

AGATA ŁADYKOWSKA
Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

PRAWOSŁAWIE, EKONOMIA I WEBER: ZWIĄZKI NIEOCZYWISTE

Celem tego artykułu jest przedstawienie innowacyjnych możliwości teoretycznych, jakie otwierają przed antropologią religii i antropologią ekonomii badania nad prawosławiem. Obie subdyscypliny antropologii, zarówno antropologia religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa, jak i antropologia ekonomiczna, rozwijały się, m.in., w cieniu szczególnej recepcji prac Maksa Webera. Ponadto rozwiązania teoretyczne zastosowane w wielu pracach powstałych w obu tych nurtach obarczone są tzw. protestanckim skrzywieniem (*Protestant bias*). Oznacza to, że dostępny język teoretyczny obfituje w pojęcia zaczerpnięte z tradycji protestanckiej, zatem, jak uważam, o niskim potencjale wyjaśniającym dla tradycji religijnych innych niż zachodnie chrześcijaństwo¹. Tymczasem perspektywa wschodniochrześcijańska oferuje antropologii kuszące alternatywy poznawcze, które, szczególnie w zestawieniu z kwestią ekonomii, mogą mieć istotny wkład do badań nad religią².

Inspiracji dla tych rozważań dostarcza, naturalnie, sam Weber. Uważał on religię i ekonomię za sfery odrębne, choć przenikające się (Weber 1994 [1934]). Stawiając kwestię współoddziaływania religii i ekonomii w taki sposób, Weber w zasadzie kwestionował oświeceniowy paradygmat rozdziału religii i wszelkich sfer życia społecznego. Przyjęcie perspektywy Webera pozwala postawić pytanie o sposoby oddziaływania wartości i symboli religijnych na społeczno-ekonomiczne aspekty życia codziennego wiernych, a także o wpływ praktyki ekonomicznej na znaczenia ucieleśnione w symbolach i wartościach wypływających z nakazów religijnych. W artykule tym podejmuję próbę zastanowienia się nad naturą owego współmodelowania na gruncie prawosławia, naświetlając kolejno infrastrukturę teoretyczną antropologii ekonomii oraz antropologii chrześcijaństwa, a jednocześnie wskazując

¹ W tym rzymski katolicyzm, zapewne dla polskiego czytelnika frapujący. Jest to obszar słabo zbadany i, w świetle wewnętrznych założeń teologicznych i praktyk, równie niewspółmierny z protestantyzmem jak prawosławie. Katolicyzm, choć niewątpliwie obiecujący pod względem nowych możliwości teoretycznych, pozostaje jednak poza polem zainteresowań niniejszego artykułu. Niemniej włączenie perspektywy katolickiej w aparat pojęciowy antropologii religii pozostaje ważnym zadaniem badawczym dla środowiska naukowego.

² Artykuł ten powstał w ramach prac nad projektem sfinansowanym ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2016/21/B/HS3/03136.

na niedostatki i etnocentryczny charakter obu. W końcowej partii tekstu proponuję oryginalne rozwiązania autorskie. Jednocześnie w artykule tym chcę zwrócić uwagę na istotną przeszkodę dla rozwoju obu omawianych prądów intelektualnych w Polsce, jaką jest brak ujednoczonego słownika pojęciowego. Fakt ten utrudnia zarówno recepcję najważniejszych prac powstałych na gruncie języka angielskiego i traktowanie ich jako elementów jednego systemu teoretycznego, jak i podejmowanie z nimi jakiegokolwiek dialogu.

„ZAKORZENIENIE” – *EMBEDDEDNESS*

Podstawową kategorią subdyscypliny, jaką jest antropologia ekonomiczna, jest koncepcja „zakorzenia” – *embeddedness* (Polanyi 2010 [1944]). Metafora „zakorzenia” ilustruje koncepcję, zgodnie z którą gospodarka nie stanowi niezależnego organizmu, jak przedstawia ją neoklasyczna teoria ekonomii, lecz jest nierozłącznie powiązana z polityką, religią i innymi procesami społecznymi (Block 2010, s. XXVI)³.

Choć szczegóły stworzonej przez substancywistę Karla Polanyiego koncepcji zakorzenia były wielokrotnie krytykowane, założenie, że gospodarka jest głęboko osadzona w relacjach i instytucjach społecznych oraz uzależniona od lokalnej kultury, stanowi nie tylko trwałe element historii myśli społecznej, ale też fundament badań usytuowanych na przecięciu dwóch porządków: ekonomii i religii (por. np. Coleman 2005; Köllner 2012). Tylko takie bowiem rozumienie ekonomii pozwala ujrzeć ją jako sferę zależną od czynników zewnętrznych, a także zdolną je modelować. Ujęcie to wcale nie jest jednomyślnie przyjęte na gruncie nauk społecznych. Podobny problem teoretyczny dotyczy studiów nad religią. Pomimo istnienia nieustannie przyrastającej liczby zróżnicowanych etnograficznych studiów przypadku, w czym niewątpliwa zasługa antropologii jako dziedziny nauki⁴, powszechny paradygmat badawczy nauk społecznych nadal jest zdominowany przez hegemoniczną koncepcję religii jako wypreparowanej z procesów społecznych, istniejącej niejako obok instytucji, znaczeń i symboli (na ten temat szeroko wypowiedali się np. Asad 1997, s. 28; Hann 2007; Lubańska, Ładykowska 2013). Ograniczenie to jest epistemologiczną spuścizną Oświecenia, i jako takie ma etnocentryczny charakter (Lubańska, Ładykowska 2013). Obie dziedziny zatem na gruncie zachodniej nauki społecznej przedstawiają analogiczny problem, poddawany, moim zdaniem, nieustannej debacie: czy religia/ekonomia są atemporalne, apolityczne, czy też nieuchronnie uzależnione od innych sfer życia społecznego?

³ Tłumaczenie *embeddedness* jako „zakorzenie” jest moją autorską propozycją, zainspirowaną już istniejącym tłumaczeniem (por. Hann 2008), podyktowaną raczej chęcią ujednoczenia terminologii stosowanej na gruncie polskim, której – jak wykazują to w dalszej partii tekstu – brak. Czy wybór terminu jest najwłaściwszy, pozostaje kwestią otwartą. Być może, jak sugeruje jeden z recenzentów tego artykułu, ze względu na omawiane znaczenia i implikacje teoretyczne, właściwszy byłby termin „zanurzenie”.

⁴ Na gruncie polskim warto w tym kontekście wskazać prace członkiń Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem, np. Klekot 2015; Lubańska 2012.

**Ekonomia – uniwersalna zasada maksymalizowania indywidualnej korzyści
czy element życia społecznego uwarunkowany historycznie i kulturowo?**

Definicja ekonomii stanowiła przedmiot historycznej debaty – podstawową kwestią poruszaną przez teoretyków i historyków tej dyscypliny jest pytanie o to, czy ekonomia jest (czy też nie jest) oparta na jednej, uniwersalnej logice, rządzonej przez zasadę dążenia do maksymalizacji zysku, która może zostać uogólniona i odniesiona do wszystkich kultur, społeczeństw i momentów historycznych⁵. Szkoła austriacka, reprezentowana przez Carla Mengera, podkreślała tę właśnie normę jako nadrzędną. Według tej opcji *homo oeconomicus* jest definiowany przez uniwersalną ludzką skłonność do maksymalizacji użyteczności, a zasada ta determinuje praktyki ekonomiczne każdego społeczeństwa w każdym momencie historii. Tymczasem część środowiska (np. niemiecka szkoła historyczna reprezentowana przez Gustava von Schmollera, por. Köllner 2012) uważała, że uniwersalne przesłanki nie istnieją i że kontekstualizacja historyczna i regionalna jest konieczna dla zrozumienia konkretnych logik gospodarczych. Oba stanowiska przeniknęły do teorii ekonomicznej, dając początek różnym paradygmatom. Pierwszy z przedstawionych powyżej paradygmatów dominuje w nurcie zwanym formalizmem. Definicja słowa „ekonomia” wypracowana na gruncie formalizmu to maksymalizowanie korzyści własnej w warunkach ograniczonych zasobów⁶, w obrębie której u podstaw zachowań ekonomicznych leży zasada racjonalnego wyboru. Stała się ona fundamentalnym aksjomatem ekonomii neoklasycyzmu. Drugi z przedstawionych paradygmatów, dominujący w nurcie zwanym substancywizmem (lub substancjalizmem), powstał w wyniku zakwestionowania pierwszego. Substantywiści (substancjaliści), reprezentowani przez Polanyi’ego, utrzymywali, że właściwy sens terminu „ekonomia” to badanie sposobu, w jaki ludzie pozyskują środki utrzymania ze środowiska. Definicja substancywistów ma istotny sens dla antropologa i w takim kształcie przeniknęła do teorii antropologii ekonomicznej⁷. Sam Polanyi nie podważał sensu „ekonomii” w znaczeniu formalistycznym, widząc jego zastosowanie w badaniach nowoczesnych społeczeństw przemysłowych, zdominowanych przez bezosobowe mechanizmy samoregulujących się rynków. Uważał

⁵ W debacie tej nigdy nie osiągnięto konsensusu, a pytanie o sposób badania i rozumienia gospodarki stale powraca.

