



Adam Grzeńkowiak

Wyższa Szkoła Teologiczno-Humanistyczna
im. Michała Beliny-Czechowskiego
adam.grzeskowiak@wsth.pl
ORCID: 0000-0002-3072-7927

19 (2026) 1: 23–58

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

DOI: <https://doi.org/10.12775/BPTh.2026.002>

***Cursus pudorum* jako fundament eklezjalnej praxis
w Colonia Philippensis
Socjoretoryczna analiza Flp 2,12–30 w świetle modelu
Josepha H. Hellermana i współczesnych badań
nad Filipianami**

***Cursus Pudorum* as the Foundation of Ecclesial Praxis
in Colonia Philippensis
A Socio-Rhetorical Analysis of Phil 2:12–30 in Light
of Joseph H. Hellerman’s Model
and Contemporary Philippian Studies**

Streszczenie. Artykuł stanowi próbę nowego odczytania parenezy zawartej w Liście do Filipian (2,12–30) poprzez aplikację kategorii pionowej mobilności społecznej (w jej kierunku zstępującym – *downward mobility*). Paradygmat ten został zaadaptowany do analizy chrystologicznego hymnu z Flp 2,6–11 przez Josepha H. Hellermana jako socjologiczna przeciwwaga dla rzymskiego systemu zaszczytów (*cursus honorum*). W polskiej biblistyce, zdominowanej przez podejście filologiczno-teologiczne (J. Flis, A. Jankowski), wciąż nieliczne są opracowania, które systemowo łączyłyby chrystologię kenozę z realiami stratyfikacji społecznej rzymskiej kolonii. Pierwsza część artykułu rekonstruuje „rynek honoru” w Filipii, wykorzystując badania nad prawem rzymskim (A.N. Sherwin-White) i niewolnictwem (J.A. Glancy). Wykazano, że dążenie do *dignitas* stanowiło główną oś konfliktu wewnątrz wspólnoty (κενοδοξία). Część egzegetyczna dowodzi, że sekcja 2,12–30 jest ścisłą operacjonalizacją hymnu (2,6–11). „Sprawowanie zbawienia” (2,12) zinterpretowano jako korporatywny proces demontażu rywalizacji, a metaforę „świecenia jak gwiazdy” (2,15) jako aksjologiczną inwersję imperialnego porządku społecznego. Analiza wątku ofiarniczego (2,17–18) ukazuje śmierć Apostoła nie jako akt hańby, lecz jako liturgiczne dopełnienie daru wspólno-

ty, co stanowi ostateczny triumf *cursus pudorum* nad rzymską logiką statusu. Analiza biogramów Tymoteusza i Epafrodyta (2,19–30) ukazuje ich jako „żywe ikony” tego modelu, redefiniujące pojęcie honoru (ἔντιμος) we wczesnym chrześcijaństwie.

Abstract. This article attempts a new reading of the paraenesis in the Letter to the Philippians (2:12–30) by applying the category of vertical social mobility (in its downward direction—*downward mobility*). This paradigm was adapted for the analysis of the Christological hymn in Phil 2:6–11 by Joseph H. Hellerman as a sociological counterpoint to the Roman system of honors (*cursus honorum*). In Polish biblical studies, dominated by philological-theological approaches (J. Flis, A. Jankowski), there are still few studies systematically linking the Christology of kenosis with the realities of social stratification in a Roman colony. The first part reconstructs the “honor market” in Philippi, utilizing research on Roman law (A.N. Sherwin-White) and slavery (J.A. Glancy). It is demonstrated that the pursuit of *dignitas* was the main axis of conflict within the community (κενοδοξία). The exegetical section proves that 2:12–30 is a strict operationalization of the hymn (2:6–11). “Working out salvation” (2:12) is interpreted as a corporate process of dismantling rivalry, and the metaphor of “shining like stars” (2:15) as an axiological inversion of the imperial social order. The analysis of the sacrificial motif (2:17–18) presents the Apostle’s potential death not as an act of infamy, but as a liturgical completion of the community’s gift, marking the final triumph of the *cursus pudorum* over the Roman logic of status. The analysis of the biographies of Timothy and Epaphroditus (2:19–30) presents them as “living icons” of this model, redefining the concept of honor (ἔντιμος) in early Christianity.

Słowa kluczowe: List do Filipian, *cursus honorum*, *cursus pudorum*, kenoza, socjoretoryka, status społeczny, Joseph H. Hellerman, rzymska kolonia, Tymoteusz i Epafrodyt.

Keywords: Epistle to the Philippians, *cursus honorum*, *cursus pudorum*, kenosis, socio-rhetorical interpretation, social status, Joseph H. Hellerman, Roman colony, Timothy and Epaphroditus.

Wstęp

List do Filipian, adresowany do wspólnoty funkcjonującej w sercu *Colonia Iulia Augusta Philippensis*, stanowi jedno z najbardziej fascynujących świadectw konfrontacji wczesnochrześcijańskiego kerygmatu z aksjologią *Imperium Romanum*. W historii egzegezy tekst ten, a w szczególności Hymn o Kenozie (Flp 2,6–11), był przedmiotem niezliczonych analiz. Tradycja badawcza, reprezentowana na

gruncie polskim m.in. przez komentarze A. Jankowskiego (1968) oraz J. Flisa (2011), koncentrowała się przede wszystkim na wymiarze filologicznym oraz teologicznym (natura Chrystusa, preegzystencja). Pastoralne ujęcia, takie jak komentarz D. Hamma do Flp w serii *Katolicki Komentarz do Pisma Świętego* (red. P.S. Williamson, M. Healy, K. Perrotta 2013, wyd. pol. 2022), kładzie nacisk na duchową aplikację tekstu, osadzając go w tradycji *lectio divina*.

Niemniej jednak, w podejściach tych brakuje często szerszego osadzenia tekstu w konkretnych realiach społecznych (tzw. „socjologicznego uziemienia”). Joseph H. Hellerman w swojej przełomowej monografii *Reconstructing Honor in Roman Philippi* postawił tezę, że chrystologia Pawła w Liście do Filipian nie jest abstrakcyjną spekulacją, lecz narzędziem inżynierii społecznej, mającym na celu przebudowę relacji wewnątrz wspólnoty skażonej rzymskim dążeniem do wyższego statusu. Wskazuje również, że koncentracja na ontologii Chrystusa (spory o preegzystencję, naturę μορφή) często prowadziła do wyabstrahowania tego tekstu z jego pierwotnego *Sitz im Leben* – twardych realiów rzymskiej kolonii przesiąkniętej imperatywem walki o status i honor (Hellerman 2005, 34–63). O ile polskie opracowania wyczerpująco analizują warstwę teologiczną, literacką i leksykalną perykopy (zwłaszcza Flis 2011), o tyle aspekt socjoretoryczny, w którym hymn jest narzędziem dekonstrukcji rzymskiej drabiny społecznej, wciąż pozostaje polem do głębszej eksploracji.

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel przewyższenie tradycyjnego podziału na dogmatykę (Hymn o Kenozie) i parenezę w analizie Listu do Filipian. Przyjmując model Josepha H. Hellermana jako trafne narzędzie hermeneutyczne, opracowanie to dąży do jego twórczej ekstrapolacji. Podczas gdy Hellerman skoncentrował swoją analizę socjologiczną głównie na Hymnie (2,6–11), niniejsze studium podejmuje próbę wykazania, że paradygmat *cursus pudorum* (biegu hańby/unizienia) stanowi klucz interpretacyjny dla szerszej jednostki retorycznej, znajdując swoje praktyczne zastosowanie w sekcji 2,12–30.

Główna teza zakłada, że perykopa ta stanowi precyzyjną operacjonalizację modelu kenozy. Przyjęcie takiego celu badawczego narzuca wybór metodologii socjoretorycznej w jej węższym, historyczno-retorycznym ujęciu (Witherington III 2011; Reumann 2008)¹. Pozwala to na selektywne skupienie się na analizie

¹ Pojęcie analizy socjoretorycznej w swoim pełnoformatowym znaczeniu odnosi się do holistycznego modelu Vernona K. Robbinsa, zakładającego lekturę tekstu przez pryzmat jego różnorodnych „tekstur” (Robbins 1996a; 1996b). Niniejszy artykuł nie aplikuje jednak tej złożonej matrycy w jej całości. Tytułowa perspektywa badawcza – koncentracja na modelu

tekstury społeczno-kulturowej do zbadania specyficznej tkanki społecznej rzymskiej kolonii (Bormann 1995; Oakes 2001; Hellerman 2005; Burnett 2024) w celu zbadania sposobu implementacji wzorca kenozy w codziennym życiu wspólnoty.

Szczególnym wkładem badawczym niniejszej pracy jest integracja perspektywy socjologicznej z najnowszymi badaniami nad teologią ofiary (Rillera 2024) i ekonomią kolonii (Oakes 2001). Pozwala to wykazać, że sekcja Flp 2,12–30 stanowi socjologiczny skrypt alternatywnego porządku społecznego, który poprzez konkretne postawy (Tymoteusza, Epafrodyta i samych Filipian) nie tylko wdraża paradygmat *cursus pudorum* w miejsce rzymskiej rywalizacji o status, ale też przekształca społeczną „hańbę” w wymierny zysk (κέρδος; por. Flp 3,7) o charakterze liturgicznym i wspólnotowym.

1. Społeczno-prawny profil *Colonia Philippensis* jako tło konfliktu

1.1. Socjologiczna i prawna matryca Filipii – *pusilla Roma*

Aby zrozumieć charakter retoryki Pawła, należy zrekonstruować „świat wyobrażony” odbiorców², ukształtowany przez militarną genezę i elitarny status kolonii. Filipii nie była miastem greckim w sensie kulturowym, lecz „małym Rzymem” (*pusilla Roma*) – enklawą weteranów zasiedloną w ramach demobilizacji legionów po zwycięstwach pod Filippi (42 r. p.n.e.) oraz pod Akcjum (31 r. p.n.e.). Otrzymanie prestiżowej nazwy *Colonia Iulia Augusta Philippensis* oraz

Hellermana i skrypcie *cursus pudorum* – w sposób celowy determinuje wybór węższego ujęcia socjoretoryki, skupionego na interakcji retoryki z teksturą społeczno-kulturową. Podejście to jest bliskie praktyce egzegetycznej Bena Witheringtona III czy Johna Reumanna. Na temat założeń i wykorzystania tej metody na gruncie polskiej biblistyki zob. przede wszystkim: Kowalski 2016a, 611–654; 2016b, 393–418; 2017, 107–147; Gorlewski 2023.

² Termin „świat wyobrażony” stosowany jest tu jako kategoria hermeneutyczna łącząca perspektywę narratologiczną z socjologiczną. Z jednej strony odnosi się do „świata tekstu”, który rekonstruujemy, nie mając bezpośredniego dostępu do rzeczywistości historycznej (analogicznie do narratologicznej koncepcji „autora/odbiorcy domyślnego”). Z drugiej strony, w warstwie merytorycznej, termin ten nawiązuje do socjologicznej kategorii „uniwersum symbolicznego” (P.L. Berger, T. Luckmann). Oznacza ona system znaczeń i mitów (np. imperialnych), który dla ówczesnych odbiorców stanowił oczywistą i obiektywną rzeczywistość społeczną, a który Paweł w swojej retoryce poddaje dekonstrukcji. Zob. szerzej o uniwersach symbolicznych: Berger i Luckmann 2010, 135–145).

rzadkiego przywileju *ius Italicum* uczyniło ją prawnym i symbolicznym przedłużeniem ziemi italskiej poza Italią (Bormann 1995, 14–18; Sherwin-White 1963, 176). Miasto nie należało do macedońskiego zgromadzenia prowincjonalnego, prawnie było traktowane jak fragment Italii (Bormann 1995, 37–38). Ten prawny izolacjonizm potęgował poczucie ekskluzywizmu mieszkańców, którzy definiowali swoją tożsamość nie poprzez relację z sąsiednimi miastami Macedonii, lecz poprzez bezpośrednią więź z rzymską metropolią.

Specyfika ta wykraczała daleko poza ramy administracyjne. Jak przekonująco dowodzi Lukas Bormann, Filipia – w odróżnieniu od innych kolonii, takich jak handlowy Korynt³, który stosunkowo szybko uległ procesom kulturowej hellenizacji – zachowała wyjątkowo rzymski, wręcz hermetyczny charakter. Miasto funkcjonowało jako ideologiczna „wyspa” (*pusilla Roma*), świadomie konserwując swoją odrębność. Świadectwa materialne nie pozostawiają w tej kwestii złudzeń. Peter Oakes – syntetyzując wyniki badań archeologicznych Paula Collarta (1937) oraz analizę epigraficzną Petra Pilhofera (1995; 2000) – wykazuje, że w I w. n.e. inskrypcje miejskie i pomniki w Filipii tworzyły niemal monolityczny, łaciński krajobraz władzy. Jak wynika z ustaleń tych badaczy, greka została w przestrzeni publicznej zepchnięta do sfery prywatnej i peryferyjnej, co stanowiło jaskrawy kontrast wobec hellenizujących się sąsiednich metropolii (Oakes 2001, 35–37). Ta wizualna dominacja rzymskości miała na celu nieustanne przypomnianie o uprzywilejowanym statusie oraz nierozzerwalnej więzi łączącej weteranów z ich patronem w stolicy imperium (zob. Bormann 1995, 25–28).

