (1975. Т. 40. С. 154). Это отчетливо демонстрирует его политическую установку и теоретический подход, направленные против религии и феодализма.

С Древней Греции и до Средних веков ведущую роль занимала концепция, согласно которой бог возвышался над человеком. Это указывает не только на могущество церкви и положение духовенства, но и, в идеологическом плане, на наивысший божественный авторитет. Многие философы и богословы всеми силами доказывали величие господне, ничтожность человека и необходимость господства бога над

ним. К примеру, Ансельм Кентерберийский заявлял: «Кто презирает себя, тот в чести у бога; кто себе не мил, тот мил богу. Будь поэтому ничтожен в твоих собственных глазах, чтобы быть великим в глазах господя; тем больше будет тебя ценить бог, чем презреннее ты будешь во мнении людей»⁵. Фома Аквинский тоже открыто излагал свой взгляд о превосходстве теологии над философией и необходимости подчинения всех наук ее положениям, так как ее несомненность «устанавливает свои основоположения в свете божественного знания, не подверженного заблуждениям»; «эта наука преимущественно говорит о вещах, превышающих возможности человеческого разума, в то время как прочие науки изучают только те вещи, кои разум приемлет»; а целью теологии «является вечное блаженство, с каковой, как со своей конечной целью, соотносятся цели всех прочих практических наук»⁶. Таким образом, бог лишил человека истины познания, права и радостей мирской жизни.

Переломным моментом стал подъем идейной волны гуманизма в эпоху Просвещения, который ознаменовал собой переход от теоцентризма к антропоцентризму. Начиная с ранних гуманистов, таких как Пико делла Мирандола, Хуан Луис Вивес, Эразм Роттердамский и Монтень, ратовавших за человеческую свободу и достоинство, и вплоть до основы-

⁵ *Фейербах Л.* Сущность христианства. М.: Мысль, 1965. С. 57.

⁶ *Фома Аквинский.* Сумма теологий. Часть 1. Вопросы 1-43 / Пер. с лат. С. Еремеева и А. Юдина. Киев: Ника-Центр, Эльга, СПб.: Алетейя, 2007. С. 9.

вающегося на естественном праве учения французских просветителей о равенстве и братстве все делали человека центральным понятием и утверждали, что он превосходит бога. Например, Данте говорил: «Человеческое благородство, поскольку это касается множества его плодов, превосходит благородство ангела»⁷. Петрарка открыто просил о наслаждении человеческими благами: «Я не мечтаю стать богом, стяжать бессмертие и охватить небо и землю; мне довольно людской славы, ее я жажду и, смертный сам, желаю лишь смертного»⁸. Шекспир с еще большей страстью восхвалял человека: «Что за мастерское создание – человек! Как благороден разумом! Как беспределен в своих способностях, обличьях и движениях! Как точен и чудесен в действии! Как он похож на ангела глубоким постижением! Как он похож на некоего бога! Крайса вселенной! Венец всего живущего!»⁹ Руссо «наиболее полезным и наименее продвинувшимся из всех знаний» называл «знание человека»¹⁰. Выдвижение его на передний план, превознесение над богом стало колоссальной исторической

⁷ Данте А. Пир // Данте Алигьери. Малые произведения. М.: Наука, 1968. С. 244.

⁸ Петрарка Ф. Канцоньере. Моя тайна, или Книга бесед о презрении к миру. Книга писем о делах повседневных. Старческие письма / Пер. с итал. и лат. М.: Рипол Классик, 1999. С. 388.

⁹ Шекспир В. Гамлет // Шекспир Вильям. Комедии. Хроники. Трагедии / Пер. с англ. М.: Художественная литература, 1988. Т. 2. С. 183.

¹⁰ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Жан-Жак. Об общественном договоре. Трактаты. / Пер. с фр. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. С. 64.

заслугой буржуазного гуманизма.

Маркс продолжил эту традицию в своей докторской диссертации. Он особо подчеркивал, что сознание является наивысшей духовной сущностью, и тем самым ставил человека над богом. Маркс восхвалял Эпикура, называя его «величайшим греческим просветителем» в связи с тем, что в эпоху владычества богов над всем сущим он, смертный, осмеливается обратить взор вверх и бросить вызов небу и «поричать тех, которые думают, что человек нуждается в небе». Он отрицает вечность небесных чертогов и ставит самосознание превыше их, и «его собственный голос заглушает раскаты небесного грома, затмевает сверкание небесной молнии» (1975. Т. 40. С. 232–241).

Согласно Марксу, человек может находиться в двух видах взаимоотношений с богом: либо он боится и смиренно раболепствует перед ним, либо «в пестрой одежде взмывает высь», не испытывая никакого страха. К первому виду принадлежат люди в оковах религиозной мысли Плутарха, ко второму – те, которые твердо придерживаются атеистической мысли Эпикура и Лукреция, кто более нравственен и свободен. Маркс говорил: «Тот, кому доставляет больше удовольствия вечно копать в самом себе, чем собственными силами строить целый мир, быть творцом мира, – тот несет на себе проклятие духа, на того наложено отлучение, но в обратном смысле, – он изгнан из храма и лишен вечного духовного наслаждения, и ему приходится убаюкивать себя раз-

мышлениями о своем личном блаженстве и грезить ночью о самом себе» (1975. Т. 40. С. 92). Так как Маркс ставил человека превыше бога, то и философию он почитал выше теологии. Первичной основой его философского исследования является неустрашимый свободный дух, подвигающий людей к достижению самосознания, а религия, напротив, означает утрату самосознания.

Энгельс, перешедший от литературного движения «Молодая Германия» к младогегельянству, также превозносил самосознание. Возражая против иррационализма и обскурантизма Шеллинга, он поэтично сравнил самосознание с «фениксом»: «Идея, самосознание человечества и есть тот чудесный феникс, который устраивает себе костер из драгоценнейшего, что есть в этом мире, и, вновь помолодевший, опять восстает из пламени, уничтожившего старину» (1970. Т. 41. С. 226).

Вне всякого сомнения, постановка Марксом самосознания во главу угла и его рассмотрение религии как отчуждения самосознания является идеалистическим взглядом на историю. Однако в сравнении со взглядом на человека как на чистый объект, подчиняющийся своей естественной природе, или некий механизм, его трактовка в качестве активного субъекта посредством выдвигания самосознания на первый план значительно упростила продвижение к исторической истине.

Свобода как родовая сущность духовного существования.

Род и вид свободы

Критика религии означает только вхождение в мир реальной жизни. В отличие от уподобившегося теологу Бауэра, Маркс не только обращал свой взгляд на религию, но и уделял большое внимание самым насущным вопросам.

Обратив взор на мирскую жизнь, он прежде всего столкнулся с проблемой свободы печати, которая во время политической борьбы в Германии была особенно актуальна. Она свидетельствовала о растущем противоречии между активно развивающейся капиталистической экономикой и феодальным абсолютизмом. Еще более явным оно стало после того, как 24 декабря 1841 г. прусское правительство издало указ о цензуре новых книг и газет. В Германии борьба за свободу печати стала предпосылкой к защите всех видов свобод. Без борьбы за нее все остальные лопнули бы как мыльный пузырь. Однако здесь мы делаем акцент на исследовании не политики, – революционно-демократической деятельности Маркса, противостоявшего цензуре и осуждавшего Прусский абсолютизм, – а философии, которая означала отчуждение человеческой сущности, нашедшей отражение в его аргументации в пользу свободы печати.

