

Б. ХОРДЕЦКИ

## О НЕКОТОРЫХ КОНЦЕПЦИЯХ ЧЕСТИ В ПРОСТРАНСТВЕ ДРЕВНИХ И СОВРЕМЕННЫХ ПРАВОВЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

---

Статья относится к области исследований контекста развития правовых представлений. Текст содержит сопоставление двух исторически отдаленных концептов *чести*. Один из них действовал в древнегреческой традиции, другой относится к нашему времени. Первый связан с представлением *справедливой гордости* и трактует *честь* как особую награду, полагающуюся лучшим из членов общества. Во втором случае *честь* определяется как *личное благо*, которое принадлежит каждому в силу наследования человеческого достоинства. В статье сопоставляются некоторые убедительные преимущества и недостатки обоих представлений *чести*. Одновременно концепты изображены как культурно детерминированные регуляторы межличностных отношений. Это позволяет выделить и охарактеризовать некоторые особенности правового сознания как в Древней Греции, так и в современных либеральных демократиях.

**Ключевые слова:** *честь, справедливая гордость, достоинство, личные блага, правовые концепты, правовые представления, древнегреческое правосознание, современное правосознание, история правовых концептов*

---

Проблематика *чести* как ключевого правового понятия, а также вопросы его семантической эволюции представляются весьма непростыми. *Честь*, несомненно, является концепцией, интерпретация которой остаётся глубоко контекстуальной и в определённой степени отражает постоянно трансформирующиеся представления и убеждения относительно правильного установления границ человеческой автономии. Метаморфозы, о которых здесь говорится, не происходят произвольно. Существенное влияние на них оказывает прошлое, богатое различными практиками использования правовой и моральной терминологии. На основе этих практик формируется традиция. Её можно прочитывать, в частности, как серию неизменно повторяющихся попыток ответить на вопрос, насколько справедливым должно быть регулирование межличностных отношений. Случается, что в ходе творческого переосмысления упомянутой традиции рождаются новые идеи и нарративы, которые в течение более короткого или более длительного времени пользуются широким общественным одобрением. Они способны в какой-то мере определять ход дискуссий и популярные позиции, касающиеся значения справедливости и родственных ей понятий.

Распространение определённых правовых и моральных концепций связано, несомненно, с их своеобразной практичностью. Как правило, популярностью пользуются такие понятия и формулировки, которые редуцируют некоторый социальный коммуникационный дефицит, принося людям определённый комфорт или ментальное облегчение. Такой характер, в чём весьма интересно убеждает Ян Башкевич, имеет также

понятие «человеческое достоинство». По мнению Башкевича, его «карьера» должна быть связана, прежде всего, со сложностями, возникающими в процессе согласования позиций сторон, вовлечённых в давний философский спор относительно основ прав человека. Как отмечает цитируемый автор, в свете вышеупомянутых проблем «в последние десятилетия все чаще популярным становится довольно уклончивый ответ», согласно которому эти права должны быть следствием именно «прирождённого достоинства» человека. Башкевич считает данную формулировку весьма удобной. Вокруг неё «можно сосредоточить консенсус верующих и неверующих, сторонников того или иного философского течения или политической антропологии. Однако определение *уклончивость* имеет обоснование, поскольку данное понятие человеческого достоинства является расплывчатым и недостаточно определённым, а когда предпринимаются попытки его уточнить, снова начинаются споры. Тем не менее, в социальной философии использование расплывчатых и недостаточно определённых понятий встречается довольно часто и бывает весьма полезным»<sup>1</sup>.

Расплывчатое и недостаточно определённое понятие «достоинство» является также основой современных концепций личностных благ. И в этом случае ссылка на него даёт многочисленные преимущества в области коммуникации – прежде всего, отодвигает на дальний план сложный и затруднительный спор, касающийся источника и обоснования необходимости защиты упомянутых благ. Это, в свою очередь, допускает гибкость, которая оказывается необходимой в бесконечном процессе поиска их содержания. Благодаря этому дискурс, связанный с личностными правами, не закостеневаает, а развивается, образно выражаясь, в соответствии с изменяющимися обстоятельствами. Одновременно он порождает все более широкую палитру выражений, которые вызывают определённые ощущения, направляя человеческое восприятие и воображение, влияя на способы понимания реальности.