⁶ Lionel Robbins (1952 [1932], s. 15) opisuje ekonomię jako studia nad sposobem podziału niewystarczających środków w celu zaspokojenia alternatywnych potrzeb o nierównym znaczeniu („[s]carcity of means to satisfy ends of varying importance is an almost ubiquitous condition of human behaviour”).

⁷ Niejako rozszerzeniem pozycji substancywistów jest paradygmat kulturalistyczny, najpełniej rozwinięty w pracach Stephena Gudemana (np. 1986). Jest on odpowiedzią na wszelkie próby stosowania modeli zewnętrznych do zjawisk gospodarczych, głosząc, że antropologiczny priorytet to wyjaśnianie modeli lokalnych, w ich wewnętrznych kategoriach. Zdaniem Christophera Hanna, taka perspektywa sprawia, że także złożone ujęcia teoretyczne (np. formalizmu lub marksizmu) mogą być same w sobie przykładami modeli lokalnych, głęboko zakorzenionych w tradycji zachodnioeuropejskiej lub judeo-chrześcijańskiej (Hann 2008, s. 59). Analiza Webera i przyjęte przez niego wyjaśnienie roli, jaką etyka protestancka odegrała w mechanizmie wyłonienia się kapitalizmu (o czym dalej), jest klasycznym przykładem podejścia kulturalistycznego.

jedynie, że gospodarki przeduprzemysłowione były/są zakorzenione w kontroli społecznej i politycznej i jako takie wymagają zastosowania innych narzędzi badawczych (Hann 2008). Jednakże rozumienie współczesnych gospodarek przemysłowych jako „wykorzenionych” (*disembedded*), choć niewątpliwie istotne dla historii ekonomii, wyklucza je z pola badań antropologicznych. Jest to istotna luka w myśli Polanyiego. Współcześnie uważa się, że również gospodarki nowoczesne są zakorzenione w instytucjach i relacjach społecznych i kulturowych, czego przykłady znajdują się w kolejnych partiach tekstu.

„Zakorzenie” w naukach społecznych.

Etyka protestancka... Maksa Webera jako podstawowa inspiracja teoretyczna

Mimo iż autorem metafory jest Karl Polanyi⁸, sama koncepcja zakorzenienia jest często używanym przez antropologów i badaczy społecznych narzędziem do badania powiązań ekonomii z innymi sferami życia społecznego, obecnym w pracach Emila Durkheima czy Maksa Webera. Choć żaden z przywołanych klasyków nie użył tego terminu, obaj przyczynili się do rozumienia gospodarki jako organizmu uwarunkowanego politycznie, kulturowo i społecznie. W pracach Durkheima jest widoczny nacisk na integrację wszelkich sfer społecznych a osłabienie więzi postrzegane jest jako patologia prowadząca do anomii; problemem badawczym dla Durkheima było zatem wyjaśnienie faktów społecznych, a nie działania indywidualnego. Stanowisko Webera natomiast może być uznane za pośrednie. Z jednej strony dostrzegał rosnącą rolę logiki rachunku ekonomicznego we wszelkich sferach życia społecznego. Z drugiej jednak podkreślał on unikalną historyczność kalwinizmu i jego rolę w narodzinach nowoczesnego kapitalizmu (myśl tę rozwinął najpełniej w *Etyce protestanckiej...* (1994 [1934])). Weber pesymistycznie oceniał współczesny, „racjonalny kapitalizm” jako pozbawiony ducha ascezy religijnej (ponieważ „opuścił [on] cały system”; tamże, s. 181). Późny kapitalizm jest, zdaniem Webera, wyizolowany z życia społecznego, samoregulujący się, oparty na mechanicznych (czyli bezosobowych), a nie moralnych podstawach, co oddaje utrwalona w anglosaskiej literaturze przedmiotu metafora „żelaznej klatki” (*iron cage*⁹). Jednocześnie, jak zauważa

⁸ Sam termin po raz pierwszy użyty został przez Richarda Thurnwalda w 1932 r. (por. Firth 1972). Polanyi, szeroko cytujący Thurnwalda w *Wielkiej transformacji*, również przyznaje się do potraktowania go jako źródła inspiracji (por. Hann red. 2002, s. 9), choć jednocześnie Block uważa, że metafora ta nasunęła się Polanyiemu podczas studiów nad historią i technologią angielskiego górnictwa węglowego, „które musiało się zmierzyć z koniecznością wydobywania węgla niejako zakorzenionego w kamiennych ścianach kopalni” (Block 2010, s. xxxvi, przyp. 10).

⁹ Weberowskie wyrażenie *stahlhartes Gehäuse* uzyskało w angielskim tłumaczeniu Talcotta Parsonsa formę *iron cage*. Choć obecnie tłumaczenie to jest krytykowane, weszło ono na stałe do anglosaskiej literatury przedmiotu jako metafora nowoczesnego kapitalizmu zdominowanego przez bezosobowe mechanizmy samoregulujących się rynków. To, co w języku angielskim brzmi jako „[i]n Baxter’s view the care for external goods should only lie on the shoulders of the «saint like a light cloak, which can be thrown aside at any moment». But fate decreed that the cloak should become an iron cage”, w polskim

Tobias Köllner (2010), sam Weber nie odczytywał procesów charakteryzujących późny kapitalizm jako znaku „końca historii”, dostrzegając, że podobne tendencje występowały już w poprzednich okresach historycznych. Tym samym nieuprawnione jest jednoznaczne interpretowanie weberowskiego późnego, „racjonalnego kapitalizmu” jako „wykorzenionego” (Praetorius 2006, s. 161–164, cyt. za Köllner 2010, s. 14). Powinien on być raczej odczytywany jako fenomen stale zakorzeniony, ale ze zmiennymi źródłami zakorzenienia („a continuously embedded phenomenon with changed sources of embeddedness”, Praetorius 2006, s. 164, cyt. za Köllner 2010, s. 14). Wniosek ten, mówiący o możliwości istnienia zmiennych źródeł zakorzenienia kapitalizmu, pozwala śledzić warianty kapitalizmów oraz neoliberalnych gospodarek we wszelkich ich lokalnych i historycznych modalnościach. Powszechne postrzeganie kapitalizmu przez pryzmat inwariantu uwarunkowanego konkretnym, specyficznym rodzajem protestanckiej soteriologii w pewnym sensie spowodowane zostało przez samego Webera, uznającego ducha kapitalizmu za „osobliwość kultury zachodniej” (1995, s. 69–87). Tymczasem jednym z możliwych modeli jest np. szczególny historycznie typ gospodarek w fazie „transformacji” wprowadzanej po okresie socjalistycznym¹⁰.

Przełomowa dla antropologii ekonomicznej wykładnia koncepcji zakorzenienia została przedstawiona przez Marka Granovettera w artykule *Economic action and social structure: The problem of embeddedness* z roku 1985. Jego definicja kładzie nacisk na rolę, jaką „konkretne, osobiste relacje i struktury (lub «sieci»)” odgrywają w „wytwarzaniu zaufania” oraz „zniechęcaniu przeciw występкови” (Granovetter 1985, s. 490). Koncepcja ta jest zbudowana na postulatach szkoły substancywistów oraz idei ekonomii moralnej (Scott 1976; Thompson 1971; patrz niżej).

Koncepcja Granovettera była wielokrotnie krytykowana za jej redukcyjny charakter, polegający na przeniesieniu środka ciężkości z faktów społecznych (czynników kulturowych, politycznych i ideologicznych) na sieci społeczne indywidualnych aktorów. Niemniej jednak nie podważano samej koncepcji zakorzenienia, która pozostaje użytecznym narzędziem teoretycznym dla poszukiwania związków ekonomii z polityką, religią i szerszymi procesami społecznymi oraz stawiania pytań o ich charakter. W przypadku gospodarek postsocjalistycznych pozwala ona zrozumieć meandry i skutki wprowadzanych reform i wyjaśnić, dlaczego jedynie niektóre z zastosowanych strategii politycznych i reform gospodarczych odniosły sukces. Praca Granovettera zwraca uwagę na zakorzenienie gospodarki w dyskursach moralnych, które oznacza

tłumaczeniu Jana Mizińskiego zostało oddane jako „[t]roska o zewnętrzne dobra, «cienki płaszcz, który można w każdej chwili zrzucić» miała według Baxtera występować tylko wśród jego wybranych świętych. Jednak z luźnego płaszcza zrobił się twardy jak stal” (Weber 1994 [1934], s. 181). Uwagę tę czynię niejako na marginesie, sądząc jednak, że jest ona potrzebna, ponieważ polskie tłumaczenie – choć być może wiersznie wobec oryginału – nie pozwala zorientować się w bogatej literaturze inspirowanej myślą Webera.