Dominacja *romanitas*, o której wspomina Oakes, znajduje wyraźne potwierdzenie i rozwinięcie w najnowszych badaniach D. Clinta Burnetta (2024, 72–105)⁴. Burnett wykazuje, że miasto było nasycone tzw. boskimi zaszczytami imperialnymi (*imperial divine honors*), które nie były jedynie narzuconą odgórnie propagandą, lecz stanowiły owoc oddolnych inicjatyw lokalnych elit. Mieszkańcy kolonii, poprzez fundacje ołtarzy i posągów, aktywnie negocjowali

³ P. Oakes (2001, 36) zauważa, że w przeciwieństwie do Filipii, Korynt – mimo swego rzymskiego rodowodu – uległ znacznie szybszej asymilacji kulturowej. Powołując się na badania Susan Alcock (1993, 169), badacz wskazuje, że już w II w. n.e. rzymscy koloniści w Koryncie w sferze publicznej powszechnie posługiwali się językiem greckim, podczas gdy w Filipii dominacja łaciny utrzymała się przez ponad trzy stulecia.

⁴ Omówienie tej pracy oraz jej wkładu w nurt *empire criticism* przedstawia M. Kowalski (2025, 349–354).

swoją pozycję w imperium, starając się zapewnić miastu przychyłność Cezara. Dla Pawłowej wspólnoty ten wszechobecny krajobraz sakralno-polityczny stanowił codzienną presję, by dostosować się do dominującego systemu zaszczytów. I nie był on odległym tłem, lecz wielozmysłową rzeczywistością. Pierwsi chrześcijanie w Filipii na co dzień mijali ołtarze na forum, czuli zapach ofiar z kadzidła i posługiwali się monetami z wizerunkami deifikowanych cesarzy (*divi*), kupując za nie chleb czy wino niezbędne do sprawowania Eucharystii (Burnett 2024, 98–99). To fizyczne i ekonomiczne zanurzenie w imperialnym kulcie potęgowało presję asymilacyjną ze strony rzymskiego otoczenia.

Dbłość o rzymski profil miasta nie była jedynie zabiegiem estetycznym, lecz służyła kompensacji geograficznego oddalenia od stolicy i stanowiła fundament lokalnego patriotyzmu. W I w. n.e. religijny krajobraz Filipii nie był jeszcze mozaiką wschodnich kultów synkretycznych, lecz zdominowany był przez konserwatywną „religię Cezarów” i kult *Victoria Augusta* (Bormann 1995, 63–64). Spójność tego systemu cementowała publiczna przysięga lojalności wobec cesarza, która strukturyzowała życie społeczne i definiowała moralność obywatelską jako bezwzględną wierność imperialnemu porządkowi (Bormann 1995, 48–50). Przekładało się to na wymierny zysk ekonomiczny, m.in. zwolnienie z podatku gruntowego (*tributum soli*), co jednak – jak zauważa Peter Oakes – drastycznie potęgowało społeczne nierówności (Oakes 2001, 28–30, 33).

Oakes podkreśla, że rzymski system prawny i ekonomiczny kolonii chronił interesy głównie rzymskich posiadaczy ziemskich, podczas gdy dla większości mieszkańców (ok. 60% populacji nieposiadającej obywatelstwa) rzeczywistość oznaczała permanentną niepewność. Według badacza, w połowie I w. n.e. realna obecność weteranów była już marginalna (poniżej 1%), jednak to ich dziedzictwo i rzymska tożsamość elit determinowały losy uboższych mieszkańców, w tym zepchniętej do roli najemników ludności rdzennej (Oakes 2001, 50–60)⁵. W konsekwencji struktura społeczna kolonii uległa silnej polaryzacji, a granice między

⁵ Warto zaznaczyć, że choć obaj badacze (Bormann i Oakes) analizują to samo środowisko społeczne, czynią to z odmiennych perspektyw badawczych. Bormann kładzie nacisk na analizę „nadajnika” – oficjalnej, ideologicznej scenografii miasta, w której dominują rzymskie tradycje modelowe i „teatr zaszczytów” elit. Oakes natomiast, stosując modelowanie demograficzne, skupia się na „odbiorniku” – realnych warunkach bytowych niższych warstw społecznych, dla których rzymskie skrypty tożsamościowe były nie tylko wzorcem kulturowym, ale przede wszystkim narzędziem ekonomicznego ucisku. Wspólny wniosek obu badaczy wskazuje, że rzymski etos kolonii tworzył bezwzględny system nacisku, który determinował sposób funkcjonowania wszystkich mieszkańców Filipii, w tym członków

elitą a resztą mieszkańców zostały uszczelnione. Życie publiczne zdominowała walka o honor i rytualne manifestowanie lojalności wobec Cezara (Bormann 1995, 55–60). W tak skonstruowanej rzeczywistości, gdzie status definiował byt, zrozumienie sytuacji chrześcijan wymaga zdefiniowania głównego mechanizmu napędzającego tę społeczną machinę – rzymskiego pojęcia godności.

1.2. *Dignitas* jako „twarda waluta” imperium

W społeczeństwie agonicznym⁶, jakim był Rzym okresu pryncypatu, godność (gr. τιμή, łac. *dignitas*) nie stanowiła jedynie subiektywnego poczucia własnej wartości, lecz funkcjonowała jako obiektywny, twardy kapitał, na który składały się: ranga, wpływy oraz sprawowane urzędy (*honores*). Joseph H. Hellerman trafnie definiuje ją mianem „waluty wymiany społecznej” (2005, 35). Ben Witherington III doprecyzowuje ten obraz, wskazując, że w świecie Pawła honor był nierozzerwalnie związany z „męską ideologią”. W tej kulturze to sfera publiczna – urzędy, retoryka, dowodzenie wojskiem – definiowała wartość człowieka. Życie prywatne miało znaczenie drugorzędne, o ile mężczyzna zachowywał twarz na agorze. Co istotne, w tym systemie pokora nie była cnotą, lecz wadą kojarzoną z mentalnością niewolniczą, a dążenie do dominacji stanowiło moralny imperatyw wolnego obywatela (Witherington III 2022, 50–52).

W specyficznym środowisku *Colonia Iulia Augusta Philippensis* struktura społeczna była ściśle zdeterminowana przez rzymski paradygmat władzy, w którym centrum życia publicznego stanowiło dążenie do *auctoritas* (uznanego auctoritetu) oraz *dignitas* (godności rozumianej jako ranga i wpływ). Lokalne elity, rekrutujące się głównie z rodzin weteranów wojskowych oraz zamożnych wyzwoleńców, tworzyły arystokrację municypalną skupioną w *ordo decurionum*⁷. *Clint Burnett wskazuje na istotny element tej socjologicznej mozaiki. W rzymskiej kolonii sprawowanie urzędów było nierozzerwalnie splecione z publicznym celebrow-*

lokalnego Kościoła, co znajduje bezpośrednie odzwierciedlenie w Pawłowych wezwaniach do jedności i rezygnacji z ambicji statusowych.

⁶ Pojęcie to (od gr. ἀγών – „walka, zawody”) definiuje kulturę antyczną jako przestrzeń stałej, publicznej rywalizacji o status.

⁷ *Ordo decurionum* – lokalna rada miejska, będąca municypalnym odpowiednikiem rzymskiego senatu. Składała się zazwyczaj ze stu dekurionów, rekrutujących się z najzamożniejszych rodów spełniających wysoki cenzus majątkowy. Przynależność do *ordo* była dożywotnia i wiązała się z najwyższym prestiżem lokalnym oraz przywilejami prawnymi (Garnsey 1970, 242–245).

waniem kultu imperialnego. Analiza inskrypcji z Filipii wykazuje, że urzędnicy kultowi (*flamines*) piastowali jednocześnie najwyższe stanowiska administracyjne, takie jak *duumvirat* czy *edylat* (Burnett 2024, 78–81). Co istotne, Filipia jako *pusilla Roma* rygorystycznie przestrzegała rzymskiego zwyczaju oddawania czci boskiej przede wszystkim zmarłym i ubóstwionym cesarzom (*divi*), podczas gdy żyjący władca odbierał honory głównie poprzez swój *genius*⁸. Oznacza to, że rzymski *cursus honorum* w Filipii nie był jedynie ścieżką kariery urzędniczej, lecz systemem sakralno-politycznym, w którym każda promocja wymagała rytualnego potwierdzenia lojalności wobec boskiego porządku uosobianego przez Cezara. Głównym mechanizmem zdobywania prestiżu przez tę grupę był euergetyzm (od gr. εὐεργετέω – „zrobić dobro”) – system publicznego sponsoringu oparty na zasadzie ścisłej wzajemności (*do ut des*). Jak zauważa Ben Witherington III, w świecie pogańskim koncepcja darmowej łaski była praktycznie nieznaną, dlatego bogaci obywatele fundowali igrzyska czy budowle, oczekując w zamian pomników i aklamacji, które budowały ich „kapitał społeczny”.

Tak zgromadzone zasoby pozwalały na realizację sformalizowanej „drabiny” awansu, znanej jako *cursus honorum* (łac. *cursus* – „bieg”, „tor”, „droga”; *honores* – „zaszczyty”, „urzędy”). W systemie tym – jak podkreśla Hellerman – godność dominowała nad funkcją. Urzędy nie były postrzegane jako zadania administracyjne, lecz jako ceremonialne trofea, których nazwy były tożsame z samym pojęciem zaszczytu (*honor*). Ponieważ ilość dostępnego prestiżu była ściśle ograniczona, każda promocja jednego obywatela stawała się wyzwaniem rzuconym rywalom, zamieniając życie społeczne w bezwzględny „wyścig o status”.

W okresie cesarstwa ta sekwencja urzędów stanowiła precyzyjny system, w którym każdy stopień wiązał się z określonym prestiżem społeczno-religijnym (Hellerman 2005, 51–52). Ścieżka awansu rozpoczynała się od sprawowania

⁸ D. Clint Burnett krytycznie ocenia popularne w biblistyce uproszczenia i proste dychotomie (np. „Chrystus kontra Cezar”) dotyczące tzw. kultu imperialnego. Opierając się na szczegółowych badaniach nad Filipii, Tesaloniką i Koryntem, autor wykazuje, że wyłaniający się z nich obraz nie jest jednolity. Burnett udowadnia, że choć zaszczyty imperialne dzieliły pewne generalne cele (wyraz wdzięczności za dobrodziejstwa patrona) i ramy strukturalne, to w każdym z tych ośrodków kult ten miał swoją wyraźną specyfikę i wyglądał inaczej, co w badaniach nowotestamentowych wymaga mocnego zniuansowania. Zauważa on na przykład, że rzymskie kolonie (Filippi, Korynt) skupiały się na czci oddawanej zmarłym cesarzom, podczas gdy grecka Tesalonika honorowała głównie żyjących władców (syntetyczne podsumowanie najistotniejszych ustaleń: Burnett 2024, 228–239).

funkcji w ramach wigintiwiratu (wstępnych zadań administracyjnych), po czym następował trybunat wojskowy oraz kwestura, dająca prawo wejścia do senatu. Kolejne szczeble, takie jak edylat (odpowiedzialność za logistykę i igrzyska) czy pretura (wiążąca się z *imperium* – władzą wojskową i sędowniczą), prowadziły do szczytowego osiągnięcia, jakim był konsulat.

W koloniach takich jak Filipii model ten replikowano w skali mikro, gdzie zwieńczeniem ambicji był duumwirat (*duoviri iure dicundo*) (Sherwin-White 1963, 92–93). Hellerman zauważa jednak, że wraz z centralizacją władzy u cesarza, realna decyzyjność tych urzędników malała. W efekcie *cursus honorum* stawał się w dużej mierze teatrem czystych zaszczytów, służącym głównie gromadzeniu tytułów, które po śmierci miały zdobić monument nagrobny urzędnika (Hellerman 2005, 51–52).

To dążenie do chwały napędzało również wszechobecny system klientalny (*patronatus*), stanowiący krwiobieg ekonomiczny i polityczny miasta. W rzeczywistości pozbawionej systemowych zabezpieczeń, patronat był często jedyną strategią przetrwania. Patron oferował *beneficia* (wsparcie prawne, dary), oczekując w zamian *officia* (usług) oraz publicznej manifestacji szacunku (*reverentia*) (Winter 1994, 28–31). Kluczową dynamiką społeczną stał się więc „ruch ku górze”, określane w źródłach greckich jako φιλοτιμία („miłość honoru”). W tak skonstruowanej rzeczywistości każda utrata statusu lub konieczność pracy fizycznej nie była jedynie niedogodnością ekonomiczną, lecz katastrofą tożsamościową.

Fundamentem tego systemu była prawnie chroniona godność. A.N. Sherwin-White podkreśla, że status obywatelski (łac. *civitas*) wyznaczał nienaruszalną, niemal uświęconą granicę dla przemocy urzędniczej (1963, 172–173). Ochrona ta, jak precyzuje Tristan S. Taylor, opierała się na pojęciu *existimatio* – stanie „nienaruszonej godności” (*unimpaired dignity*), będącym warunkiem pełnego uczestnictwa w życiu publicznym (Taylor 2016, 355). Jednakże utrata reputacji (np. poprzez bankructwo lub wykonywanie „nieczystych” zawodów) prowadziła do infamii⁹. Był to stan degradacji cywilnej, który – jak sugeruje Sherwin-Whi-

⁹ Choć gladiatorzy i aktorzy byli idolami mas (ówczesnymi „celebrytami”), w świetle prawa traktowano ich na równi z prostytutkami. Źródłem infamii był tu fakt zarobkowego wystawiania własnego ciała na użytek publiczny (*corporis quaestus*). W rzymskiej aksjologii, dobrowolne zrzeczenie się suwerenności nad ciałem i poddanie go ocenie tłumu lub władzy lanisty oznaczało rezygnację z przymiotu *vir* (wolnego męża) i przyjęcie kondycji niewolniczej (Edwards 1993, 98–126).

te – spychał jednostkę w sferę „społecznej śmierci”. Człowiek dotknięty infamią stawał się bezbronny: tracił prawo do bycia świadkiem i reprezentowania innych w sądzie, co czyniło go figurą marginalną w świecie wolnych obywateli (Sherwin-White 1963, 174–176).