Эти явления в какой-то степени отражают одобрение и неодобрение современных правовых систем *in toto*. Более того, набор понятий, которые используются для решения вопросов, касающихся защиты личностных благ, следует рассматривать как некий комплекс современных убеждений о праве. Тогда как право рассматривается, в частности, в качестве существенного инструмента предостережения. Как следствие, часто ожидается, что оно должно содействовать информированию людей о материальных и моральных угрозах, связанных с конфликтной конфигурацией межличностных отношений. Одновременно в ходе дискурса, касающегося личностных благ и их защиты современный человек зачастую весьма охотно ищет такие формулировки, применение которых позволяет удачно регулировать отношения сторон, участвующих в споре (т.е. укреплять их убеждённость как в рациональном, так и

<sup>1</sup> Baszkiewicz 2009: 492-493.

в эмоциональном плане в том, что существует справедливое и удовлетворительное для обеих сторон решение коллизии).

В то же время следует упомянуть о том, что в Европе размышления о балансе рационального и эмоционального в дискурсах, касающихся того, что правильно и что неправильно, что справедливо и что несправедливо, имеют глубокие корни: не только римские, но и древнегреческие. Нельзя также не упомянуть о том, что правовая мысль древних греков развивалась в тесной связи с развитием риторической рефлексии и практики. При этом риторику можно понимать как обширную область углублённых запросов, касающихся прикладной коммуникации, ищущую пути для правильной гармонизации мыслей и чувств субъекта говорящего и субъектов слушающих.

Риторический образ мышления о правовых нарративах, который бурно развился в греческих *poleis*, впоследствии претерпевал различные культурные и цивилизационные преобразования. В то же время, на протяжении тысячелетий он создавал своего рода интеллектуальную атмосферу, в рамках которой обсуждалось, каким образом следует регулировать динамику межличностных отношений и, в частности, как наказывать эксцессы, разрушающие взаимное уважение<sup>2</sup>. В литературе по этому вопросу в указанном контексте в качестве значимого ориентира приводится римская доктрина о преступности *iniuria*<sup>3</sup>, развивавшаяся на протяжении долгих столетий. В то время как намного реже упоминается греческая мысль о явлении, называемом «*hybris*». Этот термин на польский язык обычно переводится как «*zniewaga*», т.е. «оскорбление» (хотя, конечно, «*zniewaga*» в польском правопорядке понимается далеко не так, как *hybris* в Древней Греции)<sup>4</sup>. Понятие *hybris* мы находим, среди прочего, в дельфийских максимах. В число 147 афоризмов вошли следующие сентенции: 41. «Ненавидь гордыню» [*ἰβριν μίσει*], 83. «Держись от дерзости» [*ὑβριν ἀμόνῳ*] и 130. «Не будь высокомерным» [*μὴ ἄρχῃ ὑβρίζειν*]<sup>5</sup>. Таким образом, эти сентенции предостерегают от *hybris*, показывая данное явление как весьма опасное, которого следует решительно избегать. Антипатия и опасения по отношению к этому явлению также появляются во многих более поздних текстах, как литературной, так и философской направленности<sup>6</sup>. На их основе можно предположить, что *hybris* является одним из ключевых слов, с помощью которого предпринималась попытка оценивать и контролировать действия людей, а также... животных, растений, но отнюдь не богов<sup>7</sup>.

Довольно много на тему *hybris* пишет Аристотель. Его толкование этого понятия следует расценивать как особенно важное, поскольку он

<sup>2</sup> См.: Lausberg 2002; Lichański 2007; Volkmann 1995; Ziomek 1990; Ziomek 1998.

<sup>3</sup> См., напр.: Koch 1967; Kuryłowicz 1984; Kuryłowicz 1994; Nowicka 2014; 2013.

<sup>4</sup> Hitzig 1899.

<sup>5</sup> Дельфийские максимы.

<sup>6</sup> Богатый обзор соответствующей литературы см.: Cairns 1996.

<sup>7</sup> Убедительные выводы в этом отношении см.: Cairns 1996: 10 и сл.