¹⁰ Dotychczasowe badania z zastosowaniem paradygmatu traktującego źródło zakorzenienia kapitalizmu jako zmienne pokazały – na przykład – że malejąca rola religii w życiu publicznym nie prowadzi automatycznie do malejącego znaczenia religii w życiu prywatnym, co udowodnił antropolog Tobias Köllner (2012) w swoich badaniach nad związkami prawosławia z prywatnym biznesem w Rosji.

m.in. szczególne uwarunkowania ekonomii (w tym popytu lub organizacji produkcji) wynikające z lokalnego systemu wartości, a także wpływ szeroko pojmowanych czynników pozaekonomicznych na gospodarkę. Wątek ten podejmuję poniżej.

EKONOMIA A WYMIAR MORALNY

Ekonomia moralna (*moral economy*) obejmuje sposoby oddziaływania wartości na dyskursy lokalne, pojęcia dobra i zła oraz na faktyczne zachowanie jednostek i całych społeczności. Termin ten został wprowadzony przez historyka Edwarda Palmera Thompsona w artykule *The moral economy of the English crowd in the eighteenth century*, opublikowanym w *Past and Present* w roku 1971, opisującym tło rozruchów społecznych na tle braku żywności w osiemnastowiecznej Anglii. Thompson posłużył się tym pojęciem dla przeciwstawienia kapitalistycznej ekonomii politycznej i „moral economy of the poor”, która do polskiej literatury weszła pod nazwą „ludowej ekonomii moralnej” (por. Dunn 2008, s. 22, przyp. tłum.). Ta ostatnia miała charakteryzować się powszechną w danej społeczności zgodą co do tego, które praktyki ekonomiczne są „właściwe” i prawomocne (a więc opierała się na wspólnym i zwyczajowym dla grupy poczuciu sprawiedliwości, obejmującym np. pojęcie sprawiedliwej ceny). Ponadto charakteryzowało ją spójne, zgodne z tradycją, wyobrażenie norm i zobowiązań społecznych, w tym „właściwej” funkcji ekonomicznej przypisanej stosownym grupom społecznym danej wspólnoty (Thompson 1971, s. 79). Termin ten został później wykorzystany w innym przełomowym dziele, autorstwa Jamesa Scotta, *The moral economy of the peasant: Subsistence and rebellion in Southeast Asia* (1976). Scott opisywał moralne podstawy stworzonego przez chłopów systemu ekonomicznego, polegającego na wspólnotowym zarządzaniu kluczowymi zasobami, będącymi w posiadaniu całej wsi. Celem było zminimalizowanie indywidualnego ryzyka i zabezpieczenie żywności dla wspólnoty. System ten regulowały istotne wartości lokalne, takie jak wymóg wzajemności w ramach społeczności wiejskiej, zasada dzielenia się oraz kolektywnego zarządzania wspólnymi zasobami. W ten sposób, jak wyjaśnia Scott, logika gospodarcza działała na poziomie wspólnoty, a nie jednostki, i zabezpieczała wieś przed widmem głodu.

Zagadnieniem przewodnim pracy zbiorowej pod redakcją Ruth Mandel i Caroline Humphrey, *Markets and moralities. Ethnographies of postsocialism* (2002), jest motyw wprowadzenia gospodarki rynkowej w krajach postsocjalistycznych i jej zderzenie z istniejącymi lokalnie systemami wartości. Autorki (Humphrey, Mandel 2002, s. 2) zaznaczają konieczność stosowania cudzysłowu w przypadku terminu „rynek”. Materiał etnograficzny zawarty w zbiorze pokazuje bowiem złożoność zagadnienia, która nakazuje wystrzegać się tendencji uniwersalizujących w odniesieniu do tego pojęcia. „Rynek” istnieje wyłącznie w określonych formach, które wyłaniają się w specyficznych historycznych okolicznościach w poszczególnych państwach i kulturach. Jednym z takich wcieleni była na przykład głośna „terapia szokowa”, czyli specyficzna wersja rynku, znana dobrze w warunkach polskich. Wprowadzona w niektórych krajach

postsocjalistycznych we wczesnych latach 90., była inspirowana przez ekonomistów amerykańskich (choć działało się to przy współpracy z sympatyzującymi z ideologią zachodniego liberalizmu ekspertami lokalnymi). Doktryna ta, zorientowana na ultraszybłą prywatyzację własności, wolny handel, uwolnienie cen, wycofanie dopłat rządowych (i wszelkich subsydiów państwowych), różniła się znacząco od znanych w innych częściach świata wariantów kapitalizmu, zawierających większy komponent regulacji i wsparcia państwowego. Autorki, wspierając się studiami przypadku zawartymi w tomie, polemizują z rozpowszechnionym w dyskursie ekonomicznym i politologicznym poglądem, że wprowadzane reformy padły na „żałową glebę” i zawisły w próżni. Przeciwnie, we wszystkich krajach bloku socjalistycznego istniały wcześniej rozmaite rodzaje praktyk rynkowych, zarówno legalnych, jak i nielegalnych. Tym samym transformacja to nie *z d e r z e n i e* „gospodarki planowej” i „wolnego rynku” – dwóch odrębnych, wzajemnie wykluczających się systemów gospodarczych, ale złożony proces, w którym specyficzne i kulturowo zakorzenione formy organizacji praktyk ekonomicznych wchodzą ze sobą w relację (tamże), tworząc lokalne, historycznie uwarunkowane hybrydy.

Inną ważną pracą podejmującą temat ekonomii moralnej jest książka pod redakcją Jonathana Parry’ego i Maurice Blocha *Money and morality of exchange* (1989). Polski przekład ograniczony jest do jednego rozdziału wymienionych autorów, *Pieniądz i moralność wymiany* (Bloch, Parry 2003). Termin *embeddedness* w tym tekście tłumacz oddaje dosyć swobodnie jako „wkomponowanie”. Podobnie jak Marshall Sahlins (1996), Bloch i Parry zwracają uwagę na powiązania między wzorami zachodniej praktyki gospodarczej a kosmologią judeochrześcijańską. Tematem przewodnim ich pracy jest historyczna różnorodność i zmienność znaczeń przypisywanych pieniądzwowi. Szczegółne miejsce w zbiorowej wyobraźni społeczeństw zachodnich zajmuje dyskurs potępiający pieniądze oraz handel jako taki. Przypisywany jest on Arystotelesowi, ale do powszechnego obiegu kulturowego został wprowadzony przez autorów wczesnochrześcijańskich. Bloch i Parry przedstawiają szeroki wachlarz znaczeń nadawanych pieniądzwowi, podkreślając jego ambiwalentną symbolikę. Ambiwalecja ta ufundowana jest na dwóch przeciwstawnych ideologiach („moralnej opozycji”, jak podkreślają autorzy). Choć, jak wynika z pism św. Pawła, „miłość do pieniądza jest przyczyną wszelkiego zła”, to jednocześnie, zdaniem Adama Smitha, „[z]ądza pieniądza, źródło wszelkiego zła, staje się [...] fundamentem społeczeństwa; publiczna korzyść bierze się z indywidualnych przywar; zatem dobro zbiorowości jest wynikiem złych skłonności”¹¹ (Bloch, Parry 2003, s. 235).

¹¹ Konkretnie pogląd ten w ustach Adama Smitha brzmiał: „nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes” (Bloch, Parry 2003, s. 235). Ponownie można mieć zastrzeżenia do pracy wykonanej przez tłumacza tego cytatu (nie jest nim tłumacz samego tekstu Blocha i Parry’ego), gdyż oryginalne słowo *benevolence* kładzie nacisk nie na „przychylność” rzeźnika, ale na jego „hojność”, o wiele bardziej wymowną w zestawieniu z „korzyścią własną” / „dbałością o własny interes” i lepiej oddającą rzeczywiste napięcie, por.: „it is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own self-interest” (Smith 1904, s. 16, cyt. za Bloch, Parry 1989, s. 17).

Autorzy starają się rozwikłać teoretyczną sprzeczność pomiędzy dążeniem do jednostkowego zysku a ogólnospołecznym porządkiem moralnym, biorąc pod uwagę całe łądy transakcyjne oraz przekształcenia znaczeń, jakie w ich obrębie następują (tamże, s. 241). Praca Blocha i Parry'ego nadaje rozumieniu wymiany wymiar temporalny, który pozwala na rozróżnienie pomiędzy:

cyklem krótkoterminowych wymian, będących uprawnioną domeną jednostkowej działalności – często motywowanej chęcią posiadania – a cyklem długoterminowych wymian, związanych z reprodukcją społecznego i kosmicznego porządku (tamże, s. 220).

Zabieg ten zezwala na pogodzenie rozdzwiewku pomiędzy celami jednostkowymi i społecznymi oraz pokazuje ich wzajemną zależność, często obecną w życiu codziennym.