Na samym dnie tej hierarchii znajdowała się absolutna, ontologiczna antyteza obywatela – niewolnik (*servus/δοῦλος*). W świetle rzymskiej jurysprudencji niewolnictwo było przepaścią bytu. Niewolnik był jedynie „narzędziem mówiącym” (*instrumentum vocale*), rzeczą (*res*) całkowicie pozbawioną osobowości prawnej (*persona*) (Sherwin-White 1963, 144–147).

Jennifer A. Glancy w swoich pionierskich badaniach nad somatyką niewolnictwa przesuwa akcent z definicji prawnych na doświadczenie cielesne. Podkreśla ona, że *servus* był przede wszystkim „ciałem dostępnym”. Ciało wolnego rzymskiego mężczyzny chroniła zasada *integritas corporis* (nietykalności cielesnej) – prawo *lex Porcia* surowo zakazywało jego biczowania bez wyroku¹⁰. Ciało niewolnika nie posiadało takich granic; było ono całkowicie otwarte na eksploatację ze strony pana – zarówno w wymiarze pracy fizycznej, kar cielesnych, jak i dostępności seksualnej (Glancy 2002, 10–13, 21–23).

Brak honoru w przypadku niewolnika nie był więc tylko brakiem przywilejów, ale stanem permanentnej ekspozycji na *pudor* („hańba”). Orlando Patterson określił ten stan mianem „śmierci społecznej” (*social death*) – niewolnik był wykorzeniony z linii genealogicznej, pozbawiony przodków i czci (Patterson 1982, 13). W kulturze Filipii perspektywa degradacji do poziomu niewolnika budziła egzystencjalne przerażenie. Był to lęk przed utratą nie tylko statusu, ale wręcz ludzkiej podmiotowości. Dlatego w rzymskiej wyobraźni zbiorowej figura niewolnika symbolizowała ostateczne dno *cursus pudorum* – stan, w którym człowiek staje się nagim życiem, zdany na łaskę i niełaskę innej woli (Hellerman 2005, 53–56).

¹⁰ *Lex Porcia* (zespół trzech ustaw z II w. p.n.e.) stanowiło przełom w ograniczaniu absolutnej władzy rzymskich namiestników (*imperium militiae*). Jak wykazuje Fred K. Drogula, ustawy te przekształciły nietykalność cielesną z lokalnego przywileju obowiązującego w Rzymie w personalny status obywatela, który „podróżował” wraz z nim do prowincji. Zakaz biczowania obywateli rzymskich przez urzędników stał się tym samym kluczowym mechanizmem wyznaczającym granice państwowej przemocy. O ile ciało obywatela zostało prawnie „zabezpieczone” przed arbitralną chłostą, o tyle ciało niewolnika pozostawało przestrzenią, w której namiestnik mógł bezkarnie manifestować swoją absolutną władzę (Drogula 2011, 91–124, zwł. 115–118).

Właśnie w tym napięciu między lękiem przed degradacją do poziomu „nagiego życia” a imperialną obsesją honoru osadzone było życie Pawłowej wspólnoty. Dla chrześcijan funkcjonujących wewnątrz tej sieci zależności wierność Ewangelii wiązała się z ryzykiem wykluczenia z systemu dystrybucji dóbr. Jak argumentuje Oakes, cierpienie Filipian nie miało zatem jedynie wymiaru religijnego, lecz przede wszystkim ekonomiczny – odrzucenie imperialnego rynku honoru skutkowało zerwaniem więzi patronalnych i utratą stabilności finansowej (Oakes 2001, 211–212). Co istotne, dla uchwycenia charakteru Pawłowej polemiki z Rzymem, wydaje się, że cierpienie i prześladowania chrześcijan w Filipii (Flp 1,28–30) nie wynikały z otwartej, politycznej konfrontacji haseł „Chrystus jest Panem” kontra „Cezar jest Panem”. Jak wykazuje D.C. Burnett, odrzucając uproszczone tezy o bezpośredniej antyimperialnej dywersji, rzymskie elity nie postrzegały chrześcijan jako zbrojnych rebeliantów. Powodem represji był sam fakt, że Ewangelia propagowała kontrkulturowy, „nierzymski” styl życia. Odrzucając publiczne zaszczyty boskie (zarówno imperialne, jak i tradycyjne), chrześcijanie uderzali w społeczny fundament, z którego lokalni dekurioni czerpali swoją godność i władzę (Burnett 2024, 99–105). Pawłowa kenoza nie była zatem aktem rewolucji politycznej, która miałaby na celu obalenie Imperium, lecz wycofaniem się z systemu lojalnościowego, co dla konserwatywnych Rzymian jawiło się jako postawa bezbożna, niebezpieczna i godna wykorzenienia. To uniwersum symboliczne, oparte na hierarchii i ucieczce przed hańbą, stanowiło bezpośrednie tło, na którym Paweł kreślił kontrkulturowy model kenozy.

2. Teologiczny paradygmat – antyteza dwóch dróg

W odpowiedzi na zrekonstruowany powyżej świat *pusilla Roma*, zdominowany przez lęk przed degradacją i obsesję awansu, Paweł wprowadza narrację, która dla rzymskiego odbiorcy musiała brzmieć jak kulturowy skandal. W centrum tej kontrowersji Apostoł stawia bowiem nie triumfującego herosa zdobywającego władzę, lecz postać, która swoją boskość realizuje poprzez dobrowolną degradację społeczną. Aby zaszczerpić ten obcy rzymskiej mentalności wzorzec w sercach Filipian, Paweł nie sięga po traktat etyczny, lecz po tekst o głębokim ładunku tożsamościowym.

W tym kontekście Hymn chrystologiczny (2,6–11) nie funkcjonuje tu jako wyznanie wiary czy liturgiczny wtręt, lecz jako „historia założycielska” nowej wspólnoty, mająca zdefiniować jej *praxis*. W ujęciu Josepha H. Hellermana tekst

ten stanowi precyzyjną antytezę rzymskiego *cursus honorum* – ścieżki, która dla każdego obywatela kolonii była naturalnym celem życia. Badacz ten wykazuje, że Paweł konstruuje tu kompletny model *cursus pudorum*, będący systemowym zaprzeczeniem imperialnej logiki awansu (Hellerman 2005, 129–156).

2.1. *Cursus pudorum*

Szczegółowa dekonstrukcja tego paradygmatu ujawnia, że nie mamy tu do czynienia jedynie z ogólną opozycją etyczną, lecz z systemowym odwróceniem wszystkich wektorów rzymskiej aksjologii. Poniższe zestawienie wizualizuje ten totalny konflikt, ukazując, jak Paweł punkt po punkcie nadpisuje imperialny kod honoru logiką krzyża.

Tabela 1. Zestawienie modeli *cursus honorum* i *cursus pudorum*

Kategoria	<i>Cursus honorum</i> (model rzymski/Adam/ /uzurpator)	<i>Cursus pudorum</i> (model Chrystusa/Paweł)
Kierunek	W górę (<i>upward mobility</i>). Od statusu niższego do wyższego.	W dół (<i>downward mobility</i>). Od statusu najwyższego (μορφή θεού) do najniższego.
Cel	Władza (<i>potestas</i>), uznanie (<i>gloria</i>), dominacja nad innymi.	Posłuszeństwo (<i>ὕπακοή</i>), służba (<i>διακονία</i>), rezygnacja.
Strategia	ἀρπαγμός – traktowanie pozycji jako narzędzia do wykorzystania dla własnej korzyści (<i>res rapienda/utilienda</i>).	<i>Kenoza</i> – ogołocenie, odmowa wykorzystania przywilejów (<i>οὐχ ἀρπαγμός</i>).
Relacje	Dominacja nad klientami. Inni służą mi (system patronalny).	Służba braciom. Ja służę innym (uznanie ich za wyższych – 2,3).
Finał	Apoteoza (ubóstwienie, np. Cezara). Śmierć jest wrogiem sukcesu.	Śmierć krzyżowa (<i>mors turpissima crucis</i>) – szczyt hańby prawnej i społecznej.
Wynik	Ludzka chwała (<i>κενοδοξία</i>).	Wywyższenie przez Boga (<i>ὑπερύψωσις</i> – prawdziwa δόξα).

Kluczem do zrozumienia tej antytezy jest reinterpretacja postawy wobec posiadanego statusu. W rzymskim systemie wartości, pozycja społeczna była

traktowana jako zdobycz, którą należało wykorzystać do budowania przewagi nad niższymi w hierarchii. Hellerman zauważa, że termin ἀρπαγμός (2,6) w kontekście społecznym oznacza właśnie takie podejście: traktowanie swojej rangi (μορφή θεοῦ) jako narzędzia do własnej korzyści.

Chrystus, będąc w „postaci Bożej”, dokonuje jednak aktu, który w logice imperium jawi się jako całkowicie niezrozumiały – odmawia eksploatacji swojego przywileju. Zamiast strategii akumulacji czci, wybiera kenozę (2,7: ἐαυτὸν ἐκένωσεν – „ogołocił samego siebie”). W ujęciu socjoretorycznym ogołocenie to nie oznacza jednak ontologicznego wyzbycie się bóstwa, lecz jest wyrazem dobrowolnej rezygnacji z przysługujących praw statusowych i zmianą sposobu funkcjonowania w świecie. Tezę tę wspiera analiza terminu σχήματι (2,8), który – w odróżnieniu od istotowej „postaci” (μορφῆ) – wskazuje na zewnętrzny, historyczny i zmienny sposób bytowania. W świecie, gdzie *dignitas* była twardą walutą, Chrystus „bankrutuje” na własne życzenie, by wzbogacić innych.

Socjologiczna kategoria „mobilności zstępującej” (*downward mobility*), którą aplikuje Hellerman, pozwala dostrzec w hymnie celowy ruch w dół drabiny społecznej. Chrystus nie traci statusu w wyniku nieszczęśliwego wypadku (jak zbankrutowany arystokrata stający się infamisem), lecz z wyboru. Przechodzi on drogę od najwyższego możliwego statusu (równy Bogu), przez status człowieka, aż do poziomu niewolnika (δοῦλος).

Użycie przez Pawła terminu δοῦλος (2,7) jest w kontekście Filipii szczególnie drastyczne. Jak wykazano w poprzednim punkcie, niewolnik był „ciałem dostępnym”, pozbawionym honoru i ochrony prawnej. Chrystus, wchodząc w tę rolę, staje się „anty-Cezarem”. Podczas gdy imperatorzy dążyli do apoteozy (ubóstwienia), Chrystus realizuje trajektorię odwrotną – od boskości do niewolnictwa. Finałem tej drogi jest „śmierć krzyżowa” (2,8). W rzymskiej kodyfikacji karnej ukrzyżowanie było *servile supplicium* – karą niewolniczą, której oszczędzano obywatelom rzymskim (chronionym przez *lex Porcia*). Śmierć na krzyżu była więc nie tylko fizyczną torturą, ale ostatecznym dowodem na utratę statusu społecznego – publicznym odarciem z resztek *dignitas*.

2.2. Wywyższenie jako weryfikacja nowej drogi

Paradoks Pawłowego modelu polega na tym, że to właśnie ta droga – droga hańby (*cursus pudorum*) – zostaje usankcjonowana przez Boga. Wywyższenie Chrystusa (2,9: ὑπερύψωσεν) i nadanie Mu „Imienia ponad wszelkie imię” nie

jest powrotem do starego systemu, lecz ustanowieniem nowej hierarchii, w której miarą wielkości jest głębokość unżenia.

Dla Filipian płynął stąd wniosek o istotnych konsekwencjach praktycznych: jeśli Bóg uhonorował Tego, który w akcie najwyższego posłuszeństwa zrezygnował z zabiegania o status, to rzymski system zaszczytów zyskuje w oczach chrześcijan nową, relatywną miarę. Pawłowa propozycja nie musi być zatem postrzegana jako całkowita negacja zastanego etosu, lecz raczej jako jego głęboka transformacja. W tym ujęciu chrześcijańska droga nie stanowi prostego zaprzeczenia rzymskich cnót – takich jak odwaga, zdolność do poświęcenia życia dla wspólnoty czy kluczowe dla rzymskiej tożsamości poczucie przyzwoitości (*pudor*) – lecz ich radykalne ukierunkowanie na nową ojczyznę (πολίτευμα), w której najwyższym honorem staje się służba innym. Paradygmat teologiczny z Flp 2,6–11 staje się więc fundamentem dla nowej etyki, którą Apostoł operacjonalizuje w dalszej części listu, wskazując na konkretne osoby realizujące ten model w codziennej *praxis*.

3. Od *propositio* do *exempla* – architektura retoryczna Flp 1,27–2,30

Skoro ustaliliśmy, że Hymn o Kenozie, tzw. *Carmen Christi* (2,6–11), stanowi teologiczny i socjologiczny kontrpunkt dla rzymskiego *cursus honorum*, kluczowym zadaniem badawczym staje się wykazanie, w jaki sposób ten paradygmat funkcjonuje w strukturze argumentacyjnej całego rozdziału.

