

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ МИР В ИСТОРИИ И ИСТОРИОГРАФИИ

А. Б. ЕРЁМЕНКО

ЭТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ИСЛАНДСКИХ САГАХ ОБЗОР ИССЛЕДОВАНИЙ

Система моральных воззрений — один из ключевых аспектов менталитета и одна из главных характеристик общественного устройства, и поэтому представляет интерес для специалистов в области социокультурных исследований, исторической психологии и культурной антропологии. Изучение табу и приоритетов позволяет лучше понять культуру, отличные от нашей либо сходные с ней.

Исландские саги предоставляют потенциально весьма информативный материал, уникальный для Средневековья, однако этика, по замечанию Вильхьяльмура Ауртнасона, не была «ведущей темой исследований для саговедов»¹. Задача осложняется тем, что «идеи не представлены в сагах как абстракции, но скорее проявляются как могущественные силы, влияющие на жизнь и поведение индивидуумов», — и это касается в первую очередь моральных принципов, которые часто «не проговариваются, или описываются только частично»². Стоит отметить, что специалисты обращали внимание прежде всего на родовые саги (*islendingasögur*) и «Сагу о Стурлунгах», выделяемую в отдельный вид. Этическое содержание других видов саговой литературы практически не рассматривалось³.

Серьезный интерес к этической проблематике исландских саг возник только в 1960-е гг. До этого господствовало мнение «немец-

¹ Vilhjálmur Árnason. *Morality and Social Structure in the Icelandic Sagas* // *Journal of English & Germanic Philology*. Bd. 90. Urbana, Ill, 1991. P. 157-174. Здесь и далее исландские авторы называются по имени и патрониму.

² Vésteinn Ólason. *Dialogues with the Viking Age. Narration and Representation in the Sagas of Icelanders*. Reykjavík, 1998. P. 166.

³ Значимым исключением является работа Toorn M. C. Van den. *Über die Ethik in den Fornaldarsagas* // *Acta philologica Scandinavica*. Copenhagen, 1963–64. Bd. 26. P. 19-66, в которой разбираются этические представления в сагах о древних временах (*fornaldarsögur*).

кой школы», считавшей, что моральный кодекс саг определяется общегерманской героической этикой, сформировавшейся в дохристианский период и основанной прежде всего на понятии чести (др.-исл. *drengskapr*). Этот подход лишал саговую этику самостоятельного значения, и такое объяснение считалось достаточным, чтобы исключить необходимость специальных исследований, направленных на выявление внутренних особенностей скандинавской этической модели. В числе представителей «немецкой школы» можно назвать В. Геля⁴, Х. Куна⁵, датчанина В. Грэнбека⁶ и норвежца Й. Ховстада⁷, а позднее — О. Бандле⁸ и шведа П. Халльберга⁹.

Одна из последних работ, развивающих взгляды «немецкой школы», принадлежит Вестейнну Оуласону. В разделе «Идеология и мораль» автор тоже рассматривает честь как главный моральный принцип, которым руководствовались действующие лица саг. Это понятие неразрывно связано с мезтью, с конфликтами, возникающими ради защиты чести¹⁰. Оуласон пишет об исландской «культуре чести и отщепенца»¹¹ и связывает ее с еще одним важнейшим понятием культуры уже общегерманской — с судьбой: по его мнению, герои саг вынуждены защищать свою честь против судьбы¹².

М. К. ван ден Тоорн в 1950-е гг. первым скорректировал объект исследований, сместив акцент с «героики» на «этику». Он обращался не только к родовым сагам, но и к сагам о древних временах (*fornaldarsögur*)¹³. При этом упор делался на фиксирование моделей поведения в различных жизненных ситуациях, теоретические же

⁴ *Gehl W.* Ruhm und Ehre bei den Nordgermanen: Studien zum Lebensgefühl der islandischen Saga. Berlin, 1937.

⁵ *Kuhn H.* Sitte und Sittlichkeit // Germanische Altertumskunde / Hermann Schneider. München, 1938. S. 171-221.

⁶ *Grønbech V.* Vor folkeæt i oldtiden. København, 1909. Bd. I («Lykkemand og Niding»).

⁷ *Hovstad J.* Mannen og samfundet, studiar I norrøn etikk. Oslo, 1943.

⁸ *Bandle O.* Isländersaga und Heldendichtung // Afmælisrit Jóns Helgasonar / Ritsstjórar Jakob Benediktsson u.a. Reykjavík, 1969. S. 1-26.

⁹ *Hallberg P.* Den isländska sagan. Stockholm, 1956.

¹⁰ *Vésteinn Ólason.* Dialogues... P. 167.

¹¹ Ibid. P. 167.

¹² Ibid. P. 172.

¹³ *Toorn M.C. van den.* Ethics and Morals in Icelandic Saga Literature. Assen, 1955.

обобщения интересовали автора в меньшей степени. Ван ден Тоорн дополнил концепцию героической этики собственной концепцией «этики «Речей Высокого»» (*eine Hávamál-Ethik*¹⁴): по его мнению, это тип морального кодекса, представленный в песни Старшей Эдды «Речи Высокого» (*Hávamál*)¹⁵, отраженный в сагах и делавший основной упор на прагматизм и крайний эгоизм.

Уже в следующем поколении саговедов ван ден Тоорна поддержал Т. Андерссон¹⁶, по мнению которого для понимания чисто литературных произведений, какими являются саги, целесообразно обратиться к текстам, прямо излагающим моральные нормы общества. «Самое близкое к трактату о морали, что мы находим в Исландии, это эддическая поэма *Hávamál*»¹⁷, — замечает Андерссон. Но если ван ден Тоорн писал: «Представленная [в «Речах Высокого». — А. Е.] этика материалистична и утилитарна, и большая ее часть может быть сведена к одной центральной концепции: личному интересу»¹⁸, то Андерссон утверждает: «*Hávamál* предлагает ценности среднего пути и социальной приспособляемости, и мне кажется, что это очень близко к духу, которым руководствуются авторы саг»¹⁹. Впрочем, за исключением работ этих двух саговедов, концепция, рассматривающая «Речи Высокого» как отражение некоего морального кодекса исландского средневекового общества, не получила развития, хотя к теме прагматизма возвращались и потом²⁰.

Начало дискуссиям об этических представлениях в сагах положил Херманн Паульссон²¹, который «взорвал гармоничное сообще-

¹⁴ Ibid. S. 23.