ETYKA PRAWOSŁAWIA A AKTYWNOŚĆ EKONOMICZNA. SPOSOBY MORALNIE POŻĄDANEGO DZIAŁANIA W ŚWIECIE

Waga tekstu Blocha i Parry'ego polega przede wszystkim jednak na tym, że uświadamia o ambiwalentną symbolikę pieniądza. Symbolika ta stymuluje nie tylko dyskurs potępienia wobec handlu i gromadzenia dóbr materialnych, ale i pokazuje ich społecznie użyteczne owoce. Wspomniana ambiwalencja w szczególności powraca w pytaniu o moralne podstawy zachowań wyrażających altruizm i miłosierdzie wobec bliskich poprzez hojność, dawanie jałmużny czy działalność charytatywną (por. Caldwell 2005; Köllner 2010, 2011; Tocheva 2011a, 2011b). Podstawy te w Kościele prawosławnym mają odrębną tradycję niż w Kościołach protestanckich, a wspomniane praktyki nie są oczywistym dla jednostki sposobem etycznego działania. Napięcie obecne w stosunku do pieniędzy i dóbr doczesnych istnieje od zarania myśli chrześcijańskiej i związane jest ze stosunkiem do świata materialnego oraz ludzkiej zdolności przekształcania kosmosu i ingerowania weń, ale na gruncie prawosławia przyjęło ono specyficzne formy. Znajduje to odzwierciedlenie w dwóch równorzędnych, choć pozornie wykluczających się sposobach moralnie pożądanego funkcjonowania w świecie: kontemplacji oraz działania społecznego. Scott Kenworthy opisuje teologiczne podstawy obu tych postaw moralnych oraz historycznie zmienne rezultaty napięcia spowodowanego ich równoległą obecnością w rosyjskiej eklezjologii w artykule *To Save the World or to renounce it: Modes of moral action in Russian Orthodoxy* (2008). Autor ilustruje swoją tezę debatą, jaka toczyła się w łonie Cerkwi prawosławnej w Rosji przełomu XIX i XX wieku wokół kwestii prymatu jednej z tych postaw. Artykuł ten jest interesujący, ponieważ zrywa ze stereotypowym i esencjalizującym ujęciem prawosławia jako nadmiernie zrytualizowanej religii „nie z tego królestwa”. Jak pisze Kenworthy, to specyficzne przekonanie utrwaliło się w wyniku recepcji XVIII-wiecznych prac Edwarda Gibbona czy też nieco późniejszych dzieł Adolfa von Harnacka. W rezultacie prawosławie jest przedstawiane jako zdominowane przez ustawiczne dążenie do zbawienia po śmierci, co implikuje bierną relację wiernych z „tym światem”. Ziemska, zepsuta grzechem pierworodnym rzeczywistość

miała być pełna zła, stąd stosunek do niej zasadzać się ma na kombinacji biernej akceptacji i eskapizmu, wyrażającej się w pokornej akceptacji cierpienia. Zbawienie jest przedstawiane jako możliwe jedynie po śmierci i osiągalne raczej poprzez życie sakramentalne niż zgodne z jakimiś konkretnymi regułami etycznymi postępowanie w życiu doczesnym. Elity religijne miały dążyć do zbawienia poprzez ucieczkę od świata i mistycyzm. Wierząc, że prawdziwa ojczyzna człowieka jest w królestwie niebieskim, prawosławie nie wypracowało, jak się powszechnie sądzi, praktycznych norm moralnych regulujących zachowanie w świecie ziemskim. Rezultatem takiego podejścia miała być w powszechnym odbiorze także np. bierna relacja Cerkwi wobec państwa lub wręcz jej współudział w najbardziej brutalnych represjach wobec obywateli (Kenworthy 2008, s. 22)¹². Tymczasem debata przywołana przez Kenworthy'ego ilustruje głęboką złożoność tych relacji. Ascetyczna postawa w stosunku do świata materialnego jest zaledwie jednym z trzech możliwych w rosyjskim prawosławiu sposobów zapewnienia jednostce zbawienia. Sposoby te, choć szczególnie wyraźne w praktyce monastycznej, w różnym stopniu są obecne w życiu codziennym każdego wiernego. Stanowią one wyznaczniki pożądanego dla prawosławnego chrześcijanina działania etycznego w świecie doczesnym (tytułowe „modes of moral action”).

Pierwszy ze sposobów działania etycznego zasadza się na wspólnotowej, zgodnej z liturgią praktyce religijnej i komunii z Bogiem, osiągalnej poprzez udział w sakramentach. Jest to ścieżka uczestnictwa w sakramentach, ogólnodostępna i zalecana dla każdego prawosławnego chrześcijanina, niezależnie od tego, czy jest to osoba świecka, czy należąca do kleru, czy jest to mnich, czy ktoś pozostający w małżeństwie. Zważywszy na to, że akcent położony jest na wspólnotowy charakter praktyki religijnej, a także na fakt konsekracji elementów tego świata jako nośników umożliwiających błogosławieństwo i przekazywanie łaski, ten sposób moralnego działania nie zakłada negatywnej relacji ze światem, choć nie nakazuje on również działań na rzecz przeobrażenia świata (tamże, s. 23).

Drugi sposób działania etycznego to służba światu. Na najbardziej podstawowym poziomie oznacza to wypełnianie przykazania karmienia głodnych i odziewania nagich (Mt 25). Choć służba może być nakierowana na jednostki, może ona także oznaczać dążenie do przekształcania całego świata na sposób chrześcijański. Dla jednych oznacza ona unieważnienie ziemskich relacji władzy poprzez naśladowanie pokory Chrystusa; dla innych – ścisłą współpracę z siłami świeckimi w dziele budowy społeczeństwa prawdziwie chrześcijańskiego. Jej przykładem jest działalność charytatywna i oświatowa monasterów. Od czasów Bazylego Wielkiego¹³ powstawały bowiem instytucje będące „kuchniami dla ubogich”, sierocińcami itd., co pozwalało wypełniać mnichom „misję pracowników społecznych” i wykorzystać „ruch monastyczny dla

¹² Dziś wizerunek ten pozwala Richardowi Pipesowi, jednemu z bardziej znanych historyków Rosji, a swego czasu doradcy prezydenta Ronalda Reagana, na uwagę w odniesieniu do prawosławia, że „[z]adne wyznanie chrześcijańskie nie okazało podobnej obojętności na niesprawiedliwość społeczną i polityczną” (Pipes 2013 [1974], s. 251).

¹³ Wczesnochrześcijański autor fundamentalnych dzieł teologicznych, Ojciec Kościoła, święty prawosławny i katolicki (żył w latach 329–379).

dobra misji Kościoła w świecie” (bp Jakub [Kostiuczuk] 2005, s. 25; bp Maximos [E. Aghiorgoussis] 1999, s. 136).

Trzeci sposób działania moralnego kładzie nacisk na osobistą transformację jednostki (por. Zigon 2006, 2009, 2011) poprzez wyrażanie skruchy, zwalczanie własnych grzesznych skłonności, poszukiwanie łaski bożej. Na tej ścieżce jednostce towarzyszy dyscyplina duchowa (np. zachowanie postów i ascetyzm) oraz modlitwa. Jest to ścieżka samooczyszczania koniecznego w dążeniu do świętości. Pomimo iż jej podstawą jest odrzucenie świata, w jej założeniach obecne jest dążenie do jego przekształcenia poprzez modlitwę i ucieleśnienie świętości w tym świecie.

Jak twierdzi Kenworthy, pierwszy sposób działania jest „standardem” dla wszystkich prawosławnych chrześcijan, natomiast osoby uważane za święte podążały jedną z dwóch pozostałych ścieżek (niekiedy oboma naraz). Sposoby te współistniały zawsze, choć nie w jednakowej proporcji. Dylemat: „zaangażowanie” (czyli działanie społeczne) kontra „wyrzeczenie” (odrzucenie świata) stanowi fundamentalny i uniwersalny problem w obrębie chrześcijaństwa (Łk 10), leżący u podstawy różnicy między „ścieżką Marii” i „ścieżką Marty”.

W Rosji debata ta wybrzmiewała szczególnie wyraźnie w XV wieku. Wówczas zawiązał się konflikt pomiędzy dwiema równoległe rozwijającymi się strategiami eklezjastycznymi. Pierwsza opierała się na zasadzie służby społecznej (i możliwości posiadania majątku przez duchowieństwo; reprezentowali ją *lubostiażateli*). Drugą, wyznawaną przez *niestiażateli*, a zapoczątkowaną przez Nila Sorskiego (1422–1508), charakteryzowała bezkompromisowa postawa a-społeczna¹⁴, postulująca odrzucenie wszelkiego majątku (Agadjanian 2003, s. 329; Lourié 2007). Spór ten powracał wielokrotnie w historii Cerkwi, powodując wiele napięć. Rozgrywa się on wokół pytań fundamentalnych: czy priorytetowym zadaniem Cerkwi jest wycofanie się ze spraw świata doczesnego i troska o zbawienie dusz, czy też powinna ona podejmować aktywne działania w celu transformacji świata zewnętrznego?

