

СУЧАСНІ МЕЖІ КОНСТИТУЦІЙНОГО ПАТРІОТИЗМУ

Завданням запропонованої статті є дослідження сучасних викликів, які виявляють межі конституційного патріотизму як у його теоретичному, так і в практичному вимірі. Для його реалізації ми зупинимося на історії появи концепту конституційного патріотизму в контексті політичної історії повоєнної Німеччини (I), універсалізації цього концепту, що відбулася насамперед завдяки працям Ю. Габермаса (II), діалектиці універсальних цінностей та їх партикулярних культурно-політичних інтерпретацій як сутності конституційного дискурсу (III), необхідності застосування диференційованого підходу до аналізу концепту конституційного патріотизму залежно від контекстів складних взаємодій “більшості” та “меншостей” в рамках автономної ліберально-демократичної політичної культури (IV), специфічному кейсі українського конституційного патріотизму, який вкладається в рамки партикуляристської інтерпретації цього концепту (V) питанні можливого майбутнього конституційного патріотизму у зв’язку з політичними та світоглядними зрушеннями, що відбуваються в сучасному світі (VI).

I. До історії поняття “конституційний патріотизм”

Поняття конституційного патріотизму (*Verfassungspatriotismus*) з’явилося у ФРН у 1970-х роках, ставши результатом тривалого осмислення післявоєнної ідентичності німців Західної Німеччини. Теоретиком конституційного патріотизму у його сучасному значенні філософсько-правової та філософсько-політичної доктрин вважається Дольф Штеренберг, який 23 травня 1979 року, у день 30-річчя заснування ФРН, опублікував однойменну статтю в газеті “Frankfurter Allgemeine Zeitung.”¹ Своєю чергою, Штеренберг спирався на теоретичний спадок Арістотеля, Ханні Арендт і, особливо, Карла Ясперса.²

Ідея Ясперса щодо колективної відповідальності німців за злочини, здійснені під час Другої світової війни конституювали тісний зв’язок між пам’яттю та демократичною по-

* Роман Віталійович Зимовець, кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Roman Zymovets, Candidate of Philosophical Sciences, researcher at the Department of Philosophy of Culture, Ethics and Aesthetics of the Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda of the National Academy of Sciences of Ukraine.

e-mail: romanzim-ovets@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6045-6374>

¹ И. Н. Барциц, *Конституционный патриотизм. Четыре европейские реинкарнации и российская версия* (Москва: Издательский дом “Дело,” 2018), 15.

² Jan-Werner Muller, *Constitutional Patriotism* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007), 18, 21.

літичною культурою. Конституційний патріотизм відштовхується від негативної пам'яті про злочини, які були зумовлені, у тому числі, і певними традиційними упередженнями, вплетеними у тканину "старої" німецької культури та ідентичності. До цього дотична й інша риса конституційного патріотизму – його активний характер. Конституційний патріотизм не є байдужим чи нейтральним щодо самого себе, власних принципів і підвалін. Він є рефлексивним у сенсі розуміння власної крихкості перед лицем антидемократичних та антиліберальних сил, що також зумовлено його зв'язком з негативною пам'яттю.

З іншого боку, спираючись на "республіканізм" Арістотеля та Арендт, Штеренберг розглядає зв'язок між конституційним і національним патріотизмом лише як тимчасову історичну реальність. Зокрема, давньогрецька відданість демократії не передбачала необхідного зв'язку з етнічною спільнотою. Так само до епохи національних революцій та появи відповідних держав (тобто до кінця XVIII століття) патріотизм переважно мав конституційний характер у сенсі прихильності до держави та її законів, а не до конкретної нації співвітчизників. Отже, сучасний конституційний патріотизм можна розглядати як повернення до умовного донціонального стану.³ У такій інтерпретації конституційний патріотизм постає як субстанційна форма соціальної інтеграції, яка передує національній інтеграції та водночас наслідує її.

Усі три наведені вище риси конституційного патріотизму – зв'язок з негативною пам'яттю, активізм, субстанціалізм – так чи інакше відсилають нас до специфічних історичних умов Західної Німеччини, що природно викликало "генеалогічну" лінію критики цього поняття. Далеко не всі нації настільки обтяжені власною негативною пам'яттю і, відповідно, змушені долати її шляхом конструювання нової ідентичності. Так само апеляція до конституційного патріотизму як до певного субстанційного стану, що передував традиційному національному патріотизму і водночас долає його у сучасному та майбутньому, видає стару прихильність німецької політичної думки до етатизму з його акцентом на лояльності держави та верховенстві права.⁴

Однак концептові конституційного патріотизму вдалося подолати специфічні умови власного виникнення та набути універсального характеру завдяки прогресуючій глобалізації та космополітизації світу. У теоретичному ж авангарді такого долання стояв Ю. Габермас.

Прикметно, що німецький філософ застосовує концепт конституційного патріотизму у 1986 році – під час так званого спору істориків у Німеччині, у якому він брав активну участь.⁵ Цей спір стосувався багатьох неоднозначних історичних аспектів Другої світової війни, зокрема страждань німців від звірств радянської армії, подібності німецької та радянської систем концтаборів тощо. Але в центрі цієї дискусії, так чи інакше, опинилося концептуальне питання німецької ідентичності, зокрема нав'язаного переможцями сприйняття минулого, що нібито заважало формуванню нормальної колективної

³ Muller, *Constitutional Patriotism*, 22.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 26.

пам'яті, історичним пошукам істини та вільним дискусіям. Частина правоконсервативних істориків наполягала на відновленні “нарративної моделі” німецької історіографії, яка б дозволила подолати травми минулого й “відновити” німецьку ідентичність. У рамках цієї моделі передбачалося, що злочини націонал-соціалізму не повинні розглядатись як щось екстраординарне, вони стоять в одному ряду із такими масовими злочинами ХХ століття, як, скажімо, геноцид вірмен або громадянська війна у постреволюційній Росії. Проти такої “нормалізації” німецького минулого рішуче виступив Габермас, для якого не могло бути жодного включення націонал-соціалістичного періоду в традиційну історичну оповідь. Навпаки, лише рішучий розрив із цим минулим і формування нової колективної ідентичності могли би стати запорукою неповторення цього досвіду. Подолання націонал-соціалістичного минулого зумовлює конституційний патріотизм як “єдино можливу форму патріотизму” для громадян ФРН.⁶

Отже, здається, Габермас слідує цілком в річищі роздумів Штеренберга, аплікуючи поняття конституційного патріотизму насамперед щодо західнонімецької післявоєнної ідентичності. Але насправді німецьке походження цього концепту не повинно затуляти того універсалістського потенціалу, який у ньому закладений і який Габермас послідовно розгортатиме у своїх працях. Німецький філософ вбудовує концепт конституційного патріотизму в потужний теоретичний ланцюг традиції ліберального космополітизму, що бере початок від кантівського проекту “вічного миру.” Логіка універсалізації конституційного патріотизму, на думку Габермаса, закладена в самій еволюції модерної політичної практики, яка йде шляхом формування більш абстрактних форм колективної ідентичності.

II. Концепт конституційного патріотизму у філософії Ю. Габермаса

Попри те, що Габермас не розробив самостійної теорії конституційного патріотизму, цей концепт є вбудованим у його соціальну, політичну і правову філософію як з логічної, так і з нормативної точки зору.⁷ Далі ми спробуємо простежити логіку появи та обґрунтування концепту конституційного патріотизму в перспективі соціальної, морально-етичної та політичної філософії Габермаса.

Конституційний патріотизм для Габермаса – це до певної міри закономірна форма соціальної інтеграції, яка стає результатом довгого процесу модернізації. Просвітництво являє собою ключову віху цього процесу, оскільки саме воно знаменує собою початок рефлексивного осмислення традицій. Перше таке осмислення виникає на рівні національної ідентичності. Формування модерних націй віддзеркалює культурно-політичний аспект модернізації. За Габермасом, сучасні нації та відповідна їм ідентичність постали як результат рефлексивного опанування традицій і в цьому сенсі є абстрактнішими формами соціальної інтеграції порівняно з домодерними суспільствами.

