
Либеральный консерватизм Пьера Манана

© 2026 г. А.М. Руткевич

*Школа философии и культурологии Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики», Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4.*

E-mail: rutkevitch@yandex.ru

Поступила 07.02.2026

В академическом сообществе Пьер Манан известен как историк политической мысли, но почти половину его сочинений составляют книги по политической философии и философии права. Практически все они переведены на английский язык, в США он даже более известен и влиятелен, чем во Франции. Его политические воззрения обычно относят к консервативному либерализму, а выступления перед широкой аудиторией характеризуются как «евроскептицизм» и «суверенизм», поскольку он подвергает резкой критике Евросоюз и брюссельскую бюрократию. Для Манана основополагающей для Европы формой организации политической и социальной жизни является национальное государство, отличающееся от двух предшествующих форм – города-государства Античности и Возрождения и империи. Развитие современных наций началось с абсолютных монархий, либеральная мысль унаследовала от них проблемы суверенитета, представительства, а затем и народовластия. От Гоббса и Локка шла эволюция либеральной теории, завершившаяся учением Токвиля, которое уже содержит в себе те апории, что значимы и сегодня – Токвилем был замечен тот тупик, к которому пришли либеральные демократии вместе с господством нынешней идеологии «прав человека». За людьми всех племен и народов, социальных групп и культур признаются равные права, которыми наделен от рождения каждый человек. Тогда мы должны говорить о естественном состоянии, которое всем им предшествует и представляет собой *civitas dissoluta*, совокупность обособленных и разобщенных индивидов, каждый из которых считает себя носителем всех прав, в частности права рассматриваться как тот, кем он себя полагает, и в любой момент поменять это свое мнение – пол, раса, возраст не являются константами. Для Манана весь этот праздник переменчивых идентичностей является свидетельством декаданса западной цивилизации. Манан отвергает эту доктрину, основанную на *French theory*, противопоставляя ей древнюю традицию естественного закона.

Ключевые слова: Манан, политическая мысль, либерализм, нация, естественный закон, права человека.

УДК 1 (091); 32

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-5-128-140

Цитирование: Руткевич А.М. Либеральный консерватизм Пьера Манана // Вопросы философии. 2026. № 5. С. 128–140.

The Liberal Conservatism of Pierre Manent

© 2026 Aleksei M. Rutkevich

*School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University,
21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.*

E-mail: rutkevitch@yandex.ru

Received 07.02.2026

In academic world Pierre Manent is known as a historian of political thought, but nearly a half of his books were written on themes of political philosophy and philosophy of right. Practically all of them are translated into English, he himself is better known and more influential in the USA than in France. His views are usually described as conservative liberalism, his performances for general public are characterized as “Euro-scepticism” and “Souverenism” – he criticizes EU and the bureaucracy of Bruxelles. For Manent the fundamental form of organization of political and social life for Europe is a national state, distinguished by him from two previous ones – city-state of Antiquity and Middle Ages and the Empire. The development of modern nations began from absolute monarchies, and the liberal thought inherited from them the problems of sovereignty, representation and further of democracy. From Hobbes and Locke, liberal theory evolved, culminating in Tocqueville’s teaching, which already contains those aporias that are significant today – Tocqueville noticed the impasse that liberal democracies have reached with the dominance of the current ideology of “human rights”. People of all tribes and peoples, social groups and cultures are recognized as having equal rights, which every human being is endowed with from birth. Then we must talk about the natural state that precedes them all and represents “*civitas dissoluta*”, a set of isolated and disconnected individuals, each of whom considers himself the bearer of all rights, in particular the right to be considered as who he considers himself to be, and at any moment to change his mind – gender, race, age, not they are constants. For Manent this fiesta of changeable identities is the testimony of decadence of the Western civilization. He rejects the doctrine of human rights based on “French theory”, opposing it the ancient tradition of Natural Law.

Keywords: Manent, political thought, liberalism, nation, natural law, human rights.

DOI: 10.21146/0042-8744-2026-5-128-140

Citation: Rutkevich, Aleksei M. (2026) “The Liberal Conservatism of Pierre Manent”, *Voprosy filosofii*, Vol. 5 (2026), pp. 128–140.

Биография Пьера Манана, родившегося в 1949 г., нетипична для философов «поколения 68 года», которые в большинстве своем испытали влияние разных версий марксизма, психоанализа и структурализма. Хотя он происходит из семьи, в которой и отец, и мать были коммунистами, а в мае 1968 г. учился в *École Normale Supérieure*, где преобладали леваки, все революционные доктрины не оказали на него никакого влияния, поскольку к тому времени он уже обратился в католическую веру. Манан считается на сегодняшний день виднейшим представителем французской либеральной мысли, но нередки и оценки его как консерватора и даже «реакционера» – подобные ярлыки ныне не редки в отношении здравомыслящих ученых, не следующих предписаниям политкорректности.

Так как он был учеником и в какой-то степени последователем Р. Арона, то его можно отнести к либеральным консерваторам¹. Арона подобным образом оценивали

уже при жизни – он был лишен иллюзий большинства либералов своего времени (Хайека с его верой во всеисцеляющую силу рынка критиковал еще в 1960-е гг.)². Арон был не только философом, но также экономистом и социологом, многому научился у К. Маркса, М. Вебера и В. Парето, а потому смотрел на мир реалистично: плюралистические общества он предпочитал однопартийным диктатурам, не делая из первых идиллическую картину «лучшего из возможных миров», а из вторых – некое подобие ада. Начиная с «Опиума интеллектуалов», он постоянно указывал на расхождение слов коммунистов и их «попутчиков» – французских интеллектуалов – с делами как в самой Франции, так и вовне. (Манан согласен с учителем в оценке коммунистической доктрины с моральной точки зрения – прежде всего она лжива³.) Как историк социологической и политической мысли Арон заново открыл Монтеסקье, а в особенности Токвиля, которого французы вообще успели позабыть.

