



**James R. Harrison**

## PAUL AND THE ANCIENT CELEBRITY CIRCUIT: THE CROSS AND MORAL TRANSFORMATION

Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen  
Testament (WUNT) 430. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.  
Xvii+449 pp. ISBN 978-3161546150.

УДК 27-248.3

DOI: 10.31802/BSCH.2024.7.2.008

В рецензируемом сборнике эссе под названием «Павел и античный круг знаменитостей. Крест и моральная трансформация» его автор, австралийский историк–античник и библеист Джеймс Р. Харрисон, сравнивает аспекты современного культа знаменитости, подпитываемого различными средствами массовой информации, с поисками славы в римской античности. Последние характеризовались постоянной саморекламой римской знати, которая стремилась не только сравняться со славой своих предков, но и превзойти ее. На фоне этого хорошо заметного стремления к родовой и личной славе Харрисон исследует, как «позор креста опрокидывает глубоко укоренившуюся греко-римскую культуру почитания и, в удивительном случае социального нивелирования, утверждает человеколюбие как венчающую добродетель» (vi). Это приводит к вопросу о том, как данное «культурное столкновение, до сих пор отдающееся эхом, повлияло на гражданскую этику новообращенных Павла, на их общинный этос и парадигмы групповой идентичности, на их педагогическую программу, а также на их понимание чести и бесчестия?» (vi). В дополнение к вводной и заключительной главам, Харрисон представил три новых исследования (главы 2, 3 и 6), написанных специально для этого сборника. Пять предыдущих исследований были обновлены, чтобы подчеркнуть их вклад в понимание того, как крест Христов произвел нравственную трансформацию перед лицом самоутверждающихся ценностей, которые проповедовали светила из числа античных знаменитостей (vi).

В первой главе Харрисон пишет о «Смелых и красивых: Слава и знаменитость в Античности и в современном мире» (1–48). Глава включает в себя исследование знаменитости в ее современном и античном

контекстах, вопрос о прославлении античных элит и их семей, значение процессионной культуры, а также определяет цель и структуру сборника. Во второй главе Харрисон сравнивает Послание к Римлянам и труды Цицерона о реконфигурации римского общества (49–77). Цицерон здесь рассматривается как свидетель социальных установок римлян в императорскую эпоху. Автор анализирует различные аспекты социальной идеологии Цицерона, а также реконфигурацию римского общества в послании к Римлянам 12–16, добавляя рассмотрение социального вызова, брошенного Евангелием св. Павла в связи с событиями в Риме, начиная с республики Цицерона и заканчивая становлением Августа как *Pater Patriae*.

В главе 3 прослеживаются «парадоксы апостольского служения Павла» (2 Кор 4:7–18) в его греко-римском и раннеиудейском апокалиптическом контекстах (79–107). Автор описывает тщательно выверенное взаимодействие между «нежеланием и влиянием» в формировании самовосприятия и восприятия Августа обществом, а затем прослеживает апокалиптическое взаимодействие смерти, жизни и славы во 2-м Послании к Коринфянам 4:7–18. Харрисон предлагает несколько предварительных предположений о том, почему «идеалы лидерства» императора Августа не дожили до наших дней, в то время как идеалы апостола язычников, опирающиеся на иудейскую апокалиптику и воскресшую силу распятого Христа, постепенно утвердились в западной цивилизации, хотя на политическом уровне долго ничего не менялось. В Римской империи еще длительное время правили семейные династии и их элитные клиенты. Тем не менее, в то время как влияние Августа и его приемного отца неизгладимо отмечено *in memoria* в календарной системе Запада, общины св. Павла продолжают бросать вызов корыстным и саморекламным парадигмам современного лидерства своим парадоксальным пониманием силы в слабости (2 Коринфянам 4:7–18) и, следовательно, способны принести новую жизнь туда, где «сонный антиквариат» сопротивляется императивам перемен (107).

