

Структурная позиция священника в системах дарообмена*

Николай Емельянов

Кандидат философских наук, протоиерей, научный сотрудник научной лаборатории «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Адрес: Лихов пер., д. 6, стр. 1, Москва, Российская Федерация 127051
E-mail: pr_nikolay@mail.ru

Григорий Юдин

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник
лаборатории экономико-социологических исследований
Национального исследовательского университета «Высшая школы экономики»
Научный сотрудник научной лаборатории «Социология религии»
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: gregloko@yandex.ru

В данной статье мы показываем, что благодаря своей специфической структурной позиции священник обладает исключительными возможностями для стимулирования и воспроизводства отношений дарообмена. Дарообмен представляет собой важную форму экономической интеграции, препятствующую как разрушительной конкуренции, так и иждивенческой зависимости от центральной власти. Опираясь на теорию дарообмена, мы показываем, почему развитие дарообменных отношений сегодня сдерживается: главным барьером выступает отказ от второго императива дара по М. Моссу — от обязанности принимать дар. С помощью аргументов М. Салинза и К. Грегори мы демонстрируем, что разблокировать отношения дарообмена позволяет появление «исключенного участника», который входит в отношения дарообмена, но в то же время гарантированно не имеет в них собственного интереса. Присутствие такого участника позволяет принимать от него дары, не опасаясь впасть в личную зависимость. Анализ нормативных представлений о функции священника в христианской теологии показывает, что позиция священника структурно предполагает «исключенное участие»: он одновременно является репрезентацией Христа (то есть действует не для себя и не от себя), и в то же время принадлежит к общине, выступая ее главой. Ключевая задача священника может быть определена как генерация дарообмена: историческая литература показывает, что именно на этом принципе традиционно строились христианские общины.

Ключевые слова: дарообмен, священник, Марсель Мосс, теология, христианство, хозяйственная этика

© Емельянов Н. Н., 2018

© Юдин Г. Б., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-3-9-29

* Статья подготовлена в рамках проекта «Жизнь в долг: социальное значение долговых практик в жизни сообществ в России», осуществленного по Программе научных исследований Фонда развития ПСТГУ в 2014 г. Текст написан по итогам работы регулярного семинара «Теория дарообмена» в Лаборатории «Социология религии» ПСТГУ в 2015 г. Мы выражаем благодарность всем участникам семинара за участие в обсуждениях. Мы также признательны П. Джилджеру, К. Харту и И. Забаеву за комментарии к предыдущим версиям текста.

Человеческие общества обнаруживают множество способов организации хозяйства. Жизнеспособность и потенциал развития общества зависят от его способности поддерживать одновременно разные модели организации. Эта идея была впервые высказана Карлом Поланьи в связи с его знаменитой триадой форм интеграции: обмен, перераспределение, реципрокность (Поланьи, 2002). В частности, эффективность рыночной модели («обмен» в терминах Поланьи), опирающейся на индивидуализм и конкуренцию, особенно зависит от параллельного функционирования модели дарообмена («реципрокности»), скрепляющей общество, предупреждающей взаимную вражду и усиление неравенства. Логика дарообмена не дает подчинить всю жизнь экономическим принципам, превратить в товар основы человеческой социальности, и тем самым поддерживает в обществе продуктивный баланс (Polanyi, 1957).

Модель дарообмена имеет глубокие корни в организации российского общества — она всегда выступала компенсаторным механизмом, за счет которого обеспечивалось выживание как в условиях давления централизованного государства, так и в ситуации дикого рынка. Сети реципрокности обеспечили выживание множества российских семей в момент перехода от одной из этих систем к другой (Барсукова, 2004, 2005). Однако в современном российском обществе возникновение и функционирование систем дарообмена блокируется. Дело в том, что становление отношений дарообмена требует доверия, готовности принять дар и признать свою зависимость от другого человека. Иными словами, дарообмен невозможен без готовности вступить в непосредственное социальное отношение с другим человеком, со всеми рисками, которые это отношение влечет за собой (Luhmann, 2000). Как советский мир манипулируемых сверху «коллективов», так и пришедшая ему на смену неолиберальная мораль индивидуального успеха и агрессивной конкуренции препятствуют становлению и развитию дарообменных отношений.

Экономическая антропология со времен Бронислава Малиновского (2004) показывает, что дарообмен может возникать там, где существуют или строятся сообщества, объединяющие людей и основанные на мотивации, не сводящейся к преследованию личного интереса. Церковь — одна из основных институций, апеллирующих к надындивидуальному в человеке. Церковь регулярно сталкивается с задачей организации хозяйственных отношений на нерыночной основе — при построении церковного прихода, при привлечении пожертвований, при оказании помощи нуждающимся, а также в социальной работе. В церковной жизни дарообмен становится естественной работающей альтернативой рыночному обмену.

Несмотря на то что религиозные основания экономики дарообмена были ясны уже первым исследователям реципрокности¹, идея о том, что церковная община выстроена на принципах дарообмена, напрямую не высказывалась. Из-за этого

1. Мосс называл дарообмен «тотальным социальным фактом», то есть таким, в котором «одновременно находят выражение разного рода институты: религиозные, юридические и моральные — и вместе с тем политические и семейные; экономические, предполагающие особые формы производства

остаётся необъясненной, почти мистической способностью церковных общин строить и продвигать альтернативные хозяйственные отношения в условиях современного капитализма. Отсутствие ясного понимания функционирования дарообмена как интегрирующей основы для сообщества верующих не дает возможности сознательно выстраивать такие сообщества. И, напротив, из-за этого непонимания примеры построения успешно функционирующих на основании дарообмена церковных сообществ часто вызывают в обществе недоверие и попытки найти скрытый корыстный мотив.

В частности, одной из загадок в формировании таких сообществ по-прежнему остаётся священник. Нет сомнений, что священник играет ключевую роль в становлении и поддержании отношений дарообмена. Разумеется, способность организовать крепкую общину в значительной степени зависит от преданности священника своему призванию. Однако существуют и структурные причины, которые делают фигуру священника центральной. Понимание этих причин позволяет ответить на ряд практических вопросов: с какими трудностями сталкивается священник и какими ресурсами он обладает для организации дарообмена? В данной работе мы с опорой на антропологическую теорию дарообмена покажем, каким образом специфическая позиция священника позволяет ему снимать или ослаблять барьеры для функционирования систем дарообмена.

Второй принцип Мосса и блокировка дарообмена

Каким образом возникает дарообмен и в чем может состоять препятствие для его реализации? Внутренняя структура дарообмена была раскрыта Марселем Моссом. Мосс показал, что дарообмен может существовать только при функционировании нормативной структуры, состоящей из трех императивов: дарить, принимать, отдавать (Мосс, 2011: 152). Развивая теорию солидарности Эмиля Дюркгейма, Мосс выдвинул утверждение, что именно на этих трех императивах во все времена держалась целостность общества. Именно благодаря им отношения купли-продажи не подчинили себе все социальное взаимодействие.

При этом, однако, современный капитализм, с точки зрения Мосса, сверг дарообменные основы общества в забвение (хотя и не смог полностью от них избавиться). В этом состоит наиболее серьезная опасность для существования общества: если принципы дарообмена будут забыты, то богатые перестанут обращать внимание на потребности бедных, списывая несчастья последних на их безответственность и отсталость. Моральный пафос теории дарообмена Мосса состоит в том, что необходимо уберечь логику дарообмена от полного уничтожения современными торговыми отношениями. Рынок может приводить к процветанию общества, только если последнее держится на фундаменте дарообмена.