⁶ Юрген Хабермас, “Граници неисторизма. Беседа с Жаном-Марком Ферри,” в *Политические работы*, пер. с нем. Б. М. Скуратова (Москва: Праксис, 2005), 140.

⁷ Predrag Zenovic, “Constitutional patriotism in the context of Habermas’s political philosophy,” *Prolegomena* no. 20 (1 2021): 119–36.

Політична свідомість приналежності до нації виникає з динаміки, яка вперше охопила населення після процесів економічної і соціальної модернізації, що зірвали людей з їх місць у соціальній ієрархії, водночас мобілізуючи та ізолюючи їх як індивідів. Націоналізм є формою свідомості, яка передбачає рефлексивне та історіографічно відфільтроване прийняття культурних традицій.⁸

За Габермасом, націям завжди була притаманна амбівалентність, напруга “між універсальністськими ціннісними орієнтаціями правової держави і демократією, з одного боку, та партикуляризмом нації, що відмежовує себе від зовнішнього світу, з іншого.”⁹ Власне і “внутрішній” егалітаризм націй, як відомо, не був швидким досягненням. Спочатку до категорії громадян належали лише обмежені групи населення, зазвичай чоловіки з відповідним рівнем статків. Але поступове включення різних груп населення в категорію громадян незалежно від їх походження, статі, кольору шкіри і статків послідовно створювало новий рівень юридично опосередкованої соціальної інтеграції.¹⁰ Три провідні групи громадянських прав – ліберальні, політичні та соціальні – поступово стали надбанням усього дорослого населення відповідних націй.

Цей процес “внутрішньої егалітаризації” націй супроводжувався поступовою автономізацією політичної культури. Вже закінчення європейських релігійних війн дало потужний імпульс для формування політичної культури, відмінної від етичних вподобань (“концепцій блага”) громадян, які її поділяли. Подальший розвиток модерних націй дедалі більше сприяв автономізації політичної культури від розмаїття концепцій “доброго життя,” яке сповідували чи могли сповідувати її громадяни. Спільний публічно-політичний простір не є місцем для суперечки навколо тих чи інших ідеалів життя чи конфесійних вподобань. Він є сферою інституційно-правового впорядкування ключових умов спільного життя; решта залишається у приватній сфері. Автономізація політичної культури, яку ми спостерігаємо протягом усього модерного часу в межах національних держав, дає підстави сподіватись і на поступове вироблення абстрактнішої колективної ідентичності громадян, яка буде спрямована не на минуле спільної історичної долі, а на майбутнє, відкрите для включення нових громадян, що належать до різних етнічних чи культурних груп.

Щодо національного партикуляризму, який відмежовує та навіть протиставляє націю зовнішньому світу, то він суттєво послаблюється у другій половині ХХ століття. Подальша комунікаційна, культурна й економічна глобалізація як ніколи раніше зумовили зближення різноманітних гетерогенних форм життя. Економічна мобільність призвела до збільшення міграційних потоків і, як наслідок, груп мігрантів у розвинутих країнах. Більш-менш

⁸ Jürgen Habermas, “Citizenship and National Identity,” trans. by William Rehg, in *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996), 493.

⁹ Юрген Хабермас, “Историческое сознание и посттрадиционная идентичность. Западная ориентация ФРГ,” в *Политические работы*, пер. с нем. Б. М. Скуратова (Москва: Праксис, 2005), 120.

¹⁰ Юрген Хабермас, *Вовлечение Другого. Очерки политической теории*, пер. с нем. Ю. С. Медведева (СПб: Наука, 2001), 235.

гомогенні суспільства громадян почали трансформуватися в напрямку відносної відкритості іноземцям. Водночас самі громадянські нації стали більш чутливими до внутрішньої культурної гетерогенності, яка неодмінна мала місце або як “залишковий ефект” національної гомогенізації, або як результат довгого статусної дискваліфікації певних груп.

Ці явища знайшли теоретичне відображення в політичній філософії мультикультуралізму, у рамках якої було порушено питання так званих колективних або групових прав. Мультикультуралізм багато в чому став реакцією на дефіцит класичної ліберальної теорії, яка не мала теоретичного інструментарію для пояснення культурних вимог різноманітних груп за умови, якщо провідні ліберальні права є інституціоналізованими. Проте саме наростаюче зближення гетерогенних форм життя внаслідок прогресуючої глобалізації світу виявили важливість колективних (групових) прав, більшість яких стосувалися питань збереження та розвитку культур відповідних груп, зазвичай меншин (етнічних і національних), які утворилися в тих чи інших державах унаслідок міграційних процесів. Ось чому мультикультуралізм можна вважати таким, що випливає з логіки або з “контексту” класичного лібералізму.¹¹ В обох випадках ідеться про захист меншин, але в першому він зосереджений на індивідуальних правах, у другому – на колективних.

На нашу думку, сучасний концепт конституційного патріотизму, у тому числі і в його найбільш авторитетній інтерпретації Ю. Габермаса, необхідно розглядати насамперед як спробу визначити джерела соціальної інтеграції та ідентичності в епоху мультикультуралізму. Йдеться не про окрему категорію спільнот, які можна визначити як мультикультурні (наприклад, США, Швейцарія або сучасні ФРН і Франція), а про те, що будь-яка сучасна державна спільнота повинна розглядатись під кутом зору мультикультурності – якщо не актуальної сучасної, то потенційної майбутньої. Такий розгляд зумовлюється проєкцією модерного соціального розвитку з його дедалі комплекснішими і водночас абстрактнішими формами соціальної інтеграції в майбутнє. Водночас він підкріплюється нормативною логікою розгортання сучасної моральної свідомості, яка дедалі більше набуває “постконвенційного” характеру.

У “Моральній свідомості та комунікативній дії” Габермас виокремлює три рівня інтеракції та моральної свідомості, які виявляються як на онтогенетичному рівні розвитку індивідуального морального судження, так і на філогенетичному рівні розвитку суспільних норм і способів їх обґрунтування.¹² Преко́нвенційний ступінь інтеракції та моральної свідомості характеризується через взаємну спрямованість перспектив “Я” і “Ти” й відповідно через стратегічну, направлену на успіх дію. На конвенційному ступені у гру вступає перспектива стороннього спостерігача (“Вони”), завдяки чому з’являється різновид дій, що регулюються нормами. До стратегічної інтеракції тут додається взаємодія, спрямована на досягнення розуміння. На цьому ступені поступово визріває розуміння значення належ-

¹¹ Уилл Кимлика, *Современная политическая философия. Введение*, пер. с англ. Сергея Моисеева (Москва: издательский дом Государственного университета – Высшей школы экономики, 2010), 427.

¹² Юрген Хабермас, *Моральное сознание и коммуникативное действие*, пер. с нем. Д. В. Складнева (СПб.: Наука, 2000), 237–246.

ного, а також інтерсуб'єктивного авторитету спільної волі. Саме конвенційна інтеракція та моральна свідомість характеризують національні життєві світи з їх розумінням спільного блага, необхідності підпорядкування закону і спільним рішенням.

Але в сучасному глобальному світі конвенційні моральні настанови проблематизуються. Люди можуть мати й часто-густо мають різні розуміння не лише благаго, але й належного.

З переходом до постконвенційного ступеня інтеракції доросла людина долає наївність повсякденної практики. Вона залишає даний їй від природи соціальний світ, у який вона вступила при переході до конвенційного ступеня. Для учасника дискурсу блякне актуальність взаємозв'язку досвіду; не меншою мірою ніж об'єктивний характер речей та подій блякне для нього й нормативний характер існуючих порядків.¹³

Ця ситуація релятивізації ціннісно-нормативного горизонту традиційних (у цьому випадку – національних) життєвітів робить моральний дискурс єдиною точкою опори для суджень, які претендують на всезагальність. Не універсальність норм, а універсальність процедур дискурсу, що своєю чергою вбудована в нашу повсякденну мову, є ознакою постконвенційного етапу. І лише з огляду на таким чином зрозумілі дискурсивні процедури будь-яка норма може бути перевірена на предмет її універсальності, тобто прийнятності для всіх, кого вона стосується.