трактует его как находящееся одновременно в сфере этических и риторических вопросов и, как следствие, юридических и политических. В то же время, если в своей «Риторике» Аристотель определяет *hybris* прежде всего как своеобразное действие, то в «Никомаховой этике» главным образом как свойство характера. Более того, между гибристическими действиями и *hybris* как свойством характера древнегреческий философ усматривает тесную связь (характер является источником действия).

В «Риторике» Аристотель занимается рассмотрением понятия *hybris* прежде всего в тех фрагментах, в которых подробно описывается гнев. Этот аффект философ определяет как: «соединенное с чувством неудовольствия стремление к тому, что представляется наказанием, за то что представляется пренебрежением или к нам самим, или к тому, что нам принадлежит, когда пренебрегать бы не следовало». Цитируемое определение одновременно приводит к приближению сущности пренебрежения, понимаемого как «акт рассудка по отношению к тому, что нам кажется ничего не стоящим». Аристотель утверждает: «ибо зло и добро и то, что с ними соприкасается, мы считаем достойными внимания, а ничего не стоящими мы считаем вещи, совсем [к ним] не [относящиеся], или [относящиеся] очень мало». Это приводит его к утверждению, что: «Видов пренебрежения три: презрение, самодурство и оскорбление (*hybris*)»<sup>8</sup>. Затем появляется обоснование для приведённой точки зрения относительно взаимосвязи между пренебрежением и презрением, самодурством, а также оскорблением. Мы читаем: «Человек, выказывающий презрение, обнаруживает тем самым пренебрежение, ибо люди презируют то, что в их глазах ничего не стоит, а вещами, ничего не стоящими, люди пренебрегают. И человек, выказывающий самодурство, по видимому, обнаруживает презрение, потому что самодурство есть препятствие желаниям другого, не для того, чтобы [доставить] что-нибудь себе, а для того, чтобы оно не [досталось] другому; и так как [здесь он действует] не [с тою целью], чтобы самому получить что-нибудь, он выказывает пренебрежение [к своему противнику], потому что, очевидно, он считает его неспособным ни причинить ему вред, – так как в этом случае он боялся бы его, а не пренебрегал бы им, – ни принести сколько-нибудь значительную пользу, – так как в таком случае он постарался бы стать его другом. Человек, наносящий оскорбление, также выказывает пренебрежение, потому что оскорблять значит делать и говорить вещи, от которых становится стыдно тому, к кому они обращены, и притом [делать это] не с той целью, чтобы он подвергся чему-нибудь, кроме того, что уже было, [то есть уже заключалось в словах или действии], но с целью получить самому от этого удовольствие. Люди же, воздающие равным за равное, не оскорбляют, а мстят. Чувство удовольствия у людей, наносящих оскорбление, является потому, что они, оскорбляя других, в своем представлении от этого еще более возвышаются над ними.

<sup>8</sup> Аристотель 1978.

Поэтому-то люди молодые и люди богатые легко наносят оскорбления: им представляется, что, нанося оскорбления, они достигают тем большего превосходства. Оскорбление связано с умалением чужой чести, а кто умалает чужую честь, тот пренебрегает, ибо не пользуется никаким почетом то, что ничего не стоит – ни в хорошем, ни в дурном смысле»<sup>9</sup>.

Приведённые выше формулировки являются одним из основных ориентиров в значимой работе Ника Фишера<sup>10</sup>. В ней автор занимает позицию, согласно которой суть древнегреческого *hybris* сводится к «совершению действий преднамеренного оскорбления, действий, которые осознанно покрывают других стыдом или бесчестьем». Последнее, однако, связано с тем фактом, что тот, кто оскорбляет, демонстрирует чрезмерную веру в собственные силы, одновременно сводя оскорблённого к роли того, кого можно оскорбить, поскольку он не в состоянии защититься и отомстить за себя. Из этого следует, что *hybris* является действием, которое должно привести к нанесению глубокой обиды и вызвать сильное желание мести. И самое главное – с точки зрения Фишера – не существует *hybris* без жертвы того действия, которое должно быть якобы преднамеренно направлено против кого-либо.