Манан унаследовал от учителя не только антикоммунизм, хорошее знание истории и реализм, но и тематику: свою научную карьеру он начал с большого исследования мысли Токвиля. Отличало его от Арона то, что Манан был верующим католиком, исходно принадлежа к кругу последователей Ж. Маритена с его неотомизмом и «интегральным гуманизмом». Это ощутимо не столько в его академических трудах, сколько в публичных выступлениях. Это сказывалось и на понимании либерализма. Близкий Маритену в 1930-е гг. Н.А. Бердяев не единожды писал о том, что у либерализма имеется значимое онтологическое ядро – свобода и права личности, неотчуждаемые во имя утилитарных целей, коренятся в глубинах человеческого духа. Правда, либерализм первой половины XX в., который Бердяев называл «просвещенческим» и «позитивистским» [Бердяев 2006, 171–172], уже игнорировал это онтологическое ядро; для Манана таким ядром, как и для Маритена, является христианский персонализм, а потому у него подлежит «неолиберализм» последних десятилетий.

Если рассматривать творчество философа с «партийной» точки зрения, то его публикации 1980–1990-х гг., нацеленные в том числе на опровержение коммунизма, обособленно числились «либеральными», хотя уже в то время они обладали некоторыми выбивающимися из общего ряда чертами. Практически то же самое можно сказать и о некоторых других католических авторах, писавших на темы политической философии⁴, – вместе с распадом СССР и утратой значимости коммунистической партии во Франции объектом критики становятся ЕС, бюрократия в Брюсселе, а в последние годы – woke, cancel culture и прочие «плоды просвещения». Манан является одним из составителей и подписантов известного манифеста консервативных интеллектуалов «Европа, в которую мы можем верить»⁵; в нем христианские ценности и национальные государства противопоставляются «лже-Европе» правящих и интеллектуальных элит, осуществляющих проект глобализации.

Так как основной сферой интересов Манана была история политической мысли, то следует отметить, что в этой области он является наследником и сторонником не столько французской, сколько британской (или, шире – англоязычной) историографии. Уже название книги «Интеллектуальная история либерализма» указывает на повлиявшую на него Кембриджскую школу интеллектуальной истории (Кв. Скиннер, Дж. Покок и др.), причем не только в методологии, но и в трактовке идей Т. Гоббса и Дж. Локка. Манан негативно относится не только к марксистским схемам всеобщей истории, но и ко всякой телеологии в истории идей, включая и так называемую Whig-history, которая была и остается объектом резкой критики для представителей Кембриджской школы (см.: [Уотмор 2003, 137–138]). Это отличает Манана от подавляющего большинства тех историков, которых сегодня относят к либералам (или «неолибералам»). Имеются у него и прямые переклички с работами Л. Штрауса, в частности, когда речь идет о Макиавелли и Гоббсе. Начиная с 1980-х гг. Манан участвует в дебатах американских историков – этому поспособствовало то, что первая его большая монография была посвящена де Токвилю с его «Демократией в Америке» и сразу была переведена на английский. Долгое время его труды чаще читали и комментировали в США, а не во Франции.

Европа наций

В академическом мире Манан получил признание прежде всего своими трудами по истории политической мысли, тогда как широкую известность ему принесли книги, статьи и публичные выступления по темам, которые можно отнести к политической философии и к философии права. В первую очередь это книги, в которых подчеркивается роль национальных государств как гарантов демократии, противопоставляемых евробюрократии Брюсселя. Подобных воззрений придерживаются многие видные ученые Франции⁶, но особенностью позиции Манана является угол зрения. Он детально разбирает юридическую составляющую проблемы: народ и избранные им депутаты европейских парламентов лишены голоса, поскольку основные решения находятся под контролем конституционных судов, Европейского суда по правам человека и еще ряда судебных инстанций. Произносятся похвальные речи по поводу «демократических ценностей», но на деле властвуют никем не избранные бюрократы и эксперты. Для сохранения демократии, считает Манан, нужно вернуться к национальным государствам [Manent 2006]. Этот аргумент приводят практически все «евроскептики» и «суверенисты».

Национальные государства и политическая философия Нового времени возникают одновременно. Последняя вообще уникальна, ей нет аналога в истории, считает Манан. Политическую историю Эллады можно рассказать, вообще не обращаясь к текстам Платона и Аристотеля, которые появились уже по завершении важнейшего периода этой истории, описанного Фукидидом. Иная ситуация в Новое время: мысль предшествует политическим событиям и на них воздействует. Если перевернуть метафору Гегеля, «сова мудрости» вылетает не на закате, а на заре. Все декларации прав и свобод по двум берегам Атлантического океана суть толкования сочинений Локка и Монтескьё. Слова «идеи правят миром» вполне пригодны к центральной идее либерализма – наделенного правами, но никогда не существовавшего в истории индивида без семьи, клана, сообщества. Эта абстракция начинает определять институты: что такое *suffrage universel*, как не принятие во внимание только арифметических единиц, независимо от доходов, происхождения, профессии и т.п. Воображаемое становится реальностью, а страны с политическими режимами, живущими по этим абстрактным правилам, делают индивидов «все более и более автономными, все более и более равными, все менее определяемыми их семейной и социальной принадлежностью» [Manent 1987, 10]. Вопрос о том, как родилась эта абстрактная идея, весьма актуален, поскольку она остается своего рода матрицей современности. К концу XVIII в. либеральные идеи господствуют в общественном мнении: разбирая дворянские наказания 1789 г., Токвиль подробно остановился на предложениях первого сословия, которые отменяли практически все прежние его привилегии, провозглашали права и свободы в духе времени и на его языке: «Прочитав дворянские указы, можно прийти к выводу, что для того, чтобы совершить Революцию, дворянам недоставало только одного – быть простолюдином» [Токвиль 1977, 222–223]. Политический радикализм рождается из радикализма мысли, революции (в отличие от народных бунтов и дворцовых переворотов) не происходят без осмысленного проекта коллективного будущего – в подготовке революций поэтому столь важную роль играют мыслители, а разносчиками их идей являются те, кого стали называть «интеллигенцией» или «интеллектуалами».