Перехід від одного рівня інтеракції та моральної свідомості до іншого розуміється Габермасом як відповідь на ті проблеми, з якими людська взаємодія стикається на попередньому рівні. Так, перехід до конвенційного ступеня був зумовлений неможливістю побудови стійких соціальних структур на підвалинах виключно стратегічної взаємодії. Перехід до постконвенційного ступеня зумовлений релятивізацією національних життєвітів, “ціннісним поїтеїзмом,” який настає в епоху глобалізації. Кожен із цих переходів є результатом “конструктивного навчання” – не в сенсі інституціалізованого процесу, а в сенсі досягнення нового рівня рефлексивності щодо обґрунтування принципів взаємодії.

Щодо нашої теми цей дещо абстрактний етичний відступ має безпосередній стосунок. Він вказує на “нормативне місце” конституційного патріотизму, яким є постконвенційна стадія інтеракції та моральної свідомості. Конституційний патріотизм з'являється як елемент цього нового, суто рефлексивного ставлення до нормативності, коли її традиційні джерела, вкорінені в національних життєвітах, релятивізуються та втрачають свою апіорну значимість.

Політичним віддзеркаленням етики дискурсу є деліберативна політика, яку Габермас старанно диференціює як щодо лібералізму з його акцентом на індивідуальних правах, так і щодо республіканізму з його акцентом на етично вкоріненій спільності. Деліберативна політика зосереджена на процесі обговорення політичних рішень у рамках інституціалізованих демократичних процедур. Як етика дискурсу, так і деліберативна політика відмовляються від фігур думки філософії свідомості, яка в політичному плані акцентує увагу на індивідуальних суб'єктах як носіях відповідних прав (лібералізм) або на уявному колек-

¹³ Хабермас, *Моральное сознание и коммуникативное действие*, 242.

тивному суб'єкті, суспільстві, що приймає політичне рішення (республіканізм). Замість цього "теорія дискурсу робить реалізацію деліберативної політики залежною не від колективно дієздатної сукупності громадян, але він інституціалізації відповідних процедур."¹⁴ У такий спосіб деліберативна політика віднаходить ще один ресурс суспільної інтеграції, який Габермас визначає як "комунікативну владу."¹⁵ У рамках лібералізму таким ресурсом виступають гроші (яким відповідають стратегічно вмотивовані суб'єкти вільного ринку) та адміністративна влада (яка встановлює відповідні правила гри й зумовлює компроміси). Республіканська модель демократії додає до цього солідарність як результат політичної рефлексії над етичним життєвим контекстом суспільства. Комунікативна влада як джерело інтеграції є чимось більшим, ніж ліберальна інтеграція, але меншим, ніж республіканська етично насичена солідарність. Замість "щільної спільноти" тут постає "децентроване суспільство," розмаїття комунікативних груп, яке, завдяки комунікативним процедурам, генерує комунікативну владу, а остання, відповідно до процедур правової держави, трансформується у владу адміністративну.

У контексті деліберативної моделі демократії конституційний патріотизм може бути визначений вужче та конкретніше, а саме – як її корелят, що забезпечує мотивацію децентрованого суспільства вирішувати питання спільного життя в рамках певного політичного цілого. Але чому цей патріотизм є саме "конституційним," а не, скажімо, громадянським? Які фундаментальні риси конституції та конституційного дискурсу дають змогу обґрунтувати специфічну мотивацію громадян, позбавлених етично вкоріненої солідарності до участі у спільному політичному житті? За Габермасом, такою фундаментальною рисою слід вважати поєднання у конституційному дискурсі універсальних норм та їх партикулярних інтерпретацій, пов'язаних із такою, що історично склалася, політичною культурою.

III. Конституційна діалектика універсального та партикулярного

Габермас вказує на той факт, що конституції демократичних держав втілюють одні й ті самі принципи, які мають, по суті, універсальний характер: права людини, демократичне самоврядування, справедливість розподілу суспільних благ тощо. Водночас у рамках конституцій окремих держав ці принципи отримують партикулярні інтерпретації, які відображають складний історичний шлях формування відповідних політичних культур. "Політична культура тієї чи іншої країни кристалізується навколо діючої конституції. У світлі власної історії кожна національна культура кожен раз розвиває відмінне тлумачення одних і тих самих, втілених і в інших формах республіканського устрою принципів – таких як народний суверенітет і права людини."¹⁶ Тож конституцію можна вважати точкою перетину універсальних політичних цінностей, з одного боку, і культурно навантаженої політичної історії, – з іншого. Універсальні принципи прав людини, демократичного самоврядування, рівності шансів поєднуються тут із конкретно-політичними інтерпретаціями різних

¹⁴ Хабермас, *Вовлечение Другого*, 395.

¹⁵ *Ibid.*, 395.

¹⁶ *Ibid.*, 217.

видів громадянських прав, партикулярними формами адміністративно-територіального розподілу, місцевого самоврядування, представництва, соціальних гарантій тощо. *Можна говорити про конституційну діалектику універсально-правового та історично зумовленого культурно-політичного, що віддзеркалюється у конституційних принципах та нормах.* Наприклад, універсальний принцип демократичного самоврядування може набувати різноманітних форм залежно від традицій місцевого самоврядування, адміністративно-територіального поділу, прихильності до унітаризму чи федералізму тощо.

Але, вочевидь, ця діалектика універсального та партикулярного була притаманна й конституціям класичних національних держав XIX–XX століть, хоча концепт конституційного патріотизму не був для них актуальним. За Габермасом, конституційний патріотизм як специфічний мотиваційний феномен з'являється після того, як “культура та державна політика диференціювалися сильніше, ніж у національній державі старого типу. При цьому ідентифікації з власними життєвими формами і традиціями напластувалися на патріотизм, що зробився абстрактним та таким, що засновується вже не на конкретній нації як цілому, але на абстрактних процедурах та принципах.”¹⁷

Габермас говорить про таке відокремлення політичної культури і як про фактичний процес, і як про завдання, натякаючи на його нормативний характер. “Рівень загальної політичної культури повинен бути відділений від рівня субкультур та їх дополітично сформованих ідентичностей.”¹⁸ Головним чином це стосується субкультури етнічної або культурної більшості, “титової нації,” оскільки з нею часто-густо плутають політичну культуру суспільства загалом. Будь-які дополітично сформовані ідентичності ніби нейтралізуються перед лицем політичної культури, яка завжди центрується навколо конституції (або основних законів, навіть якщо вони й не названі “конституцією”). Така нейтралізація і є переходом від конвенційної до постконвенційної стадії політичної інтеграції. Завдяки відокремленню політичної культури від етично насиченої культури більшості, як і від інших дополітично сформованих культур, сам демократичний процес бере на себе роль соціального інтегратора замість спільних історичних наративів, мови і традиційних культурних практик. Народний суверенітет стає “процедуралізованим” і єдине, чого він потребує для свого здійснення, – підтримки з боку ліберально-демократичної політичної культури, яка має бути увібрана громадянами.¹⁹

Отже, конституційний патріотизм як нормативна ідея працює в напрямку універсалістського розімкнення будь-якої конкретної національної політичної культури. Таке розімкнення грає, насамперед, на користь включення різноманітних мігрантських груп у демократичний процес формування комунікативної влади. Постконвенційна політична культура, відокремлена від етично насиченої культури більшості, стає *відкритою* для включення будь-яких інших груп із власними культурами у політичний процес. Вона є принципово *незавершеною*, оскільки демократичні процеси, що відбуваються в ній, не є запрограмованими на певний

¹⁷ Хабермас, “Историческое сознание и посттрадиционная идентичность,” 129–30.

¹⁸ Хабермас, *Вовлечение Другого*, 217.

¹⁹ Habermas Jürgen, “Popular Sovereignty as Procedure,” in *Between Facts and Norms*, 487.

