

KOMENTARZ  
DO  
KSIĘGI JONASZA



## „Źródła Myśli Teologicznej”

Seria pod redakcją:

Adama Bandury, Arkadiusza Barona, Tytusa Górskiego, Henryka Pietrasa  
i Edwarda Stańka

1. Orygenes, *O zasadach*, 1996
2. Święty Atanazy, *Listy do Serapiona*, 1996
3. Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesesa*, Rufin z Akwilei, *O sfalszowaniu pism Orygenesesa*, 1996
4. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, 1996
5. Teodeoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian*, 1997
6. Orygenes, *Korespondencja*, 1997
7. Święty Ireneusz z Lyonu, *Wykłady nauki apostołskiej*, 1997
8. Święty Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 1998

**ŚWIĘTY HIERONIM**

**KOMENTARZ  
DO  
KSIĘGI JONASZA**

Wstęp biblijny

**Bp Stanisław Gądecki**

Wstęp patrystyczny, przekład i opracowanie

**Ks. Ludwik Gładyszewski**

Wydawnictwo WAM • Księża Jezuici  
Kraków 1998

Tytuł oryginału:  
*Commentarius in Ionam*

Przekład według wydania:  
JÉROME, Commentaire sur Jonas,  
tekst i tłum. Y.-M. DUVAL, Paris 1985, SCh 323.

© Wydawnictwo WAM, Księża Jezuitów  
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków 1998

Redakcja  
Adam Bandura

Projekt okładki  
Andrzej Sochacki

ISBN 83-7097-335-3

## WSTĘP BIBLIJNY

### 1. TREŚĆ KSIĘGI

Mała ksiąteczka prorocka, obejmująca zaledwie dwie strony druku w Biblii Tysiąclecia, jest napisana językiem prostym i jasnym. Jej zewnętrzna prostota jest jednak zwodnicza i często prowadzi do lekceważenia jej głębi, czy niedostrzegania zawichości i problemów z nią związanych oraz do zapomnienia o echu jakie wywołała w sztuce (G. Foerster). W rzeczywistości niesie ona ze sobą spore trudności i ciągle jeszcze toczą się dyskusje na temat jej formy literackiej, daty powstania, autora, jedności kompozycyjnej i wykorzystanych przez nią źródeł. Jeśli nawet opowiada o wydarzeniach z życia proroka, to jednocześnie jest daleka od formy klasycznych przepowiedni prorockich. Nie jest ona właściwie żadnym poważnym zapisem działalności proroka Jonasza, ale raczej opisem pojedynczej misji, która rozpoczyna się w Jaffie (mieście portowym leżącym najbliżej Jerozolimy), potem zmierza w kierunku Tarszisz (Tars?, wyspa w pobliżu Cypru?, okolice Andaluzji w Hiszpanii, miejsce w Afryce znane z kości słoniowej – 1 Krl 10, 22 ?, wg. Biblii Jerozolimskiej najdalszy koniec świata) i kończy w Niniwie (na brzegu rzeki Tygrys w pobliżu Mossulu).

W Biblii Hebrajskiej jest umieszczona pośród ksiąg proroków na ósmym miejscu (po Izajaszu, Jeremiaszu, Ezechielu, Ozeaszu, Joelu, Amosie i Abdiaszu). W Biblii Greckiej (LXX) znajdziemy ją na dziewiątym miejscu (po Izajaszu, Jeremiaszu, Ezechielu, Ozeaszu, Amosie, Micheaszu, Joelu i Abdiaszu). Czasami sugeruje się że przyczyną takiego umieszczenia Jonasza były słowa wprowadzenia do księgi Abdiasza: *posłaniec wysłany został do narodów* (Ab 1). Tym posłańcem byłby Jonasz. Takie wyjaśnienie jest jednak tylko prawdopodobne.

## 2. DATA POWSTANIA

Jak powiedzieliśmy, w kanonie Biblii Hebrajskiej księga Jonasza znajduje się pośród ksiąg Proroków Mniejszych, między Abdiaszem a Micheaszem. Z tego wynika, że przynajmniej twórcy tego kanonu wierzyli, iż księga Jonasza dotyczy wydarzeń z VIII w. przed Chr. i że powstała ona w kontekście ekspansji asyryjskiej, która rozpoczęła się od połowy IX w. Dla królestwa Izrael ekspansja ta osiągnęła swój punkt kulminacyjny między 734 r., kiedy została zajęta Galilea a 721 r. gdy poddała się także jej stolica, Samaria. Wydawało się wówczas, że nic nie może stanąć na przeszkodzie tej ekspansji. W tym właśnie okresie Jonasz w prorockim uniesieniu miałby przewidzieć jej upadek: *Niniwa będzie zburzona* (Jon 3, 4). Niektórzy próbują nawet ustalić dokładną datę, kiedy to się wydarzyło. Hedman jest przekonany, że odniesienia do *króla* (Jon 3, 6), żałoba i post po zaćmieniu słońca jakie nastąpiło w Asyrii w 763 r. przed Chr. dowodzą, że proroctwo to powinno zostać wypowiedziane w VIII wieku, za króla Aszszurdana III (771-754) i Jeroboama II. Mimo nieszczęść i niesprawiedliwości jakich Izrael doznał od Asyrii, ostatecznie nie doszło do spełnienia się przepowiedni, ponieważ Jahwe okazał się miłosierny i zapragnął, aby również wrogowie Izraela nawrócili się i zostali zachowani od zagłady. Wszystko to prorok uświadomił sobie nie bez wewnętrznej walki z samym sobą i z własnym poczuciem sprawiedliwości.

Tu wypada powiedzieć kilka słów o losach miasta Niniwy, której mieszkańcy stanęli w pewnym momencie w centrum zainteresowania Jonasza i której historia rzutuje w jakiejś mierze na określenie daty powstania księgi Jonasza. W momencie, gdy autor księgi wymienił nazwę Niniwy, miała ona już za sobą bardzo długą i bogatą historię, która sięgała V tysiąclecia przed Chr. Stary Testament wspomina o niej czterokrotnie: Rdz 10, 11-12; Jon 3; Sof 2, 13-15; Nah 3.

Sama księga Rodzaju wymienia imię założyciela Niniwy (Nimrod) i przedstawia go jako *pierwszego mocarza na ziemi i najślawniejszego myśliwego*, nawiązując zapewne do okresu rozkwitu potęgi tego miasta, który przypadł dopiero na koniec II-go oraz w pierwszej połowie I-go tysiąclecia przed Chr. Wielcy władcy asyryjscy (Tiglat-Pileser I /1114-1076/; Assurbanipal II /884-858/; Salmanassar III /858-824/ Tiglat-Pileser III /745-726/; Sargon II /722-705/; Sennacheryb /705-681/; Assurbanipal /668-625/) wynieśli je na czołową pozycję pośród królestw Bliskiego Wschodu, a nawet włączyli w jego granice sam Egipt. Prawie do końca VII w. przed Chr. nie było potęgi bliskowschodniej, która równałaby się