и потребления или, точнее, поставок и распределения; не говоря уже о феноменах эстетических, венчающих эти факты, и морфологических, выражающихся в названных институтах» (Мосс, 2011: 137).

Ставя современному обществу диагноз, Мосс исходит из того, что из трех нормативных компонентов дарообмена под угрозой оказываются первый и третий — обязательства отдавать и отвечать даром. Именно поэтому он полагает, что необходимо «вернуться к архаическому, к исходным началам», чтобы обнаружить «мотивы жизни и действия, до сих пор известные многочисленным обществам и классам: радость отдавать публично; удовольствие тратить художественно и великодушно; удовольствие принимать гостей и участвовать в личном и общественном празднике» (Мосс, 2011: 267). Вернуть людям готовность отдавать, а не только присваивать и накапливать — в этом Мосс видит основной вызов для современной политики. Дарообмен приходит в упадок из-за преобладания своекорыстных мотивов над мотивами взаимности: в результате третий императив перестает работать, люди предпочитают не возвращать полученный дар, а преумножать собственное состояние.

Образ субъекта современного капитализма, который рисует Мосс, выглядит несколько гротескным. Мольеровский скупой вряд ли может служить хорошей моделью базовой мотивации современного хозяйства. Теория Мосса неудачна не тем, что она преувеличивает жадность и корысть человека, действующего в мире капитализма, а тем, что она упускает ключевой элемент мотивации экономического субъекта, на которой основывается современная неолиберальная хозяйственная система. Для этого субъекта главным мотивом является не просто максимизация богатства, но сохранение собственной независимости, и уже в этих условиях — самостоятельная максимизация полезности. Иными словами, Мосс, рассуждая в дюркгеймианском стиле, главной опасностью видит утерю обществом морали и триумф аморального своекорыстия, и по этой причине упускает моральные основания преследования личной выгоды. Чтобы возникло общество, где главной добродетелью выступает преследование личной полезности, требуется не разрушение морали, а, напротив, основательная моральная работа, производящая соответствующего морального субъекта (см.: Fourcade, Nealy, 2007).

Моральным основанием неолиберального капитализма является императив сохранения личной независимости. Максимизация полезности получает позитивную оценку только в том случае, если она осуществлена самостоятельно, без обращения в зависимость от кого-либо другого. Именно императив «добейся сам» управляет неолиберальным субъектом и подталкивает его к тому, чтобы рассматривать себя как собственный ресурс, который подлежит максимизации. Сегодняшний *homo economicus* — это не бессовестный оппортунист, присваивающий себе чужое, но индивид с твердой моральной ориентацией, требующей оберегать собственную независимость, достигать успеха самостоятельно и вкладываться в собственное развитие; М. Фуко называет неолиберального субъекта «самопредпринимателем» (Foucault, 2004: 232).

Эти наблюдения подсказывают, что в нормативной триаде Мосса основная дисфункция, вызываемая современным неолиберализмом, связана не с первым и третьим компонентами, но со вторым — со способностью принимать дар. Забота об

охране собственной независимости не позволяет поставить себя в положение принимающего и, соответственно, обязанного. В действительности, совершать благодеяния для современного субъекта гораздо проще в силу того, что одаривание создает моральное преимущество, тогда как принятие дара или помощи, напротив, предполагает уязвимость. Основной вопрос восстановления дарообмена поэтому состоит не в том, как побудить человека возмещать полученный дар, а в том, как побудить его принимать дар и тем самым оказывать доверие дарящему.

Одна из наиболее влиятельных интерпретаций теории Мосса была предложена Маршаллом Салинзом, который предложил понимать дарообмен как решение проблемы «войны всех против всех», как Моссову версию теории общественного договора (Sahlins, 1972: 169). При этом Салинз указал на то, что обязательность принятия дара и последующего принесения ответного дара обусловлена не духом дарителя, который (т. е. дух) угрожает гибелью тому, кто прервет цепь дарообмена (как полагал Мосс), а тем, что можно назвать «императивом неприсвоения избытка» — то есть требованием увеличивать (символическую) ценность каждого последующего дара по отношению к предыдущему. Важно, что этот императив, предписывая участникам не извлекать прямую материальную выгоду из полученного дара, тем самым устанавливает связь между принятием дара/возвратным дарением, с одной стороны, и преумножением богатства — с другой. Благодаря действию этого императива каждый участник дарообменной цепи увеличивает ценность приносимого/возвращаемого дара, за счет чего возрастает общее богатство.

Важно, что при этом в схеме Салинза принципиальную роль играет исходный даритель. Исходной инстанцией дарения не может выступать обычный участник дарообмена, нацеленный на максимизацию собственного статуса, — в этом случае цепь дарообмена не запустится. Исходной инстанцией должен быть кто-то, действующий «от лица» принципа изобилия: в знаменитом примере с духом хау у маори, который разбирает Мосс, Салинз указывает, что исходной инстанцией является дух изобилия, который жрецы помещают в лесу. По этой причине богатство, которое в дальнейшем возникает благодаря духу изобилия, должно быть компенсировано жрецам в виде ответного дара (Sahlins, 1972: 158). Иначе говоря, чтобы цепь дарообмена была запущена, запускающий должен обладать некоторым символическим преимуществом, представлять некоторую безличную силу, которая заведомо выключена из отношений конкуренции между членами общества. Только в этом случае его интенция может быть прочитана как работа не на собственный статус, а на преумножение блага сообщества. Иными словами, запускающему цепь дарообмена для порождения доверия необходим некоторый «аванс», который он получает путем связи с безличным источником богатства. Именно поэтому отказ принимать дар от этой инстанции или отказ возвращать ей дар вызывает моральное осуждение.

Крис Грегори (Gregory, 1980), рассматривая функционирование систем дарообмена, приходит к сходному выводу. С его точки зрения, системы, в которых дары

приносятся не человеку, а богу², обладают некоторыми особыми свойствами. Когда инстанция, играющая роль представителя Бога (в примере Грегори это церковь), организует систему даров, то она способна, во-первых, сформировать у участников системы мотивацию к максимизации исходящих потоков, а во-вторых, получать из системы в виде даров ресурс, который может направляться на различные цели. «Отказ от имущества предполагает передачу владения (то есть отчуждение) чем-либо от естественной личности к сверхъестественной [non-natural] личности („богу“). Дар может получить от лица Бога другая личность, однако этот посредник не включается в отношение дара-долга, поскольку дар отчуждается от исходного владельца. Поскольку дар — это вещь неотчуждаемая, ясно, что дар богу осуществляет *отчуждение неотчуждаемого*» (Gregory, 1980: 645).

Несмотря на то что церковь, с точки зрения Грегори, не является необходимым элементом дарообмена (система «даров людям», в противовес «дарам богам», не предполагает существования церкви), появление в схеме церкви производит два важных изменения. Церковь выполняет роль «неучаствующего участника», то есть она одновременно и находится в отношениях дарообмена, и выключена из них. Эта позиция включенного исключения позволяет устранить препятствия для дарообмена, поскольку находящийся в ней участвует в дарообмене не от своего лица, он дарит не от себя и принимает дары не для себя. Благодаря этому в примере Грегори в Папуа — Новой Гвинее удалось запустить систему «даров богам» в тот момент, когда предыдущая система «даров людям» была ликвидирована под давлением привнесенного колонизаторами рынка (Gregory, 1980: 635).