Prześledzone w pracy Kenworthy’ego sposoby moralnego działania w świecie oraz stosunek jednostki do „tego świata” stanowią sedno debaty nad istotą etyki chrześcijańskiej w obrębie prawosławia. Konflikt „modlitwa i kontemplacja” czy „służba i działanie”, a więc „wycofanie ze świata czy przeciwnie, zaangażowanie weń, ścieżka Marty czy Marii (Łk 10)?” (tamże) odzwierciedla dwie odrębne strategie eklezjastyczne, obie głęboko osadzone we wschodniochrześcijańskiej teologii. Choć Kenworthy akcentuje w pracy wymiar eklezjologiczny i koncentruje się na zmiennej historycznie autodefinicji Cerkwi Rosyjskiej spowodowanej współobecnością obu tych modeli (por. także Agadjanian 2003), to jednak wyodrębnione przez niego sposoby moralnie pożądanego działania w świecie leżą u podstaw wielu codziennych racjonalizacji zwykłych wyznawców prawosławia. Nadrzędna wartość jego pracy

¹⁴ Termin „a-społeczny” celowo zapisany został z użyciem dywizu, ponieważ odnosi się on do socjologicznego rozumienia tej postawy, umieszczającego jednostkę poza wszelkimi normami społecznymi (w odróżnieniu od innych, niekiedy zideologizowanych, zastosowań tego terminu, które traktują „aspołeczność” jako rodzaj patologii, a więc postawę demonstrującą chęć pozostawania w kontrze do norm).

polega na tym, że ukazuje on w istocie sposób, w jaki prawosławie konceptualizuje relację między konkretną soteriologią i koncepcją pożądanego moralnie działania w świecie. Ta właśnie relacja stanowi sedno refleksji Webera (1994 [1934]). Zbadanie jej teoretycznych podstaw i praktycznych przejawów na gruncie prawosławia otwiera możliwości porównawcze dla poznania prawosławnej etyki pracy i stworzenia niejako „prawosławnego suplementu” pracy Webera.

WEBER, ANTROPOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA A PRAWOSŁAWIE

W tej końcowej partii artykułu staram się umieścić prawosławie w ramach teoretycznych wytworzonych na gruncie antropologii chrześcijaństwa i prześledzić wpływ Webera na tę ostatnią. Chrześcijaństwo wschodnie jako przedmiot badań w naukach społecznych pozostaje w dużym stopniu niedoreprezentowane, a wiele spośród nielicznych prac podejmujących problematykę prawosławną przyczyniło się do utrwalenia jego negatywnego lub skrzywionego obrazu (podobna krytyka por. np. Hann, Goltz red. 2010; Hann 2011; Lubańska, Ładykowska 2013). Zagadnienie wzajemnej zależności prawosławia i innych sfer życia społecznego niemal nie jest podejmowane, a liczba istniejących prac antropologicznych z zakresu prawosławia jest nadal nieproporcjonalnie skromna. Zaniechanie to ma głębokie przyczyny w historii rozwoju antropologii (Cannell 2005; Lubańska, Ładykowska 2013; Robbins 2007), a sytuacja ta rodzi poważne konsekwencje dla antropologii, a także całej teorii społecznej (Hann 2011, 2012).

Niedostatki w obrębie tej ostatniej w dużej mierze wynikają ze szczególnej – niekiedy uproszczonej – recepcji prac samego Webera (por. Hann 2011, 2012; Cannell 2005, 2006). Weber podkreślał, że etyka gospodarcza (*Wirtschaftsethik*) protestantyzmu stała się kluczem dla rozwoju nowoczesności, sekularyzacji, oraz europejskiej wyjątkowości, ale niezamierzonym efektem takiej linii rozumowania stało się nieproporcjonalne akcentowanie znaczenia protestantyzmu, który zdominował antropologiczny namysł nad religią. „Chrześcijańskie skrzywienie” (*Christian bias*), ukryte w głębokich strukturach teorii antropologicznej (na ten temat Cannell 2005; Robbins 2007), jest w zasadzie „skrzywieniem protestanckim” (*Protestant bias*), i jako takie nie przestaje deformować założeń młodej wciąż subdyscypliny, jaką jest antropologia chrześcijaństwa (tę krytykę rozwijają szczegółowo Cannell 2006; Hann 2007)¹⁵. Finalnym efektem nadreprezentacji protestantyzmu w obrębie nauk społecznych jest ogólna niechęć badaczy do podejmowania studiów nad innymi wariantami chrześcijaństwa (podobna krytyka por. Hann, Goltz 2010; Hann 2011, 2012; Lubańska, Ładykowska 2013; Lubańska red. 2007; Zowczak 2000). Pobieżny przegląd współczesnych studiów etnograficznych z zakresu antropologii chrześcijaństwa demonstruje, że głównym zainteresowaniem autorów cieszą się społeczności protestanckie i zielonoświątkowe z obszarów postkolonialnych (mam tu na myśli np. prace Cannell

¹⁵ Tematyka ta została szerzej przybliżona polskiemu odbiorcy w artykule Magdaleny Lubańskiej i Agaty Ładykowskiej (2013).

2005, 2006; Engelke 2006; Keane 2007; Tomlinson 2006; Robbins 2003a, 2003b, 2004, 2007; Tomlinson, Engelke 2006)¹⁶. Chryścijaństwo wschodnie pozostaje zatem na marginesie antropologicznej refleksji, tak na etapie wyboru badawczego tematu oraz obszaru, jak na poziomie antropologicznego teoretyzowania¹⁷.

Ma to konsekwencje w postaci teoretycznych ograniczeń, utrudniających antropologiczną analizę praktyk ekonomicznych w obrębie prawosławia. W centrum teoretycznych metareprezentacji antropologii znajduje się bowiem konceptualizacja sukcesu materialnego/finansowego jako nierozzerwalnie połączonego z wiarą, rozumianą jako specyficzny, zinterioryzowany stan psychiczny. Jest tak prawdopodobnie dlatego, że fundamentem Weberowskiego projektu „etyki pracy” stała się obecna w myśli Marcina Lutra koncepcja pracy jako powołania. Argument Webera zakładał, że wyłonienie się i rozwój kapitalizmu są uwarunkowane położonym w protestantyzmie akcentem na ciężką pracę i produktywność. Powiązanie pomiędzy etyką protestancką a sukcesem ekonomicznym zostało utrwalone w niezliczonych pracach od czasów Webera, w których przedstawiano specyficznie ewangelikalny duch amerykańskiego kapitalizmu (np. Moore 1994; Pointer 2001; Smith 2000). W konsekwencji w literaturze antropologicznej podejmującej wątki religii i materialnego dostatku została utrwalona zbiorowa reprezentacja „teologii sukcesu” (*prosperity theology*, znana także jako ewangelia zdrowia i bogactwa – *the health and wealth gospel*)¹⁸. Poza kontekstem Stanów Zjednoczonych teologia sukcesu finansowego została powiązana z globalizacją chrześcijaństwa charyzmatycznego (Coleman 2000). Przedstawiona została ona jako idea przenośna i transnarodowa, łatwo adaptująca się do nowych warunków społecznych (Bielo 2007). Takie konceptualizacje są w zasadzie niemożliwe do przeniesienia na grunt prawosławia, o czym decydują istotne względy definicyjne (o tym poniżej). Warto zatem podkreślić, że prace odnoszące koncepcję Webera do kontekstu prawosławia niemal nie istnieją, z godnym uwagi wyjątkiem, cytowanym już studium Tobiasa Köllnera (2012).

¹⁶ Specjalne wydanie czasopisma *Current Anthropology* z 2014 r. (t. 10) proponuje świeższą, ale jedynie nieco bardziej zrównoważoną perspektywę. Zawiera ono (zaledwie) trzy artykuły omawiające wschodnie chrześcijaństwo, w których została podjęta wspólna tematyka badawcza antropologii chrześcijaństwa: materialność, (nie)ciągłość, i oparte na założeniach teologicznych rodzaje zmiany społecznej (Hann 2014; Humphrey 2014; Keane 2014). Prace Webba Keane’a i Caroline Humphrey nie są jednak oparte na własnych badaniach terenowych, co czyni postulat konieczności zwiększenia uwagi poświęcanej prawosławiu mocniejszym. Postulat ten jest podzielany przez środowisko antropologów chrześcijaństwa (Boylston 2013), skupionych wokół nowego miejsca wymiany intelektualnej, jakim jest bibliograficzny blog antropologii chrześcijaństwa administrowany z Uniwersytetu w Edynburgu: <http://www.blogs.hss.ed.ac.uk/anthrocybib/>.

¹⁷ Zagadnieniu temu został poświęcony artykuł Magdaleny Lubańskiej i Agaty Ładykowskiej (2013), nie rozwijam zatem tutaj tej myśli. Chcę jedynie zaznaczyć, że pomimo faktu istnienia znakomych prac antropologicznych poświęconych rosyjskiemu i nie tylko prawosławiu (por. np. prace zawarte w Hann, Goltz red. 2010; Forbes 2005; Köllner 2012; Kormina i in. red. 2004, 2010, 2012; Tocheva 2011a 2011b; Werth 1996; Zigon 2006, 2009, 2011 i wiele innych), ich wpływ na formowanie aparatu pojęciowego głównego nurtu antropologii chrześcijaństwa, a także szerzej nauk społecznych – pozostaje niewielki.