potędze asyryjskiej. Taki stan trwał aż do powstania koalicji Medów, Persów, Scytów i Babilończyków, tj. do powstania państwa nowobabilońskiego, które najpierw zniszczyło Niniwę (612) a następnie położyło kres całemu królestwu asyryjskiemu (606). Koniec ten jest stosunkowo wyraźnie i w barwnych kolorach opisany przez proroków Sofoniasza i Nahuma. Pierwszy z nich, żyjąc w VII w. przed Chr., przepowiedział zagładę Niniwy w następujących słowach: *I wyciągnie on rękę na północ, i zniszczy Asyrię, i obróci Niniwę w pustkowie, w suchy step, jak pustynię. I będą się wylegiwać w obrębie jej stada, wszelkie rodzaje zwierząt: tak pelikan, jak jeź zanocują na głowicach jej kolumn. Sowa zaświszcze w otworze okna, a kruk będzie na progu, bo cedrowe obicie zostanie zerwane. Oto wrzaskliwe miasto, które bezpiecznie mieszkało, które mówiło w swym sercu: 'Ja, i nikt więcej!' Jakże stało się pustkowie, legowiskiem dzikich zwierząt? Każdy, kto obok niego przechodzić będzie, zagwiżdże i ręką potrząśnie* (Sof 2, 13-15). Jeszcze więcej miejsca poświęca upadkowi Niniwy prorok Nahum. Miasto to stało się dla niego głównym przedmiotem ataku prorockiego ze względu na jego przestępstwa, które w księdze Jonasza nie są wyraźnie określone. Nahum natomiast jest o wiele bardziej konkretny: *Biada miastu krwawemu. Całe kłamliwe i grabieży pełne, a nie ustaje rabunek. Trzask biczów i głos turkotu kół, i konie galopujące, i szybko jadące rydwany. Jeźdźcy szturmujący i połysk mieczy, i lśnienie oszczepów. I mnóstwo poległych, i moc trupów, i bez końca ciała martwych... tak że o zwłoki ich się potykają. Skutkiem mnóstwa nierządów ladacznicy pełnej wdzięku, władczyni czarów, która uwodziła narody swymi nierządami, a plemiona swoimi czarami* (Na 3, 1-4). *Rozmnożyłaś swoich kupców ponad gwiazdy niebios;.. Stróżę twój jak szarańcza, a twój urzędnicy jak mnóstwo koników polnych, które osiadają na murach w czasie zimna... Nie ma ukojenia dla klęski twojej, nieuleczalna jest twoja rana. Wszyscy, którzy usłyszą wieść o tobie, w dłonie klaskać będą nad tobą: bo na kogóż nie przychodziła wciąż twoja niegodziwość?* (Na 3, 16-17. 19). Proroctwa tych dwóch ludzi, Sofoniasza i Nahuma sprawdziły się bardzo szybko. Niniwa została zdobyta przez neobabilończyków i całkowicie zburzona. To, czego tak bardzo oczekiwał Jonasz, w końcu się spełniło. Gdyby identyfikować Jonasza z prorokiem wspomnianym w 2 Krl 14, 25, wówczas należałoby przypuszczać, że proroctwo Jonasza zostało wypowiedziane gdzieś między IX a VII wiekiem przed Chr. Proroctwo takie (Jon 3, 4) swoją formą przypominałoby asyryjski omen (B. Hedman).

Powyższe określenie czasu proroctwa i powstania księgi jest jednak dość często kontestowane. Ci którzy podważają VIII w. jako czas powstania dzieła, zwracają przede wszystkim uwagę na to, że jej treść

zdradza wpływy proroków Jeremiasza (VII w.) i Joela (V-IV w.) i że z tego powodu należałoby przesunąć datę powstania księgi przynajmniej na czasy perskie lub nawet wczesnohellenistyczne (IV-III w. przed Chr.). W dalszej kolejności zwraca się uwagę na podobieństwa między Jon 3, 9-10; 4, 2 a Jl 2, 13-14, przy czym zakłada się, że to raczej Jonasz powołuje się na Joela, a nie odwrotnie, z czego wynikałoby, że księga Jonasza nie mogła powstać przed IV w. przed Chr., tj. przed datą powstania księgi Joela.

Podważanie VIII w. jako daty powstania księgi nie jest rzeczą nową. Czynił to już św. Grzegorz z Nazjanzu. Mimo usilnych prób obrony wcześniejszej (VIII w. przed Chr.) daty (np. T. Brzegowy), z największym trudem można wyobrazić sobie, aby to było rzeczywiście możliwe.

### 3. ŹRÓDŁA

Wszystkie dotychczasowe poszukiwania prowadzą do odkrycia dwojakiego rodzaju źródeł, które zawierają podobne – choć niekoniecznie identyczne – wątki do tych, jakie spotykamy w księdze Jonasza. Są to źródła pozabiblijne i źródła biblijne. Pojawienie się w nich podobnych wątków nie jest jeszcze żadnym niezbitym dowodem na zapożyczenia, podobnie jak to, że w pewnym momencie zarówno ludy Azji jak i ludy Oceanii, używały narzędzi z kamienia.

#### a. Źródła pozabiblijne

Źródła asyryjskie znają tradycję o założycielu Niniwy, który miał być hybrydą, półbogiem, półrybą: (E. H. Merrill), podobnie jak warszawska syrenka. Pośród źródeł pozabiblijnych można umieścić także greckie mity: o Andromedzie przykutej do skały w pobliżu Jaffy i ocalonej przez Perseusza; o Hezjonie przykutej do skały i skazanej na pożarcie przez smoka a ocalonej przez Herkulesa; o Jazonie, który dostaje się do wnętrza smoka i wydostaje się z niego przy pomocy cudownej maści, która do tego stopnia drażni zwierzę, że zmuszone jest wypluć bohatera; legendę o poecie Arionie, wyrzuconym do morza przez piratów i cudownie ocalonym przez delfina, opowiadanie o Dagonie, bóstwie czczonym pod postacią ryby. Opowiadania te zbliżają się treściowo do historii Jonasza i zawierają wątki podobne do wielu opowieści ludowych o rybie (I. Ben-Yosef). Te zbieżności dostrzegli już Ojcowie Kościoła (Cyryl Aleksandryjski, Teofilakt). W oparciu o analogie można iść dalej i powiedzieć, że w wielu



krajach starożytnego świata (Grecja, Egipt, Indie) przewija się w opowiadaniach motyw człowieka połkniętego przez potwora morskiego, a następnie ocalonego po pewnym czasie. Trudno dopatrywać się w tych odległych nieraz opowiadaniach jakiegoś bezpośredniego zapożyczenia ale w zasadzie nie można tego wykluczyć.

### **b. Źródła biblijne**

O wiele bardziej prawdopodobne i zrozumiałe będzie jednak szukanie związku opowiadania o Jonaszu ze źródłami biblijnymi. Bardzo wymownym tego przykładem są zapożyczenia z psalmów, które pojawiają się w modlitwie Jonasza recytowanej we wnętrzu ryby i zdają się sugerować jakiś szczególniejszy związek między modlitwą Jonasza a Ps 18 i Ps 116:

- Jon 2, 3a – Ps 86, 6-7; 120, 1 (por. Ps 34, 7; 81, 8)
- 2, 3b – Ps 18, 6-7; 116, 3-4
- 2, 4b – Ps 42, 8
- 2, 5a – Ps 31, 23
- 2, 6a – Ps 18, 5; 69, 2-3 (por. Ps 88, 17-18; 116, 3)
- 2, 7b – Ps 16, 10; 30, 4
- 2, 8a – Ps 42, 7
- 2, 8b – Ps 18, 7 (por. Ps 88, 3)
- 2, 10a – Ps 50, 14; 116, 17
- 2, 10b – Ps 22, 26; 50, 14; 66, 13-14; 116, 14. 18; 3, 9; 37, 39

Stosunkowo łatwo można dostrzec pewne analogie między historią Jonasza a wcześniejszą historią proroka Eliasza. Jeden i drugi uciekają, każdy z innych powodów, obydwaj też pokonują odległość *jednego dnia drogi* (1 Krl 19, 4). Eliaz czyni to udając się na Górę Horeb, Jonasz wsiadając na okręt (1, 3). Zdesperowana modlitwa jednego i drugiego zdaje się być wyrażona tymi samymi słowami: *Odbierz mi życie, bo nie jestem lepszy od moich przodków!* (1 Krl 19, 4). *Teraz Jahwe, zabierz, proszę, duszę moją ode mnie, albowiem lepsza dla mnie śmierć niż życie* (Jon 4, 3). W historii obydwu obecny jest podobny motyw odpoczynku. Eliaz przybywa i zasiada pod jednym z janowców, gdzie Pan Bóg go karmi i poi (1 Krl 19, 6). Dla Jonasza z kolei Jahwe sprawia, że krzew rycynusowy (B. P. Robinson), wyrasta nad nim po to, aby mu ująć jego goryczy, później jednak krzew usycha (4, 6-7). Anioł przychodzi do Eliasza i budzi go dwa razy (1 Krl 19, 5. 7), zaś Jonaszowi Pan Bóg stawia dwa pytania (4, 4. 9).