Вопрос о свободе повсеместно возникает в ходе противостояния буржуазного класса феодальной системе, его борьбы за свой суверенитет. Однако в связи с разным уровнем экономического развития и состояния классовой борьбы каждая страна неизбежно обретает свою специфику. Например, в экономически развитой капиталистической Англии вопрос о свободе связан прежде всего со свободной торговлей; во Франции, где классовая борьба является относительно показательной и острой, в большей мере рассуждают о политической свободе. Свобода, равенство и братство – революционный лозунг французской буржуазии в борьбе за установление самоуправления. В Германии этот вопрос переводится в духовную сферу и становится особенностью мышления, разума и сознания, обретает гносеологический и этический характер. Хотя в представлении о свободе в немецкой классической философии преломлялись требования немецкой буржуазии, но все-таки оно ограничивалось сферой мышления.

Путь немецкой классической философии отличался от французского Просвещения XVIII в. Тем не менее она обозначила вступление в немецкую буржуазную революцию с оглядкой на уже свершившиеся революции в Англии и Франции. Поэтому принцип свободы стал основным в немецкой классической философии. В «Лекциях по истории философии» Гегель называет Руссо одним из двух «исходных пунктов» немецкой философии, а его принцип свободы рассматривает как «переход к кантовской философии,

которая в теоретическом отношении положила в свое основание этот принцип»¹¹. В действительности Кант был очень нерешителен, так как в своих противопоставлениях свободы и необходимости, морального и естественного закона, человека как сущности чувственной, полагающейся на опыт, и как духовной, он сводит вопрос о свободе воли к самому познающему и нравственному субъекту и рассматривает ее как первый постулат этики. Кант говорит: «Без этой свободы (в последнем истинном значении), которая одна лишь бывает a priori [независимо от опыта] практической, невозможен никакой моральный закон, никакое вменение по этому закону»¹². Другими словами, без свободы воли человек не может сам следовать голосу нравственности, и нравственный закон в этом случае теряет основания и смысл.

Под влиянием французской революции особое внимание значению свободы уделял также Фихте. В работе «Требование к правителям Европы возратить свободу мысли, которую они до сих пор подавляли» он рассматривает самостоятельное мышление как неотчуждаемое человеческое право и говорит, что правители не вправе ограничивать его у народа. Однако Фихте, основываясь на идеалистических представлениях о мире, воспринимает свободу как особенность «Я»

¹¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Гегель Г. В. Ф. Соч. М.-Л.: Соцэргиз, 1935. Т. 8. С. 457.

¹² Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках. Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: «Московский философский фонд», 1997. Т. 3. С. 541.

и потому относит ее к области спекулятивной философии.

Гегель рассматривает ее с позиций объективного идеализма и полагает, что она относится к духовной природе. Материальная субстанция есть сила тяжести или притяжения, а духовная (или сущность) – это свобода. Все атрибуты духа образованы из нее, все прибегает к ее средствам, все преследует и порождает ее. Поэтому Гегель называет ее «единственно истинным духом»¹³.

Согласно его теории, история человечества идет по пути осознания свободы. Прогресс здесь определяет развитие цивилизации. Восточные народы еще не знают сущности духа и что свобода «очеловечивает» человека, поэтому они не свободны. Они знают свободу только одного человека – самодержавного правителя. Римляне знали, что она принадлежит лишь некоторым, а не всем людям. Одни германские народы знают, что свобода – это то, что делает человечество человечеством. Поэтому Гегель рассматривает ее сознание как движущую силу истории, критерий, который делит всемирные процессы развития на этапы, и способ ее исследования: «Смутное чувство последнего определения было движущим побуждением веков и тысячелетий; это чувство вызывало гигантские перевороты»¹⁴.

¹³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Гегель Г. В. Ф. М.-Л.: Соцэргиз, 1935. Т. 8. С. 19.

¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993. С. 107.

При всей идеалистичности этого взгляда он содержит в себе рациональные моменты. В его фокусе история не предстает как нечто застывшее и неизменное, а оказывается вовлечена в процесс всемирного развития, где исторический и социальный прогресс связаны вместе с человеческим в сознании свободы. Таким образом, мы видим историю не с личной точки зрения, а с общественной, всеобщей. Гегель особенно не принимал противопоставление свободы и необходимости, так как считал, что первая, несомненно, диалектически связана с познанием второй.

Около 1842 г. Маркс, проживающий в Германии, в которой есть своя философская традиция, в целом не преодолевает рамки гегелевского идеализма в своих взглядах на человека и его сущность.

Что есть человек? Маркс считал, что это «духовная сущность», «разумное животное», или, как он говорил позднее в письме Руге, «Люди – это мыслящие существа» (1955. Т. 1. С. 373). Конечно, это не говорит о том, что Маркс не признавал реальность телесной природы человека. Он только заострил внимание на коренном различии между человеком и животным, заключающемся в том, что действия второго находятся во власти слепых инстинктов, а инстинктивную деятельность первого сдерживает разум. С одной стороны, их разделение по принципу наличия или отсутствия разума является верным, но если оно имеет единственное и решающее значение, то это идеализм. Люди могут различать человека и

животного с помощью сознания, разума, религии или других присущих человеку вещей, однако по-настоящему демаркационная линия между ними проводится по производству материальных благ. В то время Маркс по-прежнему оставался в рамках принципа разумности и был действительно далек от обнаружения решающего разграничения между человеком и животным.

Маркс тогда придавал значение всеобщей человеческой природе. Он задавался вопросом: «Разве не существует всеобщая человеческая природа, подобно тому, как существует всеобщая природа растений и звезд?» (1955. Т. 1. С. 101) Эта так называемая всеобщая природа является свободой, «свобода есть ведь родовая сущность всего духовного бытия» (1955. Т. 1. С. 59). Данный взгляд на существо человека является непременным результатом разграничения его и животного на основании разумности, так как основным атрибутом разума является свобода, которая есть «разумное существо» (1955. Т. 1. С. 88). Поэтому использовать одно из них в качестве мерила будет равнозначно употреблению в том же смысле второго. Время от времени Маркс проводил линии разграничения между человеком и животным с помощью понятия свободы, так как первый способен свободно осуществлять свободу, «в противном случае архитектор отличался бы от бобра лишь тем, что бобр – это архитектор, покрытый шкурой, а архитектор – это бобр, не имеющий шкуры» (1955. Т. 1. С. 68). Очевидно, что его познание связано

с постижением его сущности. Если рассматривать человека как существо природное, то акцент делается на его физической характеристике; если духовное – то подчеркивается его внутренняя сущность. И только если раскрыть его как социальное существо, становится возможным постичь его социальную сущность.

