

<https://doi.org/10.15407/fd2025.01.173>
УДК 177.9

Михайло БОЙЧЕНКО,

доктор філософських наук, професор, старший дослідник,
професор кафедри теоретичної і практичної філософії,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
01033, Україна, м. Київ, вул. Володимирська 60;
провідний науковий співробітник відділу взаємодії університетів
і суспільства, Інститут вищої освіти,
Національна академія педагогічних наук України,
01014, Україна, м. Київ, вул. Бастіонна, 9
boichenko.m@knu.ua
<https://orcid.org/0000-0003-1404-180X>
SCOPUS ID: 57209587504

МЕЖІ ТОЛЕРАНТНОСТІ: КОЛІЗІЇ КУЛЬТУРИ СКАСУВАННЯ

Стаття розкриває сутнісний зв'язок між необхідністю робити винятки із настанови на толерантність для досягнення соціальної справедливості і зверненням до культури скасування як властивої для сучасного демократичного суспільства, у якому наявні розвинені інформаційно-комунікативні технології та відповідна влада впливу соціальних мереж. Проаналізовано етичну та соціальну позиції — як тих, хто підтримує культуру скасування, так і тих, проти кого вона спрямована. Уточнено необхідність залученого дослідження ситуації пригноблених соціальних груп для досягнення епістемологічної позиції, достатньої для адекватних етичних суджень щодо сторін конфлікту в ситуації скасування. Виявлено, що частковий успіх політики ідентичності зумовлений тим, що вона починає використовувати культуру скасування для стигматизації опонентів і застосування принципу токсичності до тих, хто не є прямими винуватцями грубого порушення соціальної спра-

Цитування: Бойченко, М. (2025). Межі толерантності: колізії культури скасування. *Філософська думка*, 1, 173—191. <https://doi.org/10.15407/fd2025.01.173>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2025. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ведливості. Доведено, що культура скасування може надмірно переходити межі толерантності й у такому разі викликати зустрічну реакцію з вимогою скасовувати тих, хто зловживає культурою скасування. Аргументовано, що у межах її виправданого і адекватного застосування культура скасування не лише становить ефективний інструмент відновлення соціальної справедливості, а й спроможна породжувати суспільно корисні колективні екстатичні стани та сприяти творенню конструктивного емоційно насиченого спільного досвіду. Зазначено, що культура скасування як спільна проактивна публічна позиція сприяє розвитку громадянського суспільства і потребує інституціоналізації для свого подальшого унормування.

Ключові слова: культура скасування, толерантність, соціальна справедливість, спільний досвід, токсичність, стигматизація, політика ідентичності, інституціоналізація.

Замість вступу

Якщо феномен толерантності філософи досліджують вже доволі давно та плідно, то культура скасування викликала філософський інтерес відносно недавно. Раніше досліджували ті соціальні феномени, які за своїм значенням частково перетинаються з культурою скасування — такі як ресентимент, культура спротиву, суспільне визнання тощо. Ці дослідження допомагають краще зрозуміти культуру скасування, однак пояснення її як самодостатнього феномену потребує спеціального її розгляду, а не намагання підпорядкувати культуру скасування одному із згаданих вище феноменів.

Інше застереження стосується ризику помилково визнати один із проявів культури скасування за увесь цей феномен. Адже феномен культури скасування уже розглядають під різними кутами зору — від культурологічного і соціологічного аж до політологічного і політтехнологічного. Утім, варто розібратися з тим, чим є цей феномен за суттю, а не редукувати його до однієї з його численних маніфестацій зокрема чи до їхньої сукупності. Але навіть для філософського розгляду цього феномену, тобто хоча би в загальному вигляді, забракне не лише однієї статті, а й цілої книги. Тому я спробую тут зосередити свою увагу на сутнісному взаємозв'язку феноменів культури скасування із толерантністю як чимось радше протилежним скасуванню, аніж подібним до нього. Скасування є явним і публічним проявом *не-толерування* певної поведінки об'єкта скасування з боку тих, хто його «скасовує». Однак скасування все ж не можна редукувати до простого *не-толерування* — варто глибше дослідити причини та механізми культури скасування, а виявлення меж толерантності буде для цього помічним.

Для цього варто розглянути етичні та соціально-філософські підходи до розкриття цього взаємозв'язку й докладніше спинитися на динаміці розвитку культури скасування у політику скасування та виявити ті внутрішні колізії, які розкриває ця динаміка у культурі скасування.

Сила і слабкість етичної пресупозиції

Першим філософським інстинктом є бажання розглядати культуру скасування з позицій етики — а саме як спробу встановити справедливість там, де з різних причин не працюють ті соціальні інститути, які мали би її забезпечувати (Бойченко, 2024). Проте сила етичної категоричності починає явно хибувати тоді, коли етична теорія виявляється нездатною зупинити помилкове її застосування чи хоча би прояснити, чому так легко культура скасування починає карати не лише явних негідників, а й тих, кого можна було б і не піддавати скасуванню, або тих, хто взагалі потрапляє під її каральний меч випадково та безпідставно. Логіка «краще покарати навіть кількох невинних осіб, аніж залишити непокараним одного великого негідника» спрацьовує лише у виняткових ситуаціях, коли йдеться про особливо тяжкі злочини — та й то цю логіку визнає радше суспільна мораль, аніж право. З огляду на соціальну функційність, кожен випадок хибного застосування культури скасування як надмірного покарання за незначні злочини або ж взагалі помилкового її вживання завдає відчутних ударів щодо репутації, а відповідно й подальшої дієвості самої культури скасування: щоби бути ефективною, культура скасування має бути точною у своїх судженнях.

Крім того, будь-яка етична постановка питання потребує певної перформативності: адже запитуючи з етичної позиції, експерт з етики сам має бути якщо не взірцем, то в усякому разі явним носієм певних етичних принципів — в ідеалі бути зразком правильної поведінки в тому, що він робить предметом свого розгляду. Тобто етична позиція має бути не просто рефлексійною (на відміну від пасивної належності до певної моральної традиції чи принаймні певних узвичаєних практик), а й *проактивною* саме у питаннях певного конкретного етичного розгляду: експерт з етики має бути етичним експертом, тобто не просто мати успішний (з його власного погляду) досвід визначеної етичної поведінки, а й демонструвати інтерсуб'єктивно визнану її успішність.