В четвертой главе рассматривается св. Павел и атлетический идеал в античности (109–134, исследование образов бега и бокса в 1 Кор. 9:24–27, лавровых венков и повторного определения апостолом язычников атлетических наград). В пятой главе Харрисон сравнивает св. Павла и посетителей древних гимнасиев, чтобы проанализировать два подхода к определению атлетических почестей в античности (135–171). Рассмотрение включает в себя контакты, которые апостол язычников мог иметь с античными гимнасиями, а также взаимодействие св. Павла

с античными идеалами гражданского лидерства. Харрисон описывает мотивы гимнасиархов, их пастырское отношение и роль благотворителей, а также их этику, оказываемые им почести и исключительность гимнасиархальных законов. На этом фоне Харрисон сравнивает апостола язычников с этическими идеалами древнего гимнасиархата. Рассматриваются методологические проблемы при сравнении так называемого Дельфийского канона со св. Павлом, их различия и общие черты. Харрисон заключает: что касается ценностей гимнасиархальных надписей, то мысль апостола язычников сходится с гимнасиархами по многим важным вопросам культуры благотворительности. Однако, хотя св. Павел признает важную роль родовой традиции, он в то же время разоблачает тщетность ее хвастовства. Пастырский подход апостола язычников к тем, кто находится под его опекой, что неудивительно, менее мужественен по своему тону, чем у гимнасиархов, предпочитая объяснять свою пастырскую технику материнскими и отцовскими образами. Св. Павел согласен с гимнасиархами в том, что важно воздавать почести людям и Богу, но он отвергает «коронные» награды атлетов как «увядающие» венки и откладывает увенчание верующего до Эсхатона. Исключительный этос гимнасиархального закона также контрастирует с инклюзивностью домашних церквей апостола язычников. В главе рассмотрены также области совпадения и расхождения между св. Павлом и максимами Дельфийского канона. В то время как Дельфийские максимы учат самодостаточности через индивидуальный самоконтроль, апостол язычников прививает своим общинам идею достаточности Христа через взаимосвязь членов Его Тела — Церкви, служащих друг другу. Павлово понимание благодати отличается от Дельфийского канона тем, что оно перевернуло ритуалы взаимопомощи, лишив их иерархического статуса и ущемляя ожидание соразмерной отдачи. Возникла новая пастырская динамика, основанная на Распятом и Воскресшем Христе, и теперь эфебы должны были рассмотреть альтернативный путь к чести и самоконтролю. Почитание слабых в Теле Христовом вытеснило агонистический мир гражданской чести и самоотверженности, а бескорыстие Слуги Благодетеля должно было лечь в основу всех социальных отношений, будь то в полисе или в семье. Таким образом, начался еще один путь этических преобразований, который прошел от Иерусалима до Рима и далее «даже до последних земли» (171).

Шестая глава посвящена теме «Павел, Дельфийские максимы и эфебская этическая программа» (173–216). Здесь рассмотрены Дельфы и философская традиция семи мудрецов, педагогический контекст

Дельфийского канона, почетные надписи, пайдейя и добродетель, а также несколько примеров из этической программы Дельфийских максим. На этом фоне Харрисон анализирует педагогику этических преобразований апостола язычников и предполагаемую «мудрость» коринфской элиты.

В седьмой главе Харрисон рассматривает подражание «великому человеку» в античности и то, как св. Павел инвертирует эту культурную икону (217–255). Здесь рассматривается научная дискуссия о мотиве подражания в посланиях апостола язычников, дается пронизательный обзор литературных, документальных и визуальных свидетельств подражания «великому человеку», инверсия св. Павлом современных ему моделей образцовой добродетели, а также его язык подражания и гражданских парадигм добродетели. Автор выделяет динамику, которая отличала понимание подражания апостолом язычников от его грекоримских современников. Во-первых, св. Павел ставил своих слушателей перед выбором: соответствовать этому миру (Рим. 12:2) или образу Христа (8:29). Статус Христа как «образа Бога невидимого, рожденного прежде всякой твари» (Кол. 1:15) сводил хвастливых светил греко-римского мира к ничтожеству. Во-вторых, преображение верующих в славное подобие Христово уже началось в нынешнем веке посредством Духа Святого (2 Кор. 3:17–18; Кол 3:10–11) и получило четкую поведенческую направленность в повседневной жизни благодаря примеру Отца и Сына (Еф 4:32–5:2). В-третьих, смерть и воскресение Христовы обеспечили соответствие верующих образу воскресшего Сына Божия в грядущем веке (Рим 6:5; 8:19–21; 1 Кор 15:49; Флп 3:21). В-четвертых, как уже отмечалось, в конечном итоге именно распятый характер призыва Иисуса к подражанию, ученичеству (Мк. 8:34–38; ср. 1 Кор 1:18–25; 2 Кор 4:7–12; 13:4) и Его пример смирения и служения (Мк. 10:34; Лк. 22:24–27; Ин. 13:1–17; ср. Флп. 2:5–8; Рим. 15:7; 2 Кор 10:1; Кол 3:13), одержали победу над грекоримским увлечением наследственным статусом, индивидуальными достижениями и саморекламой. Апостол язычников, тщательно подражавший Господу Иисусу Христу, хорошо понимал цену и славу этого альтернативного социального порядка, которая мощно манифестировалась в его домашних церквях (255).