¹⁵ «Речи Высокого» представляют набор поучений относительно правильных жизненных приоритетов и поведения, излагаемых от лица верховного языческого бога Одина. Речь идет, в числе прочего, о роли славы, о правилах поведения в гостях (для гостя и хозяина), при обхождении с коварными людьми и в отношениях с женщинами, а также о похвальных для человека качествах, таких, как трезвость, молчаливость, щедрость, заправливость, скромность, верность.

¹⁶ Andersson T. M. The Displacement of the Heroic Ideal in the Family Sagas // *Speculum*. 1970. Vol. 45. N 4. P. 575-593.

¹⁷ Ibid. P. 588. *Hávamál* на русский язык переводится как «Речи Высокого».

¹⁸ Toorn M. C. van den. Ethics and Morals. P. 29.

¹⁹ Andersson T. M. The Displacement... P. 592.

²⁰ Fulk R. D. The moral system of *Hrafnkels saga Freysgoða* // *Saga-Book of Viking Society for Northern Research*. L., 1986. Vol. XXII. Part 1. P. 1-32.

²¹ Hermann Pálsson. *Siðfræði Hrafnkels sögu*. Reykjavík, 1966; *Idem*. Art and Ethics in *Hrafnkel's Saga*. Copenhagen, 1971.

ство саговедов», опубликовав небольшую работу «Этика “Саги о Храфнкеле”»²². Автор поставил под сомнение традиционный подход к этическим представлениям в сагах, сторонников которого он определил как «романтически настроенных»²³. Они рассматривали этику родовых саг как отражение общегерманского менталитета времен язычества²⁴. Херманн Паульссон, однако, считал, что эта этика не имеет отношения к традиционному языческому мировоззрению, а базируется уже на христианском мировосприятии²⁵. С его концепцией перекликаются взгляды Ларса Лённрута²⁶, который, правда, не ставил перед собой задачи объяснить содержание отдельных саг (как сделал Херманн Паульссон с «Сагой о Храфнкеле»²⁷.

В своей программной работе Херманн Паульссон замечает, что задачей «Саги о Храфнкеле» было разобрать «конкретные моральные проблемы, связанные с тем временем и тем окружением, в котором жил автор, т. е. христианском обществе Исландии тринадцатого века»²⁸. Херманн Паульссон и его последователи сходятся в том, что ключевую роль для этических представлений саг играет понятие умеренности или сдержанности. Сам Херманн Паульссон прямо называет сдержанность (*moderation*) главной добродетелью в этической системе «Саги о Храфнкеле». В число прочих добродетелей он включает справедливость, рассудительность и стойкость, а мир (отсутствие войны) расценивает как «великий социальный идеал»²⁹, кроме того, он ведет речь и о других мировоззренческих понятиях

²² См. *Gunnar Karlsson*. The Ethics of the Icelandic Saga Authors and Their Contemporaries: A Comment on Hermann Pálsson's Theories on the Subject // The Sixth International Saga Conference 28.7–2.8 1985. København, 1985. P. 381.

²³ *Hermann Pálsson*. Art and Ethics. P. 11.

²⁴ *Ibid.* P. 9-10. Представителем «романтиков» он называет, в частности, Сигурда Нордаля (*Sigurður Nordal*. Hrafnkatla. Reykjavík, 1940), хотя под его описание попадает и немецкая школа, о которой шла речь выше.

²⁵ *Ibid.* P. 10.

²⁶ *Lönnroth L.* The Noble Heathen: A Theme in the Sagas // *Scandinavian Studies*. Lawrence, Kansas, 1969. Vol. 41. P. 1-29.

²⁷ Позднее их взгляды развивала М. Сикламини. *Ciklamini M.* Sturla Sighvatsson's Chieftaincy. A moral probe // *Sturlustefna: Ráðstefna haldin á sjö alda ártíð Sturlu Þórðarsonar sagnaritara 1984 / Ritstjórar Guðrún Ása Grímsdóttir, Jónas Kristjánsson*. Reykjavík, 1988. P. 222-241.

²⁸ *Hermann Pálsson*. Art and Ethics. P. 71.

²⁹ *Ibid.* P. 75.

(свобода и действие, справедливость, самопознание и гордость, боль и сострадание, героические установки)³⁰, но не рассматривает их как самостоятельные этические категории, считая, что они только призваны иллюстрировать основную идею данной саги³¹. Стоит отметить, что К. В. Томпсон, не отвергая основного тезиса Херманна Паульссона о христианском влиянии на этику саг, ставил под сомнение его подход к интерпретации текста, толкуемого, по мнению критика, слишком вольно, так что в итоге сага перестает быть цельным произведением и распадается на серию притч «о морали»³².

Лённрут тоже интерпретировал тексты родовых саг через призму христианства³³. Он проследил типологическое сходство между рядом действующих лиц родовых саг и сделал вывод о существовании особой категории персонажей — «благородный язычник», выделив ее на основании следующих критериев: а) *noble heathen* — достойный и мудрый человек, который демонстрирует сдержанное, взвешенное поведение; б) он не выказывает приверженности к языческой религии; в) он «слишком безупречен», чтобы быть главным героем саги³⁴. Функцию такого персонажа Лённрут видит в том, что тот задает этическую модель, является моральным *exempla majorum*, причем с христианской точки зрения, что играло принципиальную роль, поскольку аудитория саг в XIII в. состояла уже из христиан. Вдобавок, введение в саги, повествующие о языческих временах, такого типа действующих лиц позволяло исландцам оправдать в собственных глазах своих предков, подверженных греху язычества³⁵.

³⁰ Ibid. P. 70-74.

³¹ Это видно из того факта, что в один ряд с ними он помещает описания пейзажей, анализируя их роль для композиции и содержания саги. Ibid. P. 33-39.

³² Thompson C. W. Moral Values in the Icelandic Sagas: Recent Re-evaluations // The Epic in Medieval Society: Aesthetic and Moral Values / Ed. Harald Scholler. Tübingen, 1977. P. 353-357.

³³ Отмечу, что мне уже доводилось писать о применимости концепции Лённрута к сагам о древних временах, показывая наличие категории персонажей «благородный язычник» и в этих текстах: Ерёмко А. Б. «Благородный язычник» в сагах о древних временах (на примере «Саги о Хальвдане Эйстейнссоне») // Восточная Европа в древности и средневековье. Проблемы источникововедения. XVII Чтения памяти В. Т. Пашуто. IV Чтения памяти А. А. Зимина. Москва, 19–22 апреля 2005 года. Тезисы докладов. М., 2005. С. 80-82.