Однако Дуглас М. Макдауэлл и Мэттью В. Дики в своих исследованиях несколько иначе распределяют смысловую нагрузку. По мнению Макдауэлла, *hybris* не должно быть направлено против конкретного человека, но может являться чрезмерным выплеском энергии, благодаря которому виновник эксцесса получает необоснованное удовлетворение<sup>11</sup>. В то же время, по словам Дика, *hybris* является тенденцией проявлять чрезмерную уверенность в себе, а также неправильной самооценкой, в результате которой индивид забывает об ограничениях, являющихся следствием того факта, что он человек, а значит хрупкое, случайное существо<sup>12</sup>. Похожую точку зрения формулирует Кернс, заявляя, что вовсе не обязательно отрицать взгляды Фишера, достаточно их лишь модифицировать. По мнению Кернса, в первую очередь, ситуация не представляется таким образом, что «в определении *hybris* действие является более ранним по отношению к свойству», а также, что «*hybris* следует определять при помощи категории намерения оскорбить конкретную жертву». Однако в то же время действие зачастую является следствием свойства, поэтому можно говорить об определённой закономерности, в соответствии с которой люди, обременённые недостатком высокомерия (*hybris* как свойство характера), готовы попираť честь и оскорблять других (*hybris* как действие)<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Аристотель 1978.

<sup>10</sup> См.: Fisher 1992; van Wees 2001: 117-144; Bardziński 2016: 31-57.

<sup>11</sup> MacDowell 1974: 14-31.

<sup>12</sup> Dickie 1984: 84 и сл.

<sup>13</sup> В оригинале: “I do not believe that the act is prior to the disposition in the definition of *hybris*, nor that *hybris* must be defined in terms of an intention to insult a specific victim”. Cairns 1996: 1-2.

По мнению Кернса, для древних греков *hybris* означало, прежде всего, дисфункциональную черту характера, выраженную в чрезмерной уверенности в себе. Люди, обременённые этим недостатком, считались склонными к эксцессам, которые выходили за рамки уместности, что зачастую было связано – хотя вовсе не обязательно так должно было происходить – с нанесением оскорбления отдельным лицам. В целом *hybris* означало нарушение сознания, вследствие которого происходит завышенная оценка собственных сил и значимости. Ошибки такого рода очень часто приводят к игнорированию существенных аспектов ситуации, в которой находится невоздержанный человек (оскорбитель). Именно это зачастую является источником предпринимаемых им действий оскорбительного свойства, причём они могут иметь как преднамеренный, так и непреднамеренный характер<sup>14</sup>.

*Hybris* также можно определить как вид бесстыдства и, таким образом, «вид презрения и безразличия» по отношению к собственной компрометации. В таком случае это выражается в неспособности понять природу злодеяния, совершенного лицом, имеющим недостаток, о котором идёт речь. Ослеплённый чрезмерной верой в себя, он не в состоянии правильно оценить значимость своих действий. Тем самым он совершает то, чего не понимает и чего совершать не должен, что, собственно, и является причиной возникновения чувства стыда. Стыд, в свою очередь, в свете «Риторики» Аристотеля следует определять как «некоторого рода страдание или смущение по поводу зол, настоящих, прошедших или будущих, которые, как представляется, влекут за собой бесчестье»<sup>15</sup>.

Неуместность *hybris* вызывает возражения у всех тех, кто является сознательным наблюдателем за его проявлениями. Это связано с некоторым общим чувством смущения (в некотором смысле от имени оскорбителя, который пребывает в неведении относительно собственной компрометации). В то же время рассматриваемая ситуация должна и часто вызывает стыд у адресатов оскорблений, к которым прибегает оскорбитель (если, разумеется, такие адресаты существуют). Причина, по которой подвергнувшийся оскорблению испытывает чувство стыда, заключается в том, что оскорбление призывает к отмщению. Человек, которому наносят оскорбление, не должен оставлять своих обид без ответа, поскольку таким образом он дал бы понять, что не уважает самого себя. Как указывает Аристотель, его долг в определённом смысле – это не соглашаться с оскорбительными действиями по отношению к себе, которые, будучи эксцессом, выходят за рамки уместности. Таким образом, оскорблённый человек, который не хочет получить удовлетворения за оскорбление, в некотором смысле становится соавтором события, которое не должно было произойти. Следовательно, он является участником действий, которые выходят за рамки того, что является правильным,

<sup>14</sup> Cairns 1996: 3 и сл.