Кембриджський словник визначає проактивність як здатність «вживати заходів, викликаючи зміни, а не лише реагуючи на зміни, коли вони відбуваються» (Cambridge Dictionary, 2025). Синонімами проактивності тут вказані достатність і успішність, а з близьких визначень наведено такі: «мати намір або сприймати намір отримати хороший результат або уникнути проблеми, а не чекати, поки проблема виникне» (American Dictionary), «самостійно вживати заходи для внесення змін, а не реагувати на те, що відбувається» (Business English).

Вочевидь, сама така творча, відповідальна і випереджальна позиція є найбільш адекватною етичною пресупозицією. Як зауважує Стенфордська енциклопедія філософії, «мовці сприймають [висловлене] пе-

реважно як належне. Тобто вони наперед вбачають [отриману] інформацію [як істинну]» (Beaver et al., 2021). Справді, в етиці ми ніколи не сприймемо моральну настанову від людини, відомої своєю аморальною поведінкою — особливо, якщо вона у ній не розкалася або ще й навпаки — вважає свої гріхи новою праведністю або «глибинною» праведністю (як, наприклад, у росії новітній новонабутий нацизм росіян деякі російські ідеологи розглядають як прояв якоїсь мало не метафізичної сутності вічного «глибинного народу» (Штогрин, 2019)). Понад те — від аморального свідка ми не лише не прийматимемо моральних настанов, а й не повіримо жодному його свідченню: адже всі вони поставатимуть як кривотлумачення, як спроба підлаштувати, а то й сфабрикувати факти, аби вони краще та ефектніше «обґрунтовували» аморальну позицію негідника — кожне його свідчення, навіть щире, буде кривосвідченням, адже воно є свідченням брехуна, облудника.

Така етична пресупозиція і моральна охайність передбачають також певну епістемологічну коректність і загальну світоглядну правильність, що входять як елементи до класичного філософського бачення проблем. З одного боку, видається цілком логічним завжди спрямовувати певну спеціалізовану діяльність на саму себе, тобто робити самого себе предметом власної діяльності й перевіряти власну методологію на самому собі. Так, з давніх-давен відомі вислови «Лікарю, зціли себе сам» чи «Що то за чоботар без чобіт?». З іншого боку, така «тавтологічність» нерідко призводить до парадоксів на кшталт апорії «Брехун»: так, ще у Давній Греції набув поширення логічний парадокс критянина Епіменіда «жителі Криту — завжди брехуни» (Diels, Kranz, 1960: S. 32). Допомогти могла би відповідь на питання, чи може толерантна людина бути нетолерантною. Адже толерантність не може бути безмежною: очевидно, що поважати й толерувати слід прагнути усіх і не можна нікого таврувати як невинного негідника, однак водночас не можна виправдовувати й толерувати нетолерантну поведінку і попускати також не можна нікому негідні вчинки — без усяких винятків.

Тут, звісно, йдеться не про толерантність як універсальну етичну категорію, а радше про толерантність із соціально-системного погляду — толерантність як своєрідний прояв і складову імунітету системи до зовнішніх викликів (Luhmann, 1987: SS. 509—525). Цю толерантність доречніше порівнювати з толерантністю організму до певних ліків — коли вони в певний момент припиняють діяти, якщо організм до них звикає. Так само й надмірне захоплення скасуваннями може виробити звикання і втрату інтересу до чергового розголосу — мовляв, «знаємо, знаємо, скільки вже можна про це?» Таким чином, не варто зловживати скасуванням як методом виправлення несправедливості — його слід застосовувати лише в ситуаціях, які справді інакше ніяк не виправити.

Тобто питання стоїть так: кого не толерувати, кого скасовувати? А відповідно постає й прямо пов'язане з ним інше питання: хто має право скасовувати? І в тому, і в тому випадку це питання про соціальну ідентичність і політику ідентичності. Утім, без етики тут також ніяк не обійтися, адже для того, щоб набутися право толерувати або, навпаки, скасовувати, слід самому не лише бути компетентним у предметі розгляду, а й обійняти певну етичну позицію й бути готовим її захищати. Крім того, не варто забувати, що, як зауважував Олів'є Монжен ще у 1998 році, політика ідентичності може завдавати чимало шкоди — причому самим носіям цієї ідентичності (Монжен, 2011: сс. 117—118).

Підстави соціальної ідентичності та формування сторін конфлікту

Відповідь на питання про соціальну ідентичність виходить за межі етики. Адже етика за визначенням має бути ригористичною — жорсткою і безкомпромісною. Це допомагає бути непохитним. Але чи сприяє це набуттю того практичного досвіду, який єдиний спроможний бути надійним опертям для суджень у питаннях контексту застосування того чи іншого етичного принципу чи етичної максими? Апріорно приймати етичні рішення, керуючись лише формальним принципом, буває інколи навіть більш небезпечно, аніж зовсім не мати принципів або ж судити наосліп і діяти, йдучи лише за моральним чуттям. Достеменне знання предмета розгляду, тому, є головною змістовою передумовою справедливих і виважених етичних суджень про цей предмет.

Тож нерідко найкращими борцями зі злочинністю є колишні злочинці — як-от колишній злочинець, а згодом знаменитий французький поліцейський і засновник першого французького приватного агентства Ежен Франсуа Відок, який створив свого часу французьку кримінальну поліцію «Сюрте», а керувався принципом «тільки злочинець зможе побороти злочин» (Чисніков, 2023). Попри всю позірну парадоксальність цього принципу, він підтверджувався неодноразово: наприклад, найкращі сучасні борці з кіберзлочинністю самі незрідка бувають колишніми (а чи колишніми?) хакерами (Dupony et al., 2024; Maniloff, 2019). Однак ця логіка теж має свої очевидні межі: затяті злочинці аж ніяк не можуть бути взірцями етичних чеснот, адже їхня майстерність є вправністю у злочинах. Тож необхідна певна межа у заглибленні у дослідження предмета інтересу, і цю межу, ймовірно, найкраще знають ті, хто займається залученими дослідженнями (engaged research).

«Залучене дослідження — це охvatний термін, або термін-парасолька, що описує широкий спектр дослідницьких підходів і методологій, кожна з яких має головну мету співпраці із суспільством і всередині нього. Таким чином, залучене дослідження — це інклюзивний підхід, який ви-

ходить за межі уявлення про проведення досліджень для суспільства та включає такі практики, як наука про громадянство, громадське залучення пацієнтів або дослідження учасницьких дій, а також такі концепції, як спільне виробництво або спільне створення досліджень» (University Colledge Cork, 2024).