В дополнение к этому, неучаствующий участник благодаря своему незаинтересованному положению изымает из системы ресурс, который может направлять на социально одобряемые цели. Как отмечает Грегори, аналогичная система, в которой функцию изъятия богатств выполняет потлач, приводит к тому, что богатство просто уничтожается. «Исключенный участник» гарантирует, что богатства не вернуться к исходным донорам прибылью (то есть удостоверяет, что это не коммерческая инвестиция), и тем самым символически ликвидирует эти богатства. Однако поскольку физически богатства сохраняют свое существование, он при этом способен использовать их для иных нужд (например, в описанном Грегори случае, для помощи пострадавшим от стихийного бедствия) (Gregory, 1980: 630).

Таким образом, позиция «исключенного участника», обнаруженная Грегори, описывает роль исходной инстанции дарения, которую фиксирует модель Салинза. Однако в модели Грегори есть два ограничения. Во-первых, изъятые из системы исключенным участником средства должны быть направлены вне самой системы (например, на благотворительную помощь нуждающимся, не принадлежащим к общине), иначе их использование десакрализует исходные дары. Хотя Грегори отмечает, что многие жители недовольны таким расходом ресурсов, остав-

2. При этом следует иметь в виду, что «дары богу» в примере Грегори — это просто система для оформления отношения между людьми. Грегори не рассматривает теологическую сторону этого процесса.

ся непонятным, насколько принципиально расходовать собранные средства именно вовне, чтобы уберечь их от деградации в статус коммерческой инвестиции.

Во-вторых, неясно, какое значение имеет тот факт, что позицию исключенного участника в примере Грегори занимает церковь. Может ли на этом месте оказаться кто-либо другой? Какими свойствами должен обладать занимающий эту позицию? Более того, в анализе Грегори «церковь» фигурирует как обобщенный макроактор, который появился после христианизации Папуа — Новой Гвинеи. Однако в цепь дарообмена не может войти агрегированный агент, ибо каждый новый участник немедленно определяется с точки зрения его места в системе межличностных отношений, отношений между конкретными людьми. Если церковь выступает от лица бога, то кто выступает от лица церкви? В чем состоит функция священника? Это возвращает нас к исходному вопросу данной статьи и подталкивает к тому, чтобы рассмотреть причины, по которым священник предрасположен к тому, чтобы занимать роль исключенного участника в системах дарообмена.

Позиция священника в элементарных социальных отношениях

Чтобы показать, какие возможности для инициирования и поддержания отношений дарообмена возникают у священника, мы предложим модель, раскрывающую специфику роли священника (и, в частности, православного священника) в элементарных социальных отношениях. Отвечая на вопрос о возможности общества, Георг Зиммель отмечает, что в социальном взаимодействии другой, во-первых, всегда дан нам только как тип, а во-вторых, индивидуальность его личности всегда выходит за пределы типа (Зиммель, 1996: 518). Рассуждая о католическом священнике, Зиммель указывает, что он представляет собой предельный случай, в котором «церковная функция полностью скрывает и поглощает индивидуальное для-себя-бытие» (Там же). Иными словами, католический священник всегда как бы полностью вовлечен в отношения с другим, у него нет никакого «помимо того», которое могло бы оставлять элемент личностного отношения.

Однако для понимания специфики роли священника (в равной мере православного или католического) в элементарных социальных отношениях принципиальное значение имеет ее религиозная составляющая. Церковная функция священника, рассматриваемая Зиммелем в целом как тип, противостоящий «индивидуальному для-себя-бытию», имеет сложную внутреннюю структуру. Для понимания роли священника в отношениях дарообмена важно выделить две неразрывно связанные между собой составляющие церковной функции священника. Они маркируются в богословском дискурсе как «репрезентация Христа» и «руководство общиной». Первая составляющая объективируется в совершении Таинств, вторая — в душепопечении. При этом два компонента мыслятся таким образом, что руководство общиной возможно только через ее единение вокруг совершения Таинств, а совершение Таинств возможно только в общине и для общины. Иными словами, с нормативной точки зрения священник никогда не является

только жрецом, функционирующим исключительно в сакральном пространстве, но и никогда не является только простым участником элементарных социальных отношений, функционирующим только в профанном пространстве бытия.

В нормативном для Русской Православной Церкви документе — Катехизисе, составленном митрополитом Филаретом (Дроздовым), священство определяется как «Таинство, в котором Дух Святой правильно избранного через рукоположение святительское (епископское) поставляет совершать Таинства и пасти стадо Христово» (Святитель Филарет, 2006: 100).

Сходное понимание предлагает католическое богословие священства. Так, в папском наставлении для приходских священников Иоанн Павел II обращает внимание на то, что функция священника имеет два измерения: «он обязан развивать и поддерживать единство между членами и Главой, а также между самими членами» (Pope John Paul II, 2003: 157). Священник *in persona Christi* обеспечивает присутствие Христа, Главы Церкви — то есть репрезентирует его, будучи полностью поглощенным Христом. В то же время, чтобы связать Христа с членами Церкви, священнику необходимо «желать быть источником единства и братского пожертвования собой для всех, в особенности для наиболее нуждающихся» (Ibid.).

На онтологическом уровне схема медиации, которая здесь работает, состоит в том, что священник скрепляет религиозную общность воедино силой Главы Церкви, то есть единение осуществляется именно посредством репрезентации Христа (и наоборот, обеспечение присутствия Христа происходит через укрепление общины). Чтобы выполнить эту задачу, священник должен быть одновременно членом сообщества, его руководителем и слугой всех его членов.

Священство, таким образом, обладает иерархическим и пастырским измерениями, то есть соотносится с руководством сообществом таким образом, что власть руководителя происходит не из самого сообщества, но является «даром», идущим от самого Христа (Булгаков, 1883: 59–60).

Папа Иоанн Павел II отмечает, что эта двойственность требует определенного баланса и неизбежно ставит перед священником проблему избегания двух крайностей (Pope John Paul II, 2003: 156). С одной стороны, существует риск утери статуса одного из членов Церкви и отдаления от сообщества, в результате чего сообщество лишается источника священства изнутри себя.

Это, среди прочего, означает порочность иерархической организации общины, при которой священник занимается патримониальным перераспределением ресурсов между остальными членами (они автоматически становятся иждивенцами). Дарообмен не следует путать с иерархией. Поланьи подчеркивает различие между перераспределением и дарообменом (реципрокностью) как формами организации хозяйства: иерархия и централизация власти и ресурсов соответствует перераспределению, в то время как реципрокность основана на взаимодействии между «симметричными группами». Эти группы одаривают друг друга, но не по принципу *do ut des*, а имея в виду, что принесенный дар может впоследствии вер-

нуться от третьей стороны, поскольку реальным «дарителем» и «возместителем даров» является само сообщество (Поланьи, 2002: 70).

