

14. Merrill K. Historical Dictionary of Hume's Philosophy / K. Merrill. – Lanham ; Toronto ; Plymouth : Scarecrow Press, 2008.
15. Morris C. Academic Press Dictionary of Science and Technology / C. Morris. – Oxford : Academic Press, 1992.
16. Preus A. Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy / A. Preus. – Lanham ; Toronto ; Plymouth : Scarecrow Press, 2007.
17. Protevi J., ed. The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy / J. Protevi, ed. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2005.
18. Sandywell B. Dictionary of Visual Terms. A Dialectical Lexicon of Terms / B. Sandywell. – Surrey : Ashgate, 2009.

19. Sergeant Ph. Lexicography as a philosophy of language / Ph. Sergeant. – Language Sciences, 2011. – 33 (1): 1–10.
20. Shangxing G. A Chinese-English Dictionary of Chinese Philosophy / G. Shangxing. – Shanghai : Shanghai Foreign Language Education Press, 2010.
21. Smith K. The Descartes Dictionary / K. Smith. – London ; New Delhi ; New York ; Sydney : Bloomsbury, 2015.

Надійшла до редколегії 10.01.17

Г. Ильина, канд. филос. наук, доц.  
Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

### СЛОВАРЬ КАК ФОРМА СОСТАВЛЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ЛЕКСИКИ

*В статье рассмотрены и обобщены практики составления философской лексики на примере англоязычных философских словарей. Определяются ключевые проблемы, которые могут возникать перед лексикографом в процессе составления словаря. Основное внимание уделяется словарям персоналий. Классифицированы виды словарей, описаны подходы к решению проблемы выбора лексики, показаны компоненты словаря, указаны функции словарной критики.*

*Ключевые слова: словарь, лексикография, философская лексика, металексикография.*

I. Halina, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

### A DICTIONARY AS A FORM OF PHILOSOPHICAL LEXICON COMPILATION

*The article reviews and summarizes the practice of a philosophical lexicon compilation. The example of English-language philosophical dictionaries of different types is used. The main problems that can appear in the process of dictionary writing are described. The types of dictionaries are classified. It is suggested to categorize general dictionaries of philosophy; dictionaries of a discourse, subject or direction; philosophical dictionaries by historical period; philosopher dictionaries; internet encyclopedias of philosophy and others. The focus is on dictionaries of personalities. The approaches to solve the problem of lexical choice are described in two directions: firstly, qualitative and quantitative techniques of dictionary audience are mentioned; secondly, the variants of special lexical choice are shown. The specific philosophical dictionary components are shown by the example of history of philosophy dictionaries (mainly in such components as contents, preface, introduction, user's guides, encyclopedic section and bibliography). The function of dictionary criticism is revealed. It is shown, that dictionary criticism in philosophy exists not only in the form of dictionary critics, but also on the form of the negative attitude to a dictionary as a form of philosophical work. This type of critic is based on the idea that philosophy don't have to duplicate philosophy itself.*

*Keywords: dictionary, lexicography, philosophical lexicon, metalexigraphy.*

УДК 172.4

Д. Кірюхін, канд. філос. наук, наук. співроб.  
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ

### ВЗАЄМНІСТЬ ТА ПРОБЛЕМА ПРИМИРЕННЯ

*У статті продемонстровано, що вирішення гострої кризи людських та міжкультурних стосунків, яка отримала свій вияв в таких трагічних подіях як, приміром, Голокост чи геноциди, полягає, з одного боку, у реалізації взаємності через прощення, та з іншого, у взаємності як справедливості (тобто етичній рівності сторін, що конфліктують).*