¹⁸ Szerokie omówienie tematu, wykraczające poza ramy objętościowe tego artykułu, znajdzie czytelnik np. w pracy Jamesa Bielo (2007).

Inną, nie mniej istotną, konsekwencją wpływu Webera na wyobraźnię antropologiczną jest stosowana przez pokolenia badaczy tendencyjna koncepcji religii, oparta na idiomie w gruncie rzeczy chrześcijańskim, lub, precyzyjniej, protestanckim (na temat kryptochrześcijańskiego rodowodu kryteriów stosowanych w antropologicznej teorii religii por. wspomniane już prace: Asad 1997; Cannell 2005, 2006; Hann 2007, 2011, 2012; Lubańska, Ładykowska 2013)¹⁹. Wiele istotnych dla rozwoju antropologii prac preferuje koncepcję religii, w której cechą definiującą jest sprywatyzowana wiara²⁰, czyniąc to kosztem innych konceptualizacji, w których podkreśla się znaczenie praktyki zbiorowej i/lub publicznej²¹. Mimo iż nieuświadomiony, nie jest to wybór neutralny, lecz związany nierozzerwalnie z dziedzictwem antropologii zarówno oświeceniowym, równoznacznym z emancypacją nauki spod wpływów religii (a także rozdzieleniem religii od innych sfer życia społecznego), jak i zachodniochrześcijańskim. Zdaniem Talala Asada i Fenelli Cannell, tradycja zachodniochrześcijańska do tego stopnia przeniknęła do założeń epistemologicznych teorii antropologicznej, że stała się dlań wręcz idiomatyczna. W jej wyniku protestancka wrażliwość religijna zdominowała tak dalece zachodnioeuropejskie wyobrażenia na temat religii, że ukryta jest ona w samym języku antropologicznej teorii i wpływa na formułowane przez antropologów wartościowania postaw religijnych (Asad 1993; Cannell 2005; zob. też Keane 2007; Sahlins 1996). W szczególności fakt ten uniemożliwia bezstronną ocenę i interpretację tradycji religijnych, w których nacisk kładzie się na publiczne demonstrowanie znaków tożsamości religijnej, co dotyczy np. islamu (Asad 2003, 1997; Mahmood 2005), ale także chrześcijan obrządku wschodniego. Immanentną cechą religii tych ostatnich, którą definiuję jako religia-cum-kultura (Ładykowska 2016), jest bowiem to, że:

¹⁹ Gwoli sprawiedliwości należy powiedzieć, że tendencja ta jest coraz mniej obecna na gruncie antropologii wyczulonej na społeczne, historyczne, kulturowe uwarunkowania praktyk i dyskursów religijnych. Jednakże dominuje ona we wcześniejszych pracach (np. Evans-Pritchard 1956; szeroko na ten temat zob. Hann 2011), które, znalazłszy się w klasycznym kanonie lektur uniwersyteckich studiów antropologicznych, odciskają długofalowe piętno na sposobach konceptualizowania religii.

²⁰ Czyli cecha, która czyni religię ideą „przenośną”, łatwo poddającą się eksportowi, głównie do świata postkolonialnego.

²¹ Co nieuchronnie prowadzi do metodologicznej klęski w przypadku prób zastosowania tego aparatu pojęciowego w stosunku do wielu (nie tylko nieprotestanckich, ale także niechrześcijańskich) tradycji religijnych. Rozumienie wspomnianej „wiary” na gruncie zachodnich nauk społecznych jest uzależnione od jej chrześcijańskiego rodowodu, a zatem pojęcia oddającego specyficzny stan wewnętrzny. Kategoria ta była poddawana krytyce m.in. przez Rodneya Needhama (1972) czy Malcolma Ruela (1982), a także, choć w innym już formacie, przez Robbinsa (2007). Wiele klasycznych prac antropologicznych przypisuje stan wiary członkom badanych społeczności, choć brak ku temu często podstaw empirycznych. Hann, zwracając uwagę na ewidentny etnocentryzm owej metareprezentacji, apeluje o większą podejrzliwość w stosunku do krytykowanego przez Cannell (2005) i Robbinsa (2007) „chrześcijańskiego skrzywienia” obecnego w dominujących tradycjach intelektualnych Europy: „Być może krytycyzm byłby lepiej skonstruowany jako «protestantyzm antropologii», trudno bowiem uznać, że tradycje liturgiczne wszystkich gałęzi chrześcijaństwa kładą identyczny, jednostronny nacisk na tekst oraz zinterioryzowaną wiarę [...]. Podstawowe wyzwanie jednak pozostaje niezmiennie: w jaki sposób rozumieć religie (lub kosmologie, lub po prostu światopoglądy), bez narażania się na ryzyko ich zdeformowania poprzez uzależnienie od koncepcji dominujących nasz własny światopogląd” (Hann 2011, s. 8).

- 1) występuje ona jako kluczowy, konstytutywny element tożsamości etnicznej i narodowej (Agadjanian, Roudometof 2005);
- 2) jest uzależniona ona od terytorialnego zasięgu jej wpływów (Agadjanian, Roudometof 2005; Tataryn 1997), co powoduje, że dla wyznawców prawosławnych religia pozostaje prawem przysługującym z tytułu urodzenia na danym terytorium lub w danej wspólnotie etnicznej. Oznacza to także, że paradygmat globalizacji, któremu tak łatwo poddaje się chrześcijaństwo charyzmatyczne, w tych społecznościach ma zupełnie inny wymiar, o ile w ogóle w przypadku prawosławia można mówić o zjawisku globalizacji bez uprzedniej redefinicji tego terminu;
- 3) w pewnych sytuacjach wręcz nie wymaga ona wiary w jakąkolwiek formę boskości (Ghodsee 2009; Ładykowska 2016).

Wpływ Webera jednak w sposób fundamentalny kształtuje antropologiczny *common sense*, a w konsekwencji stanowi metodologiczną i teoretyczną przeszkodę w badaniach nad chrześcijaństwem wschodnim. W efekcie, współczesna hegemoniczna koncepcja religii jako wypreparowanej z otaczających procesów społecznych stała się „współczesną zachodnią normą”, paradygmatyczną dla teorii nauk społecznych. Asad (1997, s. 28) zwraca uwagę na specyficzne historyczne uwarunkowania takiej konceptualizacji religii, podkreślając jej etnocentryzm wynikający z faktu, że wyrosła ona na zachodnioeuropejskim dziedzictwie postreformacyjnym. Cecha ta wyklucza jej zdolność do wyjaśniania zjawisk zachodzących w społecznościach, które podobnym procesom historycznym nie były poddane. Tymczasem prawosławna eklezjologia postrzega „religię” i „kulturę” jako byty wewnętrznie powiązane, pozostające względem siebie w relacji rekursywnej (Tataryn 1997), co całkowicie odbiega od zachodnich, postoświeceniowych i postreformacyjnych konceptualizacji tej relacji. W podobny sposób interpretować należy wschodniochrześcijańskie rozumienie relacji między państwem a Kościołem jako aktorów współdziałających harmonijnie, w „symfonii” (np. Buss 2003; Forbess 2005; Ghodsee 2009; Harakas 1992; Meyendorff 1984 [1979]). Zachodnia konceptualizacja osoby ludzkiej (*personhood*) jako autonomicznego, zindywidualizowanego podmiotu zdolnego do czynienia wyborów pozostaje podstawową, z góry zakładaną jednostką analizy w większości nauk społecznych, szczególnie w ekonomii i politologii²². Tymczasem wschodnie chrześcijaństwo podkreśla relacjonalny aspekt osoby ludzkiej. Na gruncie refleksji teologicznej osobę ludzką definiuje „bycie w komunii” (Chirban red. 1996; Knight red. 2007; Zizioulas 1997). Konceptualizacja ta znalazła potwierdzenie na gruncie badań socjologicznych (Agadjanian, Rousselet 2010), a także etnograficznych (np. Hanganu 2010; Hirschon 2010). Prowadzący badania nad teologią i materialnością ikon we wschodniej Rumunii Gabriel Hanganu opisuje specyficzny model „osoby rozdystrybuowanej/rozproszonej” (*distributed personhood*), obecny w miejscowej praktyce religijnej. Jako taki, model ten zajmuje pośrednie miejsce pomiędzy zachodniocentryczną

²² Choć nie w antropologii, w tym ekonomicznej, której doniosłym wkładem jest próba ukazywania alternatywnych źródeł decyzji ekonomicznych jednostki, często podejmowanych na poziomie wspólnoty.

reprezentacją jednostki jako zindywidualizowanej, samoregulującej i samowystarczającej, a innymi formami „rozdystrybuowanej osobowości”, jakie opisała na podstawie badań np. na Melanezji Marylin Strathern (1988). Praca Hanganu analizuje zarówno materialne, temporalne, jak i teologiczne wymiary „rozdystrybuowanego modelu osoby” na gruncie wschodniego chrześcijaństwa.