Противопоставление формально понимаемого иерархического и пастырского начала в Церкви становится важной темой в богословии XX века (Ермилов, 2018). Внутренние церковные проблемы эпохи гонений на Русскую Православную Церковь в XX веке трактуются в богословии новомучеников как следствия неверного понимания принципа иерархичности. Епископ Дамаскин (Цедрик) утверждает, что именно стремление «во что бы то ни стало сохранить видимую структуру Церкви, ее управления» привело к искажению «внутренней Правды Христовой Церкви» (Косик, 2009: 301). Этому порочному принципу, по мнению богословановомученика, необходимо противопоставить «установление прочных духовно-благодатных связей между пастырями и пасомыми» (Там же: 318). На благополучном Западе, не пережившем эпоху форсированной секуляризации, высказывались почти в точности такие же идеи. Так, кардинал Й. Ратцингер (будущий папа Бенедикт) считал, что не внешняя иерархическая структура Церкви, а «регулярное душепастырство» должно стать основанием церковной жизни (Ratzinger, 1970: 122–125).

Противоположная опасность состоит в том, что может происходить «секуляризация» священника и исчезновение той специфической роли, которую он играет в церковном сообществе³. В обоих случаях онтологическая структура сообщества не будет функционировать так, как это подразумевается и православной, и католической экклезиологией: приход перестает представлять собой единство, потому что священник покидает свою уникальную структурную позицию.

Если на экклезиологическом уровне проблема выглядит решенной, то эмпирически священнику трудно удержаться в равновесном положении, что приводит к существенным искажениям пастырского служения. Так, Патриарх Кирилл указывает, что так называемый эффект «выгорания» является следствием потери связи между «сакральным служением» и «властью, административной и общественной деятельностью» священника (Святейший Патриарх Кирилл, 2017б). Исследование католических священников, проведенное в Германии П. Цулениром, показывает, что поиски баланса приводят к тому, что священники тяготеют к одному из четырех основных типов, которые можно разделить по двум основаниям (Zulehner, 2001: 22). Во-первых, священник может быть ориентирован скорее на функцию репрезентации Христа или на общинную жизнь; во-вторых, он может быть более или менее восприимчив к историческим изменениям позиции священника (функция священника может восприниматься как инвариантная относительно культурных условий или как отвечающая потребностям общества в каждый исторический момент). Крайними типами в этом двухмерном пространстве являются «клирик вне времени» и «современный руководитель общины»: все

3. «На примере такого священника люди могут в конечном итоге перестать видеть сакральный характер Церкви, поставив ее в один ряд с общественными организациями» (Святейший Патриарх Кирилл, 2017а: 5).

существо первого охвачено задачей представления Христа, в то время как второй почти полностью посвящает себя делам общины. Между ними находятся «актуальный церковник», ориентированный скорее на современную церковь, чем на общину; а также «открытый времени священнослужитель» — наиболее умеренный и равновесный тип. Эти результаты свидетельствуют о том, что священники могут по-разному решать практическую (и экзистенциальную) проблему поиска равновесия между двумя измерениями священнического призвания.

Еще более существенно, что в зависимости от того, как священник сочетает в себе функции репрезентации и руководства общиной, сообщество будет обладать разными структурными свойствами. Позиция «исключенного участника», необходимая для интеграции сообщества посредством дарообмена, требует от священника совмещения двух измерений его миссии, приближения к позиции «открытого времени священнослужителя», если пользоваться термином Цуленера. Тот, кто полностью погружен в общину и является для ее членов только «одним из них» и ничем более, не может получить значительного преимущества, происходящего от функции репрезентации Христа. Он не может добиться единения сообщества: на теологическом языке это эквивалентно отсутствию скрепляющей сообщество благодати, а на социологическом, как мы покажем далее, это означает, что он не способен запустить процесс дарообмена. Эмпирически это будет означать, что священник становится слишком «мирским», чтобы его статус мог снять барьеры для преодоления страха перед зависимостью. Напротив, тот, кто сфокусирован на функции представления Христа и осмысляет ее как свою эксклюзивность, неизбежно отдалается от сообщества и не входит во взаимодействия внутри него.

Пастырская модель дарообмена

Теперь, когда мы описали специфику позиции священника, мы можем перейти к рассмотрению возможностей, которые эта позиция открывает при организации дарообмена. Мы преследуем здесь двоякую цель: с одной стороны, мы укажем, каким образом центральная роль священника позволяет запускать процесс дарообмена, и тем самым сформулируем модель дарообмена, которую назовем «пастырской». При наличии более 17 000 священников РПЦ только на территории РФ (Emelyanov, 2016: 191) можно предположить, что эта модель потенциально способна стать важным фактором регулирования экономической жизни России в целом. При этом мы не утверждаем, что это единственная модель, позволяющая инициировать и поддерживать дарообмен; сравнение позиции священника с альтернативными социальными позициями, обладающими потенциалом для развития дарообмена, также не входит в наши задачи⁴. С другой стороны, мы покажем, каким

4. Кажется, что такое сравнение помогло бы лучше понять легитимацию и оценить эффективность различных форм благотворительности, а также по-новому взглянуть на проблемы локальных сообществ.

образом взгляд на священника как генератора дарообменных взаимодействий позволяет дополнить существующие представления о функциях священника.

Как было показано выше, ключевая особенность священника состоит в том, что во взаимодействии с ним не может возникнуть личной зависимости: эта возможность целиком поглощается его церковной функцией. Любой дар, принимаемый священником, становится даром не ему лично, а Богу. Поэтому приносящий дар священнику отдает его Богу и вместе с тем переносит на священника предельную ответственность за использование этого дара. Это создает потенциал для деблокировки второго принципа дарообмена по Моссу: поскольку ключевым препятствием для развития отношений дарообмена является страх личной зависимости, священник в силу своей социальной позиции обладает способностью устранять этот страх.

Священник оказывается в идеальной позиции для того, чтобы стать исключенным участником: с одной стороны, он обеспечивает устойчивое воспроизводство системы дарообмена как инстанция, сообщающая перемещению даров символический смысл. С другой стороны, он исключен из дарообмена как обычный участник, нацеленный на соперничество и максимизацию своего статуса. В свою очередь, принимающий дар от священника принимает его не как личное одолжение, а как дар Божий. Таким образом, снимается и проблема асимметрии между приносящим и принимающим дар.

Позиция исключенного участника ценна еще и тем, что позволяет изымать ресурс из системы, аккумулировать его и направлять на нужды, которые оставались бы неудовлетворенными вне системы дарообмена. Здесь, однако, возникает некоторая трудность с возможными направлениями использования такого ресурса. Принимаемый священником дар становится даром Богу, что затрудняет его дальнейшее использование, поскольку переносит его в сферу сакрального. Любое практическое использование такого дара влечет его неизбежную профанацию. Как упоминалось выше, наиболее безопасным с точки зрения сохранения сакрального статуса дара является его использование вне системы — например, на помощь нуждающимся.

В то же время церковная функция священника такова, что, принимая дар как «представитель Христа», он всегда остается также «руководителем общины» и принимает этот дар от лица общины и для общины. Церковная община сама по себе является сакральной, поэтому профанные практические нужды общины и ее конкретных членов получают символическое значение и предельную ценность, как нужды, необходимые для самого существования общины. Этот факт является обоснованием возможности для священника распределить эти дары на нужды общины и конкретных людей в общине. Одновременно это исключительное положение в системе дарообмена и специфика его церковной функции позволяют священнику активизировать и третий императив дарообмена — отдаривание. Он получает возможность просить дар на нужды общины, поскольку, с одной стороны, эти нужды получают предельный ценностный смысл, с другой стороны, его

церковная функция «руководства общиной» прямо предполагает и требует этого от него.