Предшествующий либеральным режимам период негативно и ретроспективно именуют «старым порядком», а позитивно и глядя в будущее называют «абсолютной» или «национальной» монархией. Ключевым является слово «суверенитет» – именно оно было чем-то совершенно новым в истории. Суверенное национальное государство сменяет две политические формы, доставшиеся от европейского прошлого, а именно империю и город-полис. Обе эти модели были *естественными* для Европы. Первая притязала на универсальность, так как отвечала природе человека, требующей не многовластия, но единовластия, вторая соответствовала ассоциации людей ради «общего дела».

Имелась и третья форма, церковь, но целью ее было спасение, а не организация социально-политической жизни, хотя самым своим существованием она представляла для европейских народов проблему, и без понимания *политической теологии* вообще трудно понять европейскую историю. С одной стороны, церковь не вмешивается в мирские дела («кесарю кесарево»), но с другой, отвечая за приведение людей к спасению души, имеет право вмешиваться, когда политический порядок этой цели препятствует. Она оставляет за людьми право свободно принимать те или иные правила и порядки, но одновременно стремится навязать им *теократию*, и это противоречие рождало «пространство», свободное от земных властей, чего не было ни в иудаизме, ни в исламе. Разумеется, на вершине своего могущества церковь желала править единолично, только именно в это время появлялись свободные от королей институты. Манан их не перечисляет, но достаточно вспомнить университеты, формально подчинявшиеся папскому престолу.

Империя притязает на универсальность, но на Западе ее место было занято Церковью. Города достигали вершины возможного могущества (Флоренция, Венеция), они жили необычайно интенсивной политической жизнью. Отстаивая свои свободы и права, они враждовали с Церковью, но всякий раз выказывали свою слабость. Требовалась новая политическая форма, менее партикулярная, чем город, менее универсальная, чем империя. Такой формой стала «абсолютная», или «национальная», монархия. Король подобен императору в том, что имеет власть по божественному праву, но он не притязает на универсальность, что уменьшает его конфликт с церковью. В сравнении с городом, политическая жизнь в монархии куда менее интенсивна, что оставляет жителям ее значительно больше времени и сил на частные дела и молитвы, и, однако, независима от церкви; более того, короли притязают на религиозный суверенитет своих государств. Постепенно это ведет к появлению наций с их суверенным господством над всем политическим телом, и подчиняющих себе политически и церковь. Национальная монархия оказывается не состоянием, а процессом перехода, который на самый разный манер отображается в политических доктринах современности (скажем, как «переход от феодализма к капитализму» у марксистов). Эти монархии, утверждает Манан, начинают *нашу* политическую историю, они *придали ей толчок и привели в движение*. Европа за сотню лет делается «концертом» наций, а затем разносит эту форму по всем континентам – в нынешней ООН представлены примерно две сотни национальных государств.

Интеллектуальная история либерализма

В книге «Интеллектуальная история либерализма» Манан подробно рассматривает ряд доктрин, сформировавших либеральный дискурс. Понятно, что в нем главное место занимают сначала британские, а затем французские мыслители: Гоббс и Локк, Монтескье и Констан. Неудивительно, что он исключает из этой истории Спинозу с его почтением к античному республиканизму и к Макиавелли (см.: *Tractatus politicus* II, 5, §7), равно как и то, что включен в эту историю такой критик либерализма, как Руссо. Даже краткий пересказ этой книги растянулся бы на несколько десятков страниц. Укажем только на начальный пункт становления всей политической мысли Модерна (Макиавелли) и завершение развития классического либерализма (Токвиль). В центре внимания Манана находится идея суверенитета, постепенно переносимого с «помазанника божьего» на народ, а затем на обособленного и «освобожденного» индивида.

Переход от античной и средневековой политической мысли начинается примерно в 1300 г., когда стали известны переведенные на латынь основные труды Аристотеля – Манан имеет в виду не только Фому Аквинского и его последователей, но также латинский аверроизм. Природное начало, все мирское вообще предстало без примеси христианских переосмыслений, и «безраздельное интеллектуальное господство Церкви завершилось» [Manent 1987, 32]. Заявляет о себе оппозиция папской власти, которая

нашла свое классическое выражение в *De monarchia* Данте и *Defensor pacis* Марсилиа Падуанского. Однако европейский мир не стал развиваться в соответствии с мечтами гибеллинов о возобновлении Империи. Более того, их аристотелизм не давал и независимости перед лицом Церкви. Модерн не был просто продолжением и расширением Ренессанса, он порывал как с Церковью, так и с Античностью, с Аристотелем и Цицероном. Аристотель истолковывал человеческую жизнь в терминах иерархически выстроенных *благ* и *целей*. Церковь просто дополнила учение тем, что, помимо благ и целей естественных, имеются сверхъестественные. Фома показал, что философия Стагирита содержит в себе все то, что относится к естественному разуму, а христианство дополняет ее более высокими истинами.

Через два столетия настало время, когда политическая мысль вошла в фазовое равновесие с политической ситуацией или даже стала ее частью. «С той поры невозможно понять политическую историю, не обратившись сначала к основным понятиям политической мысли» [Manent 1987, 35]. Первопроходцем был Макиавелли.

Античный город, в отличие от итальянского, не сталкивался с политическими притязаниями универсальной Церкви, да и форму Империи тот же Аристотель считал варварской. Макиавелли имел опыт именно города с его крайней враждебностью по отношению к Церкви и в то же самое время крайней уязвимостью в отношениях с нею. Именно эта ситуация бессильной вражды вела к проекту полного и радикального исключения Церкви, к закрытию города для религии. Причем речь идет не только об искоренении церковной коррупции (об этом говорили многие), но и любого влияния религии.