Філософи, знайомі з феноменологічною соціологією, добре знають, що успіх залучених досліджень полягає не стільки у міждисциплінарності (вона є радше наслідком пристосування до особливостей предмета дослідження) і не в тому, щоби дослідникові максимально «занурюватися» у предмет свого дослідження й самому мало не перетворюватися на нього (щоб адекватно досліджувати середовище наркоманів і проститутток, не варто та й нема конче дослідницької потреби уподібнюватися їм), скільки в тому, аби серйозно і без вилучень сприймати способи саморозуміння досліджуваних і пояснення ними своїх дій — тобто розглядати їх радше як партнерів по науковому дослідженню, аніж як особливих тварин або нерозумних дітей, поведінка яких ще підлягає зовнішньому розумному поясненню, яке додасть до цієї поведінки дешифру осмисленості. СENS їхніх дій є зрозумілим якнайкраще самим дієвцям, і справа дослідника полягає лише в тому, щоби допомогти рефлексіям самих дієвців набути (для початку) кращого вербального вираження, щоби згодом уже працювати з цією «первинною аналітикою» — що дає надійний змістовий ґрунт і методологічну змогу творити аналітику другого рівня вже самим науковцям. Методи упорядкування своїх дій якнайкраще відшліфовують і вигострюють самі дієвці, завдання ж дослідників — радше допомогти дієвцям опанувати те, що Ніклас Луман називав «соціологічним просвітництвом» (Luhmann, 1970).

Дослідники Луманової теорії соціальних систем Клаудіо Баральді, Джанкарло Корсі та Елена Еспозито підбивають підсумок його вчення у цьому питанні: «Соціологічне просвітництво передбачає здатність до рефлексії [→само-віднесення], яка є результатом розвитку функційно диференційованого суспільства. Соціологічне просвітництво розуміють як розширення можливостей спостереження соціальних систем, тобто здатності систем розуміти та зменшувати світ→складність. Таким чином, засобами цього просвітництва є соціальні системи, здатні до спостереження» (Baraldi, 2021: р. 225). Таке спостереження соціальних систем за собою починається з того, що самі учасники соціальної комунікації починають здійснювати рефлексії над своєю участю у соціальній комунікації як виконання певних завдань функціонування соціальних систем.

Лише якщо науковці-дослідники приймають цю передумову поваги до діяльності всіх членів суспільства як здійснюваної на підставі самопізнання їх як учасників соціальної комунікації, тоді вони можуть адекватно зрозуміти, «як актуальна узвичаєна діяльність членів суспільства

включає в себе методи, що допомагають полегшити аналіз практичних дій, практичних обставин повсякденного знання суспільних структур та практичного соціологічного мислення; а також відкриває формальні властивості повсякденних, підпорядкованих практичному здоровому глуздові дій “ізсередини” актуальних середовищ як безперервну реалізацію цих середовищ» (Гарфінкел, 2005: с. і).

Тобто немає потреби самим ставати злочинцями — треба лише уважно й достатньо тісно комунікувати з ними. Звісно, є свої межі такої комунікації. Можна провести аналогію з лікарем, який ставить на самому собі досліди з вакцинації — але ж він не має заражати себе у повному масштабі, щоби його організм виробив імунітет, а сам лікар зміг оцінити достатність цього імунітету для убезпечення від можливих майбутніх хвороб. Звісно, багато важить сам намір: вивчати злочинців та їхні злочини, щоби краще розкривати майбутні злочини, або ж для того, щоби самому діяти за їхнім взірцем чи навіть удосконалюючи їхні дії.

Дуже подібне відбувається з напрацюванням культури соціальної інклюзії: не потрібно самому ставати хворим, калікою чи сиротою, ставати безхатьком чи просто приреченим жити за межею бідності, а також потрапляти до інших соціально вразливих груп самому задля того, щоби виробити в собі співчуття до представників цих груп. Для цього більше потрібне розуміння причин, чому люди виявилися у такому становищі, та бажання знайти ті обставини, які перешкоджають їм самотужки з нього виборсатися. Так само не потрібно ставати адептом якоїсь релігії, бути самому представником якоїсь вікової, гендерної чи культурної соціальної групи, щоби достатньою мірою зрозуміти їх і знайти причини для поважання їхньої соціальної та культурної самотності. Потрібно лише трошки тісніше покомунікувати з представниками тієї соціальної чи культурної групи, щодо яких плануєш сформулювати власне судження, а може, навіть не лише морально, а й діяльно їх підтримати та в чомусь конкретно допомогти. У кожному разі, вияв поваги до цих представників соціально вразливих груп буде тим щирішим і стійкішим до різних викликів і сумнівів, якщо ближче з ними познайомитися і пройти разом з ними певне соціологічне просвітництво.

Не менш важливим для розуміння і соціальної інклюзії щодо інших є досягнення кращого розуміння власної соціальної та культурної ідентичності. Прийняти себе та вміти по-справжньому простити собі певні помилки, аби найпоспідовніше їх виправити — це щось за духом дуже близьке до соціальної інклюзії, спрямованої на себе. Така «само-інклюзія» аж ніяк не заміщує соціальну інклюзію щодо інших, однак добре сприяє їй — за умови спрямованості до спільного, а не одноосібного блага.

Таким чином, кожна людина і як учасник взаємодії з іншими людьми, і як більш чи менш наполегливий та послідовний дослідник причин

і обставин власної соціальної ідентичності та соціальної ідентичності інших людей — кожна людина приходить до моральних питань, які потребують етичного прояснення: на яких етичних засадах можна приймати — частково, більшою мірою чи повністю — певні звичаї й чесноти та практики, які у цих звичаях формуються, а чеснотами вдосконалюються.

Чому ідентичність починає потерпати від політики ідентичності

Як відрізнити, кого стосується певний соціальний феномен, тобто хто є справжнім носієм певної соціальної якості, для кого вона є атрибутивною і стрижневою, тобто сутнісно визначальною, а для кого вона є лише чимось привнесеним (за Аристотелем), таким, що не є характерним для цієї людини, чого вона може позбутися, щоби стати іншою із набуттям інших соціальних якостей?

Ліберальні цінності спонукають дедалі більше відмовлятися від приписування людині багатьох її соціальних характеристик як «сутнісних», тобто нібито внутрішньо притаманних (intrinsic) і невикорінних: адже такі характеристики легко можна перетлумачити як стигматичні, тобто як підставу для соціального таврування людини за певною ознакою. Причому за ту саму ознаку одна частина суспільства може когось схвалювати та визнавати, натомість інша — ганити та засуджувати.