³⁴ Lönnroth L. The Noble Heathen... P. 3-4.

³⁵ Ср.: McCreesh B. How Pagan Are the Icelandic Family Sagas? // Journal of

Для М. Сикламини христианское влияние на этические представления, отраженные в сагах, уже очевидно, и ее интересует вопрос о том, в чем именно оно заключается. С этой целью она исследует воздействие церковной литературы на исландскую письменную культуру, и прежде всего на «Сагу об исландцах» (конкретно — на историю жизни Стурлы Сигхватссона, описанную в этом тексте). Ключевые понятия для Сикламини — *superbia* («гордость», «высокомерие»), а также *rað* («мир») в августинианской концепции, т.е. «гармония, достигаемая согласием мысли и действия»³⁶. Она также ведет речь о «греховности» определенных поступков и об «искуплении грехов»³⁷, хотя в самой саге это определение не используется. В этих терминах она и рассматривает сюжет, посвященный Стурле Сигхватссону. Описывая Стурлу перед битвой, в которой он погибает, Сикламини замечает: «Его ум больше не скован амбицией и *superbia*. Он принял свою судьбу. Его намерения и поступки гармонизировали друг с другом, или, в более простой августинианской формулировке, в его разуме наконец-то воцарился мир»³⁸. Стурла Сигхватссон, по версии Сикламини, «действительно был воином, но таким, который, с Божьей помощью, стремился ограничить изьян, который представляла собой его *superbia*, и в итоге преуспел в том, чтобы отречься от нее»³⁹. Таким образом, фактически Сикламини дает связную интерпретацию сюжета из «Саги об исландцах» как притчи о морали, основанной, как она сама прямо указывает⁴⁰, на концепциях Гуго Сен-Викторского и августинианской мысли. Надо отметить, что о возможности рассмотрения саг в христианских терминах — в том числе *superbia* — пишет и Вестейнн Оуласон, однако

English & Germanic Philology. Bd. 79. Urbana, Ill., 1980. P. 58-66. Этот подход имеет параллели с идеей «христиан до Христа», бытовавшей в континентальной средневековой христианской традиции применительно к античным мыслителям. Об ассоциировании в сагах греховного поведения с языческим прошлым (на примере сексуального поведения) см.: Cormack M. *Fiolkunnigri kono scalattu i fadmi sofa // The Audience of the Sagas. The Eight International Saga Conference. August 11–17, 1991, Gothenburg University. Preprints. Gothenburg, 1991. Vol. I. P. 103-108.*

³⁶ *Ciklamini M. Sturla Sighvatsson's Chieftaincy...* P. 230.

³⁷ *Ibid.* P. 239.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibid.* P. 240.

⁴⁰ *Ibid.* P. 228.

он все-таки предпочитает объяснять этику саг в автохтонной системе координат — через древнегерманское понятие судьбы⁴¹.

Р. Фальк, исследуя «Сагу о Храфнкеле», не занимается поиском христианского или языческого влияния в сагах. По его мнению, отсутствие согласия среди исследователей «указывает, что сага, возможно, не отражает ни христианскую этику, ни ту этику, которая господствовала до обращения в новую веру», и Фальк полагает, что ситуация сложнее: «Сага о Храфнкеле» описывает представления христиан XIII в. о концепции морали в дохристианском мире, основанной на «древнем германском кодексе чести и мести»⁴². Однако разделительная линия морального противостояния проходит не между персонажами, которые следуют данному кодексу, и теми, которые его нарушают. На одной стороне конфликта находятся те, кто «расценивают кодекс как абстрактное добро, ценное само по себе, вне зависимости от пользы или вреда, которые он приносит придерживающимся его людям», — таких людей Фальк называет «идеологами», указывая, что этому соответствует древнеисландский термин *ofrkappsmenn*⁴³. Другую сторону представляют те действующие лица, которые также следуют этой этике, но «рассматривают ее как хорошую лишь настолько, насколько она позволяет достигать практических, социальных целей»⁴⁴. Этих лиц Фальк именует «прагматиками», поясняя, что они, в частности, не будут совершать кровную месть, если единственной причиной будет их оскорбленная честь. Соответственно, этическое противостояние сводится им к борьбе «старых германских ценностей, основанных на мести и значимых самих по себе, против самоконтроля, достигаемого через компромисс и уравновешенность... старого идеологизма против нового прагматизма»⁴⁵. Правда, Фальк специально отмечает, что противостояние прагматиков и идеологов характерно только для «Саги о Храфнкеле», а в других сагах отсутствует или выражено значительно менее ярко. Однако в этом тексте, на его взгляд, оно прослеживается очень четко — поскольку здесь, в отличие от большинства саг,

⁴¹ *Vésteinn Ólason*. Dialogues. P. 173, 177-178.

⁴² *Fulk R. D.* The moral system. P. 3.

⁴³ *Ibidem*. Пример «идеолога» у Фалька – Гуннар из «Саги о Ньяле».

⁴⁴ *Fulk R. D.* The moral system. P. 4. По мнению Фалька, к «прагматизму» приходит Храфнкель после убийства Эйвинда и поражения от Сама.

⁴⁵ *Ibid.* P. 6-7. Фальк использует именно термин *ideologism*.

конфликт создается не нарушением антагонистом кодекса чести, а различием кодексов, которые соблюдаются главными героями⁴⁶.

Фальк не пишет прямо, на чем построена предлагаемая им этическая система «Саги о Храфнкеле». Его основной вывод вообще касается не морали, а дебатов *Freeprose* и *Bookprose*⁴⁷. Фальк полагает, что сложная и разработанная этическая система, представленная противостоянием «прагматиков» и «идеологов», может быть только результатом целенаправленной работы автора, создававшего фиксированный текст, и не способна была возникнуть в устной традиции. В связи с этим он встает на вторую точку зрения (*Bookprose*), однако это означает фактическое признание роли христианской этики, поскольку саги записывались уже в христианизированном обществе, и часто (хотя не всегда) — клириками. Впрочем, при этом Фальк возвращает в исследовательский обиход и языческое по происхождению понятие чести (*drengskapr*), которое считалось ключевым для этики саг до появления концепции Херманна Паульссона.