Децентрализованные системы дарообмена предполагают появление локальных лидеров, наиболее успешных в деле перемещения даров. Малиновский (2004: 113) говорит о том, что некоторые участники таких систем первенствуют в реализации принципа щедрости: «всегда существует жестокая конкуренция за право считаться самым щедрым». Однако несложно увидеть, что для того, чтобы быть самым щедрым, то есть отдавать больше всех, необходимо и получать больше всех. Поэтому более существенно, что такое лидерство связано с объемом ресурсов, проходящих через человека. В терминах сетевой теории такие лидеры являются «сетевыми брокерами» — узлами, соединяющими отрезанные друг от друга участки сетей; их превосходство обеспечивается не тем, что им удается накопить больше всего ресурсов, но тем, что они включены в наибольшее количество наиболее ресурсоемких взаимодействий.

При этом лидерство, приобретаемое за счет центральности в дарообменных отношениях, создает символическую власть особого рода. Как подчеркивает Салинз, такая власть не предполагает наличия властной должности, которую можно было бы занимать, — лидер остается первым среди равных. В антропологической литературе закрепился термин «бигмен», обозначающий это условное превосходство. Власть бигменов в корне отличается от власти «вождей», которые занимают пост, принципиально отделимый от личности его обладателя (Sahlins, 1963: 288)⁵. Эти два типа власти соотносятся так же, как система симметричных отношений отличается от распределения в рамках централизованной иерархии.

Хотя священник не входит в отношения конкуренции и безразличен к максимизации ресурсов («когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая»⁶), в его позиции все же можно найти нечто общее с символической властью бигмена. Статусом репрезентации Христа священник наделен изначально, и с этой точки зрения в сообществе заведомо присутствует элемент иерархии, но его возможность активировать переток ресурсов в сообществе и обеспечить интеграцию зависит от того, в какой степени он способен стать лидером дарообмена. Подобно власти бигмена, символическая власть священника базируется на том, что он инициирует передачу ресурсов, не стесняется ни дарить, ни принимать дары, и в конечном итоге увеличивает объем ресурсов, доступный всему сообществу, — то есть в конечном случае заботится в том числе и о материальном благополучии сообщества посредством дарообменных практик. Хотя «бигмен» — это просто неформальное обозначение относительного влияния вну-

5. Салинз ошибочно сравнивает бигменов с мелкими буржуа и столь же ошибочно видит аналогию вождям в феодалах. Буржуа требуют защиты со стороны централизованных политических структур, и точно так же идея отделимости места власти от ее носителя, которая лежит в основании современного государства, возникает как раз в ходе преодоления феодализма.

6. Этот императив становится важной составляющей церковной традиции. Ему стараются следовать иногда буквально. См., например, соответствующее свидетельство об о. Иоанне Кронштадтском в последнем разделе настоящей статьи.

три сообщества, а «священник» — формальный статус, получаемый при хиротонии, священник становится лидером дарообмена (так же как бигмен становится бигменом) только тогда, когда ему удастся привести в действие базовые принципы дарообмена и стать центральным посредником в дарообменных сетях, стимулирующим дарить и принимать. Статус «исключенного участника» (совмещение двух базовых измерений священнической идентичности) дает священнику априорное преимущество для активизации дарообмена, однако это преимущество не является гарантией развития коммуникации между членами общины, ее интеграции и материального благополучия.

Генерация дарообмена в структуре пастырской деятельности

Как способность священника генерировать процессы дарообмена меняет концепцию священнической деятельности? В пастырском богословии (как в православии, так и в католицизме) существует устойчивое представление о структуре функций священника. Начиная с отцов-каппадокийцев в качестве основных функций священника выделяются наставничество, священнослужение и управление общиной. Эта триада вписана в нормативные источники, определяющие сегодня пастырскую практику. Так, в «Православно-догматическом богословии» митрополита Макария (Булгакова) с опорой на три вида служения Христа (пророческое, первосвященническое и царское) определяются три обязанности священника: «учить своих пасомых; совершать для них священнодействия; духовно управлять словесным стадом» (Булгаков, 1883: 215). Аналогичные указания можно найти и в практических наставлениях пастырям вплоть до учебников пастырского богословия (иеромонах Иоанн, 2010: 6; Милов, 2002: 6). В католичестве современный Кодекс канонического права, основанный на решениях Второго Ватиканского собора, включает в себя *mutatis mutandis* аналогичную формулировку: «Епископы, по установлению Божию преемствующие Апостолам через данного им Святого Духа, поставлены в Церкви пастырями, дабы они тоже были наставниками в вероучении, священниками священного культа Бога и служителями управления» (Кодекс канонического права, 2007: 175).

Деятельность священника по установлению и развитию дарообменной коммуникации внутри общины практически не освещается в нормативной литературе⁷. При этом можно найти достаточно теологических обоснований и исторических свидетельств того, что священник обязан выступать и традиционно выступал в роли того, кто запускает дарообмен в церковной общине и за ее формальными границами.

7. Ни упомянутые выше Катехизис (Святитель Филарет, 2006) и авторитетный компендиум православной догматики митрополита Макария (Булгаков, 1883), ни множество различных учебников пастырского богословия XIX–XX вв. не упоминают о дарообмене в контексте рассуждений об обязанностях и функциях священника.

Современный библист Джон Доминик Кроссан, один из наиболее авторитетных участников «Поиска исторического Иисуса», фокусирует внимание на бинарной оппозиции богатый/нищий. В Римской империи эта оппозиция выражалась формой патрон/клиент. Клиенты богатых хозяев могли сами становиться патронами для еще более бедных людей, превращаясь в своего рода посредников, брокеров. Римскую империю Кроссан называет «*brokered empire*», т. е. основанной на «посредничестве» (*brokerage*), причем рассматривает этот принцип как ключевой для экономической, социальной, политической и религиозной жизни (Андреев, 2016: 15–18).

Согласно Кроссану, совместная трапеза, устраиваемая Иисусом, была своего рода противопоставлением трапезам патронов с клиентами. Она разрушала границы общества: исчезали всевозможные иерархические связи и зависимости. «Его стратегией (эксплицитно для Него и имплицитно для Его последователей) была комбинация *свободного исцеления и свободной трапезы*, религиозный и экономический эгалитаризм, равно отрицавший иерархические и патронажные нормы как еврейской религии, так и римской власти» (Crossan, 1991: 422). В этой перспективе христианское священство, всегда осознававшееся, как продолжение служения Христа, получает значение постоянного корректива существующей системы социально-экономических отношений.