Манан не отвергает традиционное представление о Макиавелли как «учителе зла», но и не обращается к столь же традиционному противопоставлению «Государя» и «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия», поскольку дело вообще не в некоем «аморализме» первого произведения и республиканизме второго. Разумеется, Макиавелли учил тому, что врагу не следует угрожать, не стоит оскорблять его или ранить, когда можно просто убить. Только подобный «реализм» был известен во все исторические времена. По Манану, «реализм» Макиавелли заключается в том, что для него зло куда более значимо, субстанциально и реально, нежели добро. Оригинальность Макиавелли состоит в том, что он отбрасывает не только средневековые христианские представления, но и античные образцы. Если Аристотель пишет о целесообразности: полис соответствует разумной душе человека, политика неразрывно связана с этикой, с осуществлением добродетели, – то в поле зрения Макиавелли нет никакой предустановленной цели, интерес представляют только посюсторонние феномены. Само «добро» в политической жизни подкрепляется и осуществляется исключительно благодаря «злу». А потому нет никакого смысла посредством религии «умиротворять» и «совершенствовать» мирскую жизнь – такая попытка только ухудшит ситуацию. Макиавелли согласен с тем, что христианство смягчало нравы, но только следствием этого было падение гражданского чувства, патриотизма. «Общественное благо достигается только при всевластии насилия и страха... Утверждать необходимость и плодотворность зла – значит утверждать самодостаточность земного порядка, мирского града» [Ibid., 41]. Поскольку Макиавелли считал «добрым» и «честным» нежелание народа быть угнетаемым, его можно считать первым демократическим мыслителем Нового времени. Однако доброта и честность ведут к пассивной невинности, к бездействию. *Virtu* находится на стороне тех, кто активен, а потому народ угнетается.

Для Аристотеля и всей классической философии мыслитель понимает блага в их иерархии лучше, чем народ полиса, но понимает их изнутри этого града. Макиавелли радикально сменяет перспективу: он смотрит на происходящее извне, а потому понимает лучше, чем угнетаемые и угнетатели. В мире нет ничего самого по себе доброго или злого. Это – предвестие «научной» позиции, а именно позитивистской политологии, к которой Манан относится негативно, следуя здесь за Л. Штраусом. На деле описание политической жизни, не принимающее во внимание взгляды самих граждан, ведет не к научности, а к произволу. Спорит Манан и с теми, кто видит в Макиавелли

своего рода предшественника Галилея и всей науки Нового времени. Ведь претензия на наличие внешней позиции наблюдателя была и ранее – на это притязала Церковь. Макиавелли занял такую позицию для борьбы с Церковью. Он изгоняет идею блага из политической жизни, так как привносимое Церковью «благо» ведет к разрушению земного града, а вовсе не к его совершенствованию. «Вооруженные пророки» всегда побеждают «безоружных».

Макиавелли еще не разрабатывал концепцию института, способного противостоять католической церкви и религии вообще, – это сделал Гоббс. Открытие Макиавелли в том, что зло есть источник порядка в земном граде, ибо порядок поддерживается только насилием. Из учения Макиавелли вообще не вывести легитимности какого-либо института или даже нужды в нем. Манан завершает рассуждение о Макиавелли вопросом, можно ли вообще основать какой-нибудь стабильный институциональный порядок в мире, основывающемся на плодотворности насилия, осуществляемого из страха.

На этот вопрос дал ответ Гоббс, положив начало либеральной мысли. Из опыта революции он сделал вывод: ни природа, ни благодать не способны объединить людей. Это может сделать только *искусство*, понятое не как подчинение природе, но как основание действия – в том числе и политического – по разумному согласию. Человек наделен разумом, а потому люди могут прийти к согласию относительно самого главного зла. Таковым является смерть. Основанием нового политического искусства становится *страх смерти*. Общественный договор создает Суверена, который охраняет всех индивидов посредством законов. Там, где закон молчит, субъекты свободны и вольны делать, что им вздумается («что не запрещено, то разрешено»). Суверен мешает атомам-субъектам сталкиваться, но не запрещает им двигаться. Гоббс предложил именно либеральную трактовку закона как чисто человеческого изобретения, строго внешнего для каждого; закон не преобразует индивидов, он не требует от них становиться лучше (у каждого своя идея блага), но он дает гарантию сосуществования. «Мысль Гоббса является общей матрицей современной демократии и либерализма. Она обосновывает демократическую идею, поскольку выработала понятие суверенитета, устанавливаемого общим согласием; она дает основание либеральной идее, поскольку выработала понятие закона как внешнего индивидам произведения искусства» [Manent 1987, 77]. У Гоббса эти две идеи сочетались без противоречия только за счет базовой интуиции абсолютизма. «Смертный Бог», Левиафан унаследовал ту полноту прав, каковой обладал в естественном состоянии каждый индивид. Абсолютизм проистекает из этого *права индивида*, истоком его является стремление к самосохранению, страх смерти. Абсолютизм Гоббса проистекает из индивидуализма. Последующая история либеральной мысли была историей сначала преодоления такого абсолютизма, а затем совмещения идей «негативной свободы» либерализма и народного суверенитета демократии. Эти поиски, по Манану, приводят к либеральной демократии в трактовке де Токвиля.

Если для непосредственных предшественников Токвиля (Констан, Консидеран, Гизо) проблемой было представительство (как гарантировать репрезентацию всего ансамбля мнений), «для Токвиля проблематичным становится то, что должно быть представлено: это “общество”, это “социальное состояние”, каковые рассматривались Констаном и Гизо как нечто ясное и отчетливое, одновременно и привнесенное историей, и согласное с природой. Для Токвиля они предстают как место в таинственном процессе, нечто совершенно неслыханное и несомненно важное. Характерное для нового социального состояния *равенство* является для него не просто “гипотезой”, в силу которой новый порядок, отменив все привилегии от рождения, дарует всем равные права; это бесконечно активное начало, которое переворачивает все стороны общественной и политической жизни, все аспекты человеческой жизни. Новое равенство не есть состояние, это процесс растущего выравнивания условий, которому крайне трудно найти завершение» [Ibid., 221–222].