W starszej tradycji historyczno-krytycznej dominował pogląd, że sekcja parenetyczna (2,12–18) oraz notatki o współpracownikach (2,19–30) stanowią luźne elementy epistolarne, co skłaniało wielu badaczy do formułowania hipotez o kompilacyjnym charakterze Listu do Filipian¹¹. G.F. Hawthorne (1983) poddał te ustalenia surowej krytyce. Wykazał on, że fragmenty te są ściśle powiązane tematycznie z Hymnem o Kenozie, stanowiąc jego praktyczną ilustrację. Nie-

¹¹ Zwolennikami tezy o tym, że 2,19–30 to fragment innego listu lub luźne *addendum*, byli m.in. F.W. Beare czy J. Gnilka. G.F. Hawthorne w swojej analizie (1983, 108–109) stanowczo odrzuca te koncepcje, argumentując, że życie Tymoteusza celowo ilustruje temat posłuszeństwa z 2,5–11. Mimo tej obrony jedności listu, Hawthorne pozostaje przy nomenklaturze epistolarnej, klasyfikując sekcję jako „Wiadomości o Tymoteuszu i Epafrodycie” (107). Zrewidowane wydanie komentarza (2004) podtrzymuje tę linię argumentacyjną. Broni integralności listu poprzez wskazanie na parenetyczną rolę postaci („models”), ale strukturalnie nie adaptuje modelu retorycznego (Hawthorne i Martin 2004, 151–169).

mniej, dopiero nowsza analiza retoryczna (B. Witherington III 2011; P.A. Holloway 2001) oraz badania strukturalne Johna Reumanna (2008) pozwoliły wyjść poza kategorie epistolarne („wiadomości o misji”) i zdefiniować tę sekcję jako ścisłą strukturę argumentacyjną. W tym ujęciu wzmianki o współpracownikach pełnią funkcję *exempla* – technicznych dowodów retorycznych na wykonalność kenotycznego stylu życia.

3.1. *Propositio* – diagnoza stanu zapalnego (1,27–2,4)

Pierwszym elementem retorycznej układanki jest postawienie diagnozy (*stasis*)¹². Paweł rozpoczyna od identyfikacji zagrożenia, które grozi dezintegracją wspólnoty. Stosując w tym miejscu metodę *mirror-reading* (lektury lustrzanej), usystematyzowaną przez Johna M.G. Barclaya¹³, uzyskujemy wgląd w realną sytuację socjologiczną adresatów.

Aplikacja kryteriów tej metody do tekstu listu ujawnia, że wezwania Pawła nie są abstrakcyjnymi toposami, lecz reakcją na konkretny kryzys. Po pierwsze,

¹² W kwestii struktury retorycznej tego bloku panuje dyskusja. B. Witherington III (2011, 133–135) lokalizuje główne *propositio* listu w 1,27–30, interpretując użyty tam czasownik πολιτεύεσθε („życie jak obywatele”) politycznie – jako wezwanie do zwarcia szeregów wobec przeciwników zewnętrznych. Sekcję 2,1–4 traktuje jako bezpośrednią kontynuację tej samej troski, ale przeniesioną na grunt wewnętrzny. Podobną strukturę proponuje J. Reumann (2008), obejmując całość nadrzędnym mianem *paraenesis*. W jej obrębie precyzyjnie rozróżnia jednak: 1) *Propositio* w 1,27–30 (261–277), gdzie silnie eksponuje metaforykę militarną i polityczną (279–281); oraz 2) *Exhortatio* w 2,1–4 (297–318), dostarczające dalszych racji dla jedności. W niniejszym studium, podążając za intuicją J. Flisa (2011, 213), traktujemy sekcję 1,27–2,4 jako logiczną jedność o dwóch aspektach. Paweł stawia tu diagnozę dwutorową: wskazuje na zagrożenie zewnętrzne (ucisk) i wewnętrzne (rywalizacja), które są nierozzerwalne – nie można bowiem utrzymać „jednego ducha” na froncie walki o Ewangelię (1,27) bez wyeliminowania kevoδοξία wewnątrz wspólnoty (2,3).

¹³ Metoda *mirror-reading* polega na ostrożnej rekonstrukcji sytuacji wewnątrz wspólnoty na podstawie polemik i napomnień zawartych w tekście listu. John M.G. Barclay, świadomy ryzykowności tego podejścia (możliwość nadinterpretacji retoryki Pawła), sformułował zestaw siedmiu kryteriów metodologicznych, które pozwalają odróżnić standardowe pouczenia moralne od reakcji na realne problemy. Należą do nich: rodzaj wypowiedzi (*type*), ton (*tone*), częstotliwość (*frequency*), jasność (*clarity*), niezwykłość (*unfamiliarity*), spójność (*consistency*) i historyczna wiarygodność (*historical plausibility*). Barclay paradygmatycznie zastosował tę metodę do analizy konfliktu w Galacji, wykazując jej skuteczność w identyfikacji oponentów Apostoła (Barclay 1987, 73–93; przedruk w: Nanos 2002, 367–382). W niniejszym studium te same narzędzia służą do odsłonięcia wewnętrznych podziałów w Filipii.

wskazuje na to ton wypowiedzi (*tone*). Nagromadzenie w 2,1–4 emocjonalnych konstrukcji warunkowych („jeśli jest jakieś pocieszenie...”) oraz błagalny apel („dopełnijcie moją radość”) sugerują stan wysokiego napięcia. Po drugie, decyduje częstotliwość (*frequency*): temat rywalizacji powraca w liście regularnie jako ἐπιθεία (1,17; 2,3), κενοδοξία (2,3) oraz niszczące wspólnotę „szemrania i spory” (2,14). Po trzecie, ostatecznym dowodem spełniającym kryterium jasności (*clarity*) jest imienne przywołanie Ewodii i Syntychy (4,2). W świetle tego wersetu, wcześniejszy apel z 2,2 (o „to samo myślenie”) okazuje się celowaną interwencją w konflikt między konkretnymi liderkami, których rywalizacja o honor dzieliła Kościół.

Termin κενοδοξία, będący zbitką słowną „pustki” (κενός) i „chwały” (δόξα), precyzyjnie definiuje naturę tego sporu. Jest to dążenie do prestiżu bez pokrycia w cnocie, charakterystyczne dla społeczeństwa agonicznego. W optyce Josepha H. Hellermana (2005, 118–122, 129–130), Paweł diagnozuje tu, że liderzy w Filipii adoptowali rzymski model przywództwa oparty na dominacji. Wspólnota stawała się lustrzanym odbiciem kolonii, w której *dignitas* zdobywa się kosztem innych. *Propositio* tej sekcji brzmi zatem: jedynym ratunkiem jest radykalna zmiana myślenia (τὸ φρονεῖν) i przyjęcie postawy, w której „drugiego uważa się za wyższego od siebie” (2,3).

3.2. *Probatio / exemplum princeps* (2,5–11) – Hymn o Kenozie jako paradygmat życia

W logice retorycznej, po postawieniu tezy następuje dowodzenie (*probatio*). Hymn o Chrystusie nie pełni tu funkcji dygresji dogmatycznej czy liturgicznego przerywnika, lecz jest głównym dowodem (παράδειγμα), mającym wykazać słuszność Pawłowej tezy (Holloway 2001, 114). Jest to argument z autorytetu – skoro Chrystus postąpił w ten sposób, chrześcijanin nie ma innej drogi.

Hymn funkcjonuje jako paradygmat socjologiczny, który dekonstruuje rzymską drabinę awansu. Chrystus, posiadając najwyższy możliwy status (ἐν μορφῇ θεοῦ), nie potraktował go jako narzędzia osiągnięcia osobistych korzyści (οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγύσατο), lecz wybrał drogę „ruchu zstępującego” (Witherington III 2011, 142–145). Przyjęcie „postaci niewolnika” (μορφὴν δούλου) i śmierć krzyżowa (*mors turpissima*) stanowią archetyp *cursus pudorum*. Paweł pokazuje Filipianom, że prawdziwa chwała nie jest wynikiem wspinaczki po plecach rywali, lecz darem otrzymanym od Boga w wyniku totalnego uniznienia (ὑπερύψωσις). Hymn jest więc terapią szokową dla rzymskiej mentalności odbiorców. To, co

świat uważa za hańbę (krzyż, niewolnictwo), Bóg uznaje za najwyższą cnotę (Hellerman 2005, 129–130).

3.3. *Applicatio/exhortatio* (2,12–18) – operacjonalizacja modelu

Trzecim elementem struktury jest aplikacja przedstawionego wzorca do życia codziennego. Przejście to sygnalizuje spójnik wynikowy ὡστε („a zatem” – 2,12), który spina teologię hymnu z etyką życia wspólnotowego (Fee 1995, 231). Paweł przechodzi tu od *teorii* (hymn) do *praxis* (pareneza).

W tej sekcji Apostoł tłumaczy, jak *cursus pudorum* Chrystusa ma zostać wdrożony w struktury kolonii. Wezwanie do „sprawowania zbawienia z bojaźnią i drżeniem” oraz nakaz „czynienia wszystkiego bez szemrania” są bezpośrednią operacjonalizacją postawy Chrystusa-Sługi. *Applicatio* ma na celu przekształcenie „wysokiej chrystologii” w konkretne zachowania społeczne. Rezygnację z walki o wpływy oraz posłuszeństwo i budowanie jedności. Paweł pokazuje, że kenoza nie jest jednorazowym aktem herosa, lecz stylem życia całej wspólnoty, która ma „świecić jak gwiazdy” na firmamencie imperium (Oakes 2001, 135–138).

3.4. *Probatio II/exempla minora* (2,19–30) – świadkowie wykonalności

Ostatnim ogniwem w tym łańcuchu argumentacyjnym są postacie Tymoteusza i Epafrodyta. W retoryce starożytnej istniała praktyka, by po przykładowie „wielkim” (mitycznym, historycznym lub boskim – tu: Chrystus) podawać przykłady „mniejsze”, bliższe życiu odbiorcy, aby dowieść, że cnota jest wykonalna dla zwykłego człowieka (Lausberg 1998, 196–197; por. Quint. *Inst.* 5.11.9–16).

Tymoteusz i Epafrodyt nie pojawiają się więc przypadkowo, jako element informacyjny dotyczący sytuacji współpracowników Pawła. Są oni *exempla minora* – „żywymi ikonami” kenozy (Witherington III 2011, 168). Tymoteusz, który „nie szuka swego” (antyteza *ambitus*), oraz Epafrodyt, który „naraża życie” (antyteza *conservatio sui*), dowodzą Filipianom, że model Chrystusa da się zrealizować tu i teraz. Ich przykłady służą jako ostateczny dowód empiryczny: *cursus pudorum* nie jest utopią, lecz drogą, którą kroczą konkretni ludzie, zyskując w oczach Pawła (i Boga) najwyższy honor (ἔντιμος).

Taka rekonstrukcja architektury rozdziału 2 ukazuje go nie tyle jako atak polityczny, ale jako systemową alternatywę dla lokalnej aksjologii rzymskiej ko-

lonii. Paweł nie dąży do wywołania rebelii, lecz przeprowadza czytelnika przez proces głębokiej transformacji tożsamościowej, w której konfrontacja z rzymskim uniwersum symbolicznym jest nie tyle celem, co naturalną konsekwencją przyjęcia charakteru Chrystusa. Apostoł prowadzi wspólnotę drogą swoistej terapii społecznej: od diagnozy choroby (pycha i dążenie do *κενοδοξία*), przez prezentację lekarstwa (prezentacja charakteru i drogi Pana w Jego *κένωσις*), instrukcję jego stosowania (posłuszeństwo i jedność), aż po przykłady uleczonych pacjentów (współpracownicy jako retoryczne *exempla* nowej hierarchii). W tym ujęciu Chrystus jako *κύριος* nie jest hasłem rewolucyjnym wymierzonym w strukturę państwa (Burnett 2024, 60–61), lecz nowym punktem odniesienia, który czyni imperialny rynek honoru nieistotnym dla chrześcijanina¹⁴. Dopiero na tak zarysowanym tle możliwe jest właściwe odczytanie szczegółowej parenezy wersetów 12–30.

¹⁴ W literaturze przedmiotu nie słabnie spór o intencjonalność antyimperialnej retoryki Pawła (tzw. *empire criticism*). Nurt ten, spopularyzowany szczególnie przez R.A. Horsley'a (1997; 2000), ukazuje wczesnochrześcijańskie wspólnoty jako „społeczeństwa alternatywne”, rzucające wyzwanie przemocowemu i trybutarnemu systemowi Imperium. Główną oś dyskusji wyznacza debata między N.T. Wrightem (1998, 2–10; 2005, 59–79; 2013, 1271–1319), dostrzegającym w Ewangelii radykalną delegitymizację roszczeń Cezara, a J. Barclay'em (2011, 363–388), który w Pawłowej perspektywie teocentrycznej uznaje Rzym za aktora „relatywnie nieistotnego” (*insignificant*). Podczas gdy S. Kim (2008) akcentuje brak u apostoła bezpośrednich ataków na państwo oraz jego lojalność wobec porządku prawnego (Rz 13,1–7), badacze tacy jak R. Jewett (2007) interpretują List do Rzymian jako „zakodowany protest”, w którym kluczowe pojęcia Bożej sprawiedliwości (*δικαιοσύνη*) i zbawienia (*σωτηρία*) służą subwersji imperialnej propagandy. Istotną korektę metodologiczną wnosi L. Robinson (2021, 55–72), podważający tezę o „ukrytym skrypcie” ze względu na brak rozwiniętego aparatu inwigilacji w I w. n.e. Niniejsze studium zajmuje pozycję pośrednią (Heilig 2022; Kowalski 2022), zakładając, że polemika antyimperialna nie stanowi celu samego w sobie, lecz jest nieuniknioną pochodną proklamacji panowania ukrzyżowanego Pana (*σωτήρ*), obnażającą idolatryczny fundament rzymskiego systemu zaszczytów. Gruntowne omówienie tego zagadnienia w polskiej biblijstyce przedstawia praca: Kowalski 2022, 367–403.