*Ключові слова: взаємність, примирення, прощення, Кант, Ролз.*

Вступ. Розмірковуючи про трагедію Аушвіца, її етичні та політичні наслідки, французький філософ Володимир Янкелевич у своїй широко відомій роботі про прощення ("L'imprescriptible: pardonner? Dans l'honneur et la dignité") доходить, зокрема, висновку про те, що "прощення померло в таборах смерті" [3, р. 161]. І справді, такі трагедії, як Аушвіц, геноцид в Руанді, масові вбивства в Нанкіні та Камбоджі, інші подібні злочини ставлять питання про те, чи не позначили ці події межі прощення, межі людських взаємин, урешті-решт – межі взаємності, що виключають можливість примирення. Адже для дуже багатьох, і особливо тих, хто пережив Голокост або геноцид, стався розрив з людяністю злочинця, який повністю виключає можливість вибачення. І справді, з погляду закону такі злочини прощень не підлягають. Відповідно, у нас в цьому випадку немає і не може бути ніяких етичних зобов'язань прощати, як немає і ніяких зобов'язань примирятися. Той же Янкелевич в зазначеній роботі, реагуючи на поступове забування Голокосту в Європі, стверджує, що є акти радикального зла, які не підлягають прощень. Проте французький філософ – власне, тому ми і почали наше дослідження зі звернення до його ідей – усе ж говорить про можливість прощення навіть у таких, що, здавалося б повністю виключають його, ситуаціях: іноді злочини є настільки жахливими, що злочинець не здатний їх спокотувати будь-яким покаранням і в такому випадку він

може бути лише прощеним ("це не спокотується, про те не є таким, що не можна простити" [3, р. 162]). Звичайно, таке прощення буде несправедливим. По-перше, оскільки воно є протиправним, суперечить уявленню про невідворотність покарання. По-друге, оскільки воно є асиметричним. Адже, на що вказують Янкелевич та Ж. Дерріда, нацисти, що вчинили Голокост, або, зазначимо ми від себе, ті, хто відповідальний за геноцид в Руанді чи в Камбоджі, ніколи не просили і не просять їх пробачити. І коли ми все ж таки прощаємо, то опиняємося в ситуації моральної і правової асиметрії, яка, як здається, виключає можливість взаємності, а отже й, на перший погляд, робить безглуздим сам акт вибачення, оскільки він не обов'язково веде до примирення. Справді, прощення – це "етична авантюра" (як визначає Е. Морін). Проте зазвичай цей ризик, коли подальший розвиток ситуації виявляється повністю залежним від прощення (Дерріда каже навіть, що прощення віддається в заручники злочинцеві), являє собою єдину можливість для відновлення порушеної взаємності, звичайно, лише в тому випадку, якщо акт вибачення зустрінє взаємну відповідь з боку злочинця і буде трансформований ним на акт примирення.

Розгляд питання про те, як і за яких обставин виправдано прощення, не є предметом нашої роботи. До прикладу ж Голокосту, тобто прикладу граничної ситуації соціального розриву, втрати взаємності, ми зверну-

лися тому, що він дозволяє, як здається, більш точно зазначити значущість взаємності для соціальних відносин та її тісний зв'язок із примиренням. І зокрема, цей приклад показує, що потенціал для взаємності й примирення зберігається навіть в ситуації, яку можна назвати проявом радикального зла.

Огляд літератури. Проблематика прощення, взаємності та примирення стала об'єктом розгляду політичної філософії лише останніми роками під впливом розвитку теми транзитивної справедливості. Ті рефлексії з цього приводу, що ми їх споглядаємо сьогодні в працях Е. Мобекк, К.-Е. Нордквіста, Е. Шаапа, С. Мерфі, а також вітчизняних учених А. Єрмоленко, С. Щербак, А. Баумейстера та інших, спираються як на класичну філософську традицію, так й на сучасну політичну філософію, зокрема праці Дж. Ролза. І це не є випадковим. Взаємність, як, у найширшому розумінні, зобов'язання щодо інших людей повертати їм ті вигоди, що вони дають їх нам, є однією з базових умов можливості соціального співробітництва. У формі "Золотого правила", формула взаємності існує в усіх основних світових релігіях, а також в секулярних етичних системах. Повчання Конфуція: "не роби іншим того, чого не бажаєш собі", перегукується з етичним правилом зороастризму: "не роби іншим того, що не є благом для тебе" [8, р. 160, 68], аристотелівською вимогою поводитися з друзями так, як би ви хотіли, щоб вони вели себе з вами, християнською етикою та категоричним імперативом І. Канта. Причому дуже часто "Золоте правило" розглядається не тільки як формула взаємності, але як правило справедливості. І для цього є підстави, оскільки "золоте правило" орієнтоване на встановлення еквівалентності або рівності між індивідами і в домодерних суспільствах виступало як ключовий принцип справедливості, що збігається в цьому випадку із взаємністю.