результат чи, тим більше, на успіх. Інакше кажучи, вона є направленим у майбутнє проектом.²⁰ *Константою залишається лише постійна реінтерпретація конституційних принципів у світлі нового досвіду, тобто той самий процес конструктивного навчання, в рамках якого досягається новий рефлексивний рівень спільного, інституційно оформленого життя.*

Власне тут варто звернути увагу на суперечливий момент, який наявний у габермасівському розумінні конституційного патріотизму. По суті, німецький філософ намагається сумістити дві різні інтерпретації цього концепту, між якими завжди існуватиме напруженість. З одного боку, Габермас досить чітко визначається у своєму розумінні конституційного патріотизму як форми соціальної інтеграції, що приходить на зміну "початковому націоналізму",²¹ тобто як форми політичної мотивації, яка відповідає постконвенційному рівню соціальної інтеракції та моральної свідомості з їх орієнтацією на універсальні норми й дискурсивну практику обґрунтування. З іншого боку, він не втомлюється повторювати, що "опора на принципи правової держави та демократії може <...> стати реальністю у різних націй (на шляху до постанціональних держав) лише у тих випадках, якщо ці принципи вкорінені у різноманітних політичних культурах кожен раз на свій лад."²² Універсалістські принципи конституційної демократії мають бути вкорінені у політичній культурі кожної країни, вони повинні бути суголосними мотивам і переконанням громадян.²³

Першу інтерпретацію можна визначити як *космополітичну*, оскільки в її рамках граничним горизонтом реалізації конституційного патріотизму є все людство, другу – як *партикуляристську*, оскільки вона підкреслює значення партикулярних інтерпретацій універсальних принципів, пов'язаних з локальними політичними культурами, і саме в цих інтерпретаціях укорінює конституційний патріотизм. Перша інтерпретація тяжіє до політичної філософії ліберального космополітизму, яка не визнає за політичними кордонами держав моральної релевантності, друга – до ліберального націоналізму, який наголошує на необхідності певної "соціетальної культури" (В. Кімліка)²⁴ для успішної соціальної інтеграції суспільства. Обидві інтерпретації апелюють до універсальних норм та інклюзивного демократичного політичного дискурсу. Але для першої немає легітимних обмежень інклюзії, всі бар'єри на її шляху можуть бути подоланими завдяки "конструктивному навчанню", моральному дорослішанню, яке веде людство до постконвенційної, а отже й до постанціональної ідентичності. Друга ж вбачає такі обмеження в тих інтерпретаціях конституції, які можуть змінити саму сутність політичного цілого. Отже, різниця вказаних інтерпретацій конституційного патріотизму полягає не в нормативній орієнтації власне цього концепту, а, скоріше, у питанні його застосування.

²⁰ Muller, *Constitutional Patriotism*, 61.

²¹ Хабермас, *Вовлечение Другого*, 216.

²² Хабермас, *Границы неисторизма*, 143.

²³ Habermas, *Citizenship and National Identity*, 499.

²⁴ Під соціетальною культурою Кімліка розуміє "інституційно повну культуру", яка є територіально сконцентрованою та базується на спільній мові: Will Kimlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 76, 80.

Попри намагання несуперечливо поєднати ці дві різновекторні інтерпретації, весь контекст філософії Габермаса вказує на його тяжіння до космополітичного розуміння конституційного патріотизму. Він визнає, що національні традиції та відповідні національні ідентичності продовжують бути життєвою формою, що має привілейований статус. Але на постконвенційній стадії соціальної інтеракції вони вже не потребують “центральної точки, де вони фокусуються й інтегруються у національну ідентичність.”²⁵ Її місце займає конституційно-патріотичний зв’язок, який базується на абстрактній ідеї демократії та прав людини. Але, вочевидь, така відсутність “центральної точки” релятивізує не лише ідентичності в рамках існуючих політичних кордонів, а й ставить під сумнів легітимність самих цих кордонів зі всіма наслідками, що випливають звідси. І хоча теоретики конституційного патріотизму прагнуть відмежуватись від такого роду питань,²⁶ імплікації універсалістської інтерпретації цього концепту є досить очевидними. Врешті-решт сам Габермас ставить питання про “політичну конституцію для плюралістичного світового співтовариства,”²⁷ що досить прозоро висвітлює розвиток його політичної думки загалом і концепту конституційного патріотизму зокрема.

Хоча видається логічним, що послідовне розгортання розуміння конституції як точки перетину універсалістських правових принципів та історичної форми їх втілення з необхідністю веде до розуміння конституційного патріотизму не лише як відданості абстрактним універсальним принципам, а і як захисту конкретної політичної форми їх втілення, тобто конституційного ладу, що має власну, іноді досить важку й емоційно насичену, історію становлення. Звісно, в останньому випадку не йдеться про захист конституційної легальності у всіх її нюансах і деталях. *Проте деякі партикулярні інтерпретації універсальних норм мають принципове значення для ідентичності відповідної політичної культури, і без їх захисту саме політичне ціле стає проблематичним.* Недооцінка цього другого аспекту конституційного патріотизму робить це поняття нерелевантним сьогоdnішнім викликам, а отже і вразливим для критики.

Габермас не відповідає на ключове питання, яке постає у зв’язку з конституційною діалектикою універсального та партикулярного: *яким чином і завдяки чому відбувається те, що він називає “політично-культурним укоріненням” універсалістських основоположень демократичної правової держави?* Вочевидь, стосовно окремих спільнот можна казати про історичний характер такого укорінення. Але як бути з тими спільнотами, культура яких не була суголосна, скажімо, цінностям демократії чи індивідуальної автономії? Як наслідок, без відповіді залишаються і два похідні від цього питання. *По-перше, що робити в тих випадках,*

²⁵ Хабермас, *Историческое сознание и посттрадиционная идентичность*, 130.

²⁶ Я.-В. Мюллер вказує, що конституційний патріотизм – “це не самостійна теорія формування політичних кордонів, а отже, не відповідає на питання про політичне самовизначення, на які конкуруючі теорії, такі як ліберальний націоналізм, цілком могли б відповісти” (Muller, *Constitutional Patriotism*, 48).

²⁷ Юрген Хабермас, *Между натурализмом и религией*, пер. с нем. Б. М. Скуратова (Москва: Весь мир, 2011), 293–331.

коли таке “вкорінення” не відбувається зовсім? По-друге чому, в окремих випадках навіть таке вкорінення не рятує політичні нації від розколу?

Поставлені питання відображають ті виклики, з якими безпосередньо стикнулися багато країн світу за останнє десятиліття. Міграційна криза у Європі спричинила потужний спротив політиці визнання та інклюзії, проявом чого став правий популізм. Цей феномен не можна вважати лише консервативною реакцією, яка відкидає “більшість” титульних націй на конвенційну стадію моральної свідомості. Він, скоріше, вказує на сутнісну проблему універсалістського розуміння конституційного патріотизму: його безпорадність перед тими меншинами, які не хочуть переймати толерантну ліберальну політичну культуру, сформовану більшістю. З іншого боку, масовий рух за сецесію Каталонії, сепаратистські рухи в Шотландії, Країні Басків, на Корсиці, зрештою, Брекзит доводять, що і в рамках успішних ліберальних демократій або об'єднань ліберально-демократичних держав мають місце суспільні розколи.

У рамках концепції конституційного патріотизму перший виклик може бути осмислений як парадокс толерантності: як політична спільнота має поводитись із нетолерантними меншинами, що користуються всіма благами толерантної ліберально-демократичної політичної культури. Другий виклик вказує на більш приховану проблему: за *неповагою до ліберально-демократичної культури може приховуватись неповага до культури титульної більшості, яка цю культуру виробила і з якою ця культура залишається пов'язаною у певний унікальний спосіб (наприклад, через використання в політичній культурі відповідної національної мови)*. У цьому випадку неповага до існуючих політичних інституцій стає лише наслідком неповаги до більшості. Конституційний патріотизм може більш-менш ефективно впоратись із першим викликом, але другий виклик встановлює нездоланну межу для політичної інтеграції нації та рано чи пізно зумовлює сецесію певної частини її громадян.

IV. Парадокс толерантності і межі конституційного патріотизму

Як лібералізм, так і мультикультуралізм завжди виходили з того, що у великих національних суспільствах небезпека походить з боку більшості стосовно меншості чи меншостей. Отже, головне завдання ліберальної політики полягало в тому, щоб забезпечити права меншості (як індивідуальні, так і колективні). Політичні процеси, що відбуваються останніми десятиліттями, продемонстрували, що може відбуватися і зворотне. Небезпека може походити не лише від культури більшості щодо культури меншості, але й від нетолерантних чи іліберальних меншостей щодо політичної культури більшостей.