Najistotniejsza jednak dla tego wywodu, jak sądzę, jest specyfika wschodniego chrześcijaństwa wynikająca z teologii zbawienia. Ta ostatnia ewoluowała poza wpływem Augustyna oraz współczesnych mu debat na temat wiary, dobrych uczynków oraz usprawiedliwienia, tak istotnych dla chrześcijaństwa zachodniego. Zachowując dalece mniej negatywny pogląd na upadek pierwszego człowieka oraz grzech pierworodny, teologowie Wschodu, zwłaszcza Maksym Wyznawca, a później Grzegorz Palamas, koncentrowali się na tym, jak człowiek może samodzielnie uczestniczyć w procesie samoprzekształcania. Proces „pracy nad sobą” pozwala złagodzić skutki grzechu pierworodnego i osiągnąć przebóstwienie – powrót do bycia jednością z Bogiem (Pelikan 2003, s. 10–16).

Taka konceptualizacja zbawienia stymuluje w praktyce dnia codziennego zupełnie inne reakcje i racjonalizacje związane z podejmowaniem decyzji o charakterze ekonomicznych niż te, które wynikają z prac Webera. Włączenie perspektywy wschodniochrześcijańskiej w aparat pojęciowy antropologii religii (zob. np. Rogers 2008, 2009) otwiera antropologom nowe, fascynujące ścieżki dla etnograficznych eksploracji.

LITERATURA

- Agadjanian Alex 2003, Breakthrough to modernity, apologia for traditionalism: The Russian Orthodox view of society and culture in comparative perspective, *Religion, State & Society*, vol. 31, nr 4, s. 327–345.
- Agadjanian Alexander, Rousselet Kathy 2010, Individual and collective identities in Russian Orthodoxy, [w:] Ch. Hann, H. Goltz (red.), *Eastern Christians in anthropological perspective*, University of California Press Berkeley, Los Angeles, London, s. 311–328.
- Agadjanian Alexander, Roudometof Victor 2005, Introduction: Eastern Orthodoxy in a Global Age – preliminary considerations, [w:] V. Roudometof, A. Agadjanian, J. Pankhurst (red.), *Eastern Orthodoxy in a global age. Tradition faces the twenty-first century*, Altamira, Walnut Creek, s. 1–26.
- Asad Talal 1997, *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Baltimore, London.
- 2003, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford University Press, Stanford.
- Bielo James S. 2007, ‘The mind of Christ’: Financial success, born-again personhood, and the anthropology of Christianity, *Ethnos*, vol. 72, nr 3, s. 315–338.
- Bloch Maurice, Parry Jonathan 1989, Introduction: Money and the morality of exchange, [w:] J. Parry, M. Bloch (red.), *Money and the morality of exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 1–32.
- 2003, Pieniądz i moralność wymiany, tłum. G. Pożarlik, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 219–248.
- Block Fred 2010, Wprowadzenie, [w:] Polanyi Karl, *Wielka transformacja*, tłum. M. Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. xix–xlii.

- Boylston Tom 2013, Orienting the East: notes on anthropology and orthodox Christianities. *Anthrocybib: the anthropology of Christianity bibliographic blog*. http://anthrocybib.net/2013/05/26/orienting-the-east/?preview=true%26amp%3Bpreview_id=1534%26amp%3Bpreview_nonce=3d1d152ef4, dostęp 23.11.2017.
- Buss Andreas E. 2003, *The Russian-Orthodox tradition and modernity*, Brill, Leiden.
- Caldwell Melissa 2005, A new role for religion in Russia's new consumer age: The case of Moscow, *Religion, State & Society*, vol. 33, nr 1, s. 19–34.
- Cannell Fenella 2005, The Christianity of anthropology, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, nr 2, s. 335–356.
- 2006, Introduction. The anthropology of Christianity, [w:] F. Cannell (red.), *The anthropology of Christianity*, Duke University Press, Durham, London, s. 1–50.
- Cannell Fenella (red.) 2006, *The anthropology of Christianity*, Duke University Press, Durham and London.
- Chirban John T. (red.) 1996, *Personhood: Orthodox Christianity and the connection between body, mind, and soul*, Bergin & Garvey, Westport, CT.
- Coleman Simon 2000, *The globalization of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge University Press: Cambridge.
- 2005, Economy and religion, [w:] J. Carrier, E. Elgar (red.), *A Handbook of economic anthropology*, Cheltenham.
- Dunn Elizabeth 2008, *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, tłum. Przemysław Sadura, Krytyka Polityczna, Warszawa.
- Engelke Matthew 2006, Clarity and charisma: on the uses of ambiguity in ritual life, [w:] M. Engelke, M. Tomlinson (red.), *The Limits of Meaning*, Oxford, Berghahn, s. 63–83.
- Evans-Pritchard Edward E. 1956, *Nuer religion*, Clarendon Press, Oxford.
- Firth Raymond 1972, Methodological issues in economic anthropology, *Man*, vol. 7, nr 3, s. 467–475.
- Forbess Alice I. 2005, *Democracy and miracles: Political and religious agency in a convent and village of south central Romania*, praca doktorska, London School of Economics and Political Science (United Kingdom).
- Ghodsee Kristen 2009, Symphonic secularism: Eastern orthodoxy, ethnic identity and religious freedoms in contemporary Bulgaria, *Anthropology of East Europe Review*, vol. 2, nr 2, s. 227–252.
- Granovetter Mark 1985, Economic action and social structure: The problem of embeddedness, *American Journal of Sociology*, vol. 91, s. 481–510.
- Gudeman Stephen 1986, *Economics as culture: models and metaphors of livelihood*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Hanganu Gabriel 2010, Eastern Christians and religious objects: Personal and material biographies entangled, [w:] Ch. Hann, H. Goltz (red.), *Eastern Christians in anthropological perspective*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 33–55.
- Hann Chris 2007, The Anthropology of Christianity *per se*. *Archives européennes de sociologie*, vol. 48, nr 3, s. 383–410.
- 2008, *Antropologia społeczna*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- 2011, Eastern Christianity and Western social theory, *Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums*, vol. 10, s. 5–32.
- 2012, Personhood, Christianity, modernity, *Anthropology of This Century*, vol. 3, <http://aotcpres.com/articles/personhood-christianity-modernity/>, dostęp 23.11.2017.
- 2014, The heart of the matter: Christianity, materiality, and modernity, *Current Anthropology*, vol. 55 (suppl. 10), s. 182–192.
- Hann Chris (red.) 2002, *Postsocialism: Ideals, ideologies and practices in Eurasia*, Routledge, London, New York.

- Hann Chris, Goltz Hermann 2010, Introduction: The Other Christianity?, [w:] Ch. Hann, H. Goltz (red.), *Eastern Christians in anthropological perspective*, University of California Press, Berkeley, s. 1–29.
- Hann Chris, Goltz Hermann (red.) 2010, *Eastern Christians in anthropological perspective*, University of California Press, Berkeley.
- Harakas Stanley 1992, *Living the faith: The praxis of Eastern Orthodox ethics*, Light and Life Publishing Company, Minneapolis.
- Hirschon Renée 2010, Indigenous persons and imported individuals: Changing paradigms of personal identity in contemporary Greece, [w:] Ch. Hann, H. Goltz (red.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, s. 289–310.
- Humphrey Caroline 2014, Schism, event, and revolution: The Old-Believers of Trans-Baikalia, *Current Anthropology*, vol. 55 (suppl. 10), s. 216–225.
- Jakub bp (Kostiuczuk) 2005, Istota i rola monastycyzmu, [w:] *Z dziejów Monasteru Suprańskiego. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Suprański monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa”*, Oikonomos, Białystok, s. 17–26.
- Keane Webb 2007, *Christian moderns: Freedom and fetish in the mission encounter*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- 2014, Rotting bodies: The clash of stances toward materiality and its ethical affordances, *Current Anthropology*, vol. 55 (suppl. 10), s. 312–321.
- Kenworthy Scott 2008, To save the World or to renounce it: Modes of moral action in Russian Orthodoxy, [w:] M.D. Steinberg, C. Wanner (red.), *Religion, morality, and community in post-soviet societies*, Woodrow Wilson Center Press & Indiana University Press, Washington D.C. & Bloomington, s. 21–54.
- Klekot Ewa 2015, Ikony zografskie i klasztory Fruškiej Gory a serbskie imaginarium narodowe, *Lud*, t. 99, s. 139–159.
- Knight, Douglas H. (red.) 2007, *The theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, Ashgate, Aldershot.
- Kormina Jeanne 2004, Pilgrims, priest and local religion in contemporary Russia: Contested religious discourses, *Folklore*, vol. 28, <http://www.folklore.ee/folklore/vol28/pilgrims.pdf>, dostęp 23.11.2017.
- 2010, Avtobusniki: Russian Orthodox pilgrims' longing for authenticity, [w:] Ch. Hann, H. Goltz (red.), *Eastern Christians in anthropological perspective*, University of California Press, Berkeley, s. 267–286.
- 2012, Nomadičeskoe pravoslavie: o novyh formah religioznoj žizni v sovremennoj Rossii, *Ab Imperio*, vol. 2, s. 195–227.
- Kormina Žanna, Pančenko Aleksander, Štyrkov Sergei (red.) 2006, *Sny Bogorodicy: issledovaniâ po antropologii religii*, Evropejskij Universitet v Sankt-Peterburge, Sankt-Petersburg.
- Köllner Tobias 2010, *Practising without belonging? Entrepreneurship, morality, and religion in contemporary Russia*, praca doktorska, Martin-Luther University Halle-Wittenberg.
- 2011, Built with gold or tears? Moral discourses on Church construction and the role of entrepreneurial donations, [w:] J. Zigon (red.), *Multiple moralities and religions in Russia*, Berghahn Books, New York, s. 191–213.
- 2012, *Practising without belonging? Entrepreneurship, morality, and religion in contemporary Russia*, Lit-Verlag, Berlin.
- Lourie Basil 2007, Russian Christianity, [w:] K. Parry (red.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Carlton, Victoria, s. 207–230.
- Lubańska Magdalena 2012, *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