У межах ліберальної політичної філософії, і, зокрема, в теорії Дж. Ролза (особливо, якщо йдеться про пізні його роботи, як от "Політичний лібералізм") взаємність цілком в кантівському дусі розглядається як симетричні відносини індивідів і, відповідно, із запровадженням такої системи відносин пов'язується можливість соціальної кооперації. Роль взаємності полягає в тому, що вона дозволяє автономним індивідам приходити до згоди щодо базових принципів справедливості, на основі яких, згідно з Ролзом, розвиваються всі інститути в добре організованому (тобто ліберальному і демократичному) суспільстві. Важлива ідея щодо політичної ролі взаємності, яку фіксує Ролз, полягає в тому, що дотримання принципу взаємності, тобто ставлення індивідів один до одного як до рівних і вільних, дозволяє досягати соціальної злагоди, а в кінцевому підсумку, формувати соціальну єдність без примусу. Відносини взаємності, як випливає з робіт Ролза, це початковий рівень соціальних відносин до (або поза) політичних інститутів, існування яких дозволяє сформувати ці інститути відповідно до інтересів і ціннісних орієнтацій індивідів, без того, щоб інтереси однієї сторони домінували над інтересами іншої. Ролз не розглядає взаємність у контексті примирення, тема конфлікту взагалі залишається без належного аналізу в його роботах. Проте, якщо стати на його позиції, то можна вказати на те, що в ситуації конфлікту, особливо коли в нас немає інститутів, до яких ми можемо апелювати для відновлення справедливості, на основі якої може бути досягнуто миру, а це ситуації, коли йдеться про примирення не в межах певної спільноти, а між спільнотами, народами, взаємність саме постає тією умовою, яка відкриває шлях до досягнення згоди.

Основна частина. Ролзівська інтерпретація взаємності, що продовжує ліберальну традицію в політичній філософії, представлена, зокрема, Кантом та Мілем, має, як мінімум, три істотні обмеження. Наприклад, треба вказати на позицію Айріс Янг, яка підкреслює – симетрична взаємність, до якої апелює Ролз, є принципово недосяжною. Взаємність є асиметричною, оскільки інший завжди залишається для нас закритим, принципово незбагненим, адже індивіди, нехай навіть вони є членами одного суспільства, мають особисту життєву історію, посідають різні соціальні позиції, відрізняються за своїми здібностями, інтересами, знати і враховувати які ми просто не можемо. Це не означає, що взаємність неможлива. Це означає, зазначає Янг [10, р. 205–229], що взаємність ґрунтується на здатності індивіда дивитися на себе очима іншого, дарувати, тобто діяти асиметрично, не чекаючи неодмінної відповіді іншого, і, додамо ми від себе, прощати. Іншими словами, Янг дуже точно вловлює, що ми можемо зберігати взаємність, при цьому не обов'язково "урівноважуючи" себе один щодо одного, не обов'язково встановлюючи симетричні відносини.

На іншу важливу проблему, пов'язану з питанням взаємності в Ролза, указує Ален Б'юкенен. Ідеться про те, що як пише Б'юкенен [1, р. 99–107], справедливість як взаємність (згадаємо, що в 1971 р. Ролз навіть надрукував статтю під заголовком "Справедливість як взаємність") можлива тільки серед тих, хто може надавати один одному послуги, і тільки той, хто вносить вклад в спільну справу, має право на свою частку соціальних ресурсів. Іншими словами, відносини взаємності встановлюються в середовищі взаємопов'язаних системою соціального співробітництва індивідів, а отже, складно говорити про взаємність (так само як і про можливість реалізації принципів справедливості) там, де таких зв'язків немає, наприклад, між представниками різних народів, релігійних традицій або культур, особливо ще й таких, що конфліктують між собою. До того ж суспільства, а сучасні особливо, досить складно організовані, і, підкреслює Б'юкенен, мають свої різні принципи, які формують межі співробітництва, визначаючи таким чином, хто входить в цю систему співпраці, причому за визначення цих меж іде справжня боротьба [1, р. 103]. Водночас для теорії справедливості як взаємності (тобто теорії Ролза) ця проблема залишається поза розглядом.