Вказаний процес вже став предметом обговорення в середовищі політичних філософів. Так, В. Кімліка констатував, що на початку XXI століття відкривається антимультикультуралістський фронт, який звертає увагу на ті небезпеки, які політика мультикультуралізму несе для єдності політичної культури спільнот.²⁸ Вочевидь, надання колективних прав певним групам суспільства ставить їх у привілейоване становище щодо інших

²⁸ Кімліка, *Современная политическая философия. Введение*, 462–63.

груп. Отже, є великі ризики виникнення конкуренції за привілеї, а також невдоволення серед членів непривілейованих груп. Ще жорсткіше із цього приводу висловлюється Ф. Фукуяма. Він пояснює сучасну правопопулістську хвилю, яка дедалі більше захоплює різні країни світу, провалом лівих лібералів, які занадто захопилися питаннями соціальної інтеграції виключених чи маргінальних груп, забувши про більшість, які не лише сформували відповідні політичні культури, а й продовжують надавати їм найістотнішу підтримку. У результаті ці більшість стали маргіналізуватись у рамках політичного дискурсу, але разом із тим зазнала деградації і політична культура. Це зумовило сучасну міграцію політик ідентичності зліва направо, інша назва якої – правопопулістський поворот.²⁹

Які рецепти пропонуються для виходу із цієї ситуації? І чи здатний конституційний патріотизм бути одним із таких рецептів? Кімліка пропонує розрізняти колективні права залежно від того, спрямовані вони на “внутрішні обмеження,” чи на “зовнішній захист” членів відповідних груп.³⁰ Меншина має право на колективні права, якщо її ідентичності загрожують “зовнішні” по відношенню до групи (в межах політичної спільноти) ризики, наприклад втрата рідної мови або статусні обмеження. У цій ситуації, з ліберальної точки зору, варто забезпечити меншину ресурсами, які допоможуть їй захистити суттєві елементи її форми життя. Водночас нелегітимними є повноваження, які дозволяють групі обмежувати своїх членів у ліберальних правах, наприклад забороняти їм виходити з групи або змушувати виконувати певні процедури чи рішення всупереч їхній волі.

Таке розрізнення дозволяє диференціювати два різні види груп відповідно до їх внутрішнього ставлення до своїх членів – ліберальні та ілліберальні, а також різні стратегії конституційного патріотизму, спрямовані на соціальну інтеграцію членів цих груп. Групи, які вимагають прав, спрямованих лише на зовнішній захист, і які не накладають на своїх членів обтяжень, що суперечать ліберальним правам, є сумісними з ліберальною демократією, і конституційний патріотизм в цьому випадку є стратегією інтеграції групи через дискусію щодо справедливості надання тих чи інших колективних прав. Групи, які вимагають права на зовнішній захист, але водночас пропагують і застосовують внутрішні обмеження щодо своїх членів, можуть бути визначені як ілліберальні. За Кімлікою, ліберально-демократична держава не може погодитись з обмеженнями індивідуальних прав. Єдино можлива в цій ситуації стратегія конституційного патріотизму полягатиме в тому, щоб стати максимально привабливою формою вибору для окремих представників ілліберальних груп. Політична інтеграція цих груп можлива лише на рівні індивідуальної інтеграції їх членів.

Диференціація цих двох видів груп зазвичай має ідеально-типовий характер. У реальності часто-густо зовнішній захист і внутрішні обмеження є настільки поєднаними, що їх важко диференціювати одне від одного. Наприклад, обов’язкове шкільне вивчення французької мови у Квебеку може тлумачитись і як зовнішній захист, і як певне внутрішнє

²⁹ Francis Fukuyama, *Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition* (London: Profile Books Ltd, 2018), 90, 119.

³⁰ Kimlicka, *Multicultural Citizenship*, 35–44.

обмеження для членів групи. У цих складних ситуаціях стратегія конституційного патріотизму повинна бути спрямована на проведення чіткої лінії розмежування політичної культури суспільства й етично насиченої культури меншості. У практичному плані це означає, що члени меншин, попри специфіку їх форми життя, повинні бути забезпечені всіма ліберально-демократичними правами, від яких залежить продовження їх життя, у тому числі й продовження традицій відповідних груп. Виходячи за рамки групи, скажімо, вливаючись у процес демократичних виборів, їх члени приєднуються до загальної політичної культури суспільства і в цьому сенсі проявляють свій конституційний патріотизм. У кожному конкретному випадку інтеграція групи або її членів є предметом окремого політичного дискурсу, запорукою якого є бажання облаштувати спільне життя в рамках єдиної держави.

Проблема полягає в тому, що на практиці таке бажання може бути відсутнє. Що відбувається в ситуації, коли у частини громадян, яка ідентифікує себе з певною групою, відсутні мотиви долучатися до спільної політичної культури? Ці питання змушують доповнити диференціацію Кімліки ще однією парою. Для політичної інтеграції має значення не лише диференціація меншин на ліберальні та іліберальні, але і їх диференціація залежно від ставлення до культури більшості. Як ліберальні, так і іліберальні групи можуть бути толерантними або нетолерантними щодо культури більшості. І саме на цьому рівні космополітичні стратегії конституційного патріотизму впираються у нездоланий бар'єр, а найбільш реалістичним виходом із цієї ситуації стає сецесія частини громадян з політичного цілого, яка може мати мирний або конфліктний характер (див. таблицю).

Стратегії конституційного патріотизму залежно від типу груп,
що претендують на колективні права

	Ліберальні групи	Іліберальні групи
Толерантні щодо більшості	Групова інтеграція	Індивідуальна інтеграція
Нетолерантні щодо більшості	Мирна сецесія	Конфліктна сецесія (війна)

Як може проявлятися нетолерантність груп щодо політичної культури більшості? І чи не є ця нетолерантність зворотнім боком різноманітних ефектів несправедливості, які приховує ця культура? Класичний лібералізм і мультикультуралізм схильні позитивно відповідати на останнє питання. Але така відповідь аж ніяк не вирішує проблему нетолерантних меншостей ні в теоретичному, ні у практичному плані. Питання в тому, що навіть власне тонка й абстрактна політична культура залишається пов'язаною з політичною культурою більшості, що її сформувала. Але чи варто вважати таку пов'язаність перешкодою на шляху політичної соціалізації окремих груп?

Габермас наголошує на тому, що толерантність передбачає наявність "добрих" і раціональних суб'єктивних аргументів, на підставі яких громадяни приходять до обґрунтованої незгоди, яка, однак не зачіпає їх інтеракції на політичному рівні. Толерантність

слід відрізняти від упереджень, які неможливо толерувати, їх можна лише долати.³¹ Але, спираючись на таке визначення, відданість “більшостей” певним партикулярним елементам власних політичних культур також може бути обґрунтована з позицій “добрих” раціональних суб’єктивних аргументів і в цьому сенсі легітимно вимагати толерантності до себе. До таких партикулярностей необхідно віднести мову політичної культури та її історичну спадщину, без якої відповідна політична культура втрачає свою ідентичність.

Будь-яка політична культура має свою мову, тобто мову, яку використовують політичні та адміністративні інституції. Тривалий час на значній території Європи цією мовою була латина. З поступовою націоналізацією держав навіть імперські державні інституції перейшли на мови більшостей населення, тобто, власне, на національні мови.³² Як доводять і історичні, і сучасні приклади, мова політичної культури не повинна збігатися з етнічними кордонами відповідних носіїв. Для нормального розвитку політичної культури достатньо того, щоб цією мовою володіли всі члени політичного цілого, тобто щоб була певна прихильність до мови політичних інституцій.³³ Але мають місце приклади відмови від участі в політичній культурі саме через небажання приймати мову цієї культури. Яскравий приклад – Канада, у якій боротьба франкофонів призвела до інституціоналізації французької мови як “федеральної.” Українські події 2014 року теж є прикладом поділу політичної нації *у тому числі* за мовним принципом. При цьому лінія розмежування пролягала не між українськомовними та російськомовними українцями, а між прихильниками української мови як єдиної державної (мови політичних інституцій) і прихильниками надання статусу державної російській мові. Для обох груп громадян це питання мало не стільки утилітарний, скільки важливий символічний характер.