Херманн Паульссон, Л. Лённрут и М. Сикламини доказывают христианское влияние на этические представления в сагах: в этом их исследования следуют в русле более широкого направления, изучающего влияние на саговую литературу иностранной культуры⁴⁸. Ключевую роль для этики саг, по мнению Херманна Паульссона и его последователей, играет этическая оппозиция «честь—смирение», в которой первое является базовой языческой ценностью, а второе — фундаментальной христианской добродетелью. Фальк заменяет противостояние христианских и языческих моральных систем на конфликт «прагматиков» и «идеологов», но де-факто он имеет в

⁴⁶ Ibid. P. 24-25.

⁴⁷ Ibid. P. 26-27. *Freeprose* («свободная проза») и *Bookprose* («книжная проза») — важнейший историографический спор о том, что сыграло ведущую роль в создании саг. Сторонники *Freeprose* считают, что эти тексты сформировались в устной традиции, и письменная фиксация уже не оказала существенного влияния на их содержание. Концепция *Bookprose* предполагает, что главный авторский вклад вносил тот, кто записывал, а фактически — создавал сагу, структурируя, развивая и наполняя смыслом материал, присутствующий в устной традиции.

⁴⁸ Lönnroth L. Tesen om de två kulturerna. Kritiska studier. i den isländska sagaskrivningens sociala förutsättningar // Scripta Islandica. Uppsala, 1964. Vol. 15. S. 3-32; Idem. European Sources of Icelandic Saga-Writing: An Essay Based on Previous Studies. Stockholm, 1965; Clover C. The Medieval Saga. Ithaca; N. Y., 1982.

виду то же самое, оперируя термином «честь» и приводя аргумент, что авторы — бесспорные христиане — целенаправленно формировали этическую систему, которая содержится в их текстах. Фальк, по сути, транспонирует на описанное в сагах общество историографический спор о том, что является главным фактором, определяющим характер этических воззрений — религиозные установки или особенности общественной структуры: поведение его «прагматиков» зависит прежде всего от социальных соображений, а «идеологов» — от религиозных (какой бы религии они ни придерживались).

* * *

Т. М. Андерссон — первым развил концепцию Херманна Паульссона (не считая К. В. Томпсона, который критиковал ее, не предлагая альтернативы⁴⁹): он, как и Херманн Паульссон, пытался установить цели, которые преследовались создателями саг⁵⁰, и так же искал ответ на поставленный вопрос в сфере этики. Кроме того, он писал свою работу как непрямую полемику с Вальтером Гелем, который придерживался «романтических» взглядов на этические представления в саговой литературе, считая их отражением общегерманской родоплеменной морали, для которой ключевым понятием была честь (*honour*). Андерссон, однако, отвергает не только «романтическую» концепцию («честь не является самым высоким и в наибольшей степени обязывающим стандартом»⁵¹), но и объяснение, по которому мораль в сагах определялась прежде всего религией⁵². Вильхьяльмур Ауртнассон называет взгляды Херманна Паульссона вторым (наряду с романтическим) традиционным подходом и, обозначая его как «гуманистический», замечает: «Он предлагает нам концентрироваться на моральных идеях текста, а не качествах индивидуумов»⁵³. Общее между этими двумя подходами, по мнению Вильхьяльмура Ауртнасона, состоит в том, что в их основе лежит поиск «этического намерения автора» и предположение о наличии «тесной связи между моралью и религиозными взглядами/верой». Различие же заключается в конкретных ответах: романтики отрица-

⁴⁹ *Thompson C. W. Moral Values...*

⁵⁰ *Andersson T. M. The Displacement...* P. 576.

⁵¹ *Ibid.* P. 579.

⁵² *Ibid.* P. 583-584.

⁵³ *Vilhjálmur Árnason. Morality...* P. 159.

ют христианское влияние, а традиционалисты, наоборот, «христианизуют всякое “позитивное” и миролюбивое суждение в сагах»⁵⁴.

В собственном исследовании Андерссон, подобно Л. Лённроту, основное внимание уделяет поиску морального образца в сагах. Отрицательный персонаж, согласно выводам Андерссона, характеризовался как *ójafnadarmaðr*⁵⁵ («самодур», «человек, склонный к насилию»), а к числу достоинств положительного персонажа относились прежде всего дипломатичность и сдержанность — это был «человек, стоящий выше мелких ссор по поводу личной чести»⁵⁶. Андерссон описывает «образцового члена общества», который «обладал развитым чувством общественного долга, был бесхитрым и склонным к мирному поведению»⁵⁷.

Андерссон соглашается с подходом к интерпретации саг, выводящим на передний план их этическое содержание⁵⁸. Но если Гель рассматривал «Сагу о Ньяле» как произведение, пронизанное христианским духом⁵⁹, Андерссон разбирает ее в терминах «кризиса» и «мира»: «последовательность этическому настрою этих саг придает именно чувство соразмерности и сдержанности. Они написаны против крайностей»⁶⁰. Принципиально то, что Андерссон не считает необходимым объяснять такой подход христианским влиянием: «Концепция сдержанности древнее христианства и едва ли была значительной частью христианского учения. В сагах речь идет скорее не столько о замене языческого идеала на христианский, сколько о замене воинского идеала социальным»⁶¹. Первый тип идеала был присущ только классу воинов и основывался на героической этике, допуская агрессивное поведение, хотя только в определенной степени. Второй был распространен среди большей части исландцев — тех, кого Андерссон определяет как «нормальное общество» (*normal society*) — и диктовал более миролюбивую модель

⁵⁴ Ibid. P. 160-161.

⁵⁵ Andersson T. M. The Displacement... P. 580. На тот же термин указывает и Гель, хотя придает ему более нейтральное значение.

⁵⁶ Ibid. P. 581-582.

⁵⁷ Ibid. P. 584.

⁵⁸ Признавая, в частности, важность этического содержания в «Саге о Храфнкеле». Andersson T. M. The Displacement... P. 587.

⁵⁹ Gehl W. Ruhm und Ehre... S. 145.

⁶⁰ Andersson T. M. The Displacement... P. 587-588.

⁶¹ Ibid. P. 592.

поведения. Родовые саги, по его мнению, писались с позиций «нормального общества» и представляли собой истории носителей воинского идеала, вступавших в конфликт с окружающей социальной реальностью. При этом «в конечном счете саги враждебны к социальной дезорганизации», и поэтому они «всегда заканчиваются примирением и восстановлением общественного баланса»⁶².