Корінь проблеми, ймовірно, полягає у некоректному застосуванні принципу поваги до ідентичності в так званій політиці ідентичності: з одного боку, жодна ідентичність не може зробити когось недоторканим, з іншого боку, не можна стигматизувати людину — засуджувати чи «скасовувати» людину слід за її окремі ганебні вчинки чи за нищу поведінку загалом, але не за ті чи ті її окремі якості, й тим паче не можна «скасовувати» людину в цілому як особистість. Цю думку свого часу висловив німецький дослідник і психотерапевт Берт Гелінгер у своїй книзі «Думки про Бога. Їхнє коріння та їхній вплив», коли він зауважив, що навіть у Гітлері треба бачити все ж таки людину, нехай і дуже погану: «Гітлере, деякі вважають тебе нелюдом, ніби є хтось, кого можна було би так назвати. Я дивлюся на тебе як на таку ж людину, як і я: у якої так само є батько, мати та своя особлива доля. Я — така сама людина, як ти. Тоді чи можу я тебе любити? Може, я навіть повинен тебе любити, адже інакше я не маю права любити й себе?» (Hellinger, 2004). Ці цілком християнські слова, подібні до яких висловлював вочевидь і сам Ісус, попри те викликали таку хвилю обурення у колег Гелінгера, що вони одразу виключили його з «Товариства Гелінгера», створеного на його ж честь — тобто більш ніж яскраво «скасували» його ще до того, як це стало мейнстримом. Хоча метод констеляції Берта Гелінгера якраз і полягав у психологічно-

му опрацюванні пацієнтом розстановки, у якій навіть його вороги мали бути прийнятими як неминуча складова реальності (Hellinger, 2003). Це не означало пробачати усе ворогам, але давало перший поштовх до того, аби не ховатися від реальності, хоч би якою неприйнятною вона не здавалася — простіше кажучи, цей метод учив не ховати голову у пісок від проблем, як це робить страус (звісно, це лише образ, а не опис реальної мотивації поведінки страуса у природі — і все ж таки). Насправді, для того, аби дещо викоренити, необхідно не відмахнутися від цього, не відвернутися, навіть під виглядом «скасування», але пройти тривалий шлях свідомого протистояння цьому неприйнятному явищу.

Тобто, ніби легко взагалі зняти проблему, якою переймаються зневажені спільноти: адже давно відома методика більш глибокого й ефективного подолання того, з чим бореться, незрідка радше гучно, аніж ефективно, культура скасування. Але розстановки по констеляції — методика особистісної внутрішньої роботи над собою, натомість культура скасування не просто насамперед працює на публічний резонанс і переважно використовує саме механізми публічного розголосу та паплюження репутації — вона призначена не для зміни особистостей, а для зміни спільнот і цілого суспільства. Це має свої сильні та свої слабкі риси. З одного боку, справді, не варто нехтувати можливістю залишати шанс для кожного змінитися на краще — такою є універсальна гуманістична настанова. І тут культура скасування часто-густо, як то кажуть, «перегинає палицю», не лишаючи такого шансу для об'єкта скасування. З іншого боку, ця культура б'є по одіозних персонажах не заради них, а заради змін у суспільстві. Тому це — справді офірні цапи, але не такі вже й марні ці офіри. Інша річ, що, захопившись езекуціями, можна втратити орієнтацію на кінцеву шляхетну мету. Та й самі езекуції подекуди набувають доволі варварських форм, і тривале практикування їх неминуче частково дегуманізує і самих езекуторів, які чим далі, тим більше ризикують перетворити культуру скасування на насолоду від езекуції скасування.

Утім, якщо культура скасування не втрачає своєї кінцевої шляхетної мети — очищення суспільства від соціальної несправедливості у найбільш кричущих і жорстоких її формах і виявах — і якщо при цьому культура скасування все ж залишатиметься культурою, тоді ніяких часових чи просторових рамок, ніяких інституційних чи організаційних перешкод для неї бути не може.

Справді, у жодному разі неприпустимо пробачати усе і виправдовувати будь-що — причому нікому: всі мають бути рівними у своїх правах. Для цього слід чітко і послідовно засуджувати, аж до «скасування» окремі вчинки людини, однак скасовувати саму особистість можна лише у виняткових ситуаціях. Наприклад, постаті гітлера, сталіна і путіна цілком заслуговують на скасування усіх їхніх дій: адже навіть те суспільно ко-

рисне, що вони робили, виявилось лише засобом для маскуванню або навіть прямого виправдання геноциду, злочинів проти людяності та інших страшних злочинів, які вимагають безумовної ізоляції цих персонажів від будь-якого суспільства. Звісно, жажливий злочинець, поки він — ще жива людина, все ж має якийсь шанс не те щоб на виправдання, але на те, щоби врешті зробити щось путнє: так би мовити, якщо не виправитися, то хоча би вчинити щось суспільно корисне, навіть попри власне бажання — як той же Горлум у «Володарі перснів». Тому скасування особистості не означає її обов'язкового ліччвання — забирати життя у будь-кого все ж суперечить сучасним європейським та загально-цивілізаційним цінностям.

Але більша небезпека від культури скасування виникає, коли до неї вдається політика ідентичності. Адже політика ідентичності, сама по собі теж цілком виправдана на певному етапі становлення та самоусвідомлення кожної соціальної спільноти, починає хибувати тоді, коли вона перетворюється на політику виняткових преференцій і виняткових засуджень — тобто на політику масового скасування, «обчорнення» репутації одних особистостей (як монстрів) і масового звеличення, «оббілювання» репутації інших (як жертв або героїв боротьби з монстрами). Культура скасування перестала бути справедливою тоді, коли вона почала таврувати та визначати багатьох людей як «козлищ», тобто невикорінних злочинців — ще й інколи без докладного з'ясування підстав для цього. Особливо карикатурного, гротескного вигляду ця політика набула, коли почала додавати до такого таврування ще й негативне розуміння і застосування принципу колективної ідентичності: коли винними у гріхах предків, одноплемянників, одновірців, корпорацій тощо почали вважати кожного, хто належить до цієї «скасованої» соціальної групи. Тобто, коли почали застосовувати принцип токсичності як поширення провини на всіх, хто був поруч, спілкувався і так чи інакше взаємодіяв (а отже, ніби автоматично був посіпакою або пасивним співучасником) з тим, кого упіймали на негідних вчинках. Про недоречність такого «огульного» обвинувачення і необхідність натомість ранжувати міру провини заявляли свого часу Сципіо Сигеле (Sighele, 2018) і Карл Ясперс (Jaspers, 1946).