<sup>15</sup> Аристотель 1978.

становится своего рода соучастником разрушения всеобщего чувства справедливости («стыд вызывается и тем, что люди претерпевают со стороны других, именно когда они переносят, перенесли или могут перенести что-либо такое, что ведет к бесчестию и позору; когда, например, оказывают услуги своим телом или являются объектом позорящих деяний, которыми наносится оскорбление. Если эти поступки происходят от распушенности, [они постыдны], произвольны они или непроизвольны; если они являются следствием насилия, [то они постыдны], если непроизвольны, потому что терпеть и не защищаться значит выказать отсутствие мужества и трусость»<sup>16</sup>).

Противоположностью *hybris*, по мнению Аристотеля, является чувство собственной ценности, т.е. обоснованная гордость<sup>17</sup>. О ней в «Никомаховой этике» говорится, что правильным является её проявление, поскольку отсутствие экспрессии в данном случае несёт в себе угрозу чрезмерной скромности, которая, как и *hybris*, является недостатком. Как утверждает Аристотель «Что величавые имеют дело с честью, ясно и без рассуждения: они ведь считают самих себя достойными прежде всего чести, причем по достоинству. Что касается приниженного, то ему недостает как чувства собственного достоинства, так и [понимания] достоинства величавого человека. Спесивый преступает меру применительно к самому себе, но все же не применительно к величавому»<sup>18</sup>.

Из вышесказанного следует определение чести по Аристотелю. Философ характеризует её как награду за этическую доблесть, которую заслуживают только те, кто этически добродетельны. Отсюда, по мнению философа, «величавость – это, видимо, своего рода украшение добродетелей, ибо придает им величие и не существует без них. Трудно поэтому быть истинно величавым, ведь это невозможно без нравственного совершенства (*kalokagathia*). Величавый, таким образом, прежде всего имеет дело с честью и бесчестьем. При этом удовольствие от великих почестей, воздаваемых добропорядочными людьми, будет у него умеренное, как если бы он получал положенное или даже меньше: дело ведь в том, что нет чести, достойной во всех отношениях совершенной добродетели; он тем не менее примет эту честь, затем что нет ничего большего, чтобы воздать ему»<sup>19</sup>.

Итак, в свете изложенных комментариев, стимулом для проявления обоснованной гордости должна быть этическая стойкость человека. Но в то же время, как утверждает Аристотель, довольно часто честью бывают наделены люди благородного происхождения, богатые, имеющие определённую власть («они обладают превосходством, а всякое превосходство в благе заслуживает большей чести»)<sup>20</sup>. Как правило, в

<sup>16</sup> Аристотель 1978.

<sup>17</sup> Аристотель 1997.

<sup>18</sup> Аристотель 1997.

<sup>19</sup> Аристотель 1997.

<sup>20</sup> Аристотель 1997.

упомянутом явлении нет ничего плохого при условии, однако, что те, которые обладают указанными качествами, не лишены и этической добродетели. Ибо по своей сути, согласно мнению Аристотеля, «только добродетельный поистине заслуживает чести, а у кого имеется и то и другое [и добродетель, и удачные обстоятельства], те более достойны чести. Но кто, не будучи добродетелен, обладает подобными благами, не по праву считает себя достойным великого и неправильно именуется он величавым, ибо без добродетели, совершенной во всех отношениях, [величие] невозможно. Гордецами и наглецами (*hybristai*) также становятся обладатели этих благ, потому что нелегко без добродетели пристойно переносить удачи. Не способные переносить их и мнящие о себе, что превосходят других, они других презирают, а сами совершают какие угодно поступки. Они ведь только подражают величавому, не будучи ему подобны, и делают это, в чем могут, т.е. добродетельных поступков они не совершают, зато презирают других»<sup>21</sup>.