Токвиль был не столько творцом политической доктрины, сколько социологом. Демократия для него – не набор политических институтов, процедур и ритуалов, но

социальное состояние – оно воздействует на сферу политики: «Демократическое социальное состояние весьма строго определяет, какими *не могут быть* политические институты – а именно, они не могут быть аристократическими; с другой же стороны, неопределенным, а тем самым оставленным на здравомыслие народов, остается то, какими они могут быть, а именно, деспотическими или свободными» [Manent 1987, 224]. Утверждая, что демократия определяется прежде всего состоянием общества, он не предполагает, что последнее есть некий общественный «базис», по сути отличный от вторичной политической «надстройки». Он определяет тем самым негативный момент демократии: отказ от аристократии, исключение неравенства условий.

В отвергнувшем все сословные перегородки обществе остается множество обособленных индивидов, живущих своей частной жизнью, равнодушных к своим согражданам. Однако эти атомы сталкиваются, они и не существуют без связи с другими. Отсутствие иерархии, независимость друг от друга, безразличие, одиночество – все эти характеристики не являются ложными, но передают лишь статику. «На деле же это отсутствие отношений питает невиданную форму отношений, независимость – невиданную форму зависимости, безразличие – интерес и даже страсть, а одиночество – форму стадности» [Ibid., 230]. Догмат народного суверенитета внушает каждому, что сам индивид является господином своей судьбы, сувереном в единственном числе. Для решения общих для всех вопросов в условиях демократии такие индивиды могут исповедовать идеал *self-government*, что часто встречается в США среди потомков иммигрантов, принужденных к самоорганизации в своих небольших общинах. Но столь же возможным является перенесение такого решения центральной власти, что произошло во Франции после революции. Манан обращает особое внимание на те главы второго тома «Демократии в Америке», в которых Токвиль указал именно на риски возникновения демократической деспотии.

Стремление к равенству сталкивает индивида с его отличиями от других, каковые могут быть богаче, могущественнее, удачливее. Преодолеть эту дифференциацию можно, создав над индивидами «некое *третье лицо*, принципом и миссией которого будет символизировать, гарантировать и осуществлять равенство и подобие, – *центральную власть*» [Ibid., 234], стоящую над всеми гражданами. Равенство исходных условий ведет к двум расходящимся способам поведения: либо жесткая конкуренция, либо отказ от нее и передача всех полномочий центральной администрации. Первый характерен для США, второй для Франции, но в глазах Токвиля «именно вторая тенденция естественным образом преобладает в демократическом социальном состоянии, а потому он описывал склонность к конкуренции как специфическую и чуть ли не загадочную “американскую” черту, а не общее “демократическое” свойство» [Ibid., 235].

Мнение одного ничуть не лучше мнения другого, но выровненные индивиды тем самым принимают на веру самое широкодоступное и плоское. Именно в Америке Токвиль почувствовал угрозу, которая нависает над высшей из свобод – свободой мысли. Эта угроза не связана с учреждениями, они являются самыми либеральными в мире. Она восходит к трансформации, которую претерпевает сама деятельность мысли в демократическом обществе. Манан приводит резкие слова Токвиля: «Я не знаю страны, в которой свободы духа и подлинной свободы слова было бы меньше, чем в Америке». Конформизм способствует и тому, что стремящиеся исключительно к материальному благополучию индивиды с легкостью передают контроль над собой «новому деспотизму». Как пишет Манан о наброске этого «мягкого деспотизма» под конец второго тома «Демократии в Америке», Токвиль сочетает «французские» и «американские» черты: административную централизацию и стерилизующую власть общественного мнения. Если вспомнить названия двух известных книг, «одинокая толпа» порождает «бегство от свободы».

Манан замечает в послесловии к книге, что интеллектуальная история либерализма, конечно, не завершается «Демократией в Америке». Однако Токвилю удалось сформулировать глубинную проблему либеральных обществ и указать на риски. Сам проект либеральной демократии ставит человека в странное положение. Ему сначала

приписывается полный суверенитет, в силу которого все неравенства социальной жизни должны быть приведены к природному равенству. Только затем обнаруживается, что этот суверенитет весьма незначителен, поскольку он никак не сказывается на том, что делать с отвованной им свободой, хотя своего рода заповедью является идея «творения» самого себя – таков «прометеевский» мотив человека Модерна, желающего быть собственным произведением. Он узурпирует божественные атрибуты, но одновременно тайком признает верной констатацию Гоббса, что по природе жизнь его *solitary, poor, nasty, brutish and short*. Токвиль указал на угрозы, которые несет с собой последовательно реализованный идеал либеральной «негативной свободы» – такое общество стремящихся к личному обогащению индивидуалистов движется к новому деспотизму⁷. Для Манана именно эти предупреждения вполне подходят к современному состоянию европейских обществ с их квазирелигией «прав человека».