Не ограниваясь собственным примером, Христос дает прямое повеление апостолам в момент послания их на проповедь: «даром получили, даром отдавайте» (Мф 10: 8). Этот принцип, в первую очередь связанный с дарами благодати, получил дальнейшее распространение в апостольской общине и в позднейшей канонической традиции христианской Церкви. Книга Деяний содержит свидетельство о Симоне Волхве (Деян. 8: 9–24), который пытался купить у апостолов благодатный дар священства, за что был строго обличен и отвергнут апостолом Петром. Позднее принципиальная «непродаваемость» божественной благодати утверждается рядом церковных канонов⁸. Древний толкователь Зонара объясняет значение этого канона именно тем, что в церковную жизнь, основанную на даре Христа, не должно привноситься само понятие «торговли», как в корне ей противоречащее (Московское Общество, 1876: 64). Более того, этому дается богословское обоснование, связанное с разрушением принципа дара: неотчуждаемый дар Божий отчуждается и присваивается покупателем. «Продающий же что-нибудь продает как господин продаваемого, а покупающий, желая быть господином покупаемого, ценой серебра приобретает его» (Там же).

Другим важным теологическим обоснованием дарообмена как функции священника является пример Иерусалимской общины, описанный в книге Деяний и посланиях апостола Павла. «Общение имуществ», практиковавшееся в Иеруса-

8. Второе правило IV Вселенского собора гласит: «Аще который епископ за деньги рукоположение учинит, и непродаваемую благодать обратит в продажу... таковой, быв обличен, яко на сие покусился, да будет подвержен лишению собственной степени» (Книга правил, 1893: 53–54). См. также VI Вселенский собор, правила 22, 23; VII Вселенский собор, правила 4, 5, 19 и др. (Там же).

лимской общине, обычно является предметом анализа в контексте его исключительности и экономической неэффективности (Dunn, 2009: 180–184). Однако для древнейшей христианской традиция этот пример важен в первую очередь с точки зрения осуществления «братского» способа жизни и церковного единства (Экземплярский, 1910: 24–25). Важно отметить, что осуществляли сбор и распределение средств сами апостолы, а потом специально поставленные для этого диаконы (Деян. 6: 1–6).

В этом смысле сбор средств для Иерусалимской общины, организованный апостолом Павлом (1Кор. 16: 1–4), является нормативным теологическим обоснованием для осуществления дарообменной коммуникации священником. В Павловых посланиях ясно указана цель этого сбора — не экономическое обеспечение жизни общины, а дарообмен: «ныне, вот избыток в восполнении их недостатка, а после их избыток в восполнение вашего недостатка» (2Кор. 8: 14). Причем апостол остается в позиции исключенного третьего и специально это подчеркивает. Он сам зарабатывает на свое содержание и не пользуется пожертвованиями, хотя и признает за собой это право (2Фес. 3: 7–9).

Агиографическая литература дает многочисленные примеры того, как священники и епископы не просто сами подавали милостыню, но одновременно способствовали тому, чтобы это делали другие. Житие Иоанна Милостивого, патриарха Александрийского (Жития: 282–304) прямо указывает, что он «умел привлечь к подаянию милостыни и скупых, и сребролюбцев» (Там же: 293), и изобилует соответствующими примерами. В ряде случаев милостыня служила тому, что получивший использовал ее для осуществления того или иного успешного экономического предприятия и тем самым или возвращал себе потерянное имущество, или избавлялся от каких-то тяжелых экономических обстоятельств. Такие примеры дают не только житие Иоанна Милостивого, но и другие жития и патериковые истории (см., например: Русский Пантелеимонов монастырь, 1897: 77). Учитывая особенности жанра, предполагающего определенную степень обобщения и следования богословскому канону (Grégoire, 1962), подобные примеры тем более свидетельствуют о нормативности такого понимания функции священника.

Обращение к более поздним периодам церковной истории дает свидетельства о деятельности священников, осуществлявших дарообменную коммуникацию, более достоверные с исторической точки зрения. Самым известным примером, хотя далеко не единственным, является деятельность отца Иоанна Кронштадтского. Его служение дает как примеры осуществления многочисленных благотворительных проектов, с привлечением большого объема пожертвований от множества людей⁹, так и достаточно хорошо документированные истории частных лиц,

9. Например, только один Дом трудолюбия, основанный о. Иоанном в 1882 году, фактически изменил сам подход к организации подобных заведений, запустив процесс быстрого роста их количества в России. К началу XX века проект оценивался в 1 млн рублей (подробнее см.: Ильешенко, 2011).

практически повторяющие классические образцы агиографической литературы¹⁰. Пример отца Иоанна замечателен еще и тем, что при всей громадной социальной и пастырской деятельности он ежедневно совершал литургию (Иеромонах Михаил, 1904: 32) и настаивал на этом как на принципиальном основании служения священника, преобладающем над остальными его обязанностями и задающим уникальность позиции священника в Церкви.

Заключение

Значение систем дарообмена для организации экономики сложно переоценить: они способны балансировать рыночный обмен, создавать стабильность и ограничивать враждебность, возникающую на почве рыночной конкуренции. Однако антропология обычно предполагает, что дарообмен возникает естественным образом, и противопоставляет его рыночному обмену как искусственному явлению; из-за этого вопрос о том, как формируются такие системы, остается в литературе без ясного ответа. В данной статье мы показали, каким образом социальная позиция священника создает ресурсы для преодоления главного препятствия, вставшего сегодня на пути дарообменных отношений, — страха личной зависимости. Преимущество священника состоит в том, что изначально он находится в положении представителя Бога, и потому как получение, так и передача дара священнику не создает личных обязательств. Излишне говорить, что священник может распорядиться этим преимуществом по-разному, и исходный «аванс», который он имеет для отношений дарообмена, может быть упущен, так что священник будет восприниматься как обладатель личного корыстного интереса. В этом случае возможность инициировать отношения дарообмена будет утеряна.

В заключение заметим, что в силу того, что предложенная здесь модель основывается на некоторых элементарных свойствах социальной позиции священника в современном обществе, круг включаемых в дарообмен необязательно должен быть ограничен сообществом верующих. В самом деле, пограничная позиция священника, сочетающая в себе личный и безличный компоненты, не зависит от того, верит ли в Бога его партнер по взаимодействию. Священник обретает элемент безличности не потому, что мы присоединяемся к нему в его вере, но потому, что такова его социальная роль, которая считывается и неверующими. Именно по этой причине инициируемые священником системы дарообмена нередко включают в себя и нерелигиозных членов, а также определяют поведение вне сакральной

10. «Множкратно случалось, что о. Иоанн, находясь в толпе, буквально одной рукой принимал от кого-то конверт с деньгами и, не вскрывая, другой рукой передавал его кому-нибудь из просящих, хотя в таких конвертах лежали тысячи, иногда десятки тысяч рублей — деньги очень большие в то время. И кронштадтский пастырь так же запросто, как получил, так и отдавал какому-нибудь просителю, даже не взглянув, сколько их там. Однако свидетели таких сцен утверждают, что прозорливость никогда не изменяла о. Иоанну, и деньги он всегда отдавал тому, кто в них остро нуждался» (Семенов-Тянь-Шанский, 1990: 43–44).

сферы¹¹. Механизм дарообмена, запускаемый священником, способен производить солидарность как в сакральных, так и в профанных ситуациях: воздействие учреждаемых священником отношений может простирается далеко за пределы приходского хозяйства. Как социология религии, так и экономическая социология до сих пор избегали вопроса о роли священника в организации современной хозяйственной жизни — однако без исследования этого вопроса как описание роли пастыря, так и современного хозяйства неизбежно будет оставаться неполным.