Очевидно, в то время понимание Марксом человека и сущности человечества было идеалистическим. Свобода не предполагает самостоятельности духа. Нельзя сводить ее к произволу самосознания, мышления, разума. Бунт против несправедливой реальности происходит не с помощью осознания свободной сущности человека, а непосредственно решается реальными общественными отношениями. В рабовладельческом обществе раб рассматривался как говорящее орудие и был лишен всех прав; в крепостном строе крестьянин был прикован к земле и не обладал свободой личности, передвижения и какой-либо политической самостоятельностью, но, несмотря на это, они не выдвигали лозунгов борьбы за нее. Они боролись против своего властителя посредством саботажей, бегства и даже восстаний не из-за понимания собственной свободной сущности, а потому что это было определено их классовым статусом. Свобода как настоящий лозунг борьбы и рассмотрение ее в качестве сущности человечества – все это является следствием капиталистических экономических отношений, для развития которых прежде надо было осознать необходимость избавления от кандалов

и пут феодализма. В то время Маркс еще не достиг такой степени осознания, однако его идеалистическое понимание человеческой сущности уже содержало некоторые разумные моменты.

Маркс воспринимал свободу как особенность духа (разума) и полагал, что каждый имеет право раскрыть свой индивидуальный моральный облик и использовать для его формирования собственный стиль, то есть способ выражения. «Стиль – это человек» (1955. Т. 1. С. 6). Поэтому основания для свободы печати и книжной цензуры совершенно различны. Первая воплощает свободу мысли, присущей человеку, поэтому ее невозможно отнять; а прусская книжная цензура, наоборот, противоречит ей, она есть порождение несвободы. Протестующий против свободы печати борется не только с ней, в этом «он оспаривает человеческую свободу» (1955. Т. 1. С. 44). То, что Маркс рассматривает эти явления, приводя в качестве критерия человеческую сущность, является революционным в плане его политических стремлений, но идеалистическим – в отношении понимания истории. Тем не менее стоит обратить внимание на то, что Маркс решает этот вопрос с позиции субъективно-объективных отношений и полагает, что проявления свободы – это не только субъективное, но и объективное право. «Но если мы оставим даже в стороне все субъективное, а именно, то обстоятельство, что один и тот же предмет различно преломляется в различных индивидах и превращает свои различные стороны в столь-

ко же различных духовных характеров, то разве характер самого предмета не должен оказывать никакого, даже самого ничтожного, влияния на исследование? <... > Разве, когда предмет смеется, исследование должно быть серьезным, а когда предмет тягостен, исследование должно быть скромным? Вы, стало быть, нарушаете право объекта так же, как вы нарушаете право субъекта» (1955. Т. 1. С. 7–8).

Именно потому, что Маркс обратил внимание на субъектно-объектную связь, он не изолировал свободу в рамках внутренней характеристики субъекта. Если бы мы рассматривали ее в этом качестве, то наше внимание неизбежно было бы сконцентрировано на «Я», и тем самым мы противопоставили бы человека и окружающую среду, его внутреннюю сущность и внешние условия. Маркс не пошел по этому пути. С одной стороны он утверждал, что свобода – это родовая сущность, с другой – обуславливал ее взаимосвязью субъектов. Еще в докторской диссертации он не соглашался со взглядом Эпикура на свободу как на внутреннюю характеристику субъекта (символизирующего самосознание атома), указывая на то, что «абстрактная единичность есть свобода от наличного бытия, а не свобода в этом бытии» (1970. Т. 40. С. 185). В первом рассуждении в защиту Рейнского окружного комитета Маркс критикует немецких демократов, осуждая их за то, что «перенося свободу с твердой почвы действительности в звездное небо воображения, они тем самым воздают ей честь», и, напротив, «видят профанацию в каж-

дом соприкосновении их идеала с будничной действительностью» (1955. Т. 1. С. 73). Согласно его идее, это и есть одна из причин того, что свобода в Германии всегда остается лишь иллюзорной и опечаливающей надеждой. К началу 1844 г. Маркс стал еще отчетливей замечать, что она – совсем не то, чем является чистое естественное состояние для животного. Некоторые немецкие либералы стремились к достижению естественного состояния, ища ее историю в первобытных лесах. Маркс иронизировал по этому поводу: «Но чем же отличалась бы история нашей свободы от истории свободы дикого кабана, если бы ее можно было отыскивать только в лесах?» (1955. Т. 1. С. 416).

Несмотря на утверждение Маркса о том, что свобода есть сущность человека, реальность противостояла ему, и он видел, что в самодержавной Пруссии лишь немногие наслаждаются ей. Согласно его взглядам, в действительности она при-суца человеку, и нет никого, кто противился бы ей, а если и есть, то они выступают за неволю других людей. К примеру, ограничивая печать, ее противники осуществляют собственную свободу. Проблема заключается в том, что они рассматривают ее только как атрибут отдельных лиц и классов, используют ее в частном значении и противостоят ей в универсальном смысле. Их так называемая свобода в действительности является классовой привилегией. Аргументации Маркса основываются на человеческой сущности, однако он смотрит на классовый антагонизм через призму свободы и

привилегий, ее частного и всеобщего вариантов.

Противостоя низведению печати до уровня промысловой и способствуя избавлению литературной деятельности от кабалы и корыстных побуждений, Маркс поднимает вопрос об отношении рода и вида свободы. Под первым он понимает всеобщую свободу, свободную человеческую сущность, а под вторым – различные ее частные виды, например, промысловую, собственности, вероисповедания, печати, суда и другие – «все это различные виды одного и того же рода, то есть свободы вообще, без собственного имени» (1955. Т. 1. С. 75). С одной стороны, если среди многообразия форм взаимно ограничивающих видов один из них ставится под вопрос, то в этом положении оказывается и все родовое понятие в целом. Поэтому особая форма свободы не является исключительным вопросом, «это – общий вопрос в пределах особой сферы» (1955. Т. 1. С. 83). С другой стороны, в разнообразии форм между видами имеются различия. Каждая из конкретных сфер является свободой определенного характера и подчиняется собственным законам. Вопрос печати относится к области внутренней свободы, и публикация является самым распространенным способом индивидуального выражения духовного бытия. Для нее ценность представляет разум, а не воля цензора. Нельзя ограничиваться рамками буржуазной промысловой свободы, целью которой является чистая нажива. Маркс писал: «Быть свободным по-моему для меня все равно, что не быть свободным вовсе, –

ведь столяр едва ли был бы удовлетворен, если бы ему вместо свободы его ремесла предоставили, в качестве эквивалента, свободу философа» (1955. Т. 1. С. 75). Его взгляд на род и виды свободы по прежнему носил умозрительный характер, однако он выдвинул самостоятельные практические сферы и законы каждой из них, что означало прогресс в продвижении к реальному анализу этого важного понятия.