Естественный закон и права человека

В критике идеологии «прав человека» Манан во многом повторяет сказанное рядом французских философов. Прежде всего это Мишель Вилле, философ права и историк римского и средневекового права, который еще на заре широкого распространения нынешней версии этой идеологии показал ее противоречия самой идее права. В опубликованной в 1983 г. книге «Право и права человека» [Villey 1983] он указывал на то, что «права человека» соотносятся в такой идеологии не с реальными людьми существующих обществ, а с абстрактным индивидом, лишенным исторических и культурных связей с другими⁸. Для Вилле идея «прав человека» является антиправовой, поскольку имеющей нормативный характер право всегда устанавливается как должный порядок отношений между людьми. Порядок есть постоянная структура отношений между элементами множества, но если каждому элементу такой системы приписываются все актуальные и потенциальные права, то система распадается. Другим мыслителем, чьи идеи вошли в работы как Манана, так и прочих французских «евроскептиков» и «суверенистов», является Марсель Гоше, написавший с 1980 по 2000 г. ряд статей в журнале «Débats», причем первая из них была озаглавлена «Права человека не являются политикой», тогда как последняя констатировала совершившийся переход – «Когда права человека сделались политикой»⁹. Хотя сам Гоше – в отличие от Вилле и того же Манана – относится к «левым» (он входил в руководство одного из профсоюзов), важное место в его статьях занимает критика заполненной марксистами всех окрасок интеллектуальной сцены. С 1970-х гг. началось продвижение «прав человека» в качестве идеологии, направленной поначалу против СССР, которое затем преобразилось усилиями наследников Фуко и Деррида в «язык-гегемон демократии». Французские «левые» разочаровались сначала в СССР, затем в маоистском Китае, направив всю свою энергию на борьбу уже не с рыночной экономикой, а с нарушениями прав тех или иных групп. При этом, соединившись с журналистами из ведущих СМИ, они выработали целую субкультуру разоблачений и доноительства. На место прежних футуристических утопий марксизма пришло возмущение по поводу виновности тех, кто препятствует осуществлению «прав человека», совмещающих всю полноту свобод и столь же полного равенства всех со всеми. Множеству утрачивающих доверие интеллектуалов, делавших карьеру в СМИ в качестве коммунистов, троцкистов, маоистов, ситуационистов и прочих профессиональных критиков буржуазного общества, это дало возможность начать карьеру «борцов за счастье» в ином обличье – разоблачителей общества, подавляющего самые многообразные меньшинства. На смену мечтам о бесклассовом обществе пришли экологистские и феминистские утопии всеобщей гармонии, наступающей с преодолением господства тех, кто создал индустриальную цивилизацию. Уже в статье 1990 г. «*Sous l'amour de la nature, la haine des hommes*» Гоше обратил внимание на то, что экологизм немалой части «зеленых» полон ненависти к человеку как таковому (см.: [Gauchet 2002, 199–206]).

Манан перенимает эти подходы, он также пишет о том, что на место христианства приходят неоязыческие секты; однако в центре его внимания остаются субъективизм и релятивизм современной политической и правовой мысли. Свою книгу «Естественный закон и права человека» Манан начинает с констатации неустрашимого противоречия в преобладающей ныне трактовке прав человека. Современный прогрессизм унаследовал универсализм философов Просвещения – равными правами обладают все индивиды, независимо от пола, расы, религии, страны, культуры и т.п. Однако в то же самое время утверждается равенство всех без исключения культур и традиций, включая и те из них, которые отвергают равноправие многочисленных групп (скажем, женщин в странах ислама), не говоря уж о множестве экзотических сект и объединений. Причем эти секты ведут непримиримую борьбу друг с другом, а объединяет их неприятие универсалистской «Декларации прав человека и гражданина» как «буржуазной», «сексистской», созданной «белыми» (нередко с уточнением «белыми мужчинами»). Эта констатация Манана становится понятной, если мы посмотрим на контекст. Во Франции уже несколько десятилетий организации «борцов за права человека» (LICRA, SOS-Racisme) поддерживались государством и местными властями, обслуживая интересы прежде всего социалистической партии времен Миттерана и его наследников. Уже они «прославились» тем, что не только на активистов «Национального фронта» Ж.-М. Ле Пена, но и на любых французских патриотов и евроскептиков навешивались ярлыки «шовиниста» и «расиста» (нередко «антисемита» и «исламофоба» одновременно). Однако хотя бы на уровне деклараций они оставались сторонниками универсальных прав. Теперь же пришли организации, которые в самом этом универсализме обнаруживают наследие «белого» расизма и стремятся к «деколонизации», отстаивая права тех или иных «жертв» колониализма на компенсацию. Список основных таких организаций составляет уже почти страницу [Conesa 2022, 302], они продолжают множиться, получая поддержку левых (партия LFI Меланшона) и левацких партий. К академическому миру эта деятельность относится уже потому, что активисты этих организаций являются прежде всего студентами факультетов гуманитарных и социальных наук, тогда как философским основанием выступает прежде всего French Theory.

Манан противопоставляет этому релятивизму давнюю традицию – понятие *естественный закон* имеет долгую историю в европейской мысли. Оно восходит к ранним стоикам, которые обосновывали мораль, соотнося действия людей с высшим принципом, вечным Логосом, пронизывающим весь космический порядок. Естественный закон восходит к этому первоначально и направляет действия наделенного разумом существа. Излагавший воззрения греческих стоиков («древнейших мужей») Цицерон определял естественный закон как «заложенный в природе высший разум, велящий нам совершать то, что совершать следует, и запрещающий противоположное» (О законах. I, 6, 18). Естественный закон предшествует *jus gentium* и всякому позитивному гражданскому праву. Основой его является разумный, целесообразный и гармоничный космос, подчиненный божественному закону.

Эти идеи получили развитие в христианской мысли, достигнув самых четких формулировок в трудах Фомы Аквинского. Вечный закон является источником всех остальных. Самым широким сообществом является универсум, управляемый божественными разумом и провидением. Так как божественный разум не принадлежит времени, то полагаемый им закон является вечным, направляющим все движения и действия всех существ, какими бы они ни были. Если неразумные существа подчиняются этому закону пассивно, то наделенный разумом человек – рациональным и свободным образом. Поэтому естественным законом является соучастие человека в вечном законе (*participation legis aeternae in rationali creatura*). В порядке практики первый принцип естественного закона таков: творить добро, избегать зла. Все прочие его принципы выводятся из этого основания, а сам естественный закон является фундаментом всех систем законов многообразных людских сообществ. Так как общие принципы естественного закона не могут быть единообразно применены ко всему разнообразию дел человеческих, то разнятся и изобретенные ими законы. Они относятся к сфере *lex humana* – позитивного права.