Токсичність як магічний за своєю природою спосіб символічного перенесення якостей злочинців на всіх, із ким вони взаємодіяли, перетворює на злочинців мало не кожного з присутніх при злочині — адже вони були свідками безчинств, але не протидіяли їм достатньо активно і результативно, а отже, стали їх, щонайменше пасивними, співучасниками. На практиці таке символічне перенесення незрідка набуває тяжкості цілком реальних наслідків, адже вся соціальна реальність має свій невіддільний символічний вимір, і, зокрема, на реальні вчинки людей визначальним чином впливають їхні символічні уявлення — незалежно від того, наскільки вони адекватні певним матеріальним обставинам.

Така символічна диспозиція може мати як позитивні, так і негативні наслідки. Позитивні — адже всі корисні та хороші людські винаходи є спочатку лише чимось символічним, що відсутнє у природі й уперше набуває свого матеріального втілення лише завдяки діям людей. До таких винаходів належать як технічні розробки, так і теоретичні концепції, а також етичні настанови. Усі технології, ідеї та цінності, усі людські норми та вдосконалення природи є чимось, що людина додає до природних обставин свого життя, можна сказати, вивершує над ними. Негативними ж наслідками підпорядкування символічним мотиваторам поведінки постають усі ті фантастичні уявлення, які мають антисоціальний та людиноненависницький характер — усі ті забобони, вигадки та інсинуації, що їх плодять расисти, нацисти, фашисти, антисеміти та інші соціальні спільноти, соціальні рухи та політичні партії, головною метою яких є тотальне знищення або щонайменше публічне таврування (як символічне знищення) своїх опонентів як «неправильних». Це — відкриті та агресивні суспільні радикали й екстремісти, яким неможливо нічого довести і які ніколи не йдуть на компроміси у своїх безальтернативних, лінійних засобах «остаточного вирішення» того чи іншого питання.

Чи справедливо скасовувати культуру скасування?

Парадоксальним чином прихильники та адепти культури скасування, йдучи за масовими колективними афектами, схильні ставати дзеркальним відображенням своїх кривдників — адже часто-густо діють щодо них так само упереджено й безпідставно радикально, як кривдники діяли щодо них, їхніх знайомих, представників їхньої соціальної групи або навіть їхніх предків. Тоді й виходить карикатура на чесний соціальний спротив, а справедливий протест легко переходить у масові безчинства: коли всі «чорні» нібито мають повстати проти всіх «білих», усі жінки проти всіх чоловіків, усі представники гендерних меншин проти всіх традиційно орієнтованих тощо. Тоді релігійні вірники перетворюються на релігійних фанатиків, нетерпимих до представників інших релігій, екологічні активісти перетворюються на екологічних терористів тощо. У такому разі один соціальний радикалізм породжує інший, і хоч цей інший радикалізм як радикалізм спротиву нібито і виправданий, принаймні частково, поневіряннями жертв і жахливими утисками від пригноблювачів, однак радикалізм у відповідь можна радше по-людськи зрозуміти, аніж етично виправдати.

Утім, чи варто взагалі застосовувати культуру скасування до носіїв культури скасування? Вочевидь, *en masse* явно ні. Лише окремі персонажі, які зайшли надто далеко й порушили всі закони — писані та неписані — у прагненні відплатити кривдникам тією ж монетою або ще й, як то кажуть, «із запасом», лише ці крайні радикали екзекуцій скасу-

вання могли б заслуговувати на культуру скасування, застосовану своєю чергою уже проти них самих. Але на скасування аж ніяк не заслуговують *en masse* самі жертви, які дещо захопилися у праведному гніві. Адже гнів проходить, і до більшості з них повертаються здоровий глузд, розум, сумління, відчуття людяності й толерантності. І якщо вони повертаються — культура скасування щодо «скасовувачів» не потрібна.

Загалом, культура скасування пройшла свій пік розвитку тоді, коли зі стихійних масових протестів проти одіозних злочинців, які всіма правдами та неправдами роками й десятиліттями уникали правосуддя, вона перейшла у політику скасування і коли її не надто чесно перетворили у систематичне цькування політичних опонентів: у цій якості політика скасування виявилася не дуже зграбним прикриттям для політичного булінгу. Власне, це сталося тоді, коли кат і жертва мало не помінялися місцями, а окремі політики, які особисто й не належали до жертв (або могли б лише частково чи дотично вважатися жертвами), почали отримувати від цього політичні дивіденди, які майже не стосувалися самих жертв і не відновлювали спалювану справедливість. Можна сказати, що надмірне захоплення політикою скасування стало симптомом не стільки політичного популізму, скільки загальної кризи у культурній політиці демократичних країн, вдумливу характеристику якої можна зустріти у працях українських дослідниць (Гужва, 2024; Сідорова, 2024; Humeniuk, 2024; Slonevska, Piroshenko, 2023).

Отже, політика скасування є здебільшого паразитуванням на культурі скасування — таким паразитуванням, яке знецінює жертв, так би мовити, «вдруге». Вперше їх знецінював аб'юзер, але знову — ті, хто на покаранні аб'юзера прагнуть не так допомогти жертві, як виконати власні сторонні щодо жертви політичні завдання.

Таке трапляється передусім внаслідок втрати позиції толерантності. Якщо культура скасування, розпочинаючи зі справедливої вимоги зняття толерантності до незаперечно негідних вчинків, переходить до зняття толерантності до закоренілих негідників, то врешті культура скасування, здіймаючи хвилю масового обурення, неминуче руйнує саму атмосферу толерантності. Можна порівняти ці надмірності суспільних екстатичних станів (Гужва, 2018) з логікою розгортання Великої французької революції (ніщо не є новим під сонцем — і сама культура скасування, вочевидь, також): коли жертвами революційного терору врешті стали самі вожді революції, а молох народного гніву вимагав дедалі нових жертв, *massacre* (різня, фр.) набувала статусу чогось священного (*sacré*, фр.) для знавіснілого натовпу, соціальної маси (*masse*, фр.). Про яку толерантність чи, тим паче, про яку культуру тут може йтися? Це вже — дикі преагональні спазми соціальності.

У вихорі суспільного гніву змітаються всі межі: вся культура поглинається культурою скасування, вся політика перетворюється на політи-

ку скасування, все суспільство стає суспільством скасування, а точніше, врешті-решт *самоскасування*.