Габермас наводить приклади США і Швейцарії як країн, у яких спільність мови, етнічного й культурного походження не є конститутивними принципами політичної культури.³⁴ Ці приклади є релевантними лише щодо питання етнічного походження.

У США англійська мова як мова політичної культури від початку існування держави не ставилася під сумнів. Дійсно, сам характер американської держави як “держави емігрантів” вкупі з гарантованими ліберальними свободами й потужним економічним потенціалом завжди робили її привабливою для людей зі всього світу. Але, попри всю мультикультурність цієї держави, саме англійська мова була і продовжує залишатися важливим чинником політичної акультурації та мовою “соціетальної культури,” яка охоплює всі інституції.

³¹ Про різницю між суб’єктивними раціональними аргументами та упередженнями: Хабермас, *Между натурализмом и религией*, 288.

³² Іноді це були не мови більшостей, а найбільш розвинуті та пристосовані до адміністративного управління мови (наприклад, німецька в Австрійській монархії).

³³ Саме прихильність до англійської мови як мови політичних інституцій зумовила швидкий процес інтеграції мігрантів у політичну культуру США. Так само прихильність російськомовних українців до української мови зумовлює їх безпроблемну інтеграцію в українську політичну культуру.

³⁴ Habermas, *Citizenship and National Identity*, 500.

Швейцарія дійсно є одним із небагатьох прикладів держав, політична культура яких базується на кількох державних мовах. Але специфіка швейцарської мультикультурності не в останню чергу вкорінена у довгому протистоянні її кантонів оточуючим політичним світам як через їх географічну відокремленість, так і через зазіхання могутніших монархічних держав, насамперед Священної Римської імперії. Протистояння зовнішнім силам пояснює і той факт, що до середини XIX століття Швейцарія була, по суті, військово-політичним союзом незалежних кантонів. А її знаменитий “нейтралітет,” тобто свідоме дистанціювання та до певної міри протиставлення себе оточуючому світу є осереддям швейцарського дискурсу ідентичності, який визначає не лише минуле цієї політичної нації, але і її проєкт майбутнього.³⁵ Політична історія Швейцарії, безумовно, демонструє, що принципом національної інтеграції може бути не лише мова, яка так чи інакше відсилає до певного етносу, а й колективна пам’ять про спільну боротьбу та обстоювання свободи. Проте саме ця пам’ять конститує непереможну специфіку політичної культури, яка пов’язує її з громадянською більшістю. Аналогічна за своєю структурою колективна пам’ять про боротьбу за свободу притаманна й американській політичній культурі.

Приклади США і Швейцарії демонструють пов’язаність навіть тонкої політичної культури мультикультурних націй з культурою більшості або через мову, або через спільну політичну пам’ять, або і через мову, і через пам’ять. Звісно, ліберально-демократична політична культура за визначенням повинна бути відкритою для включення як нових громадян, так і нових груп. Але вимога поваги до партикулярності відповідної політичної культури є достатньо “добрим” раціональним аргументом з боку політичної більшості, *яка в такий спосіб обґрунтовує підвалини політичної єдності в межах конкретного політичного цілого*. Відповідно, нові громадяни або групи громадян можуть або (а) беззаперечно приймати цей аргумент, або (б) ставитись до нього з толерантністю (не погоджуючись із ним у певних моментах, але поважаючи його когнітивну силу), або (в) не приймати його як такий. У випадках (а) і (б) конституційний патріотизм стає ефективною формою інтеграції. У випадку (а) він тяжіє до ліберального націоналізму у визначенні Кімліки як поділу спільної соціальної культури, на якій ґрунтується і культура політична. У випадку (б) він тяжіє до деліберативної моделі демократії, коли суперечності сторін, що толерантно ставляться одна до одної, можуть бути розв’язані у довгостроковій перспективі за допомогою вдосконалення ліберально-демократичних процедур. У випадку (в) конституційний патріотизм обмежується захистом наявної політичної культури, тобто набуває форми партикулярного конституційного патріотизму. *Тут автономна й толерантна політична культура натикається на свою межу у вигляді необхідності збереження умов власної можливості*.

Запропонований підхід до розуміння конституційного патріотизму може бути визначений як диференційований, оскільки він ставить цей концепт у залежність від характеру інтеракції більшості та меншості в рамках ліберально-демократичної політичної культури.

³⁵ Jean-Claude Favez, “Between Myth and Memory: Swiss History and the Present Day,” *Contemporary European History* 3, no. 3 (1994): 363–65.

Варіант (а) є найбільш безпроблемним, адже він передбачає політичну акультурацію меншостей в рамках існуючих партикулярностей політичної культури більшості. Водночас ліберально-націоналістична версія політичної культури може виявляти нечутливість до тих вимог меншостей, які більшість вважає надмірними. Саме тут виявляється потреба в делібератції, результатом якої може бути зміна ліберально-демократичних процедур і свідомої трансформації політичної культури (варіант (б)). Але конституційний патріотизм перетворюється на стратегію захисту більшості у випадку, коли меншість не приймає партикулярність політичної культури більшості як таку, попри ліберально-демократичний характер цієї культури (в).

Чи задовольнить запропонований підхід прихильників космополітичного тлумачення конституційного патріотизму? Відповідь на це питання залежить від того, чи приймуть вони вищенаведені аргументи на захист партикулярності політичної культури як “добрі” та “раціональні.” Як ми спробували довести, ці аргументи повною мірою можуть бути визначені як такі, адже саме партикулярна інтерпретація універсального надає останньому тої ваги, яка вмотивовує на захист як універсальних цінностей, так і політичної спільноти, що їх втілює. З конкретною формою такого втілення можна суб’єктивно не погоджуватись, але її не можна раціонально не толерувати. Нетолерантність до таких аргументів може свідчити про упередження меншості, які мають місце не стільки до конкретної форми політичної культури, скільки до етично насиченої культури більшості, яка її сформувала. Тобто будь-яке просування в бік більш всеосяжної конституційно-патріотичної політичної єдності можливе лише на шляху взаємного толерування всіх актуальних і потенційних учасників такої єдності (варіант (б)). Саме на цих підвалинах Канада спромоглася інституціалізувати другу мову її політичної культури. Відсутність такого толерування не лише унеможливає інтеграцію політичної спільноти, а й стає причиною її дезінтеграції, виразом чого є як правий популізм, так і політична радикалізація певних меншин (наприклад, рух BLM у США). В обох випадках ідеться вже не про інституціалізацію більш справедливої ліберально-демократичної процедури, а про визнання переваг, привілеїв, зрештою, влади відповідних груп громадян.

V. Україна: кейс партикулярного конституційного патріотизму

Цей текст був написаний до широкомасштабної агресії та мав закінчуватись аналізом української інтерпретації Мінських домовленостей як кейсу українського партикулярного консерватизму. Попри те, що Мінський процес вже став частиною історії, диференційований підхід до феномену конституційного патріотизму дає змогу визначити позицію України у 2014–2022 рр. у складному контексті відносин підтримуваної ззовні нетолерантної меншості та культурно вмотивованої ліберально-демократичної більшості.

Як відомо, Мінські домовленості, підписані Україною у важкій ситуації зовнішнього тиску, вимагали внесення змін до Конституції України та передбачали визнання особливого статусу Окремих районів Донецької та Луганської областей (ОРДЛО). Соціологічне опитування, проведене ще у 2016 році, продемонструвало, що більшість українців хотіли б

винести питання автономії ОРДЛО на всеукраїнський референдум. Своєю чергою, на референдумі більшість висловились би за визнання цих територій окупованими та надання їм відповідного статусу. Близько 30% респондентів висловилися б за надання ОРДЛО автономного статусу у складі України.³⁶ Тобто більшість громадян України, а також український політичний клас не бажали зміни Конституції України, принаймні в тому напрямі, який пропонувався в рамках Мінських домовленостей. Чи була така позиція “упередженням” українців? Чи українські громадяни мали достатньо добрі раціональні аргументи для захисту своєї позиції?