Литература

- Андреев А. В.* (2016). Кем был Иисус из Назарета: реконструкция образа исторического Иисуса конца XX — начала XXI века // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 6. С. 9–25.
- Барсукова С.* (2004). Реципрокные взаимодействия: сущность, функции, специфика // Социологические исследования. № 9. С. 20–29.
- Барсукова С.* (2005). Сетевые обмены российских домохозяйств: опыт эмпирического исследования // Социологические исследования. № 8. С. 34–45.
- Булгаков М.* (митрополит) (1883). Православно-догматическое богословие. Т. II. СПб.: Р. Голике.
- Ермилов П. В.* (2018). Образ Церкви в творениях священномученика Дамаскина Цедрика // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 75. С. 28–47.
- Зиммель Г.* (1996). Как возможно общество? / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // *Зиммель Г. Избранное*. Т. 2. М.: Юристъ. С. 509–526.
- Иеромонах Иоанн* (Ведерников Н.) (протоиерей). (2010). Быть священником вчера и сегодня. М.: Изд-во Московской Патриархии.
- Иеромонах Михаил* (Семенов). (1904). Отец Иоанн Кронштадтский: полная биография. СПб.: Слово.
- Ильяшенко Ф.* (священник). (2011). Жизнь и служение отца Иоанна Кронштадтского // *Святой праведный Иоанн Кронштадтский*. Избранные сочинения, проповеди, материалы. М.: ПСТГУ. С. 7–97.
- Книга правил Святых Апостолов, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отцов. М.: Синодальная типография, 1893.
- Кодекс канонического права / Пер. с лат. А. Н. Коваля. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
- Косик О. В.* (2009). Истинный воин Христов: книга о священномученике епископе Дамаскине (Цедрике). М.: ПСТГУ.
- Малиновский Б.* (2004). Аргонавты Западной части Тихого океана / Пер. с англ. В. Н. Поруса. М.: РОССПЭН.

11. Например, оказывают влияние на решение о потребительском займе (Юдин, Орешина, 2016).

- Милов В. (епископ) (2002). Пастырское богословие с аскетикой. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры.
- Московское Общество любителей духовного просвещения. (1876). Правила Святых Апостолов, Святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отцов с толкованиями. М.: Современные известия.
- Мосс М. (2011). Опыт о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / Пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: КДУ. С. 134–285.
- Поланьи К. (2002). Экономика как институционально оформленный процесс / Пер. с англ. М. С. Добряковой // Экономическая социология. Т. 3. № 2. С. 62–73.
- Святитель Филарет (Дроздов). (сост.). (2006). Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви.
- Русский Пантелеимонов монастырь на Афоне. (1897). Афонский патерик, или Жизнеописания святых, на Святой Афонской Горе просиявших. Ч. 1. М.: И. Ефимов.
- Святейший Патриарх Кирилл. (2017а). Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (29 ноября — 2 декабря 2017 года). URL: <http://p2.patriarchia.ru/2017/11/29/1239116292/doklad%20AS2017.docx> (дата доступа: 17.01.2018).
- Святейший Патриарх Кирилл. (2017б). Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы (21 декабря 2017 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5085962.html> (дата обращения: 17.01.2018).
- Семенов-Тянь-Шанский А. (епископ). (1990). Отец Иоанн Кронштадтский. Париж: YMCA-Press.
- Экземплярский В. И. (1910). Учение древней Церкви о собственности и милостыне. Киев: И. Н. Кушнерев и Ко.
- Юдин Г. Б., Орешина Д. А. (2016). Дарообмен и регуляция потребительского кредитования в сообществах: случай православных приходских общин // Социологический журнал. Т. 22. № 2. С. 110–134.
- Crossan J. D. (1991). The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. San Francisco: Harper.
- Dunn J. D. G. (2009). Beginning from Jerusalem: Christianity in the Making. Vol. 2: Grand Rapids. Cambridge: Eerdmans.
- Emelyanov N. (2016). The Temporal Structure of the Activities of Priests, and the Substantive Effects of Religious Life in Contemporary Russia // Russian Sociological Review. Vol. 15. № 4. P. 176–201.
- Foucault M. (2004). Naissance de la biopolitique. Paris: Seuil, Gallimard.
- Fourcade M., Healy K. (2007). Moral Views of Market Society // Annual Review of Sociology. Vol. 33. P. 285–311.
- Grégoire R. (1962). Manuale di agiologia: introduzione alla letteratura agiografica. Fabriano: Monastero San Silvestro Abate.
- Gregory C. (1980). Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua // Man. New Series. Vol. 15. № 4. P. 626–652.

- Luhmann N.* (2000). Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives // *Gambetta D.* (ed.). *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: Oxford University Press. P. 94–107.
- Polanyi K.* (1957). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
- Pope John Paul II.* (2003). *The Role of the Priest in Parish Community // The Pope Speaks*. Vol. 48. Huntington: Our Sunday Visitor.
- Ratzinger J.* (1970). *Glaube und Zukunft*. München: Kösel-Verlag.
- Sahlins M.* (1962). Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia // *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 5. № 3. P. 285–303.
- Sahlins M.* (1972). *Stone Age Economics*. Chicago, N.Y.: Aldine, Atherton.
- Zulehner P. M.* (2001). *Priester im Modernisierungsstress*. Ostfilden: Schwabenverlag.

Structural Position of the Priest in Gift-Exchange Systems

Nikolay Emelyanov

Candidate of Philosophy, Archpriest, Research Fellow, Research Laboratory of the Sociology of Religion, St. Tikhon's Orthodox University

Address: Lihov per., 6, str. 1, Moscow, Russian Federation 127051

E-mail: pr_nikolay@mail.ru

Greg Yudin

Candidate of Philosophy, Senior Research Fellow, Laboratory for Studies in Economic Sociology, National Research University Higher School of Economics

Research Fellow, Research Laboratory of the Sociology of Religion, St. Tikhon's Orthodox University

Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: gregloko@yandex.ru

In this paper, we argue that the priest has a unique structural position to initiate and promote gift exchange. Gift exchange is an important mode of economic integration, one that prevents both cutthroat competition and a parasitic dependence on a centralized hierarchy. In dwelling on gift exchange theory, we demonstrate why the promotion of gifts is largely suppressed nowadays: Marcel Mauss' second imperative of the gift, that is, the obligation to receive gifts, becomes inoperative under neoliberal capitalism. We rely on Marshall Sahlins' and Chris Gregory's analyses to argue that gift giving can be de-blocked by introducing the position of the 'excluded participant' who takes part in the gift exchange system but is known to have no self-interest. His presence enables other participants to accept gifts without being afraid of falling into personal bondage. We analyze the Christian theological ideas of the function of the priest in reaching the conclusion that priests are predisposed to take the position of the 'excluded participant'. On one hand, the priest in persona Christi acts neither on his own behalf nor for his own self-interest, while on the other hand, he remains a member and governor of the community. Historical sources confirm that generating the gift exchange has always been the key activity of priests in Christian communities.