Легко заметить, что концепция Аристотеля остаётся внутренне гармоничной, побуждая искать справедливое регулирование межличностных отношений (люди должны получать всё то, что им полагается, принимая во внимание существующие различия и вытекающую из этого иерархичность общественной жизни; в то же время любые действия, выходящие за рамки правил справедливости, требуют решительной реакции, направленной на восстановление нарушенного баланса как в материальном, так и в моральном плане). Согласованность позиции Аристотеля, как и многих аналогичных философских и юридических нарративов, имеет несомненную риторическую привлекательность и призывает к тому, чтобы в отношениях с другими руководствоваться предложенными рекомендациями. Тем не менее, некоторые мысли, высказанные Аристотелем, могут оказаться опасными. В частности, беспокойство может вызывать его умозаключение как относительно справедливого презрения, испытываемого этически стойкими людьми, так и относительно стыда, который становится уделом тех, кто пострадал, и у которых нет достаточного количества сил, чтобы требовать компенсацию за нанесённые им обиды.

Как неоднократно отмечалось в истории правовой мысли, никто не должен быть судьёй в собственном деле. В особенности, согласно замечаниям Джона Локка в «Двух трактатах о правлении», если какой-либо вопрос касается нас лично, мы все в какой-то степени склонны преувеличивать собственные заслуги и нанесённые нам обиды, и, напротив, минимизировать обиды, нанесённые другим и заслуги этих других<sup>22</sup>. Отсюда, на практике, следуя рекомендациям Аристотеля, легко выйти за рамки (слишком много позволяя себе по отношению к другим или слишком мало позволяя другим по отношению к себе).

<sup>21</sup> Аристотель 1997.

<sup>22</sup>См.: Locke 1992.



Более того, истина о том, что не все люди равны и что признание не разделяется в равной степени, по-прежнему остаётся вопросом затруднительным. Таким образом, возможно, во многих ситуациях – особенно в случае применения права – лучше не формулировать её буквально, а спрятать за завесой какой-нибудь искусной метафоры?

Концепцию личностных благ можно понимать именно как такую метафору. Её основное преимущество заключается, прежде всего, в том, что она предполагает презумпцию, согласно которой человеку положена определённая минимальная доза уважения по той простой причине, что он человек. Мы не находим данного предположения в повествовании Аристотеля о *hybris*, согласно которому уважение должно быть разделено в соответствии с естественным порядком (что, однако, не означает, что некоторое равное количество уважения положено всем людям без исключения). Другими словами, в свете теории личностных благ человека следует уважать, чтобы он впоследствии мог подтверждать тот факт, что он достоин уважения. В то же время, согласно предпосылкам Аристотеля, человек должен доказать, что он заслуживает уважения при условии, что он хочет пользоваться уважением.

Как следует из вышесказанного, взгляды Аристотеля относительно *hybris*, в определённой мере призывают к своеобразной конкуренции. Они основаны на предположении о том, что количество признания должно быть неравномерно распределено с учётом критериев этической добродетели. В свете этой концепции справедливость торжествует при условии, что имеет место ситуация, когда низшие существа оказывают честь высшим существам (когда оказываемая честь находится в прямой зависимости от степени этического развития её получателей). С другой стороны, теория личностных благ позволяет выразить эту проблему в определённом смысле опосредованно или вообще абстрагироваться от неё. Благодаря этому мы имеем дело с языком, в котором кроется предположение, что существует определённый пул уважения, который можно и нужно разделить поровну, гарантируя предварительное размежевание индивидуумов. После этого они сами должны принять решение относительно того, хотят ли они отказаться от гарантий размежевания, выражая это не буквально, а путём неоднократных попыток принятия решения в данной области, что они ценят больше, а что меньше. Таким образом, благодаря языку личностных благ, нет необходимости говорить о том, кто заслуживает большей чести, а кто меньшей, и, как следствие, кого мы считаем лучше, а кого хуже. Этот язык, однако, позволяет дискутировать о том, было ли нарушено чьё-то благо или же не было (т.е. выход за рамки определённых границ произошёл с согласия человека, являющегося защитником этих границ, без его согласия или вопреки ему).