Спробуємо спочатку гіпотетично відповісти на це питання з позиції космополітичного розуміння конституційного патріотизму. Відповідно до нього найбільш релевантним кроком була би спроба вироблення нової політичної культури, яка охоплювала би правові вимоги ОРДЛО. Однією з ключових таких вимог був офіційний статус російської мови. Враховуючи переважну російськомовну більшість у цих регіонах, така вимога здавалася доволі раціональною та легітимною. Як бачимо з наведеного вище дослідження, не проти нього була і значна кількість громадян України. Здається, тут мав включитися варіант (б) і сторони мали би сісти за стіл переговорів і виробити спільні підвалини нової, більш тонкої політичної культури, яка б меншою мірою залежала від етично насиченої культури української більшості держави. Власне прихильність ЄС і, зокрема, Німеччини (пригадаємо хоча б “формулу В. Штайнмаєра”) до імплементації Мінських домовленостей пояснюється не лише “погоджувальною” політикою щодо Росії або особливістю “східної політики” повоєнної Німеччини. Вона дійсно відповідала тому мультикультуралістському контексту, який вже багато десятиліть формує ментальний фон європейської політичної культури. І очевидна недооцінка цього контексту відверто заважала українцям (зокрема й офіційним представникам української влади) адекватно зрозуміти позицію ЄС та Німеччини.³⁷

Справжня проблема, яку далеко не завжди розуміли або бажали розуміти зовні України, полягала в тому, що з 2014 року не було підстав говорити про жодну толерантність групи, представленої ОРДЛО політичній культурі України. Скоріше, навпаки, це взірць нетолерантної щодо української більшості (насамперед її культури включно з мовою) та іліберальної за своєю внутрішньою структурою групи, яка запрошувала військових іншої

³⁶ Ставлення українців до мінських домовленостей та статусу тимчасово окупованих територій Донецької та Луганської областей – опитування Центру Разумкова. <https://razumkov.org.ua/uploads/socio/infoDonbas1116.pdf>.

³⁷ В Україні, здається, не звернули уваги на той факт, що ще в середині 90-х років минулого століття в одній зі своїх робіт з політичної філософії Ю. Габермас називає росіян, що проживають в Україні “ущемленою групою,” по відношенню до якої не виказується необхідної поваги щодо “форм діяльності,” “практик,” “світосприйняття.” Така неповага є характерною щодо “гастарбайтерів та інших іноземців у Федеративній Республіці Німеччина, до хорватів у Сербії, до росіян на Україні, до курдів у Туреччині, до інвалідів, гомосексуалістів тощо” (Хабермас, *Вовлечение Другого*, 336). Враховуючи інтелектуальний вплив Габермаса на активну частину німецького суспільства, особливо його лівоорієнтованих громадян, можна зрозуміти витоки неоднозначного сприйняття німцями подій, пов’язаних з анексією Криму та війною на сході України.

держави для доведення власних аргументів і члени якої активно переходили у громадянство цієї держави, проявляючи небажання жити в рамках українського політичного цілого. І діалог із такого роду групою жодним чином не міг сприяти виробленню якоїсь тоншої ліберально-демократичної культури. Він був би принципово асиметричним, тобто таким, у якому нетолерантна меншість чинить тиск на ліберально-демократичну українську більшість за допомогою, у визначенні Габермаса, стратегічних, “позамовних” медіумів впливу.

Інше питання: чи могла б такого роду абстрактніша політична культура бути виробленою до 2014 року? Чи можна було би сподіватися, скажімо, на проведення всеукраїнського національного діалогу щодо суперечливих питань української політичної культури? Чи дозволили б різні колективні ідентичності, – не лише з різними мовами, а й з різними культурними пам’яттями та візіями майбутнього,³⁸ що опинилися в кордонах держави Україна після 1991 року, – виробити абстрактну ліберально-політичну культуру, партикуляризм якої задовольняв би всі залучені сторони? І наскільки висхідним чином толерантними стосовно одне одного були б ці сторони? Ці питання мають залишитися для самокритичного історичного осмислення новітньої української історії, яке ще чекає свого часу.

Очевидним є те, що кордон між толерантними й нетолерантними групами до лютого 2022 року проходив по лінії зіткнення, тож спротив (явний чи неявний) змінам Конституції України був кейсом партикулярного конституційного патріотизму, коли обстоювання ліберально-демократичної політичної культури було безпосередньо пов’язане із захистом тих особливостей Основного закону (унітарність, мова тощо), без яких сумнівною ставала сама ця культура.

VI. Чи є майбутнє у космополітичного конституційного патріотизму?

З початком повномасштабної агресії для України питання внутрішнього узгодження політичної культури, принаймні наразі, втратило актуальність. Ілліберальна меншість, яка претендувала на суб’єктність під загальною аббревіатурою ОРДЛО, була поглинена російською державою, яка виступила як агресор, що перестав приховувати власні наміри.

З іншого боку, ця агресія фактично зруйнувала принципи міжнародних відносин, закладені після Другої світової війни, а разом з ними – весь той інтелектуальний фон, який супроводжував розвиток країн Європи як після 1945, так і після 1991 року. Космополітичне розуміння світу, без сумніву, було одним із важливих елементів цього фону, що на різних етапах підживлювався інтеграційними процесами в рамках ЄС, зникненням біполярного світу, економічною глобалізацією. Космополітизм добре відповідав настрою “кінця історії” – мейнстриму першої половини 90-х років минулого століття та постконвенційному розумінню моралі, у тому числі й у її політичній проекції.

Космополітизм другої половини ХХ століття ґрунтувався на двох фундаментальних, онтологічних передумовах: спільній картині єдиного світу, який, завдяки глобалізації,

³⁸ Щодо різних колективних ідентичностей громадян України дивіться: Г. Касьянов, *Україна і соседи: историческая политика*. 1987–2018 (Москва: НЛО, 2019), 21–22; Євген Бистрицький, Роман Зимовець, Сергій Пролеєв, *Комунікація і культура у глобальному світі* (Київ: Дух і літера, 2020), 267–73.

ставав все більш економічно та політично пов'язаним,³⁹ і пацифізму як впевненості в тому, що глобальна війна вже не повториться. Обидві передумови були вкорінені у просвітницькому проєкті модерну разом з його прогресистським спрямуванням до кантівського “вічного миру” й недооціненістю ролі історичних “майстер-нарративів” і корелятивних їм колективних ідентичностей.

Російська агресія зруйнувала обидві передумови. Єдина картина світу розпалася на конкуруючі інтерпретації сучасного стану справ, альтернативні проєкти майбутнього та різні пам'яті про події минулого. Ліберальна демократія не стала універсальною панацеєю від націоналізму, історичного реваншизму, імперських синдромів. Більше того, виявилось, що не лише політичні еліти, а й суспільства можуть відмовлятися від неї (чи від руху в її напрямку) заради фундаментальніших культурно вмотивованих цілей. Виявилось, що принаймні на євразійському континенті існують відмінні світи й паралельні реальності, між якими не лише немає згоди, а й існує принципова незгода, радикальне непорозуміння, зіткнення, які неможливо пояснити з перспективи комунікативної раціональності Габермаса.⁴⁰

Пацифістський мейнстрим сучасного Західного світу підірваний не лише перспективою (чи вже реальністю?) третьої світової війни, а й визнанням того факту, що мир дедалі більше стає предметом відвертого шантажу з боку країн, які не поділяють ліберально-демократичні цінності, включно з фундаментальною цінністю людського життя. “Постгероїчна ментальність” (Габермас) сучасного Західного світу, тобто його неготовність до захисту власних цінностей, у тому числі й воєнними засобами, відкриває шлях для тиску з боку держав – ворогів ліберальної демократії. Ліберально-демократичні спільноти стали перед дилемою: захищати фундаментальну цінність людського життя через відмову від частини інших цінностей та прав (наприклад, права на захист культури, ідентичності, зрештою, суверенітету) або ж піддавати ризику життя власних громадян, не поступаючись іншими ліберально-демократичними принципами (у такий спосіб повертаючись до “героїчної ментальності”).