Paralelizm istnieje również między nauczaniem Jonasza i proroka Jeremiasza. W przypadku nawrócenia każdego narodu Jahwe poniecha kary – mówi Jeremiasz – którą wcześniej zamierzał dotknąć grzeszników (Jer 18, 7-8). Na przykładzie Niniwitów Bóg pokazuje zastosowanie tej zasady w praktyce (3, 10). Cała sytuacja opisana w księdze Jonasza przypomina mocno historię, jaką możemy znaleźć w Jer 36, w odniesieniu do czasów króla Jojakima i ówczesnej Jerozolimy. Obydwa przypadki zakładają możliwość odstąpienia od kary w wypadku nawrócenia się miasta. Na początku ogłasza się Bożą wyrocznię (Jer 36, 7; Jon 3, 4), potem nadchodzi powszechny post, wyjątkowo określony tylko w tych dwóch wypadkach identycznymi hebrajskimi terminami (Jer 36, 9; Jon 3, 5). Wiadomość o tym dociera do uszu króla i jego otoczenia (Jer 36, 12-20; Jon 3, 6). Nadchodzi zapowiedź zniszczenia *ludzi i zwierząt* (Jer 36, 29-31; Jon 3, 7-8). To ostatnie zestawienie jest zresztą typowe dla Jeremiasza (Jer 7, 20; 21, 6; 27, 5; 31, 27; 32, 43). Podobnie sprawa wygląda z Jeremiaszowym powiedzeniem *od najmniejszego do największego* (Jer 5, 4-5; 6, 13; 8, 10; 42, 12), które znajdziemy u Jonasza w odwróconym porządku (Jon 3, 5). Dla Jeremiasza znakiem czasów zbawienia będzie to, że wszyscy *od najmniejszego do największego poznają Mnie... ponieważ odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał* (Jer 31, 34). Dla Jonasza czas ten już nadszedł (Jon 3). Typową dla Jeremiasza *zapalczywość gniewu* Bożego znajdziemy również u Jonasza (Jon 3, 9) (Jer 4, 8. 26; 12, 13; 25, 37. 38; 30, 24). Jeremiasz nazwany *prorokiem dla narodów* (Jer 1, 5) – podobnie jak Jonasz – usiłuje uchylić się od zleconego mu przez Boga zadania i tylko z najwyższym trudem przyjdzie mu je spełnić (Jer 9, 1; 20, 9). Obydwaj żywią podobne uczucia do ludu grzeszników (Jer 15, 1-3; Jon 1, 3. 10).

Trzecia grupa poważniejszych paraleli biblijnych zachodzi między Jonaszem, a prorokiem Ezechielem. Niezwykle wymownym przykładem tego jest rozwinięty szeroko w Ez 27 obraz bogatego miasta Tyru, porównanego do przepięknego, bogatego statku, skupiającego na swoim pokładzie ludzi z wszystkich stron świata. Gdy nadejdzie dzień klęski, Tyr zatonie w głębi morza. Na widok zagłady wszyscy jego dotychczasowi mieszkańcy rozpoczną lament i post, ogolą głowy, przywdzieją wory i będą płakać. Zupełnie podobne wizje spotkamy później w Apokalipsie św. Jana, w odniesieniu do upadku miasta Babilon (Ap 18). Jest rzeczą zastanawiającą, że tylko u Ez 27, 9. 27. 29 i u Jon 1, 5 pojawia się termin *żeglarze (malahim)*, a u Ez 27, 8. 27. 28. 29 i Jon 1, 6 termin *kapitan (hobel)*. Sytuacja opisana w Ez 27, 25-28 i u Jon 1, 3-6, ze wzmianką o okrętach z Tarszisz, o wyprowadzeniu na pełne morze, o wietrze

wschodnim, który *złamał cię w sercu mórz*, o niebezpieczeństwie zatonięcia wszystkich w dniu klęski, przypomina Jonaszowy zamiar udania się do Tarszisz, zesłanie na morze gwałtownego wichru, burzę na morzu i groźbę rozbicia statku. Poza podobieństwami między jednym a drugim tekstem prorockim istnieje również różnica polegająca na tym, że w pierwszym wypadku ma zatonąć Tyr razem z wszystkimi jego mieszkańcami, w drugim natomiast powinien zatonąć Jonasz wyrzucony na głębiny morskie. Skądinąd wyrażenie *w serce mórz* jest charakterystyczne dla wyroczni przeciwko Tyrowi, u Ez 27-28 (7 razy), podczas gdy w pozostałych księgach Pisma św. występuje tylko 4 razy.

Wszystkie dotychczas wymienione analogie biblijne nie potrzebują rzecz jasna dowodzić bezpośredniego zapożyczenia treści księgi Jonasza od jakiegokolwiek ze starotestamentalnych autorów prorockich, niemniej jednak wskazują na to, że bardziej niż z jakiegoś pogańskiego opowiadania ludowego Jonasz mógł czerpać inspirację z dawnych schematów prorockich, które zostały podjęte i na nowo przemyślane przez autora, doskonale rozumiejącego ducha ksiąg natchnionych.

#### 4. AUTOR

Z uwagi na to że Stary Testament mówi o proroku imieniem Jonasz tylko jeden raz (*To on /Jeroboam II, tj. 782-753/ przywrócił granice Izraela od Wejścia do Chamat aż do morza Araby – zgodnie ze słowem Pana, Boga Izraela, które wypowiedział przez sługę swego Jonasza, syna Amittaja, proroka pochodzącego z Gat-ha-Chefer – 2 Krl 14, 25, tj. z miejscowości leżącej na terytorium pokolenia Zabulona, w pobliżu Góry Tabor*), zaczęto identyfikować jego osobę z bohaterem księgi noszącej to samo imię. Gdyby autor 2 Krl 14, 25 rzeczywiście miał na myśli bohatera księgi Jonasza, wówczas należałoby uznać, że opisane w tej księdze wydarzenia rozgrywały się w VIII w. Z braku innych danych, ta wersja, wiążąca proroka z Królestwem Północnym, była kiedyś tradycyjnie i powszechnie akceptowana. W takich okolicznościach Jonasz byłby nie tylko bohaterem opowiadania, ale również autorem księgi.

W międzyczasie zwrócono jednak uwagę na brak powiązania treści księgi z tematyką poruszaną przez proroków ósmego w., przy jednoczesnej zbieżności z tematami znanymi z ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza. Zaszugerowano możliwość zastosowania w odniesieniu do księgi Jonasza zjawiska pseudonimii, polegającego na podszywaniu się autorów późniejszych pod nazwiska wcześniej żyjących, popularnych postaci historycznych.

Wszystko to sprawiło, że zaczęto brać pod uwagę możliwość późniejszej daty i autora żyjącego w czasach powygnaniowych. Dość trudno jest dokładniej sprecyzować epokę autora. Ze względu na podobieństwo tematyki (problematyka kontaktów z obcymi narodami, język nasycony arameizmami) niektórzy skłaniają się ku epoce Ezdrasza i Nehemiasza. Inni posuwają się jeszcze dalej i przytaczają pewne rysy folklorystyczne księgi dowodząc, że były one znane dopiero w epoce hellenistycznej, po wyprawie Aleksandra Wielkiego (koniec IV w. przed Chr.). W każdym razie autor nie mógł jej pisać później niż ok. 200 r. przed Chr., ponieważ wówczas księga Jonasza znajdowała się już w kanonie Biblii Hebrajskiej.