Для уникнення цього ризику підміни справжнього об'єкта культури скасування хибним, наприклад у ситуації праведного гніву українських громадян як невинних жертв неспровокованої повномасштабної збройної агресії російської федерації проти України, необхідно чітко визначити об'єктом культури скасування у цьому випадку «русский мир» як ідеологічний конструкт, спираючись на який ця агресія і була виплекана, організована і здійснена (Boichenko, 2024). Не можна спрямовувати цей праведний гнів на росіян як таких (у тому числі і дітей, і справжніх борців з нинішнім російським злочинним режимом, і майбутні покоління росіян) — бо в такому разі доведеться спрямовувати її проти всієї російської історії, всієї російської культури й усього російського народу. А це вже буде віддзеркаленням того шовінізму і нацизму, який демонструє сучасна росія щодо українського суспільства. Російському нацизму в жодному разі не можна протиставляти український нацизм. Скасовувати слід «русский мир» і все, що є його елементами та його наслідками. Першу стадію «віддзеркалення» на шляху деколонізації від росії українське суспільство здолало в головних рисах ще в 1990-ті роки — зараз воно перебуває на перехідному етапі від другої до третьої стадії: від «культивування кращих зразків світового досвіду в усіх основних сферах суспільного життя» до «вільного розвитку усього українського світу» (Бойченко, 2023: с. 72).

Межі толерантності можна переходити, отже, у протилежних напрямках і з протилежним результатом.

Якщо свідомо і притомно переходити межі толерантності заради покарання негідників — то це виправданий трансцензус, який дає утвердитись толерантності як соціальній нормі завдяки більш чіткому визначенню і діяльному утвердженню явних винятків з цієї норми.

Якщо ж межі толерантності порушувати таким чином, що ті, хто заслуговує на толерантність, врешті-решт виявляються у меншості — тоді сама толерантність перетворюється на виняток із соціальної норми, а нормою стає антипод толерантності — соціальна нетерпимість. У цій пекельній нетерпимості розгніваний натовп вже перестає бути жертвою, а обертається на ката, коли сучасна публіка нещадно нищить репутації та кар'єри не лише явних негідників, а й тих, хто виявився поруч із ними чи просто своїми окремими діями нагадує цих негідників (а таких завжди виявляється надто багато). Хвиля масового терору — фізичного чи символічного — охоплює суспільство і нищить суспільні цінності без жалю. Такий терор неминуче доходить до скасування цілих соціальних інститутів — адже саме вони захищають негідників до останнього, саме вони надавали їм увесь час свій інституційний прихисток та інституційну владу, яку ці негідники широко надуживали. Тут праведний гнів перестає ви-

конувати свою конструктивну соціальну функцію і пробуджує хтонічні сили суспільного самознищення — адже саме соціальні інститути є опорними колонами (pillars, англ.) будь-якої соціальності. У цьому напрямі порушення меж толерантності призводить до вкрай негативних, катастрофічних соціальних наслідків.

Натомість, якщо культура скасування не переходить у політику скасування і далі у масовий терор скасування, тоді вона є важливим засобом саме за допомоги культури комунікації ставити на місце тих, хто порушує соціальні норми настільки, що змушує робити для них персональний виняток із правил застосування толерантного ставлення. У суспільстві соціальних мереж, відкритого для всіх інтернету будь-кому стає дедалі важче приховувати свої негідні вчинки.

Саме тому, наприклад, у політичній сфері абсурдні бюрократичні рішення мають усі шанси наразитися на миттєвий публічний бан (як різновид скасування). Будь-які петиції за доби сучасних інформаційно-комунікаційних технологій можуть легко набирати необхідну кількість підписників, і не зважати на них адміністративні структури в сучасній державі ліберальної демократії аж ніяк не можуть. Інша річ — щоби цей інструмент зворотного зв'язку зі структурами громадянського суспільства не було використано для того, аби приводити до влади популістів (Гужва, 2021) (головних претендентів на хибне використання політики скасування) і створювати ризики згортання ліберальної демократії на користь суспільства тотального нагледу, новітнього авторитаризму і цифрового тоталітаризму.

Культура скасування стала невіддільною складовою сучасної культури комунікації, і поки вона не порушує базові правила конструктивної комунікації, то може бути надзвичайно дієвою й незамінною для суспільств ліберальної демократії як дуже ефективний інструмент відновлення соціальної справедливості, хоча й у певному обмеженому сегменті. У своїх виправданих межах застосування культури скасування спроможне пробуджувати надзвичайно корисні для суспільства колективні та масові конструктивні екстатичні емоційно насичені стани: коли великі маси людей не просто відчують відновлення справедливості у себе на очах, а й переживають спільний досвід діяльного і відповідального залучення до такого відновлення справедливості. Такі колективні екстатичні стани є надзвичайно важливими для здійснення різних форм і видів соціальної інтеграції — їх створення і зміцнення, розвитку і примноження, зростання розмаїття шляхів і результатів їхнього впливу. Це є солідним внеском у творення і закріплення субстанційної моральності суспільства та окремих його соціальних спільнот (мірою того, як вони причетні до такого відновлення справедливості завдяки участі у притомній культурі скасування). А це, своєю чергою, не лише сприяє набуттю вищого рівня етичних чеснот окремими членами суспільства, а й рухає вперед і саму етику як науку, і загальну систему моралі як соціальну систему.

Висновок

Таким чином, культура скасування є важливим сучасним засобом утвердження толерантності у суспільстві масових комунікацій — завдяки тому, що вона не лише слугує відновленню спаплюженої соціальної справедливості, а й позначає чітку лінію публічного проактивного утвердження меж толерантності. В останній якості культура скасування може поставати як самодостатній і автентичний соціальний феномен. Та щойно культуру скасування намагаються використати у сторонніх цілях, зокрема політики-популісти, одразу ця культура починає породжувати нову несправедливість, караючи або невинних, або за ті провини, які не потребують скасування, а мають бути виправлені або покарані в інший і передусім інституційний спосіб.

Сподіваюся, що цією розвідкою я зміцнив впевненість, що й сама культура скасування у своєму розвитку наближається до власної інституціалізації, передусім — у сфері моралі. Етику суспільства масових комунікацій уже важко уявити собі ефективною без звернення до культури скасування у її притомних і адекватних докладаннях до розв'язання ситуації кричущої соціальної несправедливості шляхом публічного розголосу щодо її призвідників та одностайного засудження їхніх дій.