Подход Маркса к свободе, направленный против прусского абсолютизма, в этот период времени обладал ярким революционно-демократическим окрасом. Философ полагал, что именно из-за абсолютистской системы Германия развивалась медленно, а ее мысль была крайне бедной. Эта страна взрастила привилегированных персон с чопорными косичками, которые со своим педантизмом и ничтожно-крохоборческими диссертациями стали между народом и духом, жизнью и наукой, свободой и человеком. Из-за системы абсолютизма и реакции в печати немецкая философия приобрела еще более спекулятивный характер, так как не могла и не смела открыто выражать свои взгляды. По этому поводу Маркс замечает: «Единственная область литературы, в которой тогда еще билась живая жизнь, – область философской мысли, – перестала говорить по-немецки, потому что немецкий язык перестал быть языком мысли. Дух говорил непонятным, мистическим языком, ибо нельзя уже было говорить в понятных словах о том, понимание чего запрещалось». Поэтому он полагал, что «цензура, несомненно, на-

несла жестокий и непростительный ущерб развитию немецкого духа» (1955. Т. 1. С. 39).

Антагонизм собственнических интересов и человечности

Когда молодой Маркс перешел от вопроса свободы печати к критике дебатов Рейнского ландтага по поводу закона о краже леса, он обратился от духовной к сфере материальных интересов, от выражения требований духовной сущности человечества – к апологии обездоленных масс, сознательно подвергающихся давлению как в политическом, так и в социальном плане. Однако его взгляды относительно понимания истории в основном оставались идеалистическими, хотя и содержали некоторые серьезные идейные начала.

Согласно Марксу, феодальная система является в каком-то смысле нечеловеческой и «представляет собой духовное животное царство, мир разделенного человечества» (1955. Т. 1. С. 125), так как в ее иерархии люди были твердо закреплены за определенным классом – совсем как животные, которые при рождении принадлежат к определенному виду. Единственная форма равенства животных в реальной жизни – это принадлежность к одному виду, но не роду: он проявляется в борьбе разновидовых животных за утверждение своей родовой принадлежности. Таким же образом в феодальной иерархии равенство носит видовой (внутриклассовый) характер, но не распространяется на род (человечество). Между видами (классами) идет ожесточен-

ная борьба. Если мы говорим, что животные как природные существа составляют животный мир, то иерархическое классовое общество – это его духовная версия. Пруссия как раз и представляет собой такое общество. Рейнский ландтаг планировал приравнять к краже сбор хворостом крестьянами хвороста и с помощью публикации закона придать действиям крестьян серьезность грабежа. Они требовали «вместо человеческого содержания права <...> животной формы права» (1955. Т. 1. С. 126), то есть хотели превратить закон в присущий животному миру способ ограбления одного вида другим. Маркс воспротивился незаконным действиям прусского абсолютизма.

В «Дебатах Рейнского ландтага» некоторые люди, ссылаясь на то, что в их территориальных лесах крестьяне часто сначала подрубают молодые деревья и ждут, пока они засохнут, чтобы затем собрать хворост, высказывались за то, чтобы представить это как «кражи». Маркс был против того, чтобы «жертвовать правом человека во имя права молодых деревьев». Если этот параграф закона был бы принят, то множество людей, свободных от преступных наклонностей, оказалось бы в тени преступления, позора и нищеты. Маркс громогласно взывает: «Побеждают деревянные идолы, а приносятся в жертву люди!» (1955. Т. 1. С. 121) – или: «Лесовладелец взамен куска дерева получает то, что было человеком», то есть ради древесины у тех, «кто не имеет ничего, кроме самого себя», отобрали «жизнь, свободу, человек-

ность» (1955. Т. 1. С. 153).

Борясь с принесением человека в жертву ради древесины, Маркс заявляет, что тот «должен победить лесовладельцев», то есть жителям Рейнской области необходимо бороться против представителей собственнического класса, на них лежит обязанность представлять интересы всей провинции. Почему же Рейнский ландтаг смог принять этот жестокий закон? Маркс рассматривал этот вопрос с позиции частной выгоды и экстериоризации сущности законодателей.

Лес есть чужая собственность. Закон о его краже защищает интересы лесовладельцев. «У интереса нет памяти, ибо он думает только о себе. Не забывает он только об одном, что ближе всего его сердцу – о себе самом» (1955. Т. 1. С. 144). Согласно требованиям, истинные законодатели не должны иметь какие-либо еще мотивы, кроме борьбы с противоправными действиями, от них требуется «с величайшей гуманностью» разработать справедливое законодательство для предотвращения преступлений и избегать превращения в них провинностей, которые были обусловлены особыми обстоятельствами. Однако когда частные интересы законодателя становятся его конечной целью, законодательной основой, то он начинает рассматривать всех людей, интересы которых идут вразрез с его собственными, как ужасных злоумышленников, вынашивающих злоешие замыслы, сводит все, что касается «уровня материальных средств частного интереса» (1955. Т. 1. С. 156), к преступлению, наказа-

нию и жизни обвиняемых, и пытается разделаться с ними путем издания законов. Как немой не сможет говорить, если ему подарить рожок, так и частные интересы, поставленные законодателем на царский трон, не могут устанавливать справедливые законы. Наоборот, если они становятся законодательными мотивами и основаниями, то происходит отчуждение сущности законодателей, и законы, установленные ими, просто не могут быть гуманными. Маркс пишет по этому поводу: «Частный интерес всегда труслив, ибо для него сердцем, душой является внешняя вещь, которая всегда может быть отнята или повреждена. А кто не дрожит перед опасностью потерять сердце и душу? Как может своекорыстный законодатель быть человечным, когда нечто нечеловеческое, чуждая материальная сущность, составляет его высшую сущность?» (1955. Т. 1. С. 133) Другими словами, законодатели утрачивают собственную человеческую сущность, если их сердца и души составляет нечеловеческая материя – частный материальный интерес.

Таким образом, частный интерес противостоит человечности. Для защиты своих интересов собственники прибегают к всевозможным средствам, не принимая во внимание их природу. В Трирском округе Германии правитель первоначально для защиты своих интересов всячески распространял религию, охранял личные интересы путем усиления религиозного чувства. Затем с помощью ограничения пайка и принуждения к труду он заставил преступников повиновать-

ся. «Вместо молитвы, упования и песнопения – хлеб и вода, тюрьма и принудительная работа в лесу! Как щедр был ландтаг на пышные слова, чтобы уготовить жителям Рейнской провинции место в раю; как щедр он теперь на слова, лишь бы посадить на хлеб и на воду целый класс рейнских жителей, погоняя их кнутом на принудительную работу в лесу, – идея, которая не могла бы прийти в голову даже голландскому плантатору по отношению к его неграм. Что все это доказывает? Только то, что легко быть святым, когда не хочешь быть человеческим» (1955. Т. 1. С. 156). Очевидно, что религия тоже действует против человечности. Маркс заметил, что даже сама природа частных интересов наделена этим свойством. К примеру, хворост – это дар природы, проявление сочувствия к беднякам. Природный мир также делится на богатых и бедных: с одной стороны – ветки сложенные и сухие, оторвавшиеся от органической жизни, с другой – богатые листвой, не отделенные от стволов. Неравенство между людьми распределяется подобным же образом. Если покрытые зеленой густой листвой деревья находятся в собственности лесовладельцев, то хворост, «бедняк» мира природы, принадлежит нищему народу. Поэтому Маркс говорит: «В этой игре стихийных сил беднота чувствует благожелательную к себе силу, более гуманную, чем человеческая. Вместо случайного произвола привилегированных выступает случайность стихийных сил, вырывающих у частной собственности то, чего она добровольно никогда не выпу-

стит из своих рук. Как не подобает богатым претендовать на милостыню, раздаваемую на улице, точно так же не подобает им претендовать на эту милостыню природы» (1955. Т. 1. С. 130). В человеческом обществе неимущие обираются в пользу собственников в природе – наоборот. Получается, что при феодальной системе, где одни люди живут за счет других, природа оказывается более дружелюбной, чем человек. Разумеется, Маркс вовсе не персонифицирует ее и не приписывает ей сознательных намерений, однако он напрямую выуживает из нее мысль о благоприятном для бедняков неписаном законе, в чем очевидно влияние на него идеи естественного права французских просветителей.