В полемику с Херманном Паульссоном вступает и Вильхьяльмур Ауртнассон. Он соглашается, что «романтический» взгляд основан на убеждении в языческом характере текстов, и признает главной добродетелью благородство (*drengskapur* — *nobility/manliness*)⁶³. При этом, в отличие от других исследователей, он разбирает смысл морали не только как социального явления, но и как философской категории. Опираясь в основном на Гегеля, он выделяет два типа морали, одна из которых, «сознательная», присуща индивиду, критически осмысливающему общественные нормы, а другая представляет собой «объективный этический порядок, являющий собой структуру из правил, обязательств и нормативных принципов, которые люди интернализируют в результате проживания в некоем конкретном этическом сообществе», причем в традиционном обществе присутствует только второй тип морали, его он и предлагает изучать в сагах, фокусируясь на «объективном этическом порядке, а не субъективных моральных убеждениях»⁶⁴. Соответственно, в центре внимания должен стоять не поиск воображаемой этической или религиозной сверхструктуры, а социальные обязательства и правила поведения, характерные для средневековой Исландии.

Вильхьяльмур Ауртнассон использует исследования Джесси Байока по социальной структуре средневековой Исландии⁶⁵. Харак-

⁶² Ibid. P. 593.

⁶³ *Vilhjálmur Árnason. Morality...* P. 158.

⁶⁴ Ibid. P. 163-164.

⁶⁵ *Byock J. L. Medieval Iceland: Society, Sagas, and Power.* Berkeley; Los Angeles; L., 1988. Согласно концепции Байока, в отсутствие в средневековой Исландии формальных репрессивных механизмов для поддержания порядка конфликты между членами общества неизбежно представляли большую опасность из-за возможности неконтролируемой эскалации. Выход был найден в системе посредников-годи. Любые конфликты рано или поздно приходилось выносить на тинг, где решение определялось не только законами, но и объемом поддержки, которой пользовались участники тяжбы. Речь не шла о наборе бойцов для прямых силовых столкновений. Как правило, вопрос решался до начала

теризуя систему, которая использовалась для распределения власти и общественного влияния, Байок также говорит о сдержанности (*hóf*, дословно «умеренность» противопоставляется *ójafnaðr*, «неравенству», «несправедливости»⁶⁶), которая являлась ключевым моментом социального взаимодействия⁶⁷. Но Байок, по мнению Вильхьяльмура Ауртнасона, понимает мораль только как инструмент для достижения общественного успеха, и в результате недооценивает «индивидуальное достоинство благородства», а также уделяет внимание только политическому, но не моральному измерению дружбы⁶⁸.

«Исландское свободное государство было обществом, в котором героические идеалы были широко распространены, но которое не могло их себе позволить»⁶⁹, — так Вильхьяльмур Ауртнасон формулирует собственные взгляды на этику саг. Важнейшим понятием была честь, которая могла служить самодостаточной причиной для распри, поскольку была связана с ролью и местом человека в обществе: потеря уважения со стороны окружающих, которой оборачивался ущерб для чести, означала ущемление социального статуса⁷⁰. В целом, моральная драма саг создавалась конфликтом между «между социальной потребностью в мире и порядке и героической моралью чести, личностной целостности и мести»⁷¹.

По мнению Гуннара Карлссона, Херманн Паульссон и его последователи отталкиваются от базового предположения, согласно которому этика — это нечто, что люди усваивают (более или менее в

схватки: оппоненты сопоставляли число и влияние своих сторонников, и более слабая сторона признавала свое фактическое поражение. Функция же годи состояла как раз в том, чтобы предлагать желающим свою поддержку, причем речь шла об эксклюзивной услуге, поскольку только годи как представители политической элиты располагали большим числом сторонников, готовых поддержать их в конфликте. В целом годи играли роль центров силы, на которых и держалась общественная система. Причем реального использования их силы не предполагалось: в исландских условиях серьезный вред, который нанес бы противникам любой большой конфликт, был непозволительной роскошью.

⁶⁶ *Byock J. L. Medieval Iceland...* P. 218.

⁶⁷ *Vilhjálmur Árnason. Morality...* P. 167.

⁶⁸ *Ibid.* P. 168-170.

⁶⁹ *Ibid.* P. 171.

⁷⁰ *Ibid.* P. 172.

⁷¹ *Ibid.* P. 174.

связи с религией) и передают от поколения к поколению, пока не принимается другая религия с новой моралью⁷². Однако Гуннар Карлссон отказывается от такой точки зрения⁷³. «Моральные установки имеют социальную функцию и мы можем ожидать, что они будут служить главным образом интересам правящего класса или доминирующей в обществе группы», — замечает он⁷⁴. В предлагаемой им концепции основную роль играет оппозиция «суровых ценностей» — героизма, гордости, мести — и таких качеств, как сдержанность, смирение, миролюбие. При этом в фокусе находятся главным образом именно «суровые ценности». Для этого Гуннар Карлссон приводит анализ описанного в сагах социального устройства, весьма схожий с концепцией Байока, которого он, правда, не упоминает. Гуннар Карлссон пишет о роли аристократии, которая поддерживала определенный уровень воинственности в обществе, но отмечает и «естественный инстинкт, побуждающий людей предпочитать жизнь смерти» (причем не только для себя), а также тот факт, что «недостаток уважения к человеческой жизни» неизбежно угрожает общественному порядку⁷⁵. Он находит «суровые ценности» даже в церковных текстах — сагах о епископах (тем более ценное наблюдение, поскольку никто из исследователей проблемы к этим текстам не обращался), и в целом заключает, что эти этические установки разделялись аристократией XIII века и были постоянным источником общественного напряжения, поскольку конфликтовали с неизбежной жадой мира, присущей людям⁷⁶.

Гудрун Нордаль разделяет взгляды Вильхьяульмура Ауртнсона: вслед за ним она применяет к исследованию саг концепцию Макинтайра⁷⁷, согласно которой исландское общество XIII в. стояло на ступени развития, при которой мораль человека определялась его социальным статусом и социальными отношениями, и не явля-

⁷² *Gunnar Karlsson*. The Ethics... P. 383.

⁷³ Впервые — в работе: *Gunnar Karlsson*. Dyggðir og lestir í Þjóðfélagi Íslendingasagna // *Tímarit Máls og menningar*. Bd. XLVI. Reykjavík, 1985. Bls. 9–19.

⁷⁴ *Gunnar Karlsson*. The Ethics... P. 384.

⁷⁵ *Ibid.* P. 384–385.