ДЖЕРЕЛА

- Бойченко, М. (2023). Основні напрями протидії «руському миру» в Україні: завдання деколонізації. *Філософія освіти*, 29(2), 60—77. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-4>
- Бойченко, М. (2024). Межі і потенціал культури скасування: протидія «руському миру» в Україні як інструменту гібридної війни. У: *V Академічні Читання пам'яті професора Г.І. Волинка: філософія, наука та освіта: науково-практична конференція (1 травня 2024 року)* / За ред. В.П. Андрущенка, С.С. Русакова, К.С. Гончаренко (сс. 71—74). Львів, Торунь: Liha-Pres. Взято з: <http://catalog.liha-pres.eu/index.php/liha-pres/catalog/view/266/8007/18061-1>
- Гарфінкел, Г. (2005). *Дослідження з етнометодології* / Пер. з англ. В.Й. Шовкун. Київ: КУРС.
- Гужва, А. (2021). Політичний популізм і популярна культура. *Філософська думка*, 3, 125—137. <https://doi.org/10.15407/fd2021.03.125>
- Гужва, А. (2023). Філософські виміри культурної політики. *Філософія освіти / Philosophy of Education*, 29(2), 92—104. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-6>
- Гужва, А.А. (2018). *Соціокультурні трансформації суспільних екстатичних станів*. Дис. ... канд. філос. наук. за спеціальністю 09.00.03 — соціальна філософія та філософія історії. Харків: Харківський університет імені В.Н. Каразіна.
- Монжен, О. (2011). *Виклики скептицизму. Зміни інтелектуального пейзажу Франції* / Пер. з франц. Т. Голіченко, С. Йосипенка, А. Репи. Київ: Дух і літера.
- Сідорова, С.Д. (2024). Епістемічне пригнічення українських голосів у сучасному західному академічному просторі. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 14, 12—30. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.14.12-30>

- Слоневська, І.Б., Пірошенко, С.Ю. (2023). Культура скасування як соціокультурний феномен: українські акценти. *Культурологічний альманах*, 4, 262—268. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.36>
- Чисніков, В.М. (2023). Відок, Ежен Франсуа. У: *Велика українська енциклопедія (ВУЕ)*. Взято з: https://vue.gov.ua/%D0%92%D1%96%D0%B4%D0%BE%D0%BA,%D0%95%D0%B6%D0%B5%D0%BD_%D0%A4%D1%80%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%83%D0%B0
- Штогрин, І. (2019). «Довга держава Путіна». Що напроорокував ідеолог «путінізму» Сурков? *Радіо «Свобода»*, 11 лютого 2019. Взято з: <https://www.radiosvoboda.org/a/29764134.html>
- Baraldi, C., Corsi, G., Esposito, E. (2021). *Unlocking Luhmann. A Keyword Introduction to Systems Theory* / Trans. by K. Walker. Bielefeld University Press. <https://doi.org/10.1515/9783839456743>
- Beaver, D.I., Geurts, B., Denlinger, K. (2021). *Presupposition*. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/presupposition/>
- Boichenko, M. (2024). Cancelling of “russian peace” as a prerequisite for the decolonization of Ukraine. In: *International Scientific Conference “The Days of Science of the Faculty of Philosophy — 2024” (2024, Kyiv). [Abstracts]* / Ed. board: A. Konverskyi et al. (pp. 670—673). Kyiv: Publishing center “Kyiv University”. Retrieved from: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/13/80>
- Cambridge Dictionary. (2025). *Proactive*. Retrieved from: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/proactive>
- Diels, H., Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. Band 1 / Übersetzt von H. Diels. Weidman.
- Dupont, B., Fortin, F., Leukfeldt, R. (2024). Broadening our understanding of cybercrime and its evolution. *Journal of Crime and Justice*, 47(4), 435—439. <https://doi.org/10.1080/0735648X.2024.2323872>
- Hellinger, B. (2003). *Peace begins in the soul: Family constellations in the service of reconciliation* / Trans. from German by C. Beaumont. Heidelberg (Germany): Carl-Auer-Systeme Verlag.
- Hellinger, B. (2004). *Gottesgedanken. Ihre Wurzeln und ihre Wirkung*. München: Kösel.
- Humeniuk, T. (2024). Ukrainian Cultural Front: The “Cancel Culture” Discourse. *Наукові записки НаУКМА. Історія і теорія культури*, 7, 61—68. <https://doi.org/10.18523/2617-8907.2024.7.61-68>
- Jaspers, K. (1946). *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*. Zürich: Artemis.
- Luhmann, N. (1970). *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Köln / Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1987). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maniloff, R. (2019). An “Old-School Hacker” Fights Cybercrime. *The Wall Street Journal*, Aug. 16. Retrieved from: <https://www.wsj.com/articles/an-old-school-hacker-fights-cybercrime-11565994214>
- Sighele, S. (2018). *The Criminal Crowd and Other Writings on Mass Society* / Trans. by N. Pireddu, A. Robbins. Toronto: University of Toronto Press.
- University Colledge Cork. (2024). *Engaged Research*. Retrieved from: <https://www.ucc.ie/en/research/culture/engagedresearch/>
- Zaveri, A. (2023). *Delve Qualitative Research: How to Analyze Data Using It*. Retrieved from: <https://mindthegraph.com/blog/delve-qualitative-research/>