В этом контексте защита личностных благ выступает не только в качестве компенсации, но и в качестве превентивной меры. Она должна

не только приносить эмоциональное облегчение тому, в чью пользу предусматривается компенсация. Её целью также является предоставление решения, которое, по мере возможности, как можно меньше уязвляло бы гордость потенциального или фактического оскорбителя. Следовательно, дело в том, чтобы он, по возможности, мог найти такую характеристику своего положения, которая побудила бы его признать правильность решения, применённого судом. В связи с вышеизложенным, очень важно, чтобы он расценивал его как объективированное решение, которое направлено не на него лично (например, как носителя определённых отрицательных черт, в том числе гордыни). Дегерсонализация решения уменьшает разочарование проигрывающей стороны. Даёт ей шанс не чувствовать себя оскорблённой. Это, однако, может стать мотивацией того, чтобы в будущем она по собственной воле пыталась избежать вторжения в чью-либо сферу, чтобы ей не хотелось генерировать дальнейшие эксцессы.

Самое главное состоит в том, что современные концепции личных благ основаны на предположении, согласно которому общество может являться суммой гармонично сосуществующих индивидов. В рамках этого видения также возможно повсеместное бесконфликтное распределение нематериальных благ, которые являются необходимой основой субъективности человека. Другими словами, предполагается, что люди могут спроектировать все свои отношения таким образом, чтобы достоинство каждого неизменно уважалось и не принижалось. В связи с этим, конфликты, связанные со сферой достоинства, перестают проявляться как имманентная составляющая человеческого существования. Тем самым можно пропагандировать убеждение, что люди вовсе не обречены на трагедию борьбы за признание и уважение. Это убеждение подкрепляется мнением, что во избежание вышеупомянутой трагедии достаточно гарантировать последовательную защиту разумно установленных границ индивидуальной субъективности. В результате, современное законодательство создаётся с целью предварительного размежевания индивидов. Это означает, что для них предусмотрены конкретные области, в которых индивиды являются лицами, практически монопольно принимающими решения (внешние вмешательства, происходящие без согласия субъекта личностных благ, относятся к чрезвычайным и должны быть чётко предусмотрены и определены правовой системой).

В то же время, следует ещё раз подчеркнуть, что язык, на котором сообщается о защите личностных благ, базируется на значительном количестве эвфемистических понятий. Это связано с убеждённостью в том, что сложные вопросы следует представлять с большой долей осторожности. Отсюда намерение создать такой язык, который помог бы избежать эскалации эмоционального напряжения, сопровождающего конфликты, касающиеся достоинства.