Keywords: gift exchange, priest, Marcel Mauss, theology, Christianity, economic ethics

References

- Andreev A. (2016) Kem byl lisus iz Nazareta: rekonstrukcija obraza istoricheskogo lisusa konca XX — nachala XXI veka [Who Was Jesus from Nazareth: Reconstruction of the Image of Historical Jesus in the Late 20th — Early 21st Centuries]. *Vestnik PSTGU. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, no 6, pp. 9–25.
- Barsukova S. (2004) Reciproknye vzaimodejstvija: Sushhnost', funkcii, specifika [Reciprocal Interactions: Essence, Functions, and Peculiarities]. *Sociological Studies*, no 9, pp. 20–29.
- Barsukova S. (2005) Setevye obmeny rossijskikh domohozjajstv: opyt jempiricheskogo issledovanija [Network Exchanges between Russian Households: Account of Empirical Research]. *Sociological Studies*, no 8, pp. 34–45.
- Bulgakov M. (Metropolitan) (1883) *Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie. T. 2* [Orthodox-Dogmatic Theology, Vol. 2], Saint Petersburg: R. Golike.
- Crossan J. D. (1991) *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco: Harper.
- Dunn J. D. G. (2009) *Beginning from Jerusalem: Christianity in the Making, Vol. 2: Grand Rapids*, Cambridge: Eerdmans.
- Ekzempljarsky V. (1910) *Uchenie drevnej Cerkvi o sobstvennosti i milostyne* [Doctrine of the Ancient Church on Oroperty and Charity], Kiev: Kushenerev & Co.
- Emelyanov N. (2016) The Temporal Structure of the Activities of Priests, and the Sub-stantive Effects of Religious Life in Contemporary Russia. *Russian Sociological Review*, vol. 15, no 4, pp. 176–201.
- Ermilov P. (2018) Obraz Cerkvi v tvorenijah svjashhennomuchenika Damaskina Cedrika [Image of the Church in the Work of Hieromartyr Damascene (Cedric)]. *Vestnik PSTGU. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, no 75, pp. 28–47.
- Foucault M. (2004) *Naissance de la biopolitique*, Paris: Seuil, Gallimard.
- Fourcade M., Healy K. (2007) Moral Views of Market Society. *Annual Review of Sociology*, vol. 33, pp. 285–311.
- Grégoire R. (1962) *Manuale di agiologia: Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano: Monastero San Silvestro Abate.
- Gregory C. (1980) Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua. *Man: New Series*, vol. 15, no 4, pp. 626–652.
- Ilyahenko F. (Priest) (2011) Zhizn' i sluzhenie otca Ioanna Kronshtadtskogo [Life and Service of Father John of Kronstadt]. Saint Pious John of Kronstadt, *Selected Writings, Sermons, Materials*, Moscow: PSTGU, pp. 7–97.
- Kniga pravil svjatykh Apostolov, svjatykh soborov, vselejskikh i pomestnykh i svjatykh otsov* [Book of Canons of Saint Apostles, Ecumenical and Local Saint Councils and Saint Fathers], Moscow: Synod Press, 1893.
- Kodeks kanonicheskogo prava [Code of Canon Law]. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology, and History, 2017.
- Kosik O. (2009) *Istinnyj vojn Hristov: kniga o svjashhennomuchenike episkope Damaskine (Cedrike)* [True Warrior of Christ: A book on hieromartyr and archbishop Damascene (Cedric)]. Moscow: PSTGU.
- Luhmann N. (2000) Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives. *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (ed. D. Gambetta), Oxford: Oxford University Press, pp. 94–107.
- Malinowski B. (2004) *Argonavty Zapadnoj chasti Tihogo okeana* [Argonauts of the Western Pacific], Moscow: ROSSPEN.
- Mauss M. (2011). Opyt o dare [Essay on the Gift]. *Societies. Exchange. Personality: Writings in Social Anthropology*, Moscow: KDU, pp. 134–285.
- Mikhail (Semenov) (Hieromonk) (1904) *Otec Ioann Kronshtadtskij: polnaja biografija* [Father John of Kronstadt: Complete Biography], Saint-Petersburg: Slovo.
- Milov V. (Archbishop) (2002) *Pastyrskoe bogoslovie s asketikoju* [Pastoral Theology and Ascetics], Moscow: The Trinity Lavra of St. Sergius.
- Moscow Association of the Lovers of Spiritual Enlightenment (1876) *Pravila svjatykh Apostol, svjatykh soborov, vselejskikh i pomestnykh i svjatykh otec s tolkovanijami* [Canons of Saint Apostles,

- Ecumenical and Local Saint Councils and Saint Fathers with Commentary], Moscow: Sovremennye izvestia.
- Patriarch Kirill of Moscow (2017) Doklad Svjatejshego Patriarha Kirilla na Arhierejskom Sobore Russkoj Pravo-slavnoj Cerkvi (29 oktjabrya — 2 dekabrya 2017 goda) [Address by His Holiness Patriarch Kirill at the Bishops' Council of the Russian Orthodox Church (October 29 — December 2, 2017)]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5072994.html> (accessed 17 January 2018).
- Patriarch Kirill of Moscow (2017) Doklad Svjatejshego Patriarha Kirilla na Eparhial'nom sobranii g. Moskvy (21 dekabrya 2017 goda) [Address by His Holiness Patriarch Kirill at the Moscow Diocesan Assembly (December 21, 2017)]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5085962.html> (accessed 17 January 2018).
- Polanyi K. (1957) *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press.
- Polanyi K. (2002) Jekonomika kak institucional'no oformlennyj process [Economy as Instituted Process]. *Economic Sociology*, vol. 3, no 2, pp. 62–73.
- Pope John Paul II (2003) The Role of the Priest in Parish Community. *The Pope Speaks*, Vol. 48, Huntington: Our Sunday Visitor.
- Ratzinger J. (1970) *Glaube und Zukunft*, München: Kösel-Verlag.
- Russian Saint-Panteleimon Monastery on Afon (1897) *Afonskij paterik ili zhizneopisanija svjatyh, na Svjatoj Afonskoj Gore prosijavshih. Ch. 1* [Patericon of Afon; or, Hagiography of Those Shined on the Saint Mount of Afon, Part 1], Moscow: I. Efimov.
- Sahlins M. (1962) Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, no 3, pp. 285–303.
- Sahlins M. (1972) *Stone Age Economics*, Chicago, New York: Aldine, Atherton.
- Semyonov-Tyan-Shansky A. (Archibishop) (1990) *Otec Ioann Kronshtadtskij* [Father John of Kronstadt], Paris: YMCA-Press.
- Simmel G. (1996) Kak vozmozhno obshhestvo? [How Society is Possible?]. *Izbrannoe. T. 2* [Selected Works, Vol. 2], Moscow: Yurist, pp. 509–526.
- St. Filaret (Drozdov) (ed.) (2006) *Prostrannyj hristianskij katihizis Pravoslavnoj Kafolicheskoj Vostochnoj Cerkvi* [Extensive Christian Catechism of Russian Orthodox Oecumenical Eastern Church], Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church.
- Vedernikov N. (Hieromonk Ioann, Archpriest) (2010) *Byt' svjashhennikom vchera i segodnja* [To Be a Priest Yesterday and Today], Moscow: Moscow Patriarchate.
- Yudin G., Oreshina D. (2016) Daroobmen i reguljacija potrebitel'skogo kreditovanija v soobshhestvah: sluchaj pravoslavnyh prihodskih obshhin [Gift Exchange and Control of Consumer Credit in Russian Orthodox Communities]. *Sociological Journal*, vol. 22, no 2, pp. 110–134.
- Zulehner P. M. (2001) *Priester im Modernisierungsstress*. Ostfilden: Schwabenverlag.