Маркс с пренебрежением относился к собственническим интересам, называя их «низменным материализмом», и полагал, что «нет ничего более ужасного, чем логика своекорыстия» (1955. Т. 1. С. 142). Несмотря на то, что в конфликте частного и всеобщего он требовал, чтобы вторые без колебаний подчинялись первым, в реальности все было с точностью до наоборот. Частный интерес не знает ни отечества, ни провинции, ни общего духа, ни даже местного патриотизма, его единственной целью является материальная выгода. Поэтому Маркс говорит: «Лес остается лесом, как в Сибири, так и во Франции, лесовладелец остается лесовладельцем как на Камчатке, так и в Рейнской провинции. Если, следовательно, лес и лесовладелец как таковые станут издавать законы, то эти законы будут отличаться друг от друга только местом,

где они изданы, и языком, на котором они написаны» (1955. Т. 1. С. 160). Хотя Маркс и выражал возмущение в отношении частных интересов в этическом и эмоциональном плане, однако теоретически он начал понимать их значимость.

Если до этого Маркс рассматривает свободу печати как духовное требование (например, в первой статье, посвященной дебатам Рейнского ландтага), то в дальнейшем, в «Оправдании мозельского корреспондента», напротив, начинает сводить ее с вопросом о материальном интересе, подчеркивая, что «потребность в свободной прессе с необходимостью вытекает из особого характера того бедственного положения, какое переживает примозельский край» (1955. Т. 1. С. 192). Так как свободная пресса является продуктом общественного мнения и в то же время может создавать его, только ей под силу преобразовать частные интересы во всеобщие путем возбуждения общественного внимания и сочувствия к бедственному положению примозельского края, поэтому «свобода печати является действительной потребностью». По сравнению с решением вопроса исходя только из духовной природы это было еще одним прогрессивным шагом.

Глава вторая

Исторические исследования в Кройцнахе. Переход от критики религии к исследованиям государства

Перейдя от критики религии к бичеванию указа о цензуре печати и закона о краже леса, Маркс постепенно добрался до самого важного здесь вопроса – государства. В Пруссии тех времен это была и крайне актуальная, и крайне серьезная теоретическая проблема. Без ее решения Маркс не смог бы продвинуться дальше. Именно в Кройцнахе, занимаясь историческими исследованиями, Маркс написал работу «К критике гегелевской философии права», в которой впервые раскритиковал идеалистические взгляды Гегеля, что ознаменовало значительный прогресс в вопросе о взаимосвязи между гражданским обществом и государством.

Однако осмысление этого заняло у Маркса определенное время. В своей работе он проводит марксистский анализ вопроса о государстве, через который проступает его двойственность в отношении человека, человеческой сущности и отчуждения, что включает в себе как развитую марксистскую мысль, так и примесь фейербаховского антропологиз-

ма. В это время Маркс стоял на пороге нового этапа.

Человечное и бесчеловечное государство

Подобно переходу от теоцентризма к антропоцентризму в восприятии истории, похожие перемены произошли и во взглядах на государство. Течение буржуазного гуманизма сыграло в этом прогрессивную роль, противостоя теологическому взгляду на государство и стремясь рассмотреть его с точки зрения человека.

Теократические учения, рассматривающие государство по его отношению к богу, доминировали относительно долгий период времени. Они выводили из божественной воли происхождение, характер и предназначение государства, а также проповедовали идею власти от бога, превосходство церковной власти над политической и подчинение монарха папе римскому. К примеру, Аврелий Августин, говоря о двух градах – божьем и земном, – под первым понимал церковь, а под вторым – государство и полагал, что царство бога превосходит земное. Таким образом, вся власть идет от бога. Церковь представляет его на земле, поэтому государство обязано ей подчиняться. Задача императора состоит не в том, чтобы отстаивать службу, а в том, чтобы защищать церковные законы и уничтожать «еретиков». Фома Аквинский объединил некоторые принципы философии Аристотеля с теологическим учением Августина и доказывал то, что

государство устроено в соответствии с божественной волей, а его основные принципы управления и порядок происходят от бога; точно так же естественное и позитивное право человека исходят из вечного закона божьего, то есть воспроизводят его требования. Эти застывшие теологические догматы, пренебрегающие мирскими и рациональными требованиями человека, превознесли бога над человеком и стали препятствием на пути истинного открытия сущности и происхождения государства.

Одним из важнейших изменений, возникших с расцветом буржуазного гуманизма, был взгляд на государство с точки зрения человека. Подобно тому, как Коперник преодолел геоцентризм и положил начало освобождению естественных наук из оков теологии, в социальной сфере был брошен вызов богословским догматам. Маркс высоко оценивал этот идейный переворот. Он писал: «Макиавелли, Кампанелла, а впоследствии Гоббс, Спиноза, Гуго Гроций, вплоть до Руссо, Фихте, Гегеля, стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии» (1955. Т. 1. С. 111).

Тот факт, что Маркс включает в этот ряд Гегеля, совершенно не означает, что между ним, Руссо и другими не существует никакой разницы. В действительности взгляды на государство вышеупомянутых авторов совершенно не одинаковы. Например, Гуго Гроций, Гоббс и Руссо принадлежат к представителям теории общественного договора, которые

полагали, что государство является результатом заключения сделки людей между собой; Гегель утверждает, что государство есть действительность нравственной идеи, «нравственный дух как очевидная, самой себе ясная, субстанциальная воля», «дух, пребывающий в мире и реализующийся в нем сознательно»¹⁵. В противоположность сторонникам теории договора он подчеркивает, что интересы единичных людей не являются главной целью, для которой они соединены. В отношениях между государством и индивидом предназначение первого вовсе не заключается в обеспечении и защите права собственности и личной свободы, и «индивид обладает объективностью, истиной и нравственностью лишь постольку, поскольку он член государства»¹⁶. Несмотря на такие различия во взглядах, все эти мыслители отказываются от идеи божественного вмешательства и выводят потребность в государстве из человеческой природы (разума и свободы). Общим для них является возвышение человека над богом, а не наоборот, и поэтому вся суть государства заключается для них в естестве и потребностях человека. С одной стороны, абсолютная идея Гегеля является объективным духом, который практически не имеет отношения к человеку, с другой – она есть не что иное, как абстрагирование человеческого разума и превращение его в отдельную от субъекта

¹⁵ Гегель Г. Ф. В. *Философия права. Философское наследие*. М.: Мысль, 1990. Т. 113. С. 279–284.