Autor księgi nie mówi o Jonaszu w pierwszej, ale opowiada o nim w trzeciej osobie. Trudno wyobrazić sobie, aby autorem księgi był sam prorok, który poddaje się w niej tak surowej ocenie. Poza tym autor nie bardzo rozeznaje się w realiach. Niniwa w jego opowiadaniu obejmuje ogromny obszar (*Niniwa była miastem bardzo rozległym – na trzy dni drogi* – Jon 3, 3). Już św. Hieronimowi było trudno wyobrazić sobie miasto o takich rozmiarach, dlatego próbował obejść tekst w następujący sposób: *civitas magna et tanti ambitus, ut vix trium dierum posset itinere circumiri*. A zatem nie tyle przejście na przełaj, ile raczej obejście dookoła murów miejskich zajmować miało 3 dni. W końcu jednak i to rozwiązanie przekreśliły wykopaliska archeologiczne dowodząc, że obwód murów miejskich Niniwy wynosił nie więcej niż 12 km. Zamiast mówić o *królu Aszur*, jak to czynią inne dokumenty z epoki, autor mówi o *królu Niniwy*. Posługiwanie się tytułem *Bóg niebios* jest charakterystyczne dla epoki perskiej (Ezd, Neh, Krn). Formy gramatyczne obecne w tekście (preferowanie form krótszych w miejsce dłuższych; zaimka pierwszej osoby liczby pojedynczej *ani* zamiast *anoki*, zaimka względnego *sze* zamiast *aszer*, użycie *el* zamiast *al*) zdradzają język aramejski powygnaniowy. Badania H. Schmidta wykazały, że mała książeczka Jonasza zawiera połowę arameizmów, jakie możemy spotkać u wszystkich innych proroków mniejszych razem wziętych. Nie ma w niej też śladów języka greckiego. Przynajmniej z tego tytułu autorem księgi Jonasza powinien być ktoś, kto żył w epoce wygnania babilońskiego lub w epoce perskiej (586-313). Najczęściej mowa o połowie V w. przed Chr., czyli o epoce Ezdrasza i Nehemiasza. Zresztą jeśli nawet księga Jonasza nie jest faktycznie cytowana przez Tob 14, 4 w wersji greckiej (*ja wierzę słowom Boga, które wypowiedział Jonasz o Niniwie, że wszystko spełni się i spotka Asyrię i Niniwę to, co przepowiedzieli prorocy Izraela*: manuskrypty B i A), to przecież jest już wspomniana przez Ben Syracha 49, 10 (*A kości dwunastu proroków niech wypuszczą*

*pędy ze swego grobu, pocieszyli bowiem Jakuba i wybawili go przez niezawodną nadzieję).*

## 5. RODZAJ LITERACKI

Opowiadanie o którym mówimy należy do najkrótszych i bardzo często komentowanych utworów starotestamentalnych, i to przez wielu autorów, choć mimo wysiłku tak wielu egzegetów nie doszło do jednoznacznego określenia jego rodzaju literackiego. Nie ma nawet zgody co do historyczności tej księgi, wskutek czego jedni mówią, że opisuje ona wydarzenia historyczne (kierunki fundamentalistyczne), inni (M. Korpel, D. Freedman) – że w sposób poetycki traktuje o sprawach zgoła fikcyjnych, pouczając na sposób *maszalu* (G. M. Landes) o naturze Boga i posłannictwie Izraela (J. R. Kriel).

Jak już powiedziano, dawniej, i to prawie do czasów nowożytnych, broniono historyczności księgi Jonasza, twierdząc, że jest ona dokładną ilustracją faktów z życia proroka. Czynili to niektórzy z Ojców Kościoła (św. Ireneusz, *Contra haereses* I, 5; Tertulian, *Liber de resurrectione carnis*, XXII; św. Cyryl Jerozolimski, *Catech.*, XIV, 17-18; św. Augustyn, *Epist.*, CII ). Czynili to także inni twierdząc, że ani osoba, ani misja proroka nie ma w sobie nic niemożliwego; wystarczy porównać tę historię z opowiadaniem o posłaniu Eliasza do Fenicji czy Elizeusza do Syrii. Wprawdzie Stary Testament – poza Tob 6, 2 (*Wtedy wynurzyła się z wody wielka ryba i chciała odgryźć nogę chłopca*) – nie mówi nigdy o *wielkiej rybie*, to jednak istnienie takiego zwierzęcia nie jest wykluczone. obrońcy historyczności na najróżniejsze sposoby bronili opowieści o połknięciu Jonasza i wyrzuceniu go żywego na brzeg morski po trzech dniach, co bardziej tchnęło legendą marynarską, aniżeli prawdą. Mówili najpierw, iż rzeczywiście istnieją takie ryby, które są w stanie połknąć człowieka. Potem, że chodziło o przewiezienie Jonasza na grzbiecie wielkiej ryby, albo na grzbiecie martwej ryby, albo na statku o nazwie „Wieloryb”, lub ozdobionym rzeźbą wieloryba na dziobie. W końcu, że prawdopodobnie chodziło tylko o wyobrażenia senne opowiedziane przez proroka autorowi księgi.

Historyczność wsparta jest też przez argument z Nowego Testamentu, gdzie na osobę Jonasza powołuje się sam Pan Jezus, mówiąc o gotowości do nawrócenia (Mt 12, 39-42; 16, 4; Łk 11, 29-32). Trudno sobie wyobrazić – mówią obrońcy historyczności – aby Jezus porównywał swoją działalność z kimś, kto nie istniał. Byłoby dziwne, gdyby porównywał się

z kimś fikcyjnym, choć w odpowiedzi na to zwolennicy fikcji odpowiadają, że właściwym problemem, do którego nawiązuje w tym porównaniu Pan Jezus, nie jest historyczność lub niehistoryczność Jonasza, ale śmierć i zmartwychwstanie oraz gotowość do nawrócenia Niniwitów i upór Żydów. Czy był to fakt historyczny, czy midrasz, tj. fikcyjny utwór dydaktyczny, to nie ma większego znaczenia, ponieważ ówcześni Żydzi dobrze wiedzieli, z jakiego rodzaju opowiadaniem mają do czynienia i zdawali sobie sprawę, że idzie tu tylko o obraz. W podobny zresztą sposób Pan Jezus traktuje pouczenie o Łazarzu, a św. Paweł midrasz rabinacki o skale, która chodziła za Hebrajczykami po Synaju w epoce wyjścia z Egiptu (1 Kor 10, 4). Tak samo czyni Jud 9 z przytoczeniem legendarnego sporu między aniołem a diabłem o ciało Mojżesza oraz 2 Tm 3, 8, cytując legendarny spór Jannesa i Jambresa z Mojżeszem. W zupełnie podobnej konwencji, wymyślonej dla celów dydaktycznych porusza się cała księga Hioba.

Trzeba od razu zauważyć, że o ile jedni Ojcowie Kościoła byli przekonani, że księga Jonasza reprezentuje charakter historyczny, to drudzy opowiadali się wyraźnie za gatunkiem niehistorycznym, symbolicznym lub alegorycznym (św. Hieronim mówi o panującej niepewności; Grzegorz z Nazjanzu; Teofilaktos). Niektórzy, idąc po linii interpretacji alegorycznej mówili, że pod pseudonimem Jonasza (Jon 1-2) kryje się w rzeczywistości król Manasses, historia jego pobytu i nawrócenia w więzieniu asyryjskim albo historia króla Jozjasza (Jon 3-4), który spodziewał się zniszczenia Asyrii, lecz się tego nie doczekał.

Poza tym w opowiadaniu, które na pierwszy rzut oka wydaje się skomponowane w bardzo zwarty i kompletny sposób, dadzą się zauważyć pewne nieprawidłowości. Dostrzeżenie staje się zazwyczaj punktem wyjścia do rozważań o pracy redakcyjnej, w wyniku której powstała księga. Pierwszą z tych trudności jest Jon 1, 13, które zdaje się przerywać tok narracji i pasowałoby lepiej po Jon 1, 6. Dziwnym wydaje się też fakt nawrócenia Niniwitów (3, 5) jeszcze przed wydaniem dekretu królewskiego, obligującego poddanych do uczynienia takiego kroku (3, 7). W związku z tym zwraca się uwagę na to, że wiersz ten byłby lepiej usytuowany po 3, 9, choć w nowym miejscu przerywałby z kolei powiązany tok narracji między 3, 9 a 3, 10. Innym problemem jest 4, 5, mówiący o oczekiwaniu Jonasza na zagładę Niniwy, choć wcześniej usłyszał już on od Boga, że wina została Niniwitom przebaczona. Z tego tytułu próbuje się umieszczać Jon 4, 5 po Jon 3, 4, co wskazuje na to, że tuż po ogłoszeniu kary Bożej Jonasz udałby się poza miasto i oczekiwał wypadków, które nadejdą. Nie bardzo też wiadomo po co wyrastał krzew rycynusowy, skoro

i tak Jonasz pobudował sobie wcześniej szałas za miastem i z tego tytułu nie potrzebował żadnego dodatkowego cienia. Jak dotąd nie bardzo widać jakąś sensowną odpowiedź na te pytania.