Томисты, сначала доминиканцы, затем иезуиты, следовали за Аквинатом как в Средние века, так и в эпоху Возрождения, причем в это время значительное место в сочинениях представителей «второй схоластики» (от Франсиско де Витория до Франсиско Суареса) отводилось правам человека. Достоинство человеческой личности, сотворенной «по образу и подобию», должно быть определяющим для любой правовой системы. Наличие общей природы у всех людей означает наличие врожденных естественных прав: на жизнь, на телесную неприкосновенность, на возможность самосовершенствования, на собственность, на господство над неживой природой и бессловесными животными для удовлетворения своих потребностей. Не раз повторялись слова Фомы: «Никто не является рабом по природе». Особенностью томизма в сравнении с воззрениями Августина и его последователей было то, что права человека вовсе не утрачиваются в силу первородного греха – грех как таковой не лишает естественных прав. Эти права испанские схоласты признавали и за индейцами Америки.

Разумеется, так понятия естественные права человека предполагали и обязанности – перед Богом, перед другими людьми, перед самим собой. Человек обязан сохранять собственное бытие, полученное от Бога, обязан его совершенствовать, взаимодействовать с другими согласно объективным моральным правилам, заданным самим Богом. Эти идеи доныне лежат в основе католической социальной доктрины, ряда папских энциклик. Именно эту традицию понимания естественного закона и прав человека Манан противопоставляет той трактовке прав человека, которая является господствующей в странах современного Запада. Он признает, что естественно-правовое мышление было отвергнуто всем ходом развития историографии и социальных наук, а сегодняшние образованные французы, включая выпускников юридических факультетов, встретив словосочетание *la loi naturelle*, понимают его исключительно как «закон природы» – вся долгая традиция римского права позабыта.

Привычная аргументация противников естественного права сводится к тому, что «не существует неизменных принципов справедливости; история показывает нам, что все они изменчивы»¹⁰. Особенностью сегодняшнего этапа развития правовой мысли Манан считает то, что она неожиданно вернулась к идее естественного состояния. Если за людьми всех племен и народов, социальных групп и культур признаются равные права, если каждый человек от рождения наделен правами, то мы должны говорить о естественном состоянии, которое им предшествует; в них лучше или хуже реализуются извечные права человека как наделенного этими правами природой, которые конкретизируются в том или ином обществе (см.: [Manent 2018, 8–9]). Правда, тут же обнаруживаются сложности для сегодняшней доктрины прав человека, поскольку она не желает считаться с биологией, наделяющей людей двумя полами, а не десятками *genders*. Естественное состояние предстает тогда неким «нулевым» уровнем, сводящимся к равенству и свободе в таком уравнивании. Естественное состояние не знает никаких сущностных черт, оно напоминает «для-себя-бытие» Сартра, «ничто» как своего рода «дыру» в бытии: «Предполагается, что человек способен творить себя, исходя из этого ничто, а именно из сведенной к ничто человечности» [Ibid., 59]. Однако нынешняя доктрина прав человека опирается на иные философские учения, а именно на совокупность тех идей, которая получила наименование *French Theory*.

Манан имеет в виду «деконструкцию» Деррида и «микрофизику власти» Фуко в качестве своеобразного сочетания натурализации и денатурализации. Любое притязание на универсальность и даже определенность осуждается как «фундаментализм» и «деконструируется», но на их место ставится конструкция, которая оказывается «естественной». В качестве примера Манан приводит сферу сексуальности. Заданное природой деление на два пола «деконструируется», а подкрепляющие его традиционные нормы рассматриваются как насилие и нарушение прав, но одновременно природными полагаются не только гомосексуальность, но и множество самых многообразных прихотливых сочетаний, которые ранее занимали свое место в учебниках по сексопатологии. То же самое относится к любым другим областям. Некий новый мир прав и свобод предполагает строить на основании этого не имеющего никакой определенности «ничто», некоего х,

способного войти в любые формулы. Однако этот «лучший из миров» должен представлять собой *civitas dissoluta*, совокупность обособленных и разобщенных индивидов, каждый из которых считает себя носителем всех прав, не принимающих во внимание мнения и аргументы прочих [Manent 2018, 61]. Такой индивид считает, что он имеет право рассматриваться как тот, кем он себя полагает. Завтра он поменяет свое мнение, но опять будет вправе на такую идентичность – пол, раса, возраст не являются константами.

Для Манана весь этот праздник переменчивых идентичностей является свидетельством декаданса западной цивилизации. Она распространяет и навязывает его всем остальным людям планеты, наводняя его списками «прав человека», переведенными на языки, в которых даже нет соответствующих реалий. В качестве примера он приводит «право на оплаченный отпуск», предлагаемое какому-нибудь племени, в котором нет терминов, означающих труд по найму и заработную плату [Ibid., 124]. Вывод понятен: безграничный релятивизм сегодняшней доктрины «прав человека» разрушает и право, и само общество.

Если коротко обрисовать собственное понимание Мананом соотношения природных детерминант и субъективных волеизъявлений, то оно задано идущей от Аристотеля к неотомизму традицией. Биологические и социальные определенности суть потенции, которые актуализируются индивидом на протяжении жизни. Скажем, анатомия и психофизиология человека, в отличие от человекообразных обезьян, дают возможность коммуникации посредством речи, но эта потенция может не реализоваться в том случае, если ребенок воспитывался волками. Заложенная природой возможность стать мужчиной или женщиной актуализируется по-своему в разных обществах, но в современном мире она может быть затруднена или даже оборвана теми, кто предлагает семилетним детям делаться транссексуалами. Речь идет об энтелехии, внутренней силе, потенциально заключающей в себе цель и результат. Из семени осыны не вырастет береза, из волчонка никаким «воспитанием» не сделать овцу. То же самое можно сказать о человеческих обществах. Только насилием можно небескорыстно «прививать» к не дошедшему даже до феодализма народу нормы сегодняшней Европы, либо насаждать «коммунизм» среди крестьян, уничтожая тем самым потенциал их своеобразного развития.