¹⁶ Там же. С. 279.

вещь. Поэтому гегелевское в решении вопроса о государстве также осуществляется с позиции человека, только в виде абсолютной идеи.

Во время работы Маркса в «Рейнской газете» его взгляды в этом отношении в целом оставались в рамках гегелевского идеализма. Несмотря на разделение этого понятия на «надлежащее» и «действительное», он не попался на их абсолютном противопоставлении. Напротив, на основании этой дифференциации Маркс ожесточенно критиковал прусский абсолютизм и через грезы об истинном государстве выразил свою радикальную политическую позицию.

В чем заключается сущность государства? Согласно Марксу, оно должно быть «осуществлением политического и правового разума» (1955. Т. 1. С. 12). Поэтому его сущностью и основой является разум. Поскольку государство соответствует разумному общественному бытию, то его подлинные общественно-воспитательные методы в отношении собственных граждан заключаются в том, чтобы побудить их стать его членами, преобразовывать свои частные цели во всеобщие, грубый инстинкт – в нравственные склонности, природную независимость – в духовную свободу. Отдельная личность должна слиться с жизнью целого, а целое – найти свое отражение в сознании каждой отдельной личности. В силу того, что сущность государства есть воплощение разумной свободы, государство должно равно относиться к своим гражданам, например, так называемых расхитителей леса

ему необходимо оценивать именно с позиций своего статуса: «Государство должно видеть и в нарушителе лесных правил человека, живую частицу государства, в которой бьется кровь его сердца, солдата, который должен защищать родину, свидетеля, к голосу которого должен прислушиваться суд, члена общины, исполняющего общественные функции, главу семьи, существование которого священо, и, наконец, самое главное – гражданина государства. Государство не может легкомысленно отстранить одного из своих членов от всех этих функций, ибо государство отсекает от себя свои живые части всякий раз, когда оно делает из гражданина преступника» (1955. Т. 1. С. 132). Именно то, что оно является воплощением разумности, и обуславливает его отличие от правительственных органов и официальных лиц. Несмотря на то, что в абсолютистской системе они заявляли, что воплощают государственный разум, в действительности они искажали его природу, их образ мысли был чиновничьим. Это противоречило сущности истинного государства, которое должно поддерживать своих граждан в борьбе против подобных правительственных органов: «Нравственное государство предполагает в своих членах государственный образ мыслей, если даже они вступают в оппозицию против органа государства, против правительства» (1955. Т. 1. С. 15). Идеалистический характер взглядов Маркса способствовал тому, что он не понял по-настоящему сущность государства и его реальной взаимосвязи с правительственными органами,

с чиновничеством.

Государство тесно связано с правом. Нет таких законов, которые осуществлялись бы без опоры на государство, и нет такого государства, которое бы осуществляло свои функции, не используя при этом законодательство. Наряду с рационализацией государственной сущности Маркс считал, что действительный закон «выражает положительное бытие свободы» (1955. Т. 1. С. 63), то есть утверждает и признает свободу в законодательной форме. Он должен быть не средством препятствования и подавления свободы, а наоборот – положительным, ясным и универсальным стандартом. Внутри закона свобода приобретает безличное, теоретическое, независимое от произвола отдельного индивида существование. Поэтому Маркс обобщающе выразил свою точку зрения относительно этого: «Свод законов есть библия свободы народа» (1955. Т. 1. С. 63).

Истинное государство и истинное законодательство – это эталон, стандарт. Согласно Марксу, реальная вещь изменчива и отличается от других, она не может стать для разума критерием оценки, но зато он может таким для нее. В данном вопросе это подобно превращению понятия самого государства в критерий. Маркс пишет: «Истинное государство, истинный брак, истинная дружба нерушимы, но никакое государство, никакой брак, никакая дружба не соответствуют полностью моему понятию» (1955. Т. 1. С. 163). Подобно тому, как в природе распад и смерть наступают сами собой,

когда тот или иной организм перестал соответствовать своему назначению, так же и мировая история решает вопрос, не отклонилось ли какое-нибудь государство от своей идеи настолько, что не заслуживает дальнейшего сохранения. На этом основании Маркс поднял вопрос о человеческом и бесчеловечном государстве. То, которое соответствует своему понятию, то есть отвечает критерию разума и свободы, является истинным. Так как те же критерии составляют основу природы человека, его можно назвать человеческим. Маркс пишет: «Философия требует, чтобы государство было государством, соответствующим природе человека» (1955. Т. 1. С. 110) – то есть реальным осуществлением разумной свободы. Напротив, государство, которое таким не является, «есть плохое государство», то есть бесчеловечное. Точно так же истинный закон есть «разумное правило», то есть совпадающее с «существом свободы». Там, где закон реально осуществил свободу, он является действительным. Если он подавляет свободу, тем самым противодействуя природе человека, то он превращается в публичное признание беззакония. Поэтому разница между действительным и формальным законом такая же, «как между произволом и свободой» (1955. Т. 1. С. 66).

Марксова теория и методы разделения государства на человеческое и бесчеловечное, истинное и плохое с использованием человечности в качестве критерия в целом были идеалистическими, так как они еще не освободились от влияния

абстрактного гуманистического понимания истории. Однако стоит отметить два пункта во взглядах Маркса.

1. Он воспротивился взгляду Гегеля, апологета Прусского государства, согласно которому государство есть действительность нравственной идеи, и от гегелевских предпосылок пришел к обратному выводу: абсолютизм в Пруссии не соответствует понятию государства и не является истинным. Так, например, планы утвердить закон о краже леса и превратить собирающих хворост крестьян в воров говорят о том, что прусское правительство относилось к своим гражданам не в соответствии с государственным духом, и его действия не были основаны на принципах разума и всеобщности. Пруссия фактически действовала вопреки сущности государства, хотя и называлась таковым. Она отрешилась от общепринятого порядка и превратилась в прислугу и инструмент лесовладельцев. Все государственные службы страны превратились в уши, глаза, руки и ноги лесовладельцев, занимаясь ради их интересов подслушиванием, подглядыванием, оценением, защитой, арестами и преследованиями. Таким образом, духом Пруссии управляли не общественные – разум и свобода, – а частные интересы. Такое положение дел не соответствует понятию государства.

Также прусское абсолютистское государство не являлось истинным по той причине, что оно хотело «сделать опорой государства не свободный разум, а веру» (1955. Т. 1. С. 12), то есть утвердить себя на религиозном основании и сделать

христианскую сущность государственной нормой. Это было смешением таких понятий, как политические и религиозные принципы, религиозное и мирское, государство и церковь. В государстве могут сосуществовать различные верования, и государство не должно притеснять ни одну из религий или распространять какую-нибудь одну. В противном случае оно является не государством, а церковью, противостоящей государственной сущности.