Drugą kategorię trudności stanowi naprzemienne używanie różnych imion Boga (Jahwe, Elohim). We fragmencie Jon 1, 1-3, 3 używa się imienia Jahwe. W Jon 3, 5-10 pojawi się imię 'Elohim i ha 'Elohim. W Jon 4, 1-5 znowu Jahwe. W Jon 4, 6 obecne jest imię 'Elohim. W Jon 4, 7-9 – imię 'Elohim i ha 'Elohim. W Jon 4, 10-11 będzie imię Jahwe. Jeśli jeszcze można przyjąć użycie imienia 'Elohim w odniesieniu do pogan (Jon 3, 5-10), a Jahwe w odniesieniu do Izraelitów, którym Pan Bóg objawił się pod takim właśnie imieniem, to użycie 'Elohim w Jon 4, 7-9 budzi wielkie zdziwienie. Czasami próbuje się wytłumaczyć tę trudność odwołując się do pragnienia uniknięcia monotonii przez autora, ale jest to zbyt łatwe wyjście z trudności. Są i tacy egzegeci, którzy w oparciu o użycie odmiennego imienia Bożego starają się podzielić całe dzieło na kilka źródeł i twierdzą, że zostały one – podobnie jak źródła Pięcioksięgu – skomponowane przez różnych autorów, zupełnie niezależnie od siebie, a dopiero później zestawione razem. Przykładem tego rodzaju podejścia do sprawy były próby podjęte pod koniec XIX w. przez W. Boehme, który mówił o istnieniu źródła jahwistycznego (Jon 1; 2, 1. 11; 3, 1-5; 4, 1 - 5, 11), do którego dołączonoby później źródło elohistyczne (Jon 3, 6-10; 4, 5b. 11). Po połączeniu obydwu źródeł, w trzecim etapie zostałby dołączony psalm oraz – tu i ówdzie – pojedyncze wyrazy, które były konieczne dla nadania dziełu wrażenia większej spójności. Przykładem współczesnych prób charakteryzujących się jeszcze większą dowolnością w oparciu o analogie do Rdz 18, 22n oraz Job 1, jest praca H. Schmidta.

Niektórzy komentatorzy nie widzą psalmu recytowanego przez proroka we wnętrzu ryby, a zamieszczonego w Jon 2, 3-10 jako części orginału księgi. Najpierw dlatego, że według metrycznej analizy jest to dwuzwrotkowa pieśń, która pierwotnie mogła być śpiewana poza kontekstem księgi (D. L. Christensen). Jest to psalm dziękczynienia za ocalenie, podczas gdy prorok znajduje się ciągle jeszcze w wielkim niebezpieczeństwie. Potem ze względu na to, że w psalmie nie ma żadnych arameizmów, których używa się w pozostałej części dzieła.

Problemem będzie też połączenie między dwoma częściami księgi (rozdziały 1-2 z 3-4). Ci, którzy uwypuklają dwa posłania otrzymane przez Jonasza od Boga (*Jahwe skierował do Jonasza, syna Amittaja, te słowa: 'Wstań, idź do Niniwy – wielkiego miasta – i upomnij ją, albowiem nieprawość jej dotarła przed moje oblicze'* – Jon 1, 1-2; *Jahwe przemówił do Jonasza po raz drugi tymi słowami: 'Wstań, idź do Niniwy, wielkiego*

*miasta, i głoś jej upomnienie, które Ja ci zlecam* – Jon 3, 1-2), starają się przekonać nas do tego, że pierwotnie istniały dwa odrębne opowiadania o Jonaszu, z których pierwsze mówiło o jego cudownym ocaleniu na morzu, a drugie o jego dziejach w Niniwie. Każdą z tych dwóch historii można było opowiadać oddzielnie, bez szkody dla całości. Zastanawiają się oni tylko nad tym, które z tych dwóch opowiadań było starsze i kiedy ostatecznie zostały połączone razem. Gunkel był przekonany, że Jon 1-2 jest starszym opowiadaniem. Sellin – za starsze uważał Jon 3-4. Tego rodzaju dzielenie całości lekceważy prawdziwą jedność obydwu części, jedność, bez której pierwsze opowiadanie (Jon 1-2) byłoby tylko dowodem na to, że Boga można oszukać.

### **a. Historia prorocka**

Są też i tacy, którzy nie poprzestają na biografii prorockiej, ale twierdzą, że swoim charakterem księga Jonasza doskonale przystaje do gatunku tzw. historii prorockich. Do tej samej kategorii należałyby opowiadania o ucieczce Eliasza na górę Horeb (1 Krl 19), o proroku Balaamie (Lb 22-24), o ocaleniu grzesznych mieszkańców Sodomy (Rdz 18). W tych historiach obecny jest nie tylko motyw ocalenia obcych, ale i niechęci proroka do wypełnienia zleconego mu przez Boga zadania, jego ucieczki i zniechęcenia, a wreszcie końcowego zwycięstwa Bożego. Bóg czuwa nad spełnieniem zleconego zadania. Jeśli potrzeba, posługuje się znakami, ażeby ci, którzy nie są Izraelitami, również mogli wyznać, że istnieje prawdziwy Bóg w Izraelu, który uśmierca i daje życie.

Taka historia prorocka mogłaby mieć charakter historii dydaktycznej zamiast dydaktycznej fikcji (T. D. Alexander).

### **b. Biografia prorocka**

Treść księgi Jonasza różni się dość mocno od tradycyjnych treści innych ksiąg prorockich. Wyjąwszy fragmenty historyczne zawarte w tych ostatnich, można powiedzieć, że ich podstawowe orędzie wyrażone jest w większości przy pomocy mów, przepowiedni, zapowiedzi, przekleństw i błogosławieństw. Tymczasem księga Jonasza od początku do końca składa się w całości z opowiadania o wielkiej i pełnej napięć przygodzie proroka – o jego podróży do Niniwy. Zdawało się zatem uzasadnione twierdzenie, że jest to przykład bardziej lub mniej dokładnej biografii prorockiej.



Przeciwnicy takiego określenia gatunku literackiego księgi zwrócili z kolei uwagę na sporo nieściśłości historycznych, które – ich zdaniem – wykluczają całkowicie gatunek zwany biografią. Choć w księdze znaleźć można autentyczne imiona, to jednak należą one w zasadzie do jedynej historycznej warstwy tego opowiadania. Jeśli bowiem traktować czasy Jeroboama II (VIII w.) jako okres powstania księgi, wówczas nie bardzo wiadomo, dlaczego jej autor mówi o *królu Niniwy*, chyba że tytuł ten jest podobnym skrótem myślowym jak np. *król Babilonu*, na oznaczenie władcy całego królestwa babilońskiego. Same rozmiary miasta wydają się nieprawdopodobnie wielkie i przywodzą na myśl podejrzenie, że autor nigdy sam nie widział tego miasta, że chodzi raczej o liczby symboliczne. Jak dotąd nie znaleziono też żadnych źródeł pozabiblijnych potwierdzających tak gwałtowne i powszechne nawrócenie się mieszkańców miasta Niniwy, choć istnieje wiele dokumentów z regionu Mezopotamii, które bardzo często nawołują do modlitw i praktyk pokutnych w obliczu wielkich niebezpieczeństw. Jednak przeciwko zaliczeniu tej księgi do gatunku literackiego biografii prorockiej przemówiła przede wszystkim jej budowa. Jej styl jest właściwy dla poematów dydaktycznych: wiele powtórzeń, cudownych, niespodziewanych i szybko urzeczywistniających się wydarzeń (szybkie uciszenie burzy na morzu, natychmiastowe pojawienie się wielkiej ryby, połknięcie Jonasza i wyrzucenie go żywego po trzech dniach na brzegu morskim), czego przykładem jest *wielka ryba* (BH – *dag, daga'*; LXX – *ketos*; greckie *ketos* niekoniecznie oznacza wieloryba, ale jakąkolwiek rybę wielkich rozmiarów, także rekina). Psalm śpiewany we wnętrzu zwierzęcia przemawia o wiele bardziej za fikcją, aniżeli za rzeczywistością. W końcu szczegóły takie jak: wyrośnięcie w ciągu jednej *nocy* tak wielkiego krzewu, aby prorok mógł znaleźć pod nim schronienie przed promieniami słońca, obleczenie zwierząt w wory pokutne, natychmiastowe nawrócenie się mieszkańców miasta – wszystko to raczej technie wymyśloną legendą, aniżeli autentyczną historią.