⁷⁶ *Ibid.* P. 398.

⁷⁷ *Guðrún Nordal*. Ethics and Action in Thirteenth-Century Iceland. Odense, 1998. P. 20–21; *MacIntyre A. C.* After Virtue. A Study in Moral Theory. L., 1982 (2nd impr.); *Vilhjálmur Árnason*. Saga og siðferði. Hugleidingar um túlkun á siðfræði Íslendingasagna // *Tímarit Máls og menningar*. Bd. XLVI. Bls. 21–37.

лась предметом самостоятельной рефлексии⁷⁸. «Чтобы правильно охарактеризовать этическое поведение в обществе XIII в., отраженном в «Саге об исландцах», необходимо исследование социальных связей и привязанностей», — резюмирует она⁷⁹. Стоит отметить, что Гудрун Нордаль обращается к тому же источнику, что и М. Сикламини, но при этом они рассматривают мораль в данном тексте с разных сторон — соответственно, религиозной и социальной. Впрочем, нельзя сказать, что они ведут заочную полемику — конструктивнее рассматривать их исследования как взаимодополняющие.

В центр своего исследования исландской этики XIII века Гудрун Нордаль поставила изучение «моделей поведения», включавшее различное отношение к убийствам и смерти, к морали межполовых отношений и родственным связям⁸⁰. Она признает определяющим аспектом в поведении персонажей «Саги об исландцах» социальный, а не религиозный аспект. Наряду с обязательствами перед Богом у исландца XIII века, согласно ее концепции, было еще как минимум четыре вида обязательств: перед законом, перед родом, перед политическими лидерами и союзниками, и перед друзьями⁸¹. Стоит отметить, что Гудрун Нордаль не доказывает обоснованность именно такого набора категорий, а берет его за исходный постулат. Чтобы определить основные типы мотиваций, движущих персонажами «Саги об исландцах», она изучает поведение людей в конфликтах, которые могут быть связаны «с личным взаимодействием людей друг с другом и их моральными разногласиями, а также их социальными и экономическими обстоятельствами». При этом Гудрун Нордаль сопоставляет материал «Саги об исландцах» и родовых саг, построенных на «контрасте между людьми агрессивными и людьми умеренными», прямо следуя концепции Т. Андерссона⁸².

М. И. Стеблин-Каменский в «Мире саги», переведенном на английский язык и хорошо знакомом западным саговедам (в частности, Гудрун Нордаль⁸³), пишет: «Каким бы объективным не было описание событий, оно всегда подразумевает определенные этические

⁷⁸ *Guðrún Nordal*. Ethics... P. 21-22.

⁷⁹ *Ibid.* P. 22.

⁸⁰ *Ibid.* P. 220.

⁸¹ *Ibid.* P. 20.

⁸² *Ibid.* P. 147-148.

⁸³ *Ibid.* P. 182.

представления, с точки зрения которых события описываются»⁸⁴. Этические представления он исследует не через анализ сюжетов саг, как большинство специалистов, а рассматривая отношение действующих лиц к убийству, потому что «именно в представлениях об убийстве всего отчетливее проявляется сущность этических представлений, характерных для “саг об исландцах”»⁸⁵. При этом Стеблин-Каменский заключает, что у убийства в исландских сагах нет однозначной этической характеристики, как, например, в современной культуре, где насильственное лишение жизни всегда оценивается негативно. Такое положение обусловлено ролью чести, которая обладала важнейшей социальной функцией в условиях отсутствия «государственных институтов, обеспечивших безопасность отдельных его членов» (здесь видны параллели со взглядами Д. Байока). В таких условиях месть была эффективной формой «самопомощи», и поэтому являлась моральным долгом, т. е. осуществлялась «независимо от чувства человека, его симпатий и антипатий, любви или ненависти, чувства обиды, гнева или даже чувства справедливости». Как следствие, «поскольку кровавая месть была долгом, то естественно, что она представлялась благом и подвигом»⁸⁶, или, как минимум, отношение к убийству ради мести было неоднозначным. Стеблин-Каменский цитирует «Сагу о Ньяле», в которой Флоси говорит о сожжении Ньяля, что это назовут и большим делом (*stórvirki*), и злым делом (*illvirki*).

Стеблин-Каменский высказывается против того, чтобы придавать большое значение религиозному влиянию на этику, причем это касается как христианства, так и язычества. Как он замечает, христианизация не привела к существенным изменениям социального строя (в частности, отношение к убийству в сагах, по его мнению, не изменилось после крещения Исландии), а значит, не произошло и серьезных перемен в общественном сознании⁸⁷. То же он пишет и о роли язычества. Важность миролюбия, рассматриваемого в сагах как положительное качество, по мнению Стеблин-Каменского, обусловлена не влиянием христианства, а исландской социальной системой, в которой открытое убийство было санкционировано: «В таком об-

⁸⁴ Стеблин-Каменский М. И. Мир саги // Стеблин-Каменский М. И. Труды по филологии. СПб., 2003. С. 180.

⁸⁵ Там же. С. 180.

⁸⁶ Там же. С. 184-187.

⁸⁷ Там же. С. 187-188.

шестве люди бы вскоре истребили друг друга, если бы не существовало представление, что неспровоцированное убийство — зло»⁸⁸. Впрочем, Стеблин-Каменский признает определенное воздействие религии на этические установки: он констатирует, что в сагах о епископах и особенно в королевских сагах представлена христианская «мораль награды и наказания», в которой, впрочем, «нет ничего гуманного и миролюбивого», и которая была «большим регрессом по сравнению с моралью самопомощи»⁸⁹.

Гудрун Нордаль также пишет о важности отношения к убийству в «Саге об исландцах», прямо ссылаясь на Стеблин-Каменского⁹⁰. Именно сцены смерти в этой саге чаще всего несут религиозную нагрузку, «раскрывая потребность человека примириться с Богом и часто показывая его моральное преображение», и только в эти моменты Стурла Тордарсон описывает «внутренний мир человека и его личное сознание»⁹¹. Вопрос же о ценности жизни она увязывает с темой кровной мести, которая играет принципиальную роль для сюжетов родовых саг. В «Саге об исландцах» «потребность в мести по-прежнему очевидна, но [финансовая. — А. Е.] компенсация становится частым способом разрешения конфликтов»⁹². Гудрун Нордаль допускает, что это «может намекать на изменение отношения» к институту кровной мести в христианскую эпоху, что противоречит мнению Стеблин-Каменского о том, что возмездие через убийство было героическим деянием и для христианина, и для язычника, а неспособность отомстить позорила человека. Но она не видит возможности сделать на материале своего источника однозначный выбор между этой гипотезой и теорией Стеблин-Каменского⁹³.