Прусский закон также не является истинным, так как он не соответствует сущности такового – гарантировать и осуществлять свободу. В действительности в Пруссии «уже самые законы, издаваемые правительством, представляют собой прямую противоположность тому, что они возводят в закон» (1955. Т. 1. С. 16). Например, когда прусское правительство издало указ о цензуре печати, ее целью было ограничение свободы, поэтому, согласно Марксу, несмотря на то, что это был государственный акт, это был «не закон, а полицейская мера, и даже плохая полицейская мера» (1955. Т. 1. С. 65). Несмотря на идеалистичность оснований, заявленных Марксом, в отношении истинного государства и закона ему удалось выразить свои критические взгляды и неприятие абсолютизма, а также устремления к совершенной политической системе.

2. Маркс не останавливался на этом, а изо всех сил стремился обнаружить истоки данного положения и поднимал вопрос о частных интересах. Он считал их крайней фор-

мой себялюбия, не знающей ни отечества, ни провинции, ни общего духа, ни даже представления о местном патриотизме. Как только представители частных интересов становятся носителями государственного авторитета и оказываются в контексте законодательства, это начинает вести к отступлению от понятий реального государства и закона. В опубликованной в «Рейнской газете» статье «О сословных комиссиях в Пруссии» Маркс пишет: «В истинном государстве нет места такой земельной собственности, такой промышленности, такой материальной сферы, которые, в этом своем качестве грубых материальных элементов, вступают в соглашение с государством; в нем существуют только духовные силы». Помимо этого, Маркс считал, что в истинном государстве «господствующим началом является не материя, а форма, не природа вне государства, а природа государства, не лишенный свободы предмет, а свободный человек» (1975. Т. 40. С. 290–291). Возмущаясь тем, что частные интересы предопределяют государство и закон, Маркс все-таки не мог не признавать этот факт. Впоследствии он обратился к вопросу материальных интересов и наметил направление для окончательного разрешения данного вопроса.

Человек – сущность всей общественной организации. Социальные и физические качества человека

Обосновав важность критерия человечности для решения вопроса о государстве, Маркс не мог не обратиться к историческим исследованиям нравов и обычаев. После закрытия редакции «Рейнской газеты» в марте 1843 г. он в Кройцнахе занялся исследованиями истории, результатом которых стали пять «Кройцнаховских тетрадей». Марксистские работы отличались масштабностью: они затрагивали Францию, Англию, Германию, Швейцарию начиная с VI в. до нашей эры и заканчивая тридцатыми годами XIX в., а также касались Польши и других стран. Маркс сравнивал истории каждой страны, уделяя особое внимание изучению имущественных отношений и форм правления, изменению государственного устройства и многим другим вопросам. Данные исследования оказались чрезвычайно важными для рассмотрения сущности государства и критики идеалистического взгляда Гегеля на него.

В передовице из № 179 «Кельнской газеты», написанной в июне 1842 г., Маркс включает Гегеля вместе с Макиавелли, Гоббсом, Руссо и другими в ряды тех, кто смотрит на

государство с точки зрения человека. Однако после обращения к Фейербаху и вслед за более глубокими историческими исследованиями он обнаружил, что, несмотря на большую диалектичность мысли Гегеля по сравнению с французскими просветителями, его взгляд на государство не соответствовал подходу с позиции человечности, а представлял собой «логический, пантеистический мистицизм».

Согласно Гегелю, действительная, она же абсолютная, идея работает исходя из определенных принципа и цели. Таким образом, она становится самостоятельным субъектом. Действительное отношение семьи и гражданского общества к государству превращается в воображаемую внутреннюю деятельность идеи, отвлекается от них в процессе движения. Поэтому, согласно Гегелю, главным является не поиск человеческой деятельности в государстве, а «эзотерическая часть» – «находить в государстве повторение истории логического понятия» (1955. Т. 1. С. 225).

Обсуждая разделение политического строя на различные власти, компетенции и сферы деятельности, Гегель проводит параллель с организмом, поэтому многообразие аспектов и полномочий в нем носит не механический, а взаимосвязанный характер. Философ превращает каждое его звено в нечто абстрактно-логическое, так что отношения между ними совпадают с разумом. Вследствие этого и политический строй государства подразделяется на три части в соответствии с природой идеи: законодательная, правительствен-

ная и власть государя. Первая устанавливает и утверждает всеобщие вещи; вторая способствует тому, чтобы каждая частная сфера и индивидуальное дело подчинялись всеобщим делам; третья объединяет все власти в руках одного человека, она есть вершина и отправная точка конституционной монархии, олицетворение идеи, воплощение окончательного волевого решения.

Таким образом, внутренние связи государственного производства, компетенций и строя у Гегеля основываются на идее. Несмотря на то, что его взгляд на государство является немецкой версией буржуазных политических практик, он по-прежнему носит идеалистическую окраску. Маркс, критикуя его подход, пишет: «Государственный строй, следовательно, разумен, поскольку его моменты могут быть растворены в абстрактно логических моментах.

Государство должно различать и определять свою деятельность не соответственно своей специфической природе, но согласно природе понятия, которое является мистифицированной движущей силой, присущей абстрактной мысли. Разум государственного строя есть, следовательно, абстрактная логика, а не понятие государства. Вместо понятия государственного строя мы имеем строй понятия. Не мысль сообразуется с природой государства, а государство сообразуется с готовой мыслью» (1955. Т. 1. С. 239).

Гегель также затрагивает тему человека и человеческой деятельности, но рассматривает ее как подчиняющуюся де-

ательности идеи. Он переходит не от реального человека к государству, а наоборот; рассматривает не государство как наивысшую реальность для человека, а монарха как его «высшую действительность» и «наличное бытие идеи».

Почему Гегель превозносит идею и принижает человека? Он вовсе не отступает от исторической традиции буржуазного гуманизма. В действительности он грезит о воплощении достижений французской буржуазной революции в германских условиях. Проблема в том, что Гегель не был согласен с буржуазным гуманизмом, воспринимающим историю через понятие человечности, но всеми силами пытался найти историческую закономерность вне человечности – в своей вымышленной абсолютной идее. Тем самым он сделал из истории закономерный процесс, а из человека и человеческой деятельности – инструмент для осуществления идеей своей внутренней цели. Причина, по которой Гегель делает это, заключается в том, что он хочет: 1) дать жизнеописание абстрактной субстанции, идеи, так что человеческая деятельность и т. д. должна выступать у него как деятельность и результат чего-то другого; 2) заставить действовать сущность человека не в его действительном человеческом существовании, а как некую воображаемую единичность, из-за чего все действительное эмпирическое существование принимается за момент идеи.