4. *Applicatio* – liturgia antyimperialna (egzegeza Flp 2,12–18)

Logiczna struktura argumentacji Pawła w tym fragmencie opiera się na spójniku wynikowym ὥστε („a zatem”, „tak więc”), który otwiera werset 12. Nie pełni on funkcji prostej partykuły wprowadzającej nowy wątek, lecz stanowi klamrę spinającą parenezę nierozzerwalnym węzłem przyczynowo-skutkowym z poprzedzającym ją Hymnem (2,6–11). Skoro Chrystus – jak wykazano w *probatio* – wybrał drogę radykalnego uniżenia (κένωσις) i właśnie tą drogą doszedł do wywyższenia, Filipianie nie mają innej możliwości, jak tylko wdrożyć ten sam mechanizm w struktury własnej wspólnoty. Imperatywy wersetów 12–18 są więc bezpośrednią operacjonalizacją teologii krzyża w codziennym życiu kolonii.

4.1. „Sprawowanie zbawienia” jako dzieło wspólnotowe (w. 12–13)

Wezwanie: μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε („z bojaźnią i drzeniem wasze własne zbawienie sprawujcie”), przez wieki padało ofiarą sporów dogmatycznych, polaryzujących egzegezę między katolickim akcentem na zasługi a protestanckim *sola gratia*. Jednakże, jak słusznie wskazują Moisés Silva czy Gordon D. Fee, interpretacja ta jest obciążona problemem anachronizmu (Silva 2005, 118–120; Fee 1995, 231–232). Należy pamiętać, że w retoryce politycznej, w której zanurzeni byli adresaci listu, termin σωτηρία (łac. *salus*) rzadko funkcjonował jako kategoria prywatna. Odnosił się on przede wszystkim do *salus publica* – bezpieczeństwa, stabilności i przetrwania organizmu społecznego w obliczu zagrożeń. Analiza samego Listu do Filipian potwierdza, że Paweł świadomie aktywuje to szersze znaczenie. W Flp 1,19 używa pojęcia σωτηρία w sensie „prawnego ocalenia” lub „uniewinnienia” (odwołanie do Hi 13,16 LXX; zob. Silva 2007, 836), a w Flp 1,28 czyni z niego synonim zbiorowego zwycięstwa Kościoła nad prześladowcami. W tym świetle wezwanie z 2,12 nie dotyczy wyizolowanego losu jednostki, lecz wskazuje na eschatologiczny dobrostan, integralność i trwałość całej wspólnoty¹⁵.

¹⁵ Przyjęcie perspektywy korporatywnej w tym konkretnym fragmencie nie oznacza negacji indywidualnego wymiaru soteriologii Pawłowej (dominującego np. w Rz 1–4). Jak wskazuje George E. Ladd, fundamentalną kategorią dla Pawła pozostaje usprawiedliwienie rozumiane jako eschatologiczny, sądowy akt uniewinnienia jednostki i przywrócenia jej właściwej relacji z Bogiem (Ladd 1993, 481–483). Zależność tę precyzuje Manfred Uglorz, wykazując, że w myśli Pawła kategoria „bycia w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ) ma charakter z na-

Użyty przez Pawła czasownik *κατεργάζεσθε* jest formą złożoną (kompozytum z przyimkiem *κατά*), co w grece biblijnej nadaje czynności charakter intensywny i rezultatywny. Przedrostek ten wzmacnia znaczenie podstawowego czasownika *ἐργάζομαι* („pracować”), kładąc nacisk na doprowadzenie dzieła do końca lub jego pełną realizację. Zastosowanie trybu rozkazującego czasu teraźniejszego (*imperativus praesentis*) wskazuje przy tym na procesualny charakter tego działania – ma ono być nieustannym, wytrwałym urzeczywistnianiem zbawienia w życiu wspólnoty. Jak wskazują analizy leksykograficzne Georga Bertrama oraz Horsta Balza, termin ten ewoluował od pierwotnego znaczenia „powalić na ziemię” lub „przewyciężyć”, poprzez konteksty rolnicze i rzemieślnicze, aż do sensu „doprowadzić dzieło do końca”, „wytworzyć” lub „zrealizować w pełni”. Nie chodzi tu zatem o pelagiańskie „zapracowanie” na zbawienie (soteriologiczną autarkię), lecz o mozolny proces doprowadzania go do pełnego wyrazu w życiu wspólnoty Kościoła. Co istotne, Bertram zauważa, że w teologii Pawłowej za tym ludzkim „doprowadzaniem do skutku” (*κατεργάζεσθε*) stoi ostatecznie Bóg jako ten, który uzdalnia do działania (w. 13; Bertram 1965, 634–635; por. Balz 1991, 271). Przenosząc to na grunt socjologii Hellermanna: Filipianie mają podjąć korporacyjny wysiłek, aby niejako „przewyciężyć” rzymskie nawyki rywalizacji i „wydobyć na zewnątrz” owoce kenozy, materializując w ten sposób zbawienie w strukturach wspólnoty.

Kluczem do zrozumienia duchowej dynamiki tego procesu jest fraza „z bojaźnią i drżeniem” (*μετὰ φόβου καὶ τρόμου*). Nie jest to psychologiczny opis lęku przed karą, lecz techniczny termin biblijny, zakorzeniony w tradycji teofanicznej i liturgicznej Starego Testamentu. Paweł przywołuje tu, między innymi, echa Psalmu 2,11 (LXX), gdzie psalmista wzywa pogańskich królów: *Δουλεύσατε τῷ κυρίῳ ἐν φόβῳ καὶ ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ* („Służcie Panu z bojaźnią i radujcie się Mu z drżeniem”). Aluzja ta jest niezwykle istotna z dwóch powodów. Po pierwsze, wiąże ona „bojaźń i drżenie” bezpośrednio z motywem radości (*χαρά/ἀγαλλιᾶσθε*), który przenika cały List do Filipian. Okazuje się zatem, że postawa unizonego sługi nie stoi w sprzeczności z radością, lecz jest

tury eklezjotwórczy. Indywidualny akt wiary i chrztu nie jest celem samym w sobie, lecz aktem inkorporacji – włączeniem jednostki w „Ciało Chrystusa” (*σῶμα Χριστοῦ*). Zbawienie prowadzi więc organicznie do powstania „Ludu Bożego czasów ostatecznych” (Uglor 2007, 353–362, 290–291). Chrześcijanin nie jest zbawiony „w samotności”, lecz jako członek nowego organizmu, co rodzi konkretne zobowiązania wzajemne. Właśnie ten wspólnotowy owoc zbawienia – spójność i jedność Ciała – jest głównym przedmiotem troski w Flp 2,12 (zob. Martin 1997, 245; Fee 1995, 235).

jej warunkiem – podobnie jak w psalmie, gdzie drzenie przed majestatem Boga prowadzi do liturgicznej egzaltacji. Po drugie, Ps 2 jest tekstem królewskim i me-sjańskim, co w kontekście polemiki z kultem cezara nabiera ostrza politycznego. Prawdziwa „służba” (δουλεία) i „drzenie” należą się Kyriosowi Jezusowi, a nie ziemskim władcom.

W optyce socjologicznej Hellermana, „drzenie” stanowi radykalną antytezę dla rzymskiej cnoty samowystarczalności oraz postawy *securitas*, cechującej rzymskie elity. Ideał rzymskiego obywatela uczestniczącego w *cursus honorum* opierał się na publicznej demonstracji autorytetu i społecznego prestiżu. Choć codzienna egzystencja w I w. n.e. pozostawała naznaczona egzystencjalną kruchością – od nawracających klęsk głodu po wysoką śmiertelność – to w sferze publicznej najwyższą wartością pozostawała zdolność do zachowania godności (*dignitas*) i dominacji. W tym systemie lęk przed siłami natury czy chorobą był wypierany przez strach przed utratą statusu i popadnięciem w infamię, co czyniło z *securitas* postawę pożądaną, lecz kruchą. Chrześcijanin natomiast ma przyjąć postawę sługi stojącego w obliczu *mysterium tremendum*. Jest to uznanie własnej, bezwzględnej kruchości i zależności, które w zarodku dusi pychę i roszczeniowość liderów walczących o κενοδοξία.

Fundamentem tej nowej *praxis* jest radykalny teocentryzm wersetu 13: „Bóg jest bowiem sprawcą” (Θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν). To zdanie ostatecznie dekonstruuje rzymski ideał autonomicznego dążenia do sukcesu, w którym jednostka poprzez polityczną autopromocję i zabieganie o głosy (*ambitus*) akumuluje *dignitas*¹⁶. Paweł stwierdza, że zarówno wola („chcenie” – τὸ θέλειν), jak i wykonanie („działanie” – τὸ ἐνεργεῖν) nie są kapitałem własnym człowieka, lecz darem łaski. W ekonomii Królestwa Bożego sukces nie jest wynikiem ludzkiej strategii awansu, lecz poddania się działaniu Boga. Detronizacja ludzkiego ego na rzecz suwerenności Boga staje się więc jedynym skutecznym lekarstwem na chorobę rywalizacji trawiącą Kościół w Filipii.

¹⁶ Termin *ambitus* (pochodzący od *ambio* – „chodzić wokół”, „krążyć w poszukiwaniu poparcia”) posiada w łacinie klasycznej szeroki wachlarz znaczeń: od technicznego określenia korupcji wyborczej i nieetycznych zabiegów o głosy, po ogólną żądzę awansu i ambicję (Glare 2012, 127–128). Słowo to idealnie oddaje istotę tego, co Paweł potępia w 2,3 jako „próżną chwałę” (κενοδοξία), przeciwstawiając rzymską kulturę autopromocji etosowi kenozoy.

4.2. Polityka „szemrania” a świecenie gwiazd (w. 14–16)

Operacjonalizacja posłuszeństwa w życiu wspólnoty wymaga nie tylko pozytywnego działania, ale także eliminacji nawyków społecznych zakorzenionych w rzymskiej kulturze rywalizacji. Paweł rozpoczyna tę część instrukcji od kategorycznego zakazu, który uderza w samo serce politycznej frakcyjności: πάντα ποιείτε χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν... („Czyńcie wszystko bez szemrania i powątpiewania...”).

Eliminacja „szemrania” (γογγυσμός) i „sporów” (διαλογισμός) nie jest w retoryce Pawła jedynie parenezą z zakresu etykiety wewnątrzkościelnej. W Septuagincie γογγυσμός paradygmatycznie opisuje rebelię Izraela na pustyni przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi (Wj 16,7–9; Lb 17,5), będącą w istocie wypowiedzeniem posłuszeństwa samemu Bogu. Przenosząc ten termin na grunt greckiej kultury politycznej, γογγυσμός oznacza cichy opór, szeptaną propagandę, frakcyjne intrygi i podważanie prawowitego autorytetu. W Filipii, gdzie walka o *dignitas* była codziennością, „szemranie” stanowiło naturalny dźwięk towarzyszący walce o wpływy i status (Hellerman 2005, 136–138). Było bronią słabszych klientów przeciwko patronom lub rywalizujących liderów przeciwko sobie nawzajem. Nakaz Pawła ma więc charakter ustrojowy: Królestwo Boże nie jest demokracją frakcyjną, w której walczy się o głosy poprzez dyskredytację rywali, ani areną, na której κενοδοξία realizuje się poprzez niszczenie reputacji innych.

Jako alternatywę dla tej destrukcyjnej dynamiki, Paweł proponuje obraz o potężnym ładunku wywrotowym: „świecenie jak źródła światła na świecie” (ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ – w. 15). Metafora ta jest wielowarstwowa.

Po pierwsze, stanowi ona wyraźną aluzję do Pwt 32,5 (LXX), gdzie niewierny Izrael nazwany jest „pokoleniem przewrotnym i wykrętnym” (γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη). Paweł wprowadza echa tego fragmentu, ale dokonuje retorycznego odwrócenia ról. To otoczenie pogańskie (rzymska kolonia) staje się teraz „pokoleniem przewrotnym”, podczas gdy chrześcijanie przejmują rolę wybranego ludu Boga, który zachował wierność pośród moralnego chaosu. Służy to wzmocnieniu tożsamości grupowej *ad intra* i narysowaniu wyraźnej granicy etycznej wobec świata zewnętrznego. Widać tu również echa autorytetu Mojżeszowego, gdyż wzmianka o posłuszeństwie podczas „obecności i nieobecności” Pawła (2,12) może być aluzją do słów Mojżesza z Pwt 31,27 (Silva 2007, 838).

Po drugie, termin φωστῆρες („ciała niebieskie”, „gwiazdy”) w języku imperialnym był ściśle kojarzony z teologią władzy. Słynna *Sidus Iulium* (kometa Ce-

zara), która pojawiła się w 44 r. p.n.e., była wykorzystywana przez Augusta jako dowód apoteozy Juliusza Cezara i legitymizacja jego własnej władzy jako *Divi Filius*. Gwiazda na monetach i pomnikach symbolizowała wieczne panowanie Rzymu i boski status domu julijsko-klaudyjskiego. Język Pawła jest tu celowo skonstruowany tak, by rezonować z imperialną terminologią, jednocześnie ją redefiniując. W tym świetle, Pawłowe wezwanie jest aktem inwersji społeczno-etycznej. Prawdziwymi „gwiazdami” nie są ci, którzy pną się po drabinie *cursus honorum*, uzurpując sobie boską cześć, ale ci, którzy są „nienaganni” (ἀμεμπτοι) i „szczerzy” (ἀκέραιοι), wolni od niezdrowej i szkodliwej rywalizacji.