Б'юкенен позначає важливу проблему соціальної та культурної визначеності умов симетричної взаємності. Цікаво, що Ролз, який представив одну з найкращих експлікацій в сфері теорії справедливості універсалістської ліберальної традиції, урешті-решт, як відомо, змушений був визнати, що його теорія справедливості як чесності (взаємності), є теорією лише для ліберальних демократичних суспільств. Однак проблема взаємності, так само як і примирення, не обмежується рамками ліберальних демократичних суспільств, але тут можливості ролзовської теорії виявляються надзвичайно слабкими. Тому, наприклад, питання про те, як можлива і чи взагалі можлива взаємність після пережитої трагедії, якою був Голокост, залишається для Ролза невирішеним.

Нарешті, проблема не лише в тому, що, як зазначив Б'юкенен, концепт справедливості як взаємності досить обмежений. Але і в тому, що, як ми вже могли переконатися на прикладі прощення, справедливість і взаємність, хоч і щільно взаємопов'язані, але не збігаються. Ролз має рацію, коли вказує на те, що взаємність несумісна з примусом, так само як має рацію Б'юкенен, що досягнення симетрії взаємності, якої вимагає ліберальна традиція в політичній філософії, передбачає дуже жорсткі соціальні межі, що формують соціальну спільність, належність до якої, власне, і забезпечує можли-

вість відносин взаємності. Але симетрична взаємність після пережитої трагедії (взаємність злочинця і жертви), яка зруйнувала соціальну єдність, навряд чи є досяжною. У цьому сенсі взаємність насправді завжди є асиметричною, як асиметричним буде й прощення. Р. Форст точно вловлює той факт, що взаємність – а тут ми говоримо про можливість взаємності після конфлікту – припускає відмову від метаетичної позиції (Форст говорить про відмову від вищих істин) на користь визнання вимог і цінностей іншого, оскільки сам акт взаємності є таким, що універсалізує [2, р. 6, 20]. І проблема примирення дозволяє це чітко побачити.

Архієпископ Десмонд Туту, що очолював Комісію істини і примирення (Truth and Reconciliation Commission), яка розслідувала злочини режиму апартеїду в ПАР, якимось зазначив: після виснажливої роботи Комісії він прийшов до усвідомлення того, що "хоча, без сумніву, існує багато зла, людські істоти мають здатність до добра, що вражає" [9, р. 205]. Ця властива людині здатність до добра пояснює те, чому навіть після страшних трагедій і катастроф, таких, як, наприклад, Голокост, ми ставимо питання не тільки про справедливість, притягнення до відповідальності винних, а й про прощення і примирення.

Політичне примирення є специфічною практикою формування спільноти між соціальними групами, чій відносини визначаються пережитою трагедією, конфліктом, у якому вони були – і через історичну пам'ять залишаються – сторонами, що борються між собою. Поперше, тому, що воно пов'язане з діями не окремих індивідів, а соціальних груп, а по-друге, у зв'язку з тим, що, крім визнання відповідальності і прощення, воно передбачає досягнення згоди з питання про інтерпретацію минулого. Причому найчастіше першим кроком на шляху досягнення примирення є просте визнання самого факту трагедії, що передбачає формування схожого розуміння (й описання) минулого. Наприклад, актуальним залишається питання примирення турків і вірмен після подій 1915 р., що відбулися на території Османської імперії: якщо для вірмен ці події є геноцидом, то Туреччина їх описує як громадянську війну.