У зв'язку з такою втратою підвалин космополітично орієнтований конституційний патріотизм опинився у скрутному становищі. У сучасних умовах космополітична відкритість означає, у тому числі, відкритість іліберальним групам і спільнотам, які, врешті-решт, підривають самі його основи. Наразі існує тенденція перетворення іліберальних груп у середині ліберальних демократій на агентів впливу держав, що протистоять цим демократіям або ж навіть намагаються знищити їх зсередини. Відкритість політичної культури такого роду ризикам може підірвати життєсвіт відповідного політичного цілого, історія та культурні цінності якого є умовою її можливості.

Звідси напрошується висновок про те, що космополітичний конституційний патріотизм можливий лише в рамках ліберальних демократій, які інтегрують у власні політичні куль-

³⁹ У цьому зв'язку варто пригадати загальноновизнані “демократичні тенденції” в Росії та Китаї у 90-х роках минулого століття та досить органічну інтеграцію цих країн у світовий розподіл праці.

⁴⁰ Є. Бистрицький і Л. Ситниченко, “Філософія і дискурс війни: конфлікт світів як межа комунікативної теорії Юргена Габермаса,” *Філософська думка* 3 (2022): 78–79.

тури тих, хто готовий поділяти їхні принципи. А збереження умов існування самої ліберально-демократичної політичної системи на підвалині кожен раз особливої політичної культури – це вже справа партикулярного, а не космополітичного конституційного патріотизму. Тому лише партикулярний конституційний патріотизм, що обстоює конкретну, культурно-історично вкорінену форму політичної системи, наразі може бути джерелом соціальної інтеграції.

Чи зможе колись стати таким джерелом космополітичний конституційний патріотизм? Це залежить від відновлення двох онтологічних передумов, про які йшлося вище: спільної картини єдиного світу і його пацифістського розуміння. У площині політичної філософії до цих передумов має додатись прояснення фундаментального питання, відповідь на яке виходить за межі цієї розвідки: чи дійсно за умов “повної інформації” та відсутності примусу люди повинні віддавати перевагу ліберальній демократії (у самому широкому значенні цього поняття) над іншими формами державно-політичного устрою, які можна спостерігати в нашому сьогоденні, – ідеологічно визначеною владою меншості, теократією, імперськи вмотивованою диктатурою чи автократією держави загального добробуту?

© Р. Зимовець, 2022

Bibliography

- Bartsyts, Y. N. Constitutional Patriotism. Four European Reincarnations and a Russian Version. [In Russian.] Moscow: Yzdatelsky dom “Delo,” 2018.
- Bystrytskyi, Yevgen, Roman Zymovets and Sergiy Proleiev. Communication and culture in the global world. [In Ukrainian.] Kyiv: Dukh i litera, 2020.
- Bystrytskyi, Ye., and L. Sytnychenko. “Philosophy and discourse of war: the conflict of worlds as a border of the communicative theory of Jürgen Habermas.” *Filosofska dumka* 3 (2022): 64–82.
- Favez, Jean-Claude. “Between Myth and Memory: Swiss History and the Present Day.” *Contemporary European History* 3, no. 3 (1994): 355–65.
- Fukuyama, Francis. *Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*. London: Profile Books Ltd, 2018.
- Habermas, Jurgen. “Citizenship and National Identity.” In *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, 491–515. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996.
- Habermas, Jurgen. “Popular Sovereignty as Procedure.” In *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, 463–90. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996.
- Habermas, Jurgen. *The Involvement of the Other. Essays on Political Theory*. [In Russian.] SPb: Nauka, 2001.
- Habermas, Jurgen. *Moral consciousness and communicative action*. [In Russian.] SPb: Nauka, 2000.
- Habermas, Jurgen. “The Borders of Neo-Historicism. A Conversation with Jean-Marc Ferry.” In *Polytycheskye raboty*, 137–46. [In Russian.] Moscow: Praksys, 2005.
- Habermas, Jurgen. “Historical consciousness and post-traditional identity. Western orientation of the FRG.” In *Political works*, 114–36. [In Russian.] Moscow: Praksys, 2005.
- Habermas, Jurgen. *Between Naturalism and Religion*. [In Russian.] Moscow: Ves myr, 2011.

- Kasianov, H. *Ukraine and its Neighbors: Historical Politics. 1987–2018.* [In Russian.] Moscow: NLO, 2019.
- Kimlicka, Will. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights.* Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Kimlyka, Will. *Modern Political Philosophy. Introduction.* [In Russian.] Moscow: Yzdatelskiy dom Hosudarstvennoho unyversyteta – Vyshei shkoly ekonomyky: 2010.
- Muller, Jan-Werner. *Constitutional Patriotism.* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.
- Zenovic, Predrag. Constitutional patriotism in the context of Habermas's political philosophy. *Prolegomena* 20 (1) (2021): 119–36.

Роман Зимовець. Сучасні межі конституційного патріотизму

Анотація. Наразі “конституційний патріотизм” став одним із загальновживаних концептів політичної філософії. Виникнувши в локальних умовах повоєнного розділення Німеччини, він став особливо затребуваним наприкінці минулого століття у зв'язку з подальшою глобалізацією та мультикультуралізацією світового суспільства і створенням Європейського Союзу. Конституційний патріотизм розглядається насамперед як більш абстрактна форма соціальної інтеграції, яка приходить на зміну традиційній колективній ідентичності національної спільноти у формі ліберально-демократичної політичної культури. У такий спосіб він став відповіддю на закид комунітаризму в бік лібералізму щодо неврахування проблеми мотивації захисту ліберально-демократичних інституцій. У статті доводиться необхідність диференційованого підходу до аналізу конституційного патріотизму. Виокремлюються дві інтерпретації концепту конституційного патріотизму – космополітична та партикуляристська. Парадокс толерантності – проблема толерантного ставлення до нетолерантних щодо ліберальної політичної культури суспільства груп – окреслює екзистенційні межі космополітично витлумаченого конституційного патріотизму. Цей парадокс актуалізувався у сьогоденні внаслідок європейської міграційної кризи, а також гібридних війн, одним з інструментів яких стало використання демократичних інституцій для руйнації конституційного ладу. Сучасні політичні втілення парадоксу толерантності доводять, що автономізація ліберально-демократичної політичної культури завжди має свою межу у збереженні умов існування самої цієї політичної культури, яка, так чи інакше, залишається пов'язаною з етично насиченою та історично вкоріненою культурою більшості.

Ключові слова: конституційний патріотизм; лібералізм; мультикультуралізм; ліберальний націоналізм; космополітизм; толерантність.

Roman Zymovets. Contemporary Limits of Constitutional Patriotism

Abstract. “Constitutional patriotism” has become one of the common concepts of political philosophy. Emerging in the local context of post-war Germany's division, it gained particular popularity at the end of the last century in connection with the further globalization and multiculturalization of the world community and the creation of the European Union. Constitutional patriotism is seen, above all, as a more abstract form of social integration, replacing the traditional collective identity of the national community with a liberal-democratic political culture. Thus, it was a response to the criticism of communitarianism towards liberalism regarding the underestimation of the problem of motivating the protection of liberal democratic institutions. The article substantiates the need for a differentiated approach to the analysis of constitutional patriotism. There are two interpretations of constitutional patriotism – cosmopolitan and particularistic. The paradox of tolerance – the issue of maintaining

a tolerant attitude towards groups intolerant of the liberal political culture of society – outlines the existential boundaries of universally interpreted constitutional patriotism. This paradox became relevant as a result of the European migration crisis, as well as hybrid wars, one of the tools of which was the use of democratic institutions to destroy the constitutional order. Modern political incarnations of the paradox of tolerance demonstrate that the autonomy of liberal-democratic political culture always has its limits in preserving the conditions necessary for the existence of political culture itself.

Keywords: constitutional patriotism; liberalism; multiculturalism; liberal nationalism; cosmopolitanism; tolerance.

Одержано / Received 04.10.2022