Время покажет, в каком направлении будут эволюционировать представления, связанные с личностными благами. Будущее ответит также на вопрос, сохранится ли в качестве их фундамента представление о прирождённом человеческом достоинстве.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н. Брагинской. М.: ЭКСМО-Пресс, 1997. URL: <http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt> [Aristotel'. Nikomahova etika. Per. N. Braginskoy. M., 1997. URL: <http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt>]
- Аристотель. Риторика / Пер. Н. Платоновой // Античные риторика. М.: Изд. Московского университета 1978. URL: <http://www.lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/ritoriki.txt> [Aristotel'. Ritorika. Perevod N. Platonovoj. // Antichnye ritoriki. M.: Moscow University Press, 1978. URL: <http://www.lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/ritoriki.txt>]
- Дельфийские максимы. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Дельфийские\\_максимы](https://ru.wikipedia.org/wiki/Дельфийские_максимы). URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Delfijskie\\_maksimy](https://ru.wikipedia.org/wiki/Delfijskie_maksimy)]
- Bardziński F. Pojęcie hybris w kulturze i filozofii greckiej // *Ethics in Progress*, 2016, no 2, pp. 7-17. <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/eip/article/view/8298/14342>
- Baszkievicz J. O niektórych filozoficznych i praktycznych dylematach Praw Człowieka // J. Baszkiewicz. Państwo. Rewolucja. Kultura polityczna. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2009, pp. 487-503.
- Cairns D.L. Hybris, Dishonour, and Thinking Big // *J-I of Hellenic Studies*, 1996, v. 116, p. 1-32. [https://www.research.ed.ac.uk/portal/files/11874467/Hybris\\_Dishonour\\_and\\_Thinking\\_Big.pdf](https://www.research.ed.ac.uk/portal/files/11874467/Hybris_Dishonour_and_Thinking_Big.pdf)
- Cichocka H. Lichański J.Z. – Volkmann R. // *Zarys historii retoryki. Od początku do upadku cesarstwa bizantyjskiego – Wprowadzenie do retoryki Greków i Rzymian*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1995. 233 p.
- Dickie M.W. Hēsychia and Hybris in Pindar // D.E. Gerber (ed.). *Greek Poetry and Philosophy: Studies in Honour of Leonard Woodbury*. Chicago: Scholars Press, 1984, pp. 83-109.
- Fisher N.R.E.. *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster: Aris & Phillips, 1992. 526 p.
- Hitzig H.F. *Injuria: Beiträge zur Geschichte der Injuria im griechischen und römischen Recht*. München: Ackermann, 1899. 110 p. <https://archive.org/details/injuriabeitrage00hitzgoog/page/n87/mode/2up>
- Koch A. Ewolucja deliktu iniuria w prawie rzymskim epoki republikańskiej // *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 1967, no 2, pp. 51-74.
- Kuryłowicz M. Paul. D. 47,10,26 i obyczajowo-prawne zagadnienia rzymskiej iniurii // *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, 1984, no 17, pp. 275-286.
- Kuryłowicz M. *Prawo i obyczaje w starożytnym Rzymie*. Lublin: Lubelskie Wydawnictwa Prawnicze, 1994. 229 p.
- Lausberg H. *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*. Bydgoszcz: Homini, 2002. 990 p.
- Lichański J.Z. *Retoryka: Historia - Teoria - Praktyka (vol. 1)*. Warszawa: DiG, 2007. 237 p.
- Locke J. *Dwa traktaty o rządzie*. Warszawa: BKF 1992. 353 p.
- MacDowell D.M. *Hybris in Athens // Greece & Rome*, 1974, vol. 23, pp. 14-31.
- Nowicka D. Rzymskie uregulowania dotyczące 'iniuria' a karnoprawna ochrona czci w prawie polskim // *Zeszyty Prawnicze*, 2014, no 1, pp. 133-158.
- Nowicka D. *Zniesławienie w prawie rzymskim*. Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, 2013. 336 p. [http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/42812/Znieslawienie\\_w\\_prawie\\_rzymskim\\_28\\_10\\_2013.pdf](http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/42812/Znieslawienie_w_prawie_rzymskim_28_10_2013.pdf)
- Wees H. van. The law of hybris' and Solon's reform of justice // S.D. Lambert (ed.). *Sociable Man. Essays on ancient Greek social behaviour, in honour of Nick Fisher*. Swansea: Classical Press of Wales, 2011, pp. 117-144.
- Ziomek J. O współczesności retoryki // H. Markiewicz (ed.). *Problemy teorii literatury (vol. 4)*. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im Ossolińskich, 1998, pp. 7-21.
- Ziomek J. *Retoryka opisowa*. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im Ossolińskich, 1990. 341 p.

**Бартоси Хордецки**, доктор политических наук, доктор юридических наук, магистр философии, факультет политических наук и журналистики, Университет Адама Мицкевича, Познань, Департамент философии политики, [bartosz.hordecki@amu.edu.pl](mailto:bartosz.hordecki@amu.edu.pl)

### **On some concepts of *honor* within the sphere of ancient and contemporary legal imaginings**

The article represents a study of the development of legal concepts and their context. It contains a juxtaposition of two historically remote concepts of *honor*. One of these was functioning in the ancient Greek tradition, another belongs to our times. The first is related to the concept of *fair proud* and treats *honor* as a special reward entitled to the best of the society members. The second identifies *honor* as a *personal good* that belongs to everybody as shared human legacy. The article juxtaposes especially some persuasive advantages and disadvantages of both *honor* imaginings. Simultaneously, the concepts were depicted as culturally determined regulators of interpersonal relations. This helps to highlight and characterize some specific features of legal consciousness in ancient Greece as well as in contemporary liberal democracies.

**Keywords:** honor, fair proud, dignity, personal goods, legal concepts, legal imaginings, ancient Greek legal consciousness, contemporary legal consciousness, history of legal concepts

**Bartosz Hordecki**, PhD in political science, PhD in law, MA in philosophy, Faculty of Political Science and Journalism, Adam Mickiewicz University in Poznań, Department of Political Philosophy, assistant professor, [bartosz.hordecki@amu.edu.pl](mailto:bartosz.hordecki@amu.edu.pl)