### c. Midrasz prorocki

Dla innych, rodzaj literacki księgi Jonasza to raczej tzw. midrasz poetycki albo midrasz prorocki. Pogląd ten został rozpropagowany od końca XIX w. (K. Budde). *Midrasz* to hebrajski gatunek literacki, którego nazwa wywodzi się od słowa *darasz*, tzn. szukać. Jest to rodzaj komentarza do określonego tekstu biblijnego, który poszukuje w nim jakiejś głębszej myśli ku zbudowaniu czytelnika. Przystosowuje dawne treści do

nowych czasów, ażeby w prostej, nieraz legendarnej formie, poprzez upiększenia, rozwinięcia literackie przybliżyć myśl zbawczą.

W tym konkretnym wypadku chodziłoby zatem o midrasz odwołujący się w pierwszym rzędzie do tekstu z 2 Krl 14, 25 (*To on przywrócił granice Izraela...*, zgodnie ze słowem Boga Izraela, Jahwe, które wypowiedział przez sługę swego Jonasza, syna Amittaja, proroka pochodzącego z Gat-ha-Chefer), do Wj 34, 6-7 (*Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia*), albo do Jer 18, 7-8 (*Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wypienię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród <przeciw któremu orzekłem karę> nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyśliłem na niego zesać*). Na jego kanwie powstałoby opowiadanie na poły legendarne, nawiązujące do Jeremiaszowej nauki o miłosierdziu Bożym (Jer 18, 7-8), do Joelowej nauki o poście (Jl 2, 13-14), lub epizodów z życia proroka Eliasza (1 Krl 19, 4).

Nie łatwo jest odpowiedzieć na pytanie: czy istotnie księga Jonasza należy do gatunku zwanego midraszem prorockim. Zależności tej księgi od innych z pewnością istnieją, ale podobnego rodzaju zależności istnieją również w odniesieniu do innych ksiąg Pisma świętego, a mimo tego nie określamy ich midraszem prorockim. Nie jest to więc tylko kwestia zależności treściowych, ile raczej zwartej formy całości, która może wskazywać na taki gatunek. Wielu egzegetów skłania się do stwierdzenia, że Księga Jonasza spełnia właśnie takie warunki.

#### **d. Nowela**

Za ironiczno-dydaktyczną nowelą, należąca podobnie jak Rut, Estera i Hiob do najstarszych przykładów literatury nowelistycznej, opowiadają się W. Kayser i H. W. Wolff. W odróżnieniu od dramatu, następstwo scen nie odpowiada tutaj następstwu czasu. Na to również miałby wskazywać ograniczony i niezmienny krąg bohaterów księgi. Tego samego ma dowodzić ograniczona ilość wydarzeń, które są prowadzone do celu nie wprost, ale raczej poprzez zaskoczenie. Tym razem nie byłoby to już pismo ściśle prorockie, ale raczej opowiadanie z elementami ironii (M. West), komedii (J. Mather), parodii (J. A. Miles, L. Wilshire), satyry (satyra niszczy – ironia buduje; J. Ackerman, J. C. Holbert), a nawet

groteski (w drugiej i trzeciej scenie: gdy raz Jonasz oddała się statkiem na własny koszt, a drugi raz, gdy jest transportowany za darmo, przy pomocy ryby, do celu swojego przeznaczenia, stając się przyczyną niepokoju dla marynarzy, podobnie jak Bóg, który staje się dla niego przyczyną tego niepokoju), starające się ośmieszyć postawę zamkniętą w sobie, właściwą dla niektórych kręgów judaizmu z czasów wczesnohel-lenistycznych. Zamiast ubolewania nad sobą, wspólnota powygnaniowa winna okazać miłość i troskę Boga dla całego rodzaju ludzkiego. Jej przesłaniem byłoby nawoływanie do otwarcia się na świat zewnętrzny, który czasami, nie tylko w dziedzinie cywilizacji, ale także w dziedzinie wiary, może służyć przykładem pobożnemu Izraelicie.

Nowelą, o nieco innym zabarwieniu treściowym nazwie Księżę Jonasza O. Loretz, dla którego istotną sprawą dzieła wydaje się rozważanie o życiu i śmierci. Ryba połykająca człowieka byłaby symbolem śmierci, jej żołądek – królestwem umarłych, natomiast wyrzucenie człowieka z wnętrza ryby po trzech dniach – symbolem odrodzenia życia. Nowela ta – innymi słowy – wykorzystując stosunkowo szeroko znany mityczny sposób mówienia o śmierci i ponownym odrodzeniu, propagowałaby fundamentalne prawdy, znane nie tylko w kręgu kultury hebrajskiej.

### e. Przypowieść

Z uwagi na brak przenośnego sensu na początku, lub na końcu utworu, niektórzy widzą w Księdze Jonasza raczej przypowieść, parabolę (A. Soggin). Zamiast szukania porównań między historią Jonasza a historią Izraela, jak to się dzieje w wypadku interpretacji alegorycznej, sugerują oni czytanie tego utworu w konwencji przypowieści, mającej uzmysłowić starą prawdę biblijną o tym, że Izrael nie powinien uchylać się od misji stawiania się  *błogosławieństwem dla narodów* (Rdz 12). Byłoby to zwrócenie uwagi na relację między wybraniem Izraela przez Boga, a jego powszechnym, uniwersalnym zadaniem. Inni mówią, że chodzi tylko o przypowieść ilustrującą stosunek Izraela do narodów pogańskich w obliczu powygnaniowego nacjonalizmu i ksenofobii. Wskazują inni na to, że w książce idzie raczej o usprawiedliwienie Pana Boga przed Izraelitami za to, że jeszcze nie ukarał ich głównego prześladowcy, państwa asyryjskiego symbolizowanego przez Niniwę. Jeszcze inni powiedzą, że chodzi głównie o przedstawienie relacji proroka do Jahwe. Ale i takie rozwiązanie nie jest wolne od trudności, choćby takiej np., że początek księgi nie posiada charakteru przenośnego, ale ma charakter historyczny (P. Jouon).

## f. Alegoria

Metafory stosowane w księdze skłoniły niektórych krytyków (Th. C. Cheyne) do potraktowania jej jako utworu alegorycznego. W sensie ścisłym alegoria domaga się odniesienia wszystkich elementów opowiadania do rzeczywistości. W takim wypadku Jonasz symbolizowałby cały naród izraelski. Niniwa natomiast byłaby symbolem narodów pogańskich. Izrael stara się uniknąć wypełnienia roli misyjnej w stosunku do narodów. Statek kupiecki, byłby alegorią handlu, jakiemu wolał poświęcić się Izrael zamiast nawracania pogan. Separowanie się Izraela od narodów przypomina ducha panującego w księgach Ezdrasza i Nehemiasza, Joela i Abdiasza, którego skutkiem jest wygnanie. Ryba byłaby symbolem nieszczęścia niewoli, która po pewnym czasie zakończyła się, a Izrael wyszedł z niej cało. Mniej więcej po tej samej alegorycznej linii poszedł H. Schmidt, zastępując jednak Niniwę Jerozolimą. Podobnie jak w Apokalipsie, gdzie niektórzy w obrazie Babilonu dopatrują się Jerozolimy. Schmidt jest przekonany, że Niniwa to nic innego jak Jerozolima domagająca się nawrócenia.