В восьмой главе рассматривается св. Павел и древняя гражданская этика. В центре внимания — тонкое переосмысление апостолом язычников канона чести в греко-римском мире (257–296). После вводных замечаний о гражданской добродетели на греческом Востоке, автор сосредотачивается на вопросах чести и бесчестия в античной

гражданской этике. Рассматривается язык чести апостола язычников и его связь с греко-римской системой чести. Харрисон убедительно доказывает, что «Павлово обличение хвастовства и моральной несостоятельности человечества следует рассматривать как традиционную иудейскую полемику против языческой безнравственности и идолопоклонства» (295). Божественное оправдание Христа как «обесчещенного Благодетеля» является для апостола язычников ориентиром для реконфигурации общества почета в Тело Христово (296). Это означает, что переживание верующим «чести» и «бесчестия» является неизбежным результатом самоотверженного служения по образцу распятого, воскресшего и царствующего Христа. Это христоцентричное повествование о распятом «позоре» и оправданной «чести» позволяет верующим продолжать бескорыстно и смиренно служить другим в домашних церквях и в городе, игнорируя клеймо социального бесчестия и не соблазняясь атрибутами почетного статуса (296).

В девятой главе рассматриваются отношения между домашними церквями апостола язычников и античными культовыми ассоциациями (297–329). По последним Харрисон предлагает прекрасный обзор данных современной науки, а также рассматривает коринфские домашние церкви как харизматические общины. Он подробно обсуждает различия и сходства между домашними церквями апостола язычников, культовыми объединениями античности, вопрос о ритуалах почитания и социальных отношениях, а также о конкурирующих парадигмах групповой идентичности в Коринфе, противопоставляя парадигму богатого и социально притязательного меньшинства в коринфских церквях контрпрограмме св. Павла: «Павел предоставил другую парадигму общины: харизматическую общину, основанную на Божественной благодати, которая отвергает все ловушки социального статуса (1Кор 12:21–26). Крест Христов перевернул сообщество мудрых и сильных и возвысил общество слабых и глупых (1 Кор 1,18 и далее; особенно 27–29). Это была община, где иудей и грек, раб и свободный могли жить в согласии и взаимном служении (1Кор 12:13)» (329). В заключительной главе дается краткий обзор культуры знаменитостей, «великого человека» и апостола язычников, дается резюме аргументации и идеи для дальнейших исследований (331–347). Библиография и несколько указателей завершают этот непростой и весьма интересный труд.

На протяжении всей книги автор неоднократно указывает на то, что этика смирения св. Павла, основанная на труде и примере распятого Христа, является выдающейся в мире, который, по крайней

мере, в его высших классах, был очень сильно был озабочен взаимным сравнением, хвастовством и претензией на самодостаточность. Харрисон предлагает убедительное прочтение некоторых аспектов этики апостола язычников на фоне древнеримского мира. Он бросает вызов всем лидерам, прошлым и настоящим, следовать примеру Христа и проявлять смирение, не поддаваясь соблазну сравнения с другими, хвастовства, самолюбования и самодостаточности. То, что Харрисон утверждает в отношении древнего общества и его ценностей, применимо и к современной элите, а также к тем, кто стремится к подобному статусу: «Эта культура родового продвижения и самовосхваления среди гражданских элит и их клиентов в античности плохо сочеталась с учением Христа о смирении, с его созданием альтернативного «служашего» сообщества маргиналов, и его яростным обличением саморекламы и своекорыстной власти элит» (333).

*Михаил Всеволодович Ковшов*