От работы к работе взгляд Манана на современную Францию становится все более пессимистичным – нынешний «неолиберализм» отвергается им как разрушительный релятивизм. Однако последний имеет свои предпосылки в истории самой либеральной мысли. Ведь уже Гоббс и Локк порвали с античной и средневековой традицией, а Токвиль полтора века назад показал, что либеральная догматика может привести к «новому деспотизму». Пока что он проявляется как принуждение со стороны судебной власти, таков «мягкий» деспотизм. Возврат к свободе возможен только в суверенной стране – Манан выступает как сторонник республиканизма.

Можно применить к истории либерализма аристотелевскую метафору энтелехии: семя и росток либерализма уже содержали в себе цель и результат, нынешний неолиберализм¹. Манан находится в открытом конфликте с политической и медийной элитой. И не без причины: в одном из недавних интервью он назвал Францию «яростно антихристианской страной». Пессимистично смотрит Манан и на развитие самой католической церкви. В последней его книге, посвященной Б. Паскалю (она вышла к 400-летию со дня рождения мыслителя) [Manent 2022], многие рецензенты и наблюдатели разглядели критику «прогрессизма» папы Франциска – насмешка над аморальным приспособленчеством иезуитов XVII в. в «Письмах провинциала» соотносится с деятельностью недавно умершего папы-иезуита, адаптировавшего церковь к *brave new world* гей-браков и планов Клауса Шваба. Неудивительно, что американские переводчики и интерпретаторы часто называют Манана *a sad liberal*.

Примечания

¹ В США Манана нередко именуют именно так, хотя чаще он характеризуется как *classical liberal* и даже *sad liberal*, чтобы подчеркнуть отличие от того, что называется в последние десятилетия

«либерализмом» в Америке. Все основные работы Манана переведены на английский, сам он ежегодно читал курсы в Boston College как гостевой профессор.

² См.: [Арон 2005].

³ Об этом он говорил в своем интервью журналу Mosaic, в котором содержится множество интересных биографических сведений (см.: [Mosaic 2022]).

⁴ Примером может служить Шанталь Дельсоль, являющаяся ныне одним из ведущих «евро-скептиков» и «популистов», тогда как ранее ее работы представляли собой в первую очередь отстаивание плюралистического правового государства перед лицом тоталитаризма. На русском см.: [Дельсоль 1995].

⁵ Русский перевод: <https://pravoslavie.ru/108410.html>

⁶ См., например: [Bourdin, Iribarne 2022].

⁷ Эти формулировки из «Демократии в Америке» были в еще более жесткой форме повторены им через пару десятилетий в «Старом порядке и революции».

⁸ Будучи консервативным католиком, Вилле воспроизводит аргументацию, свойственную консерваторам со времен Ж. де Местра в «Рассуждениях о Франции» относительно утопичности «общечеловека» республиканской конституции.

⁹ Эти статьи вошли в сборник: [Gauchet 2002].

¹⁰ См.: [Штраус 2000, 82]. Правда, Штраус указывает на несостоятельность этого аргумента: если разумно именно естественное право, то его обнаружение предполагает культивирование разума, а оно не слишком часто случается даже в цивилизованных обществах.

¹¹ На это указывают зоркие критики либерализма. Примечательна книга такого критика «либеральной цивилизации», как Ж.-К. Мишеа (см.: [Michéa 2007, 13–62]).

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Арон 2005 – Арон Р. Эссе о свободах. М.: Праксис, 2005 (Aron, Raymond C., *Essai sur les libertés*, Russian Translation).

Бердяев 2006 – Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: АСТ, 2006 (Berdiaev, Nikolai A., *The philosophy of inequality*, in Russian).

Токвиль де 1997 – де Токвиль А. Старый порядок и революция. М.: Московский философский фонд, 1997 (De Tocqueville, Alexis, *L'ancien regime et la revolution*, Russian Translation).

Штраус 2000 – Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Праксис, 2000 (Strauss, Leo, *Introduction to political philosophy*, Russian Translation).

Villey, Michel (1983) *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris.

Ссылки – References in Russian

Дельсоль 1995 – Дельсоль Ш.М. Политические идеи XX века. М.: Конкорд, 1995.

Уотмор 2023 – Уотмор Р. Что такое интеллектуальная история? М.: НЛЮ, 2023.

References

Bourdin, Blaise, d'Iribarne, Philippe (2022) *La nation. Une ressource d'avenir*, Artège, Perpignan.

Conesa, Pierre (2022) *Vendre la guerre. Le complexe militaro-intellectuel*, Aube, Paris.

Delsol, Chantal (1991) *Les idées politiques au XX-e siècle*, PUF, Paris (Russian Translation 1995).

Gauchet, Marcel (2002) “Sous l’amour de la nature, la haine des hommes”, Gauchet, Marcel, *La démocratie contre elle-meme*, Gallimard, Paris, pp. 199–206.

Manent, Pierre (1987) *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, Paris.

Manent, Pierre (2018) *La loi naturelle et les droits de l'homme*, PUF, Paris.

Manent, Pierre (2006) *La Raison des nations. Reflexions sur la démocratie en Europe*, Gallimard, Paris.

Manent, Pierre (2022) *Pascale et la proposition chrétienne*, Grasset, Paris.

Michéa, Jean-Claude (2007) *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Climats, Paris.

Whatmore, Richard (2016) *What is Intellectual History?* Polity Press, Cambridge; Malden (Russian Translation 2023).

Сведения об авторе

РУТКЕВИЧ Алексей Михайлович –
доктор философских наук,
профессор НИУ ВШЭ.

Author's Information

RUTKEVICH Aleksei M. –
DSc in Philosophy,
Professor at the HSE University.