Czasami interpretacja alegorii idzie w jeszcze innym kierunku. Jonasz jest traktowany jako obraz Izraela (*Jona'* po hebrajsku znaczy tyle samo co *gołębica*). W Starym Testamencie rzeczywiście wspomina się wielokrotnie o gołębicy jako symbolu Izraela (Oz 7, 11; 11, 11; Ps 68, 14; Pnp 2, 14; 4, 1; tytuł Ps 56). Marynarze i mieszkańcy Niniwy byłiby obrazem pogan. Ryba – symbolem kraju wygnania babilońskiego. *Pożarł mnie i wyniszczył Nabuchodonozor, król babiloński, następnie porzucił jak puste naczynie. Niby smok mnie pochłoniął, wypełnił swe wnętrze moimi rozkoszami* (Jer 51, 34). Na poparcie tego typu rozwiązań przytacza się asyryjską symbolikę miasta Niniwy, składającą się właśnie z wyobrażenia ryby umieszczonej pośrodku miasta. Ryba, czyli kraj wygnania, na pewien czas pochłoniął Izraelitów, potem jednak – w połowie tygodnia – zostali oni wyzwoleni i zmartwychwstali, jak w słynnej wizji Ezechielowej, z grobów pełnych suchych kości i przyoblekli się w ciało, czy też jak w przepowiedni Jeremiasza: *Ukarzę Bela w Babilonie, wyrwę mu z paszczy, cokolwiek pochłoniął* (Jer 51, 44). Niniwa byłaby tu kryptonimem Babilonu, z którego Izraelici powrócili po latach niewoli i oto oczekują bezskutecznie na ukaranie swoich ciemnych. W takim kontekście krzewem rycynusowym, który wyrósł i ochronił Jonasza od spiekoty, byłby Zorobabel, książę ludu judzkiego, który przez krótki czas daje cień, schronienie od utrapień i niesie nadzieję na odrodzenie Domu Dawidowego (Lam 4, 20).

Tego rodzaju interpretacje – jak zresztą cała szkoła interpretacji alegorycznej – prowadzą do ogromnej dowolności i nie dają żadnej

pewności, ani żadnego solidnego fundamentu znaczeniowego, na którym można by się oprzeć. Poza tym misja Izraela w niewoli w żaden sposób nie da się też porównać z zadaniem nawrócenia Babilończyków.

## 6. PLAN KSIĘGI

Wśród komentarzy możemy spotkać najróżniejsze propozycje rekonstruujące schemat budowy księgi Jonasza. Od najbardziej rozwiniętych do najprostszych. Do tych rozbudowanych, dzielących tekst bardziej ze względu na zastosowaną formę niż na treść, należy następujący schemat:

### 1. Epizod

- Słowo Boga do Jonasza (1, 1-2)
- działanie Boga (1, 4)
- wyznanie Jonasza (1, 9)
- wyznanie marynarzy (1, 14)

### 2. Epizod

- działanie Boga (2, 1)
- wyznanie Jonasza (2, 2-10)
- działanie Boga (2, 11)

### 3. Epizod

- Słowo Boga do Jonasza (3, 1)
- Słowo Boga przez Jonasza (3, 4)
- wyznanie Niniwitów (3, 9)

### 4. Epizod

- wyznanie Jonasza (4, 2)
- działanie Boga (4, 6. 7. 8)
- Słowo Boga (4, 11)

Opiera się on na założeniu, że u podstaw budowy księgi leży alternacja między Słowem Bożym a ludzką odpowiedzią na nie, której udziela raz prorok, innym razem marynarze, wreszcie sami mieszkańcy Niniwy.

Mniej rozwiniętym schematem i niewątpliwie bardziej przystającym do wewnętrznej struktury tekstu będzie schemat dwuczęściowy (A.C. Ceresko):

- |                            |                |
|----------------------------|----------------|
| 1. Pierwsza misja          | (1, 1 – 2, 11) |
| – Jonasz i marynarze       | (1, 1-16)      |
| – ucieczka Jonasza         | (1, 1-3)       |
| – sztorm                   | (1, 4-16)      |
| – Jonasz i ryba            | (2, 1-11)      |
| 2. Druga misja             | (3, 1 – 4, 11) |
| – nawrócenie Niniwitów     | (3, 1-10)      |
| – akcja proroka            | (3, 1-4)       |
| – reakcja miasta           | (3, 5-10)      |
| – próba nawrócenia Jonasza | (4, 1-11)      |

Schemat trzeci, bardziej opierający się na treści aniżeli na formie, eksponuje dwie sceny z jednej i tej samej misji proroka. Pierwszej, która odzwierciedla ucieczkę proroka od powierzonego mu przez Boga zadania, i drugiej, opisującej realizację Bożego zamiaru.

- |                             |                |
|-----------------------------|----------------|
| 1. Pierwsza misja           | (1, 1 – 2, 11) |
| – posłanie Jonasza          | (1, 1-2)       |
| – ucieczka od posłania      | (1, 3)         |
| – burza na morzu            | (1, 4-12)      |
| – nawrócenie marynarzy      | (1, 13-16)     |
| – ocalenie proroka          | (2, 1-11)      |
| 2. Ponowienie misji         | (3, 1 – 4, 11) |
| – powtórne posłanie Jonasza | (3, 1-2)       |
| – wykonanie posłania        | (3, 3-4)       |
| – nawrócenie Niniwitów      | (3, 5-10)      |
| – oburzenie Jonasza         | (4, 1-4)       |
| – pouczenie dla proroka     | (4, 5-11)      |

Właściwie każdy fragment tego opowiadania, charakteryzuje się bardzo przemyślaną budową, czego przykładem jest schemat czwartego rozdziału. Rozpoczyna się on od przypomnienia gniewu Jonasza, a kończy na objawieniu miłosierdzia Bożego.

- a. gniew Jonasza (4, 1)
- b. Jonasz zna miłosierdzie Boga (4, 2)
  - c. Lepsza dla mnie śmierć (4, 3)
  - Czy słusznie się oburzasz? (4, 4)
  - d. miłosierdzie Boże dla Jonasza (4, 5-8)
    - c' Lepsza dla mnie śmierć (4, 8)
    - Czy słusznie się oburzasz? (4, 9)
- b' Bóg zna brak miłosierdzia Jonasza (4, 10)
- a' miłosierdzie Boga (4, 11)

## 7. TEOLOGIA

Bóg Księgi Jonasza jest z pewnością rozumiany jako Pan wszystkich narodów i całego świata. Jego władza nie zna granic. Rządzi zarówno ludźmi (Izraelitami i narodami: Jonaszem, jak i nad marynarzami pogańskimi z Tarsisz, nad Niniwitami razem z ich królem), jak i zwierzętami (wielka ryba, zwierzęta Niniwy, robak) i roślinami (krzak rycynusu) oraz morską otchłanią i lądem, i wiatrem (morskim i lądowym). Sam Jonasz natomiast jest raz interpretowany w kluczu teologicznym, innym razem w kluczu nieteologicznym. Przykładem tego ostatniego podejścia będzie np. odwoływanie się do psychologii głębi (np. w mitach obawa przed śmiercią przedstawiana jest w scenach pożarcia bohatera przez zwierzę, jako zjawisko nierozzerwalnie związane z introspekcją i poszukiwaniem własnej tożsamości). Opowiadanie byłoby ilustracją tzw. kompleksu Jonasza, polegającego najpierw na strachu przed śmiercią, a następnie na desakralizacji życia i trywializowaniu jego znaczenia (P. E. Lacocque).