Заслуговує на увагу думка Берта ван Рерманда, що розглядає проблему примирення в контексті відносин жертви й насильника, підхід, який особливо важливий в тих численних випадках, коли одна соціальна група піддається примусу або насильству з боку іншої (а це практично всі випадки політичних конфліктів). Ван Рерманд стверджує – справжнє примирення пов'язано з тим, що жертва "визнає людяність злочинця" [6, р. 182]. Причому він говорить не про визнання жертвою наявності в насильника позитивних людських якостей, а також не про апеляцію до якогось абстрактного "людського буття", що об'єднує жертву та насильника. Ідеться про встановлення відносин взаємності, коли жертва визнає можливість того, що за інших історичних обставин насильник міг би стати жертвою, а жертва – насильником. У теологічній перспективі "примирення з ініціативи жертви єдино можливе якщо і тоді, коли жертва допускає власну гріховність", а в політичному сенсі це означає, що "в примиренні зло стає "ординарним", у повному розумінні "серед нас"" [6, р. 182–183].

На перший погляд, примирення, що апелює до прощення і милосердя, є несумісним зі справедливістю. Наприклад, уже згадуваний архієпископ Туту наполягав на тому, щоб не забувати минуле, але й не карати винних. Однак це не зовсім так, точніше, це є правильним лише щодо вимог права. Справедливість постає як важлива складова процесу примирення і виражається (а) у стосунках взаємності, що роблять сторони, які конф-

лікують, або жертву і насильника рівними один одному, а також (б) у відмові кожної зі сторін, що конфліктує, від претензії на те, що лише її позиція є істинною. Така відмова від претензії на монополію на істину і взаємне визнання відповідальності є справжньою підставою для формування спільної мови опису.

У теоретичному плані досить дискусійним є питання про колективну відповідальність, без вирішення якого неможливо говорити про примирення. Зокрема, у межах ліберальної традиції, представленій Кантом і Ролзом, ми можемо говорити лише про відповідальність індивідуальну. Для Канта її умовою є автономія – говорити про провину індивіда можливо лише остільки, оскільки його дії є свобідними. Цю ж позицію розвиває і Ролз, який у своєму трактуванні відповідальності, правда, уже робить акцент на тих інституційних умовах свободи (котрі базуються на принципах справедливості), за наявності яких ми тільки й можемо говорити про відповідальних громадян. Проте і в його теорії говорити про колективну відповідальність проблематично. А отже, проблематичним виявляється і саме примирення.

Визнаючи зазначену проблему, що є властивою лібералізму загалом, Шаап звертає увагу на спроби її вирішення в роботах Г. Аренд [7, р. 110], котра виокремлює колективну відповідальність (остання завжди є відповідальністю політичною) та індивідуальну, причому остання може бути правовою і моральною. Аренд досить обережно ставиться до колективної відповідальності, оскільки, коли ми розглядаємо як агента соціальної групи, то приховуємо відповідальність конкретних індивідів за скоєні злочини [7, р. 112–113]. І справді, це зауваження є суттєвим в разі відновлення справедливості в ході судового процесу, як, наприклад, суд на А. Ейхманом. Але воно виявляється менш значущим або незначущим взагалі, якщо завданням є не правосуддя, а примирення. І коли Аренд проголошує свою відому формулу – "коли винні всі, то не винен ніхто" – то, вбивча для кримінального правосуддя, ця фраза може набувати іншого змісту в тому випадку, коли ми говоримо про політичне примирення. Усі є рівними не в своїй безвідповідальності, а, навпаки, у відповідальності за вчинене зло, і ця відповідальність усіх – умова можливості прощення і, як результат, примирення.