- Lubańska Magdalena (red.) 2007, *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW i DiG, Warszawa.
- Lubańska Magdalena, Ładykowska Agata 2013, Prawosławie – „chrześcijaństwo peryferyjne”? O teologicznych uwikłaniach teorii antropologicznej i stronniczości perspektywy poznawczych antropologii chrześcijaństwa, *Lud*, t. 97, s. 195–219.
- Ładykowska Agata 2016, *Orthodox Atheists – religion, morality, and education in postsocialist Russia*, praca doktorska, Martin-Luther University Halle-Wittenberg.
- Mahmood Saba 2005, *The politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*, Princeton University Press, Princeton.
- Mandel Ruth, Humphrey Caroline (red.) 2002, *Markets and Moralities: Ethnographies of Postsocialism*, Berg, Oxford.
- Maximos bp (E. Aghiorgoussis) 1999, Monastycyzm, [w:] K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin, s. 131–142.
- Meyendorff John 1984 [1979], *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Pax, Warszawa.
- Moore R. Laurence 1994, *Selling God: American religion in the marketplace of culture*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- Naumescu Vlad 2007, *Modes of religiosity in Eastern Christianity: Religious processes and social change in Western Ukraine*, LIT, Münster.
- Needham Rodney 1972, *Belief, language, and experience*, Blackwell, Oxford.
- Parry Jonathan, Bloch Maurice (red.) 1989, *Money and the morality of exchange*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pelikan Jaroslav 2003, *The spirit of Eastern Christendom (600–1700)*, University of Chicago Press, Chicago.
- Pipes Richard 2013 [1974], *Rosja carów*, tłum. W. Jeżewski, Mangum, Warszawa.
- Pointer Richard W. 2001, Philadelphia Presbyterians, capitalism, and the morality of economic success, [w:] M.A. Noll (red.), *God and Mammon: Protestants, money, and the market, 1790–1860*, Oxford University Press, Oxford, s. 171–191.
- Polanyi Karl 2010 [1944], *Wielka transformacja*, tłum. M. Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Robbins Joel 2003a, What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity, *Religion*, vol. 33, s. 191–99.
- 2003b, On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking, *Religion*, vol. 33, s. 221–31.
- 2004, *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*, University of California Press, Berkeley.
- 2007, Continuity thinking and the problem of Christian culture: Belief, time, and the anthropology of Christianity, *Current Anthropology*, vol. 48, nr 1, s. 5–38.
- Robbins Lionel 1952 [1932], *An essay on the nature and significance of economic science*, Macmillan, London.
- Rogers Douglas 2008, Old Belief between ‘society’ and ‘culture’: Remaking moral communities and inequalities on a former state farm, [w:] M.D. Steinberg, C. Wanner (red.), *Religion, morality, and community in post-soviet societies*, Woodrow Wilson Center Press Washington, D.C. & Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, s. 115–148.
- 2009, *The Old Faith and the Russian land. A historical ethnography of ethics in the Urals*, Cornell University Press, Ithaca & London.
- Roudmetof Victor, Agadjanian Alexander, Pankhurst Jerry 2005, *Eastern Orthodoxy in a global age. Tradition faces the twenty-first century*, Altamira, Walnut Creek.
- Ruel Malcolm 1982, Christians as believers, [w:] J. Davis (red.), *Religious organization and religious experiences*, Academic Press, London, s. 9–31.

- Sahlins Marshall 1996, The sadness of sweetness: The native anthropology of Western cosmology, *Current Anthropology*, vol. 37, nr 3, s. 395–428.
- Scott James C. 1976, *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven.
- Smith Gary Scott 2000, Evangelicals confront corporate capitalism: Advertising, consumerism, stewardship, and spirituality, 1880–1930, [w:] L. Eskridge, M.A. Noll (red.), *More money, more ministry: Money and Evangelicals in recent North American history*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, MI, s. 39–80.
- Strathern Marilyn 1988, *The gender of the gift*, University of California Press, Berkeley.
- Tataryn Myrosław 1997, Orthodox ecclesiology and cultural pluralism, *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, vol. 19, nr 1, s. 56–67.
- Thompson Edward Palmer 1971, The moral economy of the English crowd in the eighteenth century, *Past & Present*, vol. 50, s. 76–136.
- Tocheva Detelina 2011a, Crafting ethics: The dilemma of Almsgiving in Russian Orthodox Churches, *Anthropological Quarterly*, vol. 84, nr 4, s. 1011–1034.
- 2011b, An ethos of relatedness: Foreign aid and grassroots charities in two Orthodox parishes in North-Western Russia, [w:] J. Zigon (red.), *Multiple moralities and religions in post-soviet Russia*, Berghahn Books, New York, s. 67–91.
- Tomlinson Matt 2006, The limits of meaning in Fijian Methodist sermons, [w:] M. Engelke and M. Tomlinson (red.), *The limits of meaning*, Berghahn, Oxford, s. 129–146.
- Tomlinson Matt, Engelke Mathew (red.) 2006, *The limits of meaning*, Berghahn, Oxford.
- Weber Max 1994 [1934], *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin.
- 1995, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Werth Paul William 1996, *Subjects for Empire: Orthodox mission and imperial governance in the Volga-Kama Region, 1825–1881*, praca doktorska, University of Michigan.
- Zigon Jarrett 2006, 'You should transform yourself and not other people': the ethics of hope in contemporary Moscow, MPI Working Paper no 88 http://www.eth.mpg.de/cms/en/publications/working_papers/wp0088.html dostęp 23.11.2017.
- 2009, Hope dies last: Two aspects of hope in contemporary Moscow, *Anthropological Theory*, vol. 9, nr 3, s. 253–271.
- 2011, 'HIV is God's blessing'. *Rehabilitating morality in neoliberal Russia*, University of California Press, Berkeley.
- Zizioulas John D. 1997, *Being as communion: Studies in personhood and the Church*, Crestwood, St Vladimir Seminary Press, New York.
- Zowczak Magdalena 2000, *Biblia ludowa*, Wydawnictwo Funna, Wrocław.

Źródła internetowe

<http://www.blogs.hss.ed.ac.uk/anthrocrybib/>, dostęp 23.11.2017.

AGATA ŁADYKOWSKA

ORTHODOX CHRISTIANITY, ECONOMY AND WEBER:
A RIDDLE OF ELECTIVE AFFINITIES

Key words: Orthodox Christianity, economy, morality, anthropological theory, anthropology of Christianity

The article investigates the innovative potential embedded in the anthropological reflection on Eastern Christianity and its possible impact on theoretical conceptualizations currently prevailing the scholarship on anthropology of religion and anthropology of economy. Both of these subfields of

anthropology owe much to Max Weber. Weber's framework underlined the economic ethic (*Wirtschaftsethik*) of Protestantism as the key to the genesis of modernity, secularity, and European exceptionalism, but an inadvertent result of this line of thought is the emphasis on Protestantism which dominated anthropological reflection on religion. Another corollary of Weber's influence is the link between material/financial success and interiorized belief which occupies a special position in anthropological/theoretical meta-representations. However, the Eastern Christian perspective offers an alternative viewpoint on matters of materiality, individual and collective conceptualizations of personhood, pertinence of belief, and salvation. Yet, Weber's influence remains fundamental in the way his thought constitutes anthropological common sense, and, consequently, forms a methodological and theoretical impediment to anthropological study of Eastern Christianity. The article discusses the ethnocentrism of the 'elective affinities', i.e. the entanglement of concrete theoretical conceptualizations the social theory owes to Weber and highlights Eastern Christianity as a vantage point for comparative research leading to tantalizing theoretical innovations.

A. Ł.

Adres Autorki:

Dr Agata Ładykowska

Instytut Archeologii i Etnologii PAN

Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa

E-mail: agata.ladykowska@gmail.com