Одержано 20.11.2024

Прийнято до друку після рецензування 09.02.2025

Підписана до друку 12.03.2025

REFERENCES

- Baraldi, C., Corsi, G., Esposito, E. (2021). *Unlocking Luhmann. A Keyword Introduction to Systems Theory* / Trans. by K. Walker. Bielefeld University Press. <https://doi.org/10.1515/9783839456743>
- Beaver, D.I., Geurts, B., Denlinger, K. (2021). *Presupposition*. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/presupposition/>
- Boichenko, M. (2024). Cancelling of “russian peace” as a prerequisite for the decolonization of Ukraine. In: *International Scientific Conference “The Days of Science of the Faculty of Philosophy — 2024”* (2024, Kyiv). [Abstracts] / Ed. board: A. Konverskyi et al. (pp. 670—673). Kyiv: Publishing center “Kyiv University”. Retrieved from: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/13/80>
- Boichenko, M. (2024). The limits and potential of the culture of abolition: counteraction to the “Russian world” in Ukraine as an instrument of hybrid war. [In Ukrainian]. In: *V Academic Readings in memory of Professor G.I. Volynka: philosophy, science and education: scientific and practical conference (May 1, 2024)* / Ed. by V.P. Andrushchenko, S.S. Rusakova, K.S. Goncharenko (pp. 71—74). Lviv, Toruń: Liha-Pres. Retrieved from: <http://catalog.liha-pres.eu/index.php/liha-pres/catalog/view/266/8007/18061-1> [=Бойченко 2024].
- Boichenko, M. (2023). The main directions of counteraction to the “russian world” in Ukraine: the tasks of decolonization. *Philosophy of Education*, 29(2), 60—77. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-4>
- Cambridge Dictionary. (2025). *Proactive*. Retrieved from: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/proactive>
- Chysnikov, V.M. (2023). Vidok, Eugène François. [In Ukrainian]. In: *Velyka Ukrainska Entsyklopedia (VUE)*. Retrieved from: https://vue.gov.ua/%D0%92%D1%96%D0%B4%D0%BE%D0%BA,%D0%95%D0%B6%D0%B5%D0%BD_%D0%A4%D1%80%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%83%D0%B0 [=Чисніков 2023].
- Diels, H., Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. Band 1 / Übersetzt von H. Diels. Weidman.
- Dupont, B., Fortin, F., Leukfeldt, R. (2024). Broadening our understanding of cybercrime and its evolution. *Journal of Crime and Justice*, 47(4), 435—439. <https://doi.org/10.1080/0735648X.2024.2323872>
- Garfinkel, H. (2005). *Studies in Ethnomethodology* / Trans. from English. by V.Y. Shovkun. Kyiv: KURS. [=Гарфінкел 2005].
- Guzhva, A. (2023). Philosophical dimensions of cultural policy. [In Ukrainian]. *Philosophy of Education*, 29(2), 92—104. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-6> [=Гужва 2023].
- Guzhva, A. (2021). Political populism and popular culture: political philosophy. [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, 3, 125—137. <https://doi.org/10.15407/fd2021.03.125> [=Гужва 2021].
- Guzhva, A.A. (2018). *Sociocultural transformations of social ecstatic states*. Dissertation ... cand. of philos. sciences. [In Ukrainian]. Kharkiv: V.N. Karazin University of Kharkiv. [=Гужва 2018].
- Hellinger, B. (2004). *Gottesgedanken. Ihre Wurzeln und ihre Wirkung*. München: Kösel.
- Hellinger, B. (2003). *Peace Begins in the Soul: Family Constellations in the Service of Reconciliation* / Trans. from German by C. Beaumont. Heidelberg (Germany): Carl-Auer-Systeme Verlag.
- Humeniuk, T. (2024). Ukrainian Cultural Front: The “Cancel Culture” Discourse. *Naukovi Zapysky NaUKMA. Istoria i Teoria Kultury*, 7, 61—68. <https://doi.org/10.18523/2617-8907.2024.7.61-68>

- Jaspers, K. (1946). *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*. Zürich: Artemis.
- Luhmann, N. (1987). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1970). *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Maniloff, R. (2019). An “Old-School Hacker” Fights Cybercrime. *The Wall Street Journal*, Aug. 16. <https://www.wsj.com/articles/an-old-school-hacker-fights-cybercrime-11565994214>
- Mongin, O. (2011). *Challenges of skepticism. Changes in the intellectual landscape of France* / Trans. from French. by T. Golichenko, S. Yosypenko, A. Riepa. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i Litera. [=Монжен 2011].
- Sidorova, S. (2024). Epistemic oppression of Ukrainian perspectives in contemporary western academia. *Naukovi Zapysky NaUKMA. Philosophy and Religious Studies*, 14, 12—30. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.14.12-30> [=Сідорова 2024].
- Sighele, S. (2018). *The Criminal Crowd and Other Writings on Mass Society* / Trans. by N. Pireddu, A. Robbins. Toronto: University of Toronto Press.
- Shtogryn, I. (2019). “Putin’s Long State”. What did the ideologist of “Putinism” Surkov predict? *Radio “Svoboda”*. February 11, 2019. Retrieved from: <https://www.radiosvoboda.org/a/29764134.html>
- Slonevska, I.B., Piroshenko, S.Yu. (2023). Cancel culture as a socio-cultural phenomenon: Ukrainian accents. [In Ukrainian]. *Culturological Almanac*, 4, 262—268. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.36> [=Слонеvська, Пірошенко 2023].
- University Colledge Cork. (2024). *Engaged Research*. Retrieved from: <https://www.ucc.ie/en/research/culture/engagedresearch/>
- Zaveri, A. (2023). *Delve Qualitative Research: How To Analyze Data Using It*. Retrieved from: <https://mindthegraph.com/blog/delve-qualitative-research/>

Received 20.11.2024

Accepted for publication after review 09.02.2025

Signed for printing on March 12, 2025

Mykhailo BOICHENKO,

Doctor of Sciences in Philosophy, Senior Research Fellow,
Professor at the Department of Theoretical and Practical Philosophy,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, 60,
Volodymyrska St., Kyiv, Ukraine, 01033;

Leading Research Fellow at the Department of Interaction between Universities
and Society, Institute of Higher Education, National Academy
of Pedagogical Sciences of Ukraine,
9, Bastionna St., Kyiv, Ukraine, 01014
boichenko.m@knu.ua

<https://orcid.org/0000-0003-1404-180X>

THE LIMITS OF TOLERANCE: COLLISIONS OF THE CANCEL CULTURE

While philosophers have been studying the phenomenon of tolerance for quite a long time and fruitfully, cancel culture has aroused philosophical interest relatively recently. The article reveals the essential connection between the need to make exceptions to the tolerance guideline in order to achieve social justice and the appeal to the cancel culture as inherent in a modern democratic society, in which there are developed information and communi-

cation technologies and the corresponding power of influence of social networks. The ethical and social positions of both those who support the cancel culture and those against whom it is directed are analyzed. The need for an involved study of the situation of oppressed social groups is specified in order to achieve an epistemological position sufficient for adequate ethical judgments regarding the parties to the conflict in the situation of cancellation. It is revealed that the partial success of identity politics is due to the fact that it begins to use the cancel culture to stigmatize opponents and apply the principle of toxicity to those who are not direct perpetrators of a gross violation of social justice. It is proven that the cancel culture can excessively exceed the limits of tolerance and in this case cause a counter-reaction with the demand to cancel those who abuse the cancel culture. It is argued that within the framework of its justified and adequate application, not only does cancel culture act as an effective tool for restoring social justice, it is also capable of generating socially beneficial collective ecstatic states and facilitating the creation of constructive, emotionally rich shared experiences. There is noted that the cancel culture as a joint proactive public position contributes to the development of civil society and needs its institutionalization for its further normalization.

Keywords: *cancel culture, tolerance, social justice, common experience, toxicity, stigmatization, identity politics, institutionalization.*