Однак обгрунтовано виникає питання про межі відповідальності. Адже кожен із нас не може бути відповідальним за все зло, що є у світі, будь то війни, теракти або екологічні проблеми. Іншими словами, безмежної відповідальності бути не може. Але, з іншого боку, ми відповідальні не тільки за наші власні дії. Ми можемо відчувати свою відповідальність або провину (або нас можуть вважати відповідальними) тільки лише тому, що ототожнюємо себе з певною соціальною групою, хоча самі безпосередньо ніяких дій, які заслуговують на осуд, і не робили, але їх здійснювали представники нашої групи щодо інших. Поль Рікер пропонує орієнтуватися на розсудливість (арістотелівський *phronesis*) [7, р. 114–115] для визначення балансу між відмовою визнавати відповідальність за наслідки, нехай навіть і ненавмисні, вчинків і безмежною відповідальністю. Але такий підхід застосовується, коли ми говоримо про індивідуальну моральну, у більш рідкісних випадках – правову відповідальність, і вкрай складно його застосувати в ситуації, коли йдеться про відповідальність соціальних груп. У другому випадку межі відповідальності збігаються з їхніми (цих груп) політичними й історичними кордонами. Відповідно, формування нових соціальних спільнот – а примирення є однією з форм соціальної інтеграції – виявляється можливим як перевизначення кордонів наявних спільнот під впли-

вом моральних оцінок і суджень щодо минулого і, рідше, конфлікту, що триває.

Треба пам'ятати про відмінність між політичним примиренням і примиренням, що досягається на індивідуальному рівні. Досвід різних країн показує, що, якщо на політичному рівні і можна домогтися того, аби пережити трагедія або конфлікт перестали бути чинником, що визначає громадські або міждержавні відносини, в наслідок чого вони більше не мають конфронтаційного характеру, то на індивідуальному рівні досягнення примирення є набагато складнішою справою. Зміна політичних відносин часто-густо дисонує із зміною соціальних відносин, якщо при цьому не супроводжується трансформацією свідомості індивідів.

Висновки. Минуле постійно нагадує про себе. Не можна погодитися з уявленням Е. Моббек, що "індивідуальне примирення є здатністю кожної людини жити так само, як й до конфлікту без страху та ненависті" [4, р. 263]. Досвід трагедії, досвід конфлікту або репресивного правління назавжди змінює тих, хто його пережив. Після цього "жити так само" украй складно, якщо взагалі можливо. Тому цінність примирення саме і полягає не в тому, щоб заперечувати або забувати пережитий досвід, а в тому, щоб вивести досвід миру з досвіду трагедії, з досвіду абсолютного зла. Це не можна зробити виключно в межах політичного примирення. Останнє пов'язане з політичним рішенням, мотивовано ідеологічно і закріплюється на рівні державних інститутів. До того ж часто-густо проголошене політичне примирення може стати джерелом нового конфлікту і несправедливості, зокрема коли певний ідеологічний концепт соціальної спільності (уявленої спільноти) насаджується в суспільстві за допомогою інституційних механізмів примусу, або коли кордони нової політичної спільноти є дискримінаційними щодо певних членів суспільства. Отже, політичне примирення тільки тоді потенційно може мати успіх, коли процес примирення є частиною процесу демократизації [5], у межах якого визнаються права всіх членів суспільства і політичні відносини вибудовуються на демократичних засадах. Як правильно помічає Шаап, "є вагомий підстави для того, аби із підозрою ставитися до ідеалу спільноти, коли в її ім'я лелітиметься пригнічення" [7, р. 78], оскільки в такому випадку соціальні відносини трансформуються під певний ідеал ще до того, як примирення дійсно досягається. Не випадково, у бага-

тьох випадках (можливо навіть, що в більшості відомих на сьогодні випадків реалізації механізмів політичного примирення, коли міжособистісним відносинам приділялося менше уваги, ніж політичній інтеграції спільноти) політичне примирення автоматично не приводить до примирення на індивідуальному рівні.

Примирення політичних спільнот є результатом політичного рішення і здатне замінити добровільний індивідуальний етичний вибір, який лежить в основі можливості індивідуального примирення, примирення між індивідами, а не соціальними групами. Ідеться про індивідуальний ціннісний вибір миру замість конфлікту, прощення замість помсти, рівності (справедливості) замість підпорядкування. Отже, вирішення гострої кризи міжлюдських і міжкультурних відносин, свідченням наявності якої стали трагічні події, такі як Голокост чи геноцид в Руанді, лежить у взаємності через прощення. Очевидно, що це дуже складне і навряд чи здійсненне в найближчі десятиліття завдання. Але ніякої прийнятної альтернативи виконанню цього завдання у нас немає.