Po trzecie, metafora ta otwiera perspektywę funkcjonalną i, w pewnym sensie, nawigacyjną. Termin φωστῆρες w starożytności odnosił się do ciał niebieskich, które nie tylko dawały światło, ale służyły do wyznaczania kursu i orientacji w ciemnościach (por. Dz 27,20). W świecie, w którym „pokolenie przewrotne” zgubiło moralny kierunek, dążąc do autodestrukcji, wspólnota żyjąca kenozą staje się – jak argumentuje Oakes – widocznym znakiem sprzeciwu i alternatywą dla zepsutego otoczenia (Oakes 2001, 135–138). Urzeczywistniony paradygmat uniżenia Chrystusa funkcjonuje tu zatem jak światło rozpraszające mrok rzymskiej ideologii siły. To właśnie postawa *cursus pudorum* – służba zamiast dominacji – wyznacza właściwy azymut, chroniąc ludzkość przed rozbiciem o „skały” egoizmu.

Obraz ten ma również silne zakorzenienie w apokaliptyce żydowskiej. W Dn 12,3 mądrzy (מְשִׁילִים [*maskilim*]), którzy „wielu nauczyli sprawiedliwości”, mają „świecić jak blask firmamentu i jak gwiazdy na wieki”. Paweł przenosi tę eschatologiczną obietnicę do teraźniejszości. Chrześcijanie w Filipii nie muszą czekać na koniec czasów, by zajaśnieć. Ich światło objawia się tu i teraz, w samym sercu imperium, w momencie, gdy odrzucają logikę wyzysku. Paul A. Holloway zauważa, że Paweł dąży do nadania sensu cierpieniu chrześcijan (2001, 108–110). Sens ten okazuje się być misją nawigacyjną, gdzie wspólnota chrześcijańska realizuje ją poprzez swoją inność.

Współczesne komentarze o charakterze duszpasterskim, takie jak opracowanie Denisa Hamma, interpretują ten fragment głównie w kluczu ewangelizacyjnym. Kładą one nacisk na funkcję „świadectwa” wobec świata, łącząc metaforę gwiazd z Dn 12,3 i wskazując na nienaganność moralną jako sposób przyciągania innych do Chrystusa (Hamm 2022, 104–106). Choć jest to interpretacja teologicznie trafiona i merytorycznie poprawna, pozostaje ona niepełna bez uwzględnienia klucza socjologicznego. W świetle badań Hellermana i Oakesa, „świecenie” jest aktem dywersji. To ustanowienie alternatywnego πολιτεύμα

(„obywatelstwa”, por. 3,20), które odrzuca rzymską *pax* opartą na mieczu, na rzecz światła płynącego z kenozy. Chrześcijanie „trzymają się słowa życia” (λόγος ζωῆς ἐπέχοντες – w. 16) jak konstytucji nowego państwa, w kontrze do dekretów imperialnych.

Stawką w tej walce o tożsamość jest nie tylko przetrwanie wspólnoty, ale również eschatologiczny honor samego Apostoła. Paweł pisze wprost, że wierność Filipian stanie się jego „chlubą” (εἰς καύχημα ἔμοι) w Dniu Chrystusa (w. 16). Używając tego terminu, Paweł wchodzi w polemikę z rzymskim i żydowskim rozumieniem honoru, gdzie καύχημα oznaczała zazwyczaj poleganie na własnych osiągnięciach i statusie (Bultmann 1965, 649). Apostoł dokonuje tu radykalnego przesunięcia. Jego trofeum, którym będzie mógł się wylegitymować przed Najwyższym Sędzią, jest żywa, wierna wspólnota. Zachodzi tu relacja wzajemności. Tak jak Filipianie chlubią się Pawłem (1,26), tak on chlubi się nimi, tworząc sieć duchowej solidarności w kontrze do rywalizujących stronnictw kolonii (Reumann 2008, 413). Sięgając po metaforę atletyczną („abym nie biegł na próżno” – ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον), Apostoł kontrastuje swój misyjny trud z rzymskim *cursus honorum*. Jego obawa przed działaniem „na próżno” (εἰς κενόν) stanowi antytezę dla potępionej wcześniej „próżnej chwały” (κενοδοξία). W logice Pawła bieg za zaszczytami kończy się pustką, podczas gdy bieg ku służbie – choć wymaga ogołocenia (κένωσις) – prowadzi do prawdziwej, eschatologicznej chwały, której gwarantem jest „trzymanie się słowa życia” przez wspólnotę (Zmijewski 1991, 278).

4.3. Liturgia jako redefinicja śmierci – πίστις jako dar ofiarny (w. 17–18)

Kulminacją tej sekcji jest dramatyczny, a zarazem triumfalny obraz Pawła włączającego się w liturgię wspólnoty: ἀλλ’ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν („A jeśli nawet krew moją mam przelać przy ofierze i posłudze waszej wiary”, 2,17). Czasownik σπένδομαι („być wylewanym jako libacja”) w zestawieniu z rzeczownikiem θυσία („ofiara”) otwiera przestrzeń dla radykalnej reinterpretacji sensu życia i śmierci w chrześcijańskim *cursus pudorum*¹⁷.

¹⁷ Czasownik σπένδομαι („być składanym w ofierze [płynnej]”, „być wylewanym jako libacja”) w całym NT występuje wyłącznie w tym miejscu oraz w 2 Tm 4,6. Termin ten technicznie oznacza libację – rytualne wylanie wina lub oliwy, co w kontekście metaforycznym Pawła odnosi się do wylania własnej krwi (życia) jako dopełnienia ofiary. W kulturze

W tradycyjnej egzegezie, obciążonej zachodnim paradygmatem jurydycznym, śmierć męczeńska była często postrzegana w kategoriach „zapłaty” lub ofiary ekspiacyjnej w sensie karnym. Jednak Andrew R. Rillera w swoim najnowszym studium *Lamb of the Free: Recovering the Varied Sacrificial Understandings of Jesus's Death* (2024) przekonująco dekonstruuje to podejście. Analizując teologię ofiary w Starym Testamencie i u Pawła, Rillera wykazuje, że terminologia ofiarnicza nie służy do opisu transferu kary (*penal substitution*), lecz definiuje dwa odrębne, choć powiązane procesy: oczyszczenie (moralne/rytualne) oraz dar (*gift/tribute*), mający „woń miłą” Bogu – ὀσμὴ εὐωδίας (Rillera 2024, 11–54).

Aplikując ustalenia Rillery do Flp 2,17, dostrzegamy fundamentalne przesunięcie akcentów. Główną ofiarą na ołtarzu nie jest śmierć Pawła, lecz „wiara” (πίστις) Filipian. Rillera podkreśla, że w pismach Pawłowych (podobnie jak w Rz 12,1) ciała wierzących i ich wierność stanowią ekwiwalent ofiary całopalnej (ֹלֶֶֿ [‘*olâ*]) lub pokarmowej (מִנְחָה [minhâ]) – daru hołdu składanego suzerenowi (zob. Rillera 2024, 238–240). W kontekście rzymskiej kolonii, gdzie ofiary dla Cezara definiowały lojalność polityczną, nazwanie wierności Chrystusowi „ofiara” jest aktem dywersji. Paweł nie umiera, by uśmierzyć gniew Boży. Jego śmierć jest libacją (נֶסֶק [nesek]) – winem wylewanym na już płonąca ofiarę wierności Filipian. Rillera, analizując ten obraz, zauważa: „Daleka od bycia makabrycznym obrazem egzekucji, ofiara płynna była aktem świątecznej celebracji [...] symbolem radości i komunii” (223).

Analizując kluczowe teksty, w których Paweł odwołuje się do tej logiki (w tym Rz 12,1; 15,16 i Flp 4,18), badacz wskazuje, że „ofiara” chrześcijan to ich aktywne, moralne życie i wierność Ewangelii, co stoi w kontraście do rytualizmu pozbawionego etyki. W tym ujęciu „ofiara” przestaje być stratą, a staje

antycznej gest ten często pieczętował przymierza lub wieńczył ceremonie ofiarnicze (Michel 1971, 530). W tym kontekście użycie tego słowa posiada również wydźwięk polityczny. Otto Michel zauważa, że rzymscy stoicy (m.in. Seneka i Thrax), zmuszani przez Nerona do samobójstwa, dokonywali libacji własną krwią na cześć *Iuppiter Liberator* (Jowisza Wyzwoliciela), manifestując w ten sposób ostatni akt wolności i oporu (Tacitus, *Ann.* 15, 64; 16, 35; Michel 1971, 531). Paweł, oczekując na wyrok w więzieniu, nadaje temu gestowi nowe znaczenie. Jego ewentualna śmierć nie będzie ani aktem stoickiej autonomii (ucieczką w „wolną śmierć”), ani ofiarą dla bogów państwowych, lecz liturgicznym dopełnieniem (ἐπι τῆ θυσίᾳ) wiary Filipian. W ten sposób Apostoł przekształca potencjalną egzekucję – narzędzie rzymskiej hańby (*infamia*) – w akt kultu, detronizując tym samym pretensje Cezara do władzy nad życiem i śmiercią.

się sposobem na wejście w strefę *sacrum*. Śmierć więźnia (z perspektywy rzymskiej – ostateczna *infamia* i usunięcie ze społeczeństwa) zostaje przez Pawła przekodowana jako najwyższy stopień bliskości z Bogiem. Jego krew nie jest „marnowana” na posadzce więzienia, lecz „wylewana” na ołtarz wiary Filipian, tworząc nierozzerwalną więź – *κοινωνία* między Apostołem, wspólnotą a Bogiem.

Stanowi to ostateczny triumf *cursus pudorum*. Podczas gdy w rzymskim *cursus honorum* ofiary składano, by zyskać przychyłność bogów i awans (zgodnie z zasadą *do ut des*), w modelu Pawłowym ofiarę składa się z siebie – z własnego statusu i życia – jako wyraz „drżenia” i posłuszeństwa. Dlatego tekst ten eksploatuje radością: *χαίρω καὶ συγχαίρω* – „raduję się i współwesele”. Nie jest to radość masochistyczna, lecz liturgiczna – radość z tego, że życie Filipian i potencjalna śmierć Pawła zostaną zjednoczone w jednym, doskonałym akcie uwielbienia. Staje się on „miłą wonią” – *ὀσμὴ εὐωδίας* – dla Boga, a nie dla Cezara¹⁸.

5. *Probatio per exempla* – świadkowie nowego honoru (egzegeza Flp 2,19–30)

W strukturze retorycznej listu, po „wysokiej chrystologii” hymnu (*exemplum maius*) i parenezie, następuje kluczowy moment weryfikacji. W retoryce starożytnej argumentacja z przykładów (*exempla/παραδείγματα*) pełniła funkcję dowodową (*probatio*). Jak wskazywali Arystoteles i Kwintylian, przykłady zaczerpnięte z bieżącego życia mają często większą siłę perswazyjną niż abstrakcyjne nakazy czy odwołania mityczne, ponieważ dowodzą wykonalności cnoty (Lausberg 1998, 196–197; Czerski 2013, 179–180). Paweł musi zatem wykazać, że hymn o Chrystusie nie jest jedynie wzniosłą, liturgiczną poezją, niemożliwą do realizacji przez śmiertelników, ale modelem operacyjnym dla ludzi „z krwi i kości”. Tymoteusz i Epafrodyt służą tu jako *exempla minora* – empiryczne dowody na skuteczność i wykonalność *cursus pudorum* w realiach rzymskiego świata.

¹⁸ Zob. też Rillera 2024, 207, gdzie autor analizuje znaczenie tego motywu w Flp 4,18, co pozwala nam zinterpretować ten fragment jako klamrę spinającą wątek ofiarniczy Listu do Filipian.

5.1. Tymoteusz jako antyteza rzymskiego *ambitus* (w. 19–24)

Rekomendacja Tymoteusza nie jest typową epistolarną *commendatio*. Stanowi ona krytykę ówczesnych postaw moralnych, nie tylko imperialnych, ale występujących potencjalnie także wśród liderów w Filipii. Paweł w wierszu 21. stawia diagnozę o charakterze totalnym: οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ („Wszyscy bowiem szukają własnego pożytku, a nie tego, co należy do Jezusa Chrystusa”).

Fraza „szukanie swego” (τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν) stanowi biblijną definicję rzymskiego *ambitus* – zabiegania o urzędy, wpływy i korzyści własne, które w systemie *cursus honorum* było motorem działań publicznych (o mechanizmie tym szerzej: Hellerman 2005, 34–38; por. Witherington 2011, 172–173). Paweł, nawiązując do wcześniejszego ostrzeżenia przed „próżną chwałą” (κενοδοξία – 2,3) oraz wezwania do troski o niewyłącznie własne sprawy (2,4), stwierdza, że ta forma egoizmu jest duchową chorobą trawiącą relacje we wspólnocie.