П. Дюрренбергер и Дж. Вилкокс⁹⁴, как и Р. Фальк, Гуннар Карлссон и Вестейнн Оуласон, возвращают в современный исследовательский обиход концепцию «героических ценностей», или чести

⁸⁸ Там же. С. 190.

⁸⁹ Там же. С. 193.

⁹⁰ *Guðrún Norðal*. Ethics. P. 182. Ссылка на перевод: *Steblyn-Kamenskij M. I. The Saga Mind*. Odense, 1973.

⁹¹ Ibid. P. 184.

⁹² Ibid. P. 219.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ *Durrenberger P. E., Wilcox J.* Humor as a guide to social change: Bandamanna saga and heroic values // *From Sagas to Society: Comparative Approaches to Early Iceland*. Enfield Lock, 1992. P. 112-123.

(*drengskapr*), однако, в отличие от Фалька, дают ей социальное, а не религиозно-идеологическое объяснение (они даже называют родовые саги «социальными документами») ⁹⁵. Согласно их взглядам, *drengskapr* было ключевым понятием для исландского общества X–XI вв. — при этом Дюрренбергер и Вилкоккс воспроизводят характеристику данного термина, приведенную Бауманом: «*Drengskapr* включает такие качества, как *hreysti* (доблесть), *karlmennska* (мужественность), *örlæti* (щедрость), также человек должен быть *vel talaðr* (т.е. иметь хорошую репутацию) и *frændhollr* (лояльным к родственникам)» ⁹⁶. Однако к XIII в. (т.е. ко времени записи большей части саг) система этических представлений, построенная на чести, пришла в упадок из-за «социального переворота и национального кризиса» ⁹⁷. Как замечают авторы, в это время «люди переоценивали такие концепты, как взаимодействие, честь и закон — во всех случаях с поправкой на политические события эпохи» ⁹⁸. Дюрренбергер и Вилкоккс обращаются к социокультурному аспекту юмора в сагах — по их мнению, сатирическому описанию подвергались прежде всего те проблемы, которые были важны для общества ⁹⁹. Их основной вывод состоит в том, что в XIII в. героические ценности оказались мало востребованными в исландском обществе, что и отразили авторы *Bandamanna saga*, спроецировавшие ситуацию, которую они знали по своему времени, на описываемый ими период X–XI вв. Впрочем, как заключают Дюрренбергер и Вилкоккс, общество XIII века не так далеко ушло в своем развитии от социума, представленного в сагах, и поэтому люди должны были сталкиваться с проблемами, похожими на те, которые стояли перед их предками.

Статья Кнута Однера ¹⁰⁰ посвящена не только этике, но социальной структуре исландского общества и анализу сюжетов саг как «мифов» в терминах К. Леви-Стросса, и содержит ряд ценных заме-

⁹⁵ Ibid. P. 112.

⁹⁶ Ibid. P. 116. (Ссылка на: *Bauman R. Performance and Honor in 13th-Century Iceland // Journal of American Folklore. Philadelphia; Austin, 1986. Vol. 99. Issue 392. P. 140*).

⁹⁷ Ibid. P. 132.

⁹⁸ Ibid. P. 112.

⁹⁹ Ibid. P. 123.

¹⁰⁰ *Odner K. Þórgunna's testament: a myth for moral contemplation and social apathy // From Sagas to Society... P. 125-146.*

чаний и наблюдений, затрагивающих моральную проблематику — пусть даже с упором на социальную детерминированность этики: из всех авторов «социального направления» Однер, без сомнения, самый радикальный. В его представлении, саги создавались не просто с развлекательными целями, а являли собой «идеологию для поддержания классовой солидарности». Однер разделяет мысль о том, что в сагах «создавалось общество, которое было отрицанием общества XIII века, где правили неприкрытая жадность и безжалостное честолюбие»¹⁰¹, о чем свидетельствует моральный аспект «мифа Торгунны» из «Саги о людях с Песчаного Берега»¹⁰²: «Похоже, что представителям социальных категорий предлагается как будто отступить и на секунду задуматься над своей позицией в общественной системе»¹⁰³. Странную историю Торгунны Однер рассматривает как метафору, ссылаясь на Виктора Тёрнера¹⁰⁴ и на Дюрренбергера, указывавшего, что «в “тотемических системах” даже странные и “иррациональные” представления выражают реальность»¹⁰⁵.

Однер заключает, что моральные кодексы в раннем исландском обществе имели «статусную специфику», т.е. различались в зависимости от социальной категории, а также гендерной принадлежности. «Миф Торгунны» в этом контексте — «метакоммуникация о человеческих личностях... слушая эту историю, представители аудитории

¹⁰¹ Ibid. P. 128.

¹⁰² Вкратце сюжет состоит в следующем. Вскоре после принятия страной христианства в Исландию прибывает женщина по имени Торгунна, которая привозит с собой сокровища. Турид, хозяйка хутора на Вещей Реке, пытается их купить, а получив отказ, приглашает Торгунну к себе на зимовку. Та соглашается, но вскоре умирает, причем ее гибель предвеляют знамения. Перед смертью Торгунна оставляет предписания, как надлежит поступить с ее вещами, но они нарушаются из-за вмешательства Турид. После этого на хуторе начинают происходить сверхъестественные события и появляются духи (в т.ч. дух Торгунны), которые убивают некоторых обитателей и распугивают большую часть остальных. Турид тяжело заболевает. В итоге ее сын Кьяртан устраивает на хуторе суд, на который вызывает духов и предъявляет им обвинения, после чего они уходят. Священник святит дом, и духи больше не появляются. Турид выздоравливает, и на хуторе восстанавливается нормальная жизнь.

¹⁰³ *Odner K. Þórgunna's testament...* P. 129.

¹⁰⁴ Ibidem. Ссылка на: *Turner V. W. An Anthropological Approach.*

¹⁰⁵ *Durrenberger E. P. Sitting Buddha in a Mississippi Golf Course: Constructing Anthropology in Exotic and Familiar Settings // Anthropology & Humanism Quarterly.* 1991. Vol. 16, N 3. P. 88-94; *Odner K. Þórgunna's testament...* P. 129.