#### Список використаних джерел / References

1. Buchanan A. Critique of Justice as Reciprocity / A. Buchanan // In Contemporary Political Theory / A Reader, ed. by C. Farrelly, – London : SAGE Publication, 2004 – P. 99–107.
2. Forst R. The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice / R. Forst. – New York : Columbia University Press, 2012.
3. Looney A. Vladimir Jankélévitch. The Time of Forgiveness / A. Looney. – New York : Fordham University Press, 2015.
4. Mobekk E. Transitional Justice in Post-Conflict Societies – Approaches to Reconciliation / E. Mobekk // After Intervention: Public Security Management in Post-Conflict Societies – From Intervention to Sustainable Local Ownership / ed. by A. Ebnother and P. Fluri – Geneva : Geneva Centre for the Democratic Control of Armed Forces, 2005. – P. 261–293.
5. Murphy C. Moral Theory of Political Reconciliation / C. Murphy. – Cambridge : Cambridge University Press, 2010.
6. Roermund B. Van. Rubbing Off and Rubbing On: The Grammar of Reconciliation / B. Van Roermund // Lethe's Law: Justice, Law and Ethics in Reconciliation / ed. by E. Chirtoudoulidis and S. Veitch. – Oxford ; Portland : Hart Publishing, 2001. – P. 175–192.
7. Schaap A. Political Reconciliation / A. Schaap. – London ; New York : Routledge, 2005.
8. The Golden Rule. The Ethics of Reciprocity in World Religions / ed. by J. Neusner and B. Chilton. – London ; New York : Continuum, 2008.
9. Tutu D. No Future without Forgiveness: A personal overview of South Africa's truth and reconciliation commission / D. Tutu. – London : Rider Books, 1999.
10. Young I. M. Asymmetrical Reciprocity On Moral Respect Wonder and Enlarged Thought / I. M. Young // Judgment, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt / ed. by R. Beiner and J. Nedelsky. – Rowman & Littlefield, 2001. – P. 205–229.

Надійшла до редколегії 14.01.17

Д. Кирюхин, канд. филос. наук, науч. сотр.  
Институт философии имени Г. С. Сковороды, НАН Украины, Киев, Украина

#### ВЗАИМНОСТЬ И ПРОБЛЕМА ПРИМИРЕНИЯ

*В статье показано, что решение острого кризиса человеческих и межкультурных отношений, получившего свое выражение в так трагических событиях, как Холокост и геноциды, лежит, с одной стороны, в реализации взаимности через прощение, а, с другой, во взаимности как справедливости (то есть, этическом равенстве конфликтующих сторон).*

*Ключевые слова: взаимность, примирения, прощение, Кант, Ролз.*

D.Kiryukhin, Candidate of Philosophical Sciences  
H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

#### RECIPROCITY AND THE PROBLEM OF RECONCILIATION

*This article demonstrates that the option of reciprocity and reconciliation is preserved even in the situation that might be called a manifestation of radical evil. The resolution of the acute crisis of human and intercultural relations manifested in tragic events, such as the Holocaust or the genocides, lies in reciprocity through forgiveness, on the one side, and in reciprocity through justice (ethical equality of the conflicting parties), on the other side. Obviously, this is an extremely complicated and hardly realizable task in the decades to come. However, we have no alternative to solving this problem. Reciprocity, in the broadest sense of the word, as our obligation towards the other to return to them the advantages they give to us, is one of the basic prerequisites of the very possibility of social cooperation. The discussion of ways of reconciliation – especially in the legal aspect – is more typical for Western European culture based on the tradition of Christianity. Nevertheless, this does not mean that there are no possibilities for reconciliation in Islam, Confucianism, or in any other cultural or religious traditions. Therefore, it is extremely important in the globalizing world firstly to study and to update knowledge on the various "reconciliation cultures" represented in various traditions and ethos, and secondly to look for opportunities for reconciliation understood as peaceful coexistence and accommodation of superficially warring positions and cultural and religious concepts.*

*Keywords: reciprocity, reconciliation, forgiveness, Kant, Rawls.*