Обратившийся в это время к Фейербаху Маркс под влиянием его антропоцентрических идей переходит от сомнений

и колебаний в отношении гегелевского объективного идеализма к его критике. Он возражает гегелевскому пониманию семьи и гражданского общества в качестве «определенной идеи» и настаивает на том, что они есть «социальные формы существования человека», «осуществление его сущности», «ее объективирование». Поэтому в противоположность трактовке Гегелем идеи как эзотерической части государства Маркс выдвигает положение о том, что «человек всегда остается сущностью всех этих социальных образований» (1955. Т. 1. С. 264). Другими словами, различные социальные формы вовсе не являются определениями и моментами идеи, а представляют собой присущие человеку существенные качества действительного субъекта и выражают его всеобщность. В их отсутствие человек был бы некой абстракцией, недействительным существованием, голым понятием. Очевидно, что Маркс воспринимает семью и гражданское общество как различные социальные формы, как действительное существование человека, что намного рациональнее по сравнению с восприятием их в качестве отдельных моментов идеи, чисто умозрительных логических категорий, и ближе к раскрытию сути вопроса. Однако его высказывание о том, что сущностью всех социальных образований является человек, и объективирование его сущности, очевидно, является преждевременным по сравнению с тем выводом, к которому он пришел весной 1845 г., а именно: сущность человека есть совокупность его общественных отношений. На

этом этапе выдающийся успех Маркса состоял не столько в самом содержании высказывания, сколько в его очевидном стремлении преодолеть гегелевский идеализм.

Этот тезис, очевидно, является преодолением клейма фейербаховского антропоцентризма. Если Фейербах рассматривал теологию как науку о человеке и считал, что в нем сокрыты религиозные тайны, то Маркс полагал, что человеческую сущность объективируют различные социальные формы и общественные объединения, которые в ней заключены. Маркс превзошел Фейербаха по нескольким пунктам.

1. Он рассматривал семью, гражданское общество и государство как социальные формы человеческого бытия, что противостояло той точке зрения, согласно которой человек есть отдельная от общества природная сущность. В действительности Маркс через полгода пришел к тому, что человек не является чем-то абстрактным, существующим вне мира, а принадлежит ему, государству и обществу.

2. Гегель пренебрежительно относится к народу. Он полагал, что без государя, правительства, суда и чиновничества народ был бы неопределенной абстракцией. Маркс считал, что в соответствии с данным подходом получается «как будто не народ есть действительное государство». В реальности «государство есть нечто абстрактное. Только народ есть нечто конкретное» (1955. Т. 1. С. 250). Действительный человек и народ выступают как «действительное основание» государства: «Не государственный строй создает народ, а на-

род создает государственный строй» (1955. Т. 1. С. 252). Таким образом, Гегель сделал из человека субъективированное государство, а Маркс из государства – объективированного человека. При этом Маркс вовсе не рассматривал его как обособленного индивида: «Личность без лица есть, конечно, абстракция, но лицо есть действительная идея личности только в своем родовом бытии, в качестве лиц» (1955. Т. 1. С. 249) – только в этом случае возможно действительное бытие.

3. При изложении взаимосвязи государственных функций и человеческой деятельности Маркс, критикуя гегелевское учение о системе наследования, осуществляет первичный анализ вопроса о социальных и физических качествах, который открывает Марксу новый путь, отличный от антропоцентризма Фейербаха.

Несмотря на то, что Гегель с позиции объективного идеализма рассматривал государство как воплощение идеи и анализировал его функции и деятельность в соответствии с чисто логическими требованиями, он не мог не понимать: социальная сфера – это человеческая сфера, и вся наблюдаемая общественная деятельность проявляется соответствующим образом. Вследствие этого он в «Философии права» признает, что государственные отправления «связаны с индивидами, которыми они осуществляются и совершаются». Однако Гегель подчеркивал, что их взаимосвязь происходит «не со стороны их непосредственной личности, а со сто-

роны их всеобщих и объективных качеств», поэтому государственные функции связаны с индивидами «внешним и случайным образом»¹⁷. В Средние века они считались частной собственностью, должности могли продаваться и передаваться по наследству, как, например, некогда во французском парламенте или в английской армии, где разрешалось торговать офицерскими должностями до определенной степени. Утверждение Гегеля о внешней и случайной взаимосвязи индивидов с государственными функциями и властями означает, что те обладают полномочиями управлять государственными делами совершенно не потому, что они от рождения наделены ими, а в силу присущих им объективных качеств, то есть особых индивидуальных способностей, умений и характера, соответственного воспитания и подготовленности к особым делам. Взгляд Гегеля с одной стороны противостоит феодализму.

Однако опорной точкой гегелевской философии был объективный идеализм. Философ рассматривал государственные функции и сферы деятельности чисто логически и абстрактно, связывая государство с идеей, а вовсе не с человеческой деятельностью. Маркс противостоял такому подходу. По его мнению, государственные функции и сферы деятельности являются воплощением не внутренних требований идеи, а человеческих способностей. Только через инди-

¹⁷ Гегель Г. Ф. В. Философия права. Философское наследие. М.: Мысль, 1990. Т. 113. С. 279–284.

вида, реализующего общественный долг, государство может выполнять свои функции. Отношения между ними являются не внешними и случайными, а внутренними и необходимыми. Так как человек – это совокупность всех своих общественных отношений, то государство – это действительность человеческой сущности, ее объективация и способ человеческого существования и действия. Несмотря на наличие фейербаховского антропологизма во взглядах Маркса рассматривать государство с позиций человеческой деятельности логичнее, чем по-гегелевски представлять его в сфере чистой идеи. Маркс поднимает тему о двойкой характеристике человека (физиологической и социальной) и утверждает, что сущность человека «составляет не ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а ее социальное качество». По его мнению, государственные функции и сферы деятельности связаны с индивидом, но «не в качестве физического, а в качестве государственного индивида, они связаны с государственным качеством индивида», так как функции государства есть «не что иное, как способы существования и действия социальных качеств человека». Поэтому при изучении человека индивиды «должны рассматриваться по своему социальному, а не по своему частному качеству» (1955. Т. 1. С. 242).

Маркс развивает тему социальных и физических качеств человека при рассмотрении системы престолонаследия.

Подход Гегеля, основывающийся на взаимосвязи государ-

ственных функций, сфер деятельности и индивидов, заключается в том, что единство государства должно быть представлено одним человеком – государем. Он выступает в виде «персонифицированного суверенитета», «вочеловечившейся суверенности». В одном отдельном государе, исключая всех остальных людей, воплощены «государственный разум» и «государственное сознание». Поэтому государь, являющийся «лицом, специфически отличным от всего своего рода, от всех других лиц», «рассматривается как наличное бытие идеи» (1955. Т. 1. С. 248, 263, 264).

Почему государь передает власть по наследству? Согласно Гегелю, это происходит благодаря порядку престолонаследия, то есть естественной преемственности, когда при освобождении трона предотвращаются притязания клик. В таком случае это всего лишь следствие, превращенное в основание, которое основывается не на имманентной идее государства, а на чем-то внешнем. Точно таким же образом, если полагать, что государя можно избирать, то поскольку ему надлежит заботиться о делах и интересах народа, постольку и тому следует сделать выбор, кому он поручит заботу о своем благе. Если только из этого решения населения возникает право на правление государством, то данный взгляд будет «поверхностным». В действительности «избирательная монархия представляет собой едва ли не худший из институтов»¹⁸

¹⁸ Гегель Г. Ф. В. *Философия права. Философское наследие*. М.: Мысль, 1990. Т. 113.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.