могли сориентироваться в жизни как личности и осознать, к какой реальности они принадлежат»¹⁰⁶. В частности, для сюжета о Торгунне важно различие между моральными кодексами мужчин и женщин, которое касалось в первую очередь способов *реализации* поставленных целей, а также ответственности за проступки, которая у женщин была ниже. Основные мотивации при этом оставались идентичными и были связаны прежде всего с силой (*power*) и мудростью (*wisdom*), а также с сохранением порядка в обществе¹⁰⁷. При этом христианство в «мифе о Торгунне» играет незначительную роль, уступая «вертикальной» модели, основанной на противостоянии сверхъестественного мира Утгард, и мира людей Мидгард — это автохтонная концепция, представленная в скандинавской мифологии и хорошо описанная в культурной антропологии¹⁰⁸. Как считает Однер, авторы XIII века обращаются к этой космологической модели, поскольку живут в «пришедшем в смятение мире», где нет возможности для рационального действия: в такой ситуации люди ищут убежище в снах и пророчествах, которые придают жизни стабильность, позволяя себе «сдаться на милость высшей силы». В итоге связь с «космологическим порядком» «освобождает действующих лиц от ответственности» за их действия¹⁰⁹.

Исследователи, придерживавшиеся концепции Т. Андерссона, сходятся в том, что этика социально детерминирована. При этом для сагового общества выделяется главная пара моральных качеств — «сдержанность–агрессивность», где сдержанность выступает как ключевая добродетель. Однако для возникновения такой оппозиции существует две типа объяснений. Первая модель, которую описывают Андерссон и Вильхьяульмур Ауртнасон, противопоставляет социальную группу, названную Андерссоном «воинский класс», и остальное общество, причем «воинский класс» придерживается героического идеала поведения, в котором ключевую роль играла

¹⁰⁶ Odner K. Þórgunna's testament... P. 139-140.

¹⁰⁷ Ibid. P. 141.

¹⁰⁸ Odner K. Þórgunna's testament... P. 139. (Ссылка на: Gurevich A. Y. Space and Time in the Weltmodell of the old Scandinavian Peoples // Mediaeval Scandinavia. Odense, 1969. Vol. 2. P. 42-53; Hastrup K. Culture and History in medieval Iceland: An Anthropological Analysis of Structure and Change. Oxford, 1985).

¹⁰⁹ Odner K. Þórgunna's testament... P. 142-143.

забота о чести. Однако такой идеал не вписывался в окружающую действительность и дезорганизовал ее, поскольку слишком часто требовал агрессивного поведения, а исландское общество, жившее в тяжелых экономических условиях, не могло себе позволить нерациональной траты людских и материальных ресурсов — что и привело к развитию доктрины сдержанности. Такая интерпретация, делающая упор на понятие чести, перекликается со взглядами ранней немецкой школы. М. И. Стеблин-Каменский, впрочем, считает месть вполне функциональным механизмом регулирования общественных отношений, который использовался не только какой-то одной социальной группой. Согласно второй модели, агрессивность, описываемая в сагах, является реакцией на социальный кризис в Исландии, приведший к росту вооруженных конфликтов. Эту нестабильность авторы XIII века отражали в своих сочинениях. При этом немало исследователей в той или иной форме разделяют взгляд, выводимый из теории Гегеля и выраженный В. Тёрнером, согласно которому в обществе, подобном исландскому, моральность или аморальность человека не была предметом сознательной рефлексии и определялась тем, насколько он соответствовал своей социальной роли.

* * *

Все концепции, предложенные исследователями для системы этических воззрений скандинавских саг, сходятся в характеристике модели этики — их различия ограничены способами интерпретации. Центральное понятие во всех случаях — *умеренность* (или *сдержанность*), второе — *честь*, требования которой часто могли конфликтовать с правилами сдержанного поведения. Основным пороком была агрессивность, причем ее не следует отождествлять с насилием как таковым: последнее было неизбежно, и определенные его формы были санкционированы. Проблему представляли те формы, которые санкционированы не были — как правило они не соответствовали принципу либо умеренности, либо чести (либо и тому, и другому).

Основные интерпретации можно условно назвать «духовная» и «социальная». Это не жестко заданные единицы классификации, а скорее крайние точки исследовательского поля, на котором работают все саговеды. Речь не идет о полном отрицании влияния религии или социума — вопрос только в том, что именно исследователь считает приоритетным. В «социальной» концепции определяющим считается социум, его требования и забота его членов о сохранении и улучше-

нии отведенной им роли (забота как неосознанная, так и сознательная). В «духовной» — этика приходит от саморефлексии.

Особенностью «социальной» интерпретации является недооценка внутреннего осмысления этики ее носителями — упор на «несознательность» морали. Такой подход идет вразрез с христианской идеологией, для которой индивидуальная рефлексия, выражаемая в форме покаяния, играет ключевую роль. Подобный самоанализ может отсутствовать только в случае формального принятия христианства, но к XIII в., когда создавались родовые саги, это было уже невозможно. Другое дело, что хотя *метод* саморефлексии был взят из христианства, основываясь на идее покаяния и христианских добродетелях, *объектом* осмысления была роль человека в социуме. В теории этика не сводится только к установке правил поведения в обществе, но на практике функция морали, представленной в сагах, во многом состояла именно в этом.

Что касается «духовного» подхода, то при абсолютизации религиозного влияния в сагах они воспринимаются как притчи, и при этом теряется связь с жизнью и реалиями исландского общества¹¹⁰. В саговой этике присутствуют и отголоски языческой концепции воинской чести и героизма, и сильное христианское влияние — вся средневековая письменная культура была связана с церковной средой, даже если отдельные произведения создавались мирянами. Однако существуют и другие факторы, влиявшие на формирование общественной морали, и не связанные с религией напрямую: экономические условия, межнациональное взаимодействие, геополитика и даже климат. Поэтому нельзя абсолютизировать роль христианства: пусть его функция, носителями которой считаются все священники, это именно сознательное формирование и поддержание моральных стандартов, а также определенный контроль за функционированием общества, необходимо учитывать, что идеология никогда не определяет общество полностью. Таким образом, в противопоставлении социального и религиозного подходов нет необходимости, разумнее и конструктивнее рассматривать этику как многоплановое явление, находящееся под влиянием и того, и другого фактора — притом, что степень их воздействия варьируется ситуативно.

¹¹⁰ Thompson C. W. Moral Values... P. 353-357.