Na tym tle Tymoteusz jawi się jako postać wyjątkowa. Paweł określa go rzadkim terminem ἰσόψυχον („jednakowej duszy”, „o tej samej duszy” – w. 20), który w całym Nowym Testamencie występuje jedynie tutaj (*hapax legomenon*)¹⁹. Jak zauważa Gordon D. Fee, termin ten wykracza poza ramy zwykłej przyjaźni, sugerując relację niemal tożsamościową – Tymoteusz jest kimś „takim jak sam Paweł” (Fee 1995, 265). W kontekście analizowanego tematu, ta „równoduszność” stanowi antytezę dla rzymskiej rywalizacji o status. Podczas gdy inni szukają własnej korzyści, Tymoteusz jako jedyny „myśli to samo”, co Chrystus w Hymnie (2,5). Jego postawa jest dowodem na to, że logika krzyża (kenoza) może zostać w pełni zmaterializowana w konkretnej biografii – jego „dusza” rezonuje z logiką ofiary, czyniąc go żywym przykładem *cursus pudorum*.

¹⁹ Termin ἰσόψυχον występuje także w Ps 54,14 (LXX). Choć bywa rozumiany potocznie jako wyraz bliskiej więzi emocjonalnej, w literaturze przedmiotu wskazuje się również na jego możliwe konotacje społeczne. A. Fridrichsen oraz R. Jewett sugerowali, że przymiotnik ten może odnosić się do „równego statusu życiowego” (*equal status in life*). W ich interpretacji oznaczałoby to dzielenie z Filipianami tej samej egzystencji, opartej na radykalnej rezygnacji z przywilejów (Jewett 1971, 349–350). Gordon D. Fee pozostaje sceptyczny wobec tych propozycji, uznając je za zbyt spekulatywne i argumentując na rzecz tradycyjnego rozumienia terminu jako wskazania na „pokrewną duszę” Pawła (Fee 1995, 265, przyp. 27). Niemniej jednak, w świetle modelu Hellermana, intuicje Jewetta i Fridrichsena trafnie akcentują kontrast między postawą Tymoteusza a rzymską kulturą dystynkcji społecznych.

Kluczowym momentem opisu jest jednak wyraźna redefinicja relacji synostwa. „Jak dziecko ojcu, tak on służył ze mną w krzewieniu Ewangelii” (ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν – w. 22). W rzymskim prawie rodzinnym (*patria potestas*), syn był przedłużeniem prawnej osobowości ojca, dziedzicem jego statusu, klienteli i majątku. Relacja ojciec-syn służyła akumulacji władzy rodu (Vuolanto 2016, 487–490). Tymoteusz również dziedziczy, ale to, co otrzymuje po Pawle, jest szokujące dla rzymskiej mentalności. Paweł używa czasownika ἐδούλευσεν („służył jako niewolnik”), które semantycznie nawiązuje do postaci „niewolnika/ /sługi” (δοῦλος), jakim w wolnym akcie woli stał się Chrystus (2,7). Tymoteusz dziedziczy „status sługi”. Wchodzi w relację, która nie jest budowaniem dynastii władzy, lecz wspólnotą w służebnej podległości Ewangelii. Jego „wypróbowana cnota” (δοκιμή) nie wynika z urodzenia (*nobilitas*) czy zamożności, jak w przypadku elit Filipii, ale z wierności w służbie podrzędnej. Tymoteusz staje się więc żywą antytezą człowieka sukcesu w rozumieniu imperialnym, a zarazem wzorcem chrześcijańskiego lidera, którego autorytet płynie z kenozy.

5.2. Epafrodyt i jego rehabilitacja honoru (w. 25–30)

Postać Epafrodyta stanowi klucz hermeneutyczny do zrozumienia napięcia między rzymskim a chrześcijańskim kodem honoru. Paweł określa go mianem „wysłannika” (ἀπόστολος) oraz „sprawującego posługę” (λειτουργός) w imieniu Filipian (2,25). W świetle starożytnych zasad wymiany darów, Epafrodyt nie pełnił jedynie funkcji kuriera, lecz uosabiał honor całej wspólnoty. Jak wskazuje Ben Witherington, użycie terminu λειτουργός sugeruje, że misja ta była postrzegana przez Filipian jako sformalizowany akt publiczny, wpisujący się w rzymski paradygmat „dawania i brania”. Dostarczenie daru nie było więc prywatną przysługą, lecz spłatą długu wdzięczności i „liturgią potrzeby”, która włączała Pawła i wspólnotę w sieć wzajemnych zobowiązań (zob. Witherington 2011, 174–176).

Misja ta napotkała jednak na obiektywne przeciwności. John Reumann zwraca uwagę na konkretny wymiar tego ryzyka. Epafrodyt, podejmując się trudów podróży z funduszami zebranymi przez wspólnotę, był narażony na niebezpieczeństwa szlaków komunikacyjnych oraz stres związany z odpowiedzialnością finansową²⁰. Ostatecznie zachorował śmiertelnie (2,27). Choć wyzdrowiał, infor-

²⁰ Natura tego ryzyka zależy od przyjętej hipotezy dotyczącej miejsca uwięzienia Pawła. W przypadku tradycyjnej lokalizacji rzymskiej, misja Epafrodyta była wyczerpującym przedsięwzięciem logistycznym, trwającym łącznie od 6 do 8 tygodni. Podróż składała się z trzech

macja o jego stanie zdrowia dotarła do Filipii, wywołując u niego stan głębokiego niepokoju (ἀδημονῶν – 2,26). W tradycyjnej egzegezie tłumaczono to tęsknotą, jednak Peter Oakes w swojej analizie socjo-ekonomicznej proponuje znacznie głębsze wyjaśnienie. Wskazuje on, że Filipianie byli wspólnotą ubogą („w nader dotkliwym ubóstwie” – por. 2 Kor 8,2), dla której wyekwipowanie i wysłanie Epafrodyta stanowiło duży wydatek i ofiarę finansową.

Niepokój Epafrodyta mógł zatem wynikać z faktu, że zamiast stać się dla Pawła pomocą, stał się obciążeniem. Oakes argumentuje, że termin ἀδημονεῖν („być w udręce”) w kontekście ubóstwa Filipian sugeruje lęk przed byciem uznany za marnotrawcę zasobów wspólnoty. Jego choroba uczyniła go „pasywnym konsumentem” daru, zamiast jego aktywnym szafarzem. Epafrodyt mógł czuć się winny, ponieważ w kategoriach ekonomicznych i utylitarnych zawiódł zaufanie tych, którzy odejmowali sobie, by wysłać go i wesprzeć Pawła (Oakes 2001, 110–111; Reumann 2008, 445).

Odczytanie omawianej sytuacji w świetle wskazanych uwarunkowań sugeruje istotne zagrożenie utraty honoru (*pudor*). W kulturze antycznej, powrót wysłannika przed wykonaniem zadania lub powrót w stanie „używalności ograniczonej” (choroba) mógł być odebrany jako kompromitacja. Witherington dodaje, że w kulturze wstydu powrót z „pustymi rękami” (bez wypełnienia misji) był stygmatyzujący (2011, 179). Epafrodyt nie powracał jako triumfujący mąż (*vir*), który przyniósł chwałę swojemu „miastu”, lecz jako nieudacznik. Dla „pokolenia przewrotnego” (2,15), ceniącego siłę, zdrowie i sukces, był człowiekiem zdyskwalifikowanym. Co więcej, jego „nieudana” misja groziła zhańbieniem

wymagających etapów: najpierw lądowy marsz traktem *Via Egnatia* do portu w Dyrrachium (ok. 600 km, co zajmowało średnio 3 tygodnie), następnie nieprzewidywalna przeprawa morską przez Adriatyk do Brundisium (dystans ok. 90 mil morskich, który przy pomyślnych wiatrach pokonywano w około dobę), i wreszcie kolejny lądowy odcinek szlakiem *Via Appia* do Rzymu (ok. 540 km, czyli kolejne 3 tygodnie marszu). Pokonanie dystansu ponad 1100 km narażało go więc nie tylko na kaprysy pogody i niebezpieczeństwa żeglugi, ale przede wszystkim na ataki bandytów czyhających na podróżnych. W przypadku hipotezy efeskiej, dominowałaby podróż morską, wiążąca się z ryzykiem sztormów i katastrof (szersze omówienie hipotez dotyczących miejsca powstania Flp zob. Rakocy 2008, 186–203). Niezależnie od wariantu geograficznego, Reumann podkreśla, że sam fakt podróżowania z dużą sumą pieniędzy czynił z Epafrodyta potencjalny cel ataku, a jego choroba mogła być bezpośrednim skutkiem wycieńczenia fizycznego i psychicznego towarzyszącego tej odpowiedzialności (Reumann 2008, 442; por. uwagi o ryzyku podróży w: Witherington 2011, 172).

samej wspólnoty w Filipii w oczach Pawła – mogli zostać postrzegani jako ci, którzy ofiarowali dar wadliwy.

Paweł, świadomy tych kodów kulturowych, dokonuje interwencji retorycznej. Zabezpiecza Epafrodyta przed krytyką i przekodowuje jego „porażkę” w kategorii najwyższego honoru (*dignitas*).

Apostoł nadaje mu potrójny, gradacyjny tytuł: „brat, współpracownik, współbojownik” (ἀδελφὸν καὶ συνεργὸν καὶ συστρατιώτην – 2, 25). Termin συστρατιώτης jest tu szczególnie ważny. W kolonii zamieszkaanej przez weteranów bitwy pod Filippi, język militarny budził najwyższy respekt i skojarzenia z cnotą męstwa (*virtus*). Paweł podnosi słabego fizycznie i schorowanego Epafrodyta do rangi bohatera wojennego, który odniósł rany na froncie walki o Ewangelię. Jego choroba przestaje być dowodem słabości, a staje się chwalebna blizną.

W wierszu 30. wybrzmiewa kulminacyjny punkt argumentacji: διὰ τὸ ἔργον Χριστοῦ μέχρι θανάτου ἤγγισεν παραβολευσάμενος τῇ ψυχῇ („dla dzieła Chrystusa bliski był śmierci, narażając życie”). Użyty tu imiesłów παραβολευσάμενος stanowi *hapax legomenon* w Nowym Testamencie i odgrywa kluczową rolę retoryczną. Zamiast sięgnąć po standardowy termin oznaczający ryzyko (np. κινδυνεύω), Paweł wybiera słowo wywodzące się z języka hazardu, oznaczające „grę *va banque*” lub „stawianie wszystkiego na jedną szalę”²¹. W optyce starożytnej etyki, ceniącej *conservatio sui* – roztropne zachowanie siebie i sił witalnych dla dobra *polis* – postawa taka mogła uchodzić za lekkomyślność. Jednak w logice *cursus pudorum* Epafrodyt staje się „Bożym hazardzistą”, który świadomie łamie zasady asekuracji. W świetle rzymskiej etyki, ceniącej siłę i *integritas corporis*, fizyczne wyniszczenie Epafrodyta mogło być postrzegane jako przejaw słabości, narażający na szwank jego wizerunek jako skutecznego

²¹ Termin ten wywodzi się od przymiotnika παράβολος („brawurowy”, „ryzykowny”), a etymologicznie nawiązuje do „rzucania obok” (παραβάλλω), co w języku potocznym oznaczało grę w kości. Krytyka tekstu zdecydowanie wspiera lekcję παραβολευσάμενος, poświadczoną przez najstarsze manuskrypty: P^{46} oraz główne kodeksy majuskułowe reprezentujące tradycję aleksandryjską i zachodnią (K, A, B, D, F, G). Wariant występujący m.in. w kodeksach C, K, L, P, Ψ , minuskułach 33, 1739 oraz w tekście większościowym – uznaje się za wtórną korektę (ułatwienie tekstu) nawiązującą do czasownika βουλεύομαι („radzić”, „zważać”). J.B. Lightfoot, a za nim inni, zauważają, że Apostoł celowo używa tu trudniejszego słowa (*lectio difficilior*), aby podkreślić, że Epafrodyt zaryzykował życie w sposób totalny (Lightfoot 1913, 123; Fee 1995, 282; Hawthorne, Martin 2004, 160). To rozumienie znajduje również potwierdzenie w historii recepcji tekstu, m.in. w nazwie wczesnochrześcijańskiego bractwa *Parabolani* (zob. dyskusję w: Reumann 2008, 433).

wysłannika. Jednak dla Pawła właśnie to ryzykowne „wystawienie ciała” stało się tytułem do chwały. Jego czyn, określony tą samą frazą co posłuszeństwo Chrystusa (μέχρι θανάτου – „aż do śmierci”; por. 2,8), dowodzi, że w chrześcijańskim paradygmacie najwyższym honorem nie jest instynktowne dążenie do przetrwania (*conservatio sui*), lecz miłość gotowa przekroczyć granice własnego bezpieczeństwa w imię wyższego celu.

Paweł kończy tę sekcję kategorycznym imperatywem: „takich miejcie w poszanowaniu” (τοὺς τοιοῦτους ἐντίμους ἔχετε – 2, 29). Przymiotnik ἐντίμος („godny czci”, „honorowy”) zamyka klamrę argumentacji całego rozdziału. Kto jest „honorowy” w Królestwie Boga? Nie *decurion* gromadzący tytuły, nie patron rozdający *beneficia* dla własnej chwały. Czcigodny jest ten, kto – jak Chrystus i Epafrodyt – potrafi zaryzykować/oddać życie („duszę” – ψυχή) w służbie drugiemu, nie zważając na koszty. Epafrodyt, „przeegrany” w oczach świata (chory, powracający bez sukcesu, stanowiący obciążenie finansowe), jest żywą ikoną hymnu z Flp 2,6–11 i dowodem na to, że kenoza jest jedyną drogą do prawdziwego wywyższenia. Paweł ustanawia tutaj alternatywną hierarchię wartości: w Kościele najwyższy honor (ἐντίμος) należy się nie tym, którzy posiadają władzę (*potestas/ ἐξουσία*), lecz tym, którzy dobrowolnie schodzą na dół drabiny społecznej, ryzykując życie dla braci.

Zakończenie

Przeprowadzona analiza socjoretoryczna perykopy Flp 2,12–30 pozwala na istotną rewizję tradycyjnego postrzegania tego tekstu. Niniejsze studium wykazało, że sekcja ta jest precyzyjną operacjonalizacją teologii krzyża. Jej celem jest wdrożenie teoretycznego modelu *cursus pudorum* – zdefiniowanego przez Josepha H. Hellermana w oparciu o badania nad *Carmen Christi* (2,6–11) – w twarde realia codziennego funkcjonowania wspólnoty Kościoła w rzymskiej kolonii.

Wkładem niniejszego artykułu w badania nad Listem do Filipian jest przede wszystkim wykazanie spójności Pawłowej strategii. Paweł, diagnozując we wspólnocie ducha rywalizacji (ἐριθεία) i pogoń za „próżną chwałą” (κενοδοξία), proklamuje ustanowienie alternatywnego πολιτεύμα – suwerennej kolonii Nieba. Analiza postaci Tymoteusza i Epafrodyta dowodzi, że ten wywrotowy model egzystencji nie jest utopijną wizją, lecz konkretnym programem społecznym. Tymoteusz, dziedziczący „status sługi”, oraz Epafrodyt – „hazardzista Boży” (παράβολουσάμενος) – pełnią funkcję retorycznych *exempla*, dowodząc, że

w ekonomii Królestwa honor (*dignitas*) nie jest łupem (ἀρπαγμός) zdobywanym w walce, lecz darem (χάρισμα) otrzymywanym poprzez rezygnację z przywilejów.

Istotnym wkładem, jakie wnosi niniejsze opracowanie, jest zintegrowanie modelu socjologicznego z perspektywą ekonomiczną (P. Oakes) i liturgiczną (A.R. Rillera). Pozwoliło to dowieść, że Pawłowy projekt ma fundamentalne konsekwencje bytowe. W świecie, gdzie odrzucenie imperialnego „ryнку honoru” oznaczało dla chrześcijan utratę stabilności, Kościół przejmuje funkcję nowego systemu zabezpieczenia społecznego. Pawłowe wezwanie do jedności i „czynienia wszystkiego bez szemrania” (2,14) okazuje się wezwaniem do stworzenia struktury, w której wzajemna solidarność (κοινωνία) rekompensuje utratę pogańskich *beneficia*.

Ostatecznie, dzięki uwzględnieniu badań Andrew R. Rillera, artykuł ten redefiniuje pojęcie społecznej degradacji. W świetle Flp 2,17–18 ofiara chrześcijanina nie jest jedynie stratą statusu, lecz aktem suwerennej wierności Chrystusowi. Wylewając swoje życie jako ofiarę płynną (σπένδομαι) na ołtarzu wiary Filipian, Paweł urzeczywistnia paradoks Ewangelii: przekształca więzienną celę w świątynię, a społeczną hańbę w triumfalną liturgię. Konkluzją niniejszej analizy jest zatem twierdzenie, że *cursus pudorum* nie prowadzi do pustki, lecz generuje wymierny „zysk” (κέρδος; por. Flp 3,7) – nową jakość więzi, która czyni wspólnotę uświęconym narodem.

W ten sposób Kościół w Filipii, „świecąc jak gwiazdy” pośród „pokolenia przewrotnego,” nie tyle dokonuje aktu politycznej dywersji, ile proklamuje etyczną inwersję rzymskiego porządku społecznego. Przyjmując model kenozy, chrześcijanie rezygnują z aktywnego udziału w lokalnym systemie zaszczytów, który – jak dowodzi D. Clint Burnett – stanowił na poziomie prowincjonalnym fundament lojalności wobec *Pax Romana*. Funkcjonując w ramach Pawłowego skryptu, wspólnota buduje tożsamość niezależną od imperialnej drabiny statusu społecznego. Ostatecznie analiza ta dowodzi, że prawdziwy pokój i bezpieczeństwo nie rodzą się z imperialnego miecza czy hierarchii, lecz wypływają z kenozy i wzajemnej służby. Taka postawa, choć unika bezpośredniej konfrontacji z władzą, stanowiła fundamentalne wyzwanie dla uniwersum symbolicznego rzymskiej kolonii.

Bibliografia

- Alcock, Susan E. 1993. *Graecia Capta: The Landscapes of Roman Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arystoteles. 2009. *Retoryka. Poetyka*. Tłum., wstęp i komentarz Henryk Podbielski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Balz, Horst. 1991. „κατεργάζομαι.” W *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. 2, red. Horst Balz, Gerhard Schneider, 270–272. Grand Rapids: Eerdmans.
- Barclay, John M.G. 1987. „Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case.” *Journal for the Study of the New Testament* 31: 73–93 [Przedruk: 2002. „Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case.” W *The Galatians Debate*, red. Mark D. Nanos, 367–382. Peabody: Hendrickson]. <https://doi.org/10.1177/0142064X8701003105>.
- Barclay, John M.G. 2011. *Pauline Churches and Diaspora Jews*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 275. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berger, Peter L. i Thomas Luckmann. 2010. *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*. Tłum. Józef Niżnik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN [oryg. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City: Doubleday, 1966].
- Bertram, Georg. 1965. „κατεργάζομαι.” W *Theological Dictionary of the New Testament*, t. III, red. Gerhard Kittel, tłum. Geoffrey W. Bromiley, 634–635. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bormann, Lukas. 1995. *Philippi: Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus*. Novum Testamentum Supplements 78. Leiden: Brill.
- Bultmann, Rudolf. 1965. „καυχάομαι, καύχημα, καύχησις.” W *Theological Dictionary of the New Testament*, t. III, red. Gerhard Kittel, tłum. Geoffrey W. Bromiley, 645–654. Grand Rapids: Eerdmans.
- Burnett, D. Clint. 2024. *Paul and Imperial Divine Honors: Christ, Caesar, and the Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Collart, Paul. 1937. *Philippes: Ville de Macédoine depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*. Paris: E. de Boccard.
- Drogula, Fred K. 2011. „The Lex Porcia and the Development of Legal Restraints on Roman Governors.” *Chiron* 41: 91–124. <https://doi.org/10.34780/fsqy-qcf2>.
- Dunn, James D.G. 1996. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- Edwards, Catharine. 1993. *The Politics of Immorality in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fee, Gordon D. 1995. *Paul's Letter to the Philippians*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans.

- Flis, Jan. 2011. *List do Filipian*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XI. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Garnsey, Peter. 1970. *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Glancy, Jennifer A. 2002. *Slavery in Early Christianity*. Oxford University Press: Oxford.
- Glare, Peter G.W. (red.). 2012. *Oxford Latin Dictionary*. 2. wyd. Oxford: Oxford University Press.
- Gorlewski, Adam. 2023. *Cierpienie i chwała w Pierwszym Liście św. Piotra. Studium socjoretoryczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Hamm, Denis. 2022. *Listy do Filipian, Kolosan, Filemona*. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego. Tłum. Eliza Litak. Red. nauk. Marcin Kowalski. Poznań: W Drodze [Philippians, Colossians, Philemon. Catholic Commentary on Sacred Scripture. Grand Rapids: Baker Academic].
- Hawthorne, Gerald F. 1983. *Philippians*. Word Biblical Commentary 43. Waco: Word Books.
- Hawthorne, Gerald F., Ralph P. Martin. 2004. *Philippians*. Word Biblical Commentary 43. Revised Edition. Grand Rapids: Zondervan.
- Heilig, Christoph. 2022. *The Apostle and the Empire: Paul's Implicit and Explicit Criticism of Rome*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hellerman, Joseph H. 2005. *Reconstructing Honor in Roman Philippi: Carmen Christi as Cursus Pudorum*. Society for New Testament Studies Monograph Series 132. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holloway, Paul A. 2001. *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*. Society for New Testament Studies Monograph Series 112. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horsley, Richard A., red. 1997. *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Horsley, Richard A., red. 2000. *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Jankowski, Augustyn. 2002. *Listy więzienne św. Pawła*. Biblia Poznańska. Poznań: Pallottinum.
- Jewett, Robert. 1971. *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 10. Leiden: Brill.
- Jewett, Robert. 2007. *Romans: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- Kennedy, George A. 1984. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Kim, Seyoon. 2008. *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Kowalski, Marcin. 2016a. „Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu. Cz. 1: Retoryka i nowe podejście do tradycji ustnej.” *The Biblical Annals* 6/4: 611–654.
- Kowalski, Marcin. 2016b. „Nowe wino w starych bukłakach? Analiza socjoretoryczna Ef 5,21-33.” W „*Niewiastę dzielną kto znajdzie?*” (Prz 31,10). *Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Naporę, 393–418. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kowalski, Marcin. 2017. „Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu. Cz. 2: Socjoretoryka – projekt holistycznej lektury tekstu.” *The Biblical Annals* 7/1: 107–147. <https://doi.org/10.31743/ba.2963>.
- Kowalski, Marcin. 2022. „Lew w starciu z orłem. Antyimperialna retoryka Pawła.” *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 19 (19): 367–403.
- Kowalski, Marcin. 2025. Recenzja: „D. Clint Burnett, Paul and Imperial Divine Honors: Christ, Caesar, and the Gospel (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2024).” *The Biblical Annals* 15, nr 2: 349–354. <https://doi.org/10.31743/ba.18358>.
- Ladd, George Eldon. 1993. *A Theology of the New Testament*. Revised Edition. Red. Donald A. Hagner. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lightfoot, Joseph Barber. 1913. *Saint Paul's Epistle to the Philippians*. London: Macmillan.
- Lausberg, Heinrich. 1998. *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*. Tłum. Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen, David E. Orton. Leiden: Brill.
- Michel, Otto. 1971. „σπένδομαι.” W *Theological Dictionary of the New Testament*, t. VII, red. Gerhard Friedrich, tłum. Geoffrey W. Bromiley, 528–536. Grand Rapids: Eerdmans.
- Oakes, Peter. 2001. *Philippians: From People to Letter*. Society for New Testament Studies Monograph Series 110. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pilhofer, Peter. 1995. *Philippi, Band I: Die erste christliche Gemeinde Europas*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pilhofer, Peter. 2000. *Philippi, Band II: Katalog der Inschriften von Philippi*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Quintilian. 2001. *The Orator's Education*. Red. i tłum. Donald A. Russell. Loeb Classical Library 125. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rakocy, Waldemar. 2008. *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*. Wyd. 2. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Reumann, John. 2008. *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary*. Vol. 33B. Anchor Yale Bible. New Haven; London: Yale University Press.
- Rillera, Andrew R. 2024. *Lamb of the Free: Recovering the Varied Sacrificial Understandings of Jesus's Death*. Eugene: Pickwick Publications.
- Robbins, Vernon K. 1996a. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valley Forge: Trinity Press International.

- Robbins, Vernon K. 1996b. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society, and Ideology*. London: Routledge.
- Robbins, Vernon K. i in. (red.). 2016. *Foundations for Sociorhetorical Exploration: A Rhetoric of Religious Antiquity Reader*. Atlanta: SBL Press.
- Robinson, L. 2021. „Hidden Transcripts? The Supposedly Self-Censoring Paul and Rome as Surveillance State in Modern Pauline Scholarship.” *New Testament Studies* 67, nr 1: 55–72. <https://doi.org/10.1017/S0028688520000235>.
- Silva, Moisés. 2005. *Philippians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic.
- Silva, Moisés. 2007. „Philippians.” W *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, red. G.K. Beale, D.A. Carson, 835–839. Grand Rapids: Baker Academic.
- Taylor, Tristan S. 2016. „Social Status, Legal Status and Legal Privilege.” W *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, red. Paul J. du Plessis, Clifford Ando i Kaius Tuori, 349–361. Oxford: Oxford University Press.
- Uglorz, Manfred. 2007. *Teologiczna myśl apostoła Pawła i jej pokłosie*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Vuolanto, Ville. 2016. „Child and Parent in Roman Law.” W *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, red. Paul J. du Plessis, Clifford Ando, Kaius Tuori, 487–505. Oxford: Oxford University Press.
- Winter, Bruce W. 1994. *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens*. First-Century Christians in the Graeco-Roman World. Grand Rapids: Eerdmans.
- Witherington, Ben III. 2011. *Paul's Letter to the Philippians: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Witherington, Ben III. 2022. *Paweł Apostoł. Życie i dzieło Żyda z Tarsu*. Tłum. Emanuel Weremiejewicz. Warszawa: Chrześcijański Instytut Biblijny [*The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1998].
- Wright, Nicholas Thomas. 2000. „Paul's Gospel and Caesar's Empire.” W *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, red. Richard A. Horsley, 160–183. Harrisburg: Trinity Press International. [Przedruk: Wright, Nicholas Thomas. 2013. „Paul's Gospel and Caesar's Empire.” W *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978–2013*, 169–190. Minneapolis: Fortress Press].
- Wright, Nicholas Thomas. 2005. *Paul: Fresh Perspectives*. London: SPCK.
- Wright, Nicholas Thomas. 2013. *Paul and the Faithfulness of God*. Christian Origins and the Question of God, vol. 4. Minneapolis: Fortress Press.
- Zmijewski, Josef. 1991. „καυχῶμαι.” W *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. 2, red. Horst Balz, Gerhard Schneider, 276–279. Grand Rapids: Eerdmans.