### a. Uniwersalizm zbawienia

Myśl o zbawieniu każdego człowieka, najpierw Izraelity a potem innych narodów, leży u samych podstaw teologii księgi Jonasza. Pan Bóg chce zbawić wszystkich ludzi bez wyjątku. Ta myśl po raz pierwszy dochodzi do głosu w scenie burzy na morzu, podczas której Jonasz znajduje się razem z bałwochwalcami na tym samym pokładzie statku miotanego falami i bliskiego zatonięciu (E. Grothe-Paulin). Paganie okazują się gorliwsi od Izraelity w podporządkowaniu się woli Bożej. Kiedy Jonasz – Izraelita znajdzie się na statku, on sam pójdzie spać, podczas gdy oni będą walczyć z burzą, a kiedy nie będą mogli sobie poradzić, wezwą śpiącego do modlitwy (podobnie jak apostołowie Pana Jezusa podczas burzy na morzu). Kiedy tylko zrozumieją, że Jahwe jest Panem ziemi i morza, natychmiast zwrócą się do niego z modlitwą i odpowiedzą bojaźnią Bożą na niezwykle dzieła Pańskie. Cała pierwsza scena nie służy tyle przedstawieniu bałwochwalców, ile raczej ukazaniu *metanoi*, przemiany pogan ufających własnym bogom, w czcicieli Jahwe, Boga Izraela. Kiedy tylko dowiadują się, że istnieje Jahwe, Bóg *który stworzył morze i ląd*, natychmiast pytają o Jego wolę. Nie tylko pytają, ale doświadczywszy niemożliwości ocalenia inną drogą, wołają do Niego: *O Jahwe, prosimy, nie pozwól nam zginąć .., albowiem Ty jesteś Jahwe, jak Ci się podoba, tak czynisz* (1, 14). Po wypełnieniu woli Bożej ich modlitwy zostają wysłuchane, a oni sami, wdzięczni za ocalenie, zostaną ogarnięci bojaźnią względem Jahwe. *Złożyli dla Jahwe ofiarę i uczynili śluby* (1, 16). W ten sposób po raz pierwszy w tej księdze zostaje powiedziane, że nie Izraelici (ludzie z Jaffy, albo z Tarszisz, albo z różnych innych miejscowości, z których każda ma innego boga) zostają ocaleni przez Boga Izraela. Właściwie jest tu wyrażona nie tylko prosta myśl o ocaleniu, ale jednocześnie o wstawiennictwie. Marynarze zostali ocaleni *ze względu na życie tego człowieka* (1, 14), to znaczy ze względu na Jonasza i to nie tyle dzięki jego dotychczasowym zasługom, ale raczej z uwagi na jego śmierć lub na konieczność wypełnienia zleczonej mu przez Boga misji.

Drugi raz powszechny zamiar zbawienia zostanie wyjaśniony na przykładzie Niniwitów. Gdyby wsłuchać się w słowa psalmu recytowanego przez Jonasza, wówczas możnaby sądzić, że został on posłany do Niniwy, aby tam nawrócić Izraelitów, którzy odpadli od Jahwe i oddali się bałwochwalstwu. *Czciele próżnych marności opuszczają Łaskawego dla nich* (2, 9). Tymczasem opuszczać Jahwe mogą tylko ci, którzy do niego należeli i którzy wcześniej Go znali. Począwszy od czasów Sennacheryba



Niniwa to przede wszystkim nie tyle symbol pogan jako takich, ile bardziej symbol imperializmu i agresji kierującej się przeciwko Ludowi Bożemu (Iz 10, 5-15; Sof 2, 13-15; Na), symbol ucisku Izraelitów po wszystkie czasy. Zazwyczaj mówi się o tym, że mieszkańcy Niniwy symbolizują narody, które również należą do łaskawego Boga, Jahwe. W rzeczy samej jednak nie tyle idzie tu o uniwersalizm religijny, ani o powołanie misyjne Izraela, ani o samych pogan, ile o stosunek do grzeszników. Mieszkańcy Niniwy są po prostu symbolem grzeszników: *więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej* (4, 11). W rozumieniu rabinackim *człowiek nie odróżniający prawej ręki od lewej* to po prostu symbol bałwochwalcy. Wydaje się jednak, że takie pomieszanie rąk wskazuje raczej na grzech, niż na bałwochwalstwo. Nieprawość Niniwy dotarła przed oblicze Jahwe (1, 2). Niniwici byli jak dzieci nie odróżniający między dobrem a złem. *Niech każdy odwróci się od swojego złego postępowania i od nieprawości, którą [popętnia] swoimi rękami* (3, 8). Skąd bowiem bałwochwalcy mieli widzieć, że istnieje Jahwe? Jak mieli się nawracać do Boga, którego wcale nie znali? Jak mieli wzywać Jahwe, skoro znali tylko swoich bogów? Dlaczego też nieprawość jednych bałwochwalców (Niniwitów) miałyby bardziej skłaniać Jahwe do gniewu, aniżeli bałwochwalstwo innych? Dzieje się tak zapewne dlatego, że Niniwa jest nie tylko obrazem narodów, ale jednocześnie obrazem prześladowców Izraela. Prawdopodobnie z uwagi na grzechy tych konkretnych bałwochwalców popełnione przeciwko Izraelowi, ze względu na gwałt ponad miarę wywarty na Izraelitach przebywających w niewoli, Niniwa musiała się nawrócić. Skoro tylko nawróciła się poprzez post i modlitwę, od swojego złego postępowania, Jahwe ocalił życie jej mieszkańców i nie zburzył miasta. W ten sposób grzesznicy zostali ocaleni przez Boga Izraela. Jest On bowiem Bogiem gotowym do ocalenia życia każdego człowieka, troszczącym się nie tylko o życie Izraelitów, ale i o życie narodów, które przecież także stworzył. *Zobaczył Bóg czyny ich, że odwrócili się od swojego złego postępowania* (3, 10). Byłaby to całkiem podobna myśl do tej, którą później wyrazi Pan Jezus mówiąc: *Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych* (Mt 5, 45). Cała scena spotkania Pana Jezusa z celnikiem Zacheuszem (19, 1-10) prowadziłyby do tego samego wniosku: *Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło*.

### b. Działalność misyjna Izraela

Zbawienie może osiągnąć powszechny wymiar dzięki pomocy ze strony Izraela. Jego misyjna działalność jest niezbędna do tego, aby mogło ono dotrzeć do pogan. Gdyby nie było Jonasza, mieszkańcy Niniwy nie mogliby dowiedzieć się ani o swoim grzechu, ani o gniewie Bożym, ani o grożącym z tego tytułu niebezpieczeństwie – wszyscy byliby zginęli. Na kanwie tej potrzeby dostrzega się czasami także psychologiczny (Jonasz a Narcyz, od samointegracji do samozniszczenia na drodze ludzkiego rozwoju – K. J. Kaplan), albo czysto edukacyjny (R. B. Davies) wymiar opowiadania o Jonaszu i jego odniesienie do wszystkich sprawujących urząd w Kościele. Czasami, jak prorok, chcieliby oni uciec od swoich zadań, ponieważ rodzą one konflikty i są trudne do zaakceptowania. Mówi się nawet o tzw. syndromie Jonasza, gdzie źle ukierunkowana gorliwość zajmuje miejsce świętej ambicji przywództwa (E. H. Peterson). Autor natchniony przestrzega przed taką postawą. Mogłoby to być też opowiadanie o dwóch rodzajach wolności. Najpierw o tej, jaką człowiek uzurpuje sam dla siebie i która prowadzi donikąd. Potem o tej, do której nas zniewala Bóg; wolność, której człowiek doświadcza jako daru Bożego wyzwolenia (H. W. Wolff).

Dzięki posłudze Jonasza nie tylko marynarze – niejako mimochodem – zostali wyznawcami Jahwe, ale i mieszkańcy *wielkiego miasta* mogli żarliwie wołać do Boga, Jahwe (3, 8). Aby do tego mogło dojść, potrzebne było świadectwo wiary samego Izraelity: *Jestem Hebrajczykiem i czczę Boga nieba, Jahwe, który stworzył morze i ląd* (1, 9). Nieraz, po niewierności w stosunku do powierzonego zadania, potrzebna jest kara i śmiertelne niebezpieczeństwo, z którego wyrwie się pełna zaufania modlitwa o ocalenie samego misjonarza: *Rzucicieś mnie na głębie, we wnętrze morza, i nurt mnie ogarną. Wszystkie Twe morskie bałwany i fale Twoje przeszły nade mną. Rzekłem do Ciebie: Wygnany daleko od oczu Twoich [jakże choć tyle osiągnę, aby móc] wejrzeć na Twój święty przybytek?* (2, 4-5). Potrzeba wreszcie, ażeby po tych wszystkich przeżyciach pobożny Izraelita poszedł do grzeszników, by wołał i głosił, że zbliża się kara za ich grzechy. W ten właśnie sposób miało się zrealizować dawne błogosławieństwo dane pierwszym rodzicom (Rdz 1, 28), potem potwierdzone w zapowiedzi zwycięstwa ich potomstwa nad wężem (Rdz 3, 15), w obietnicy zachowania życia wszelkiego stworzenia od wód potopu (Rdz 9, 11. 15), a w szczególności w zapowiedzi złożonej patriarchom izraelskim, że ich potomstwo stanie się błogosławieństwem dla innych narodów (Rdz 12, 3; 26, 4; 28, 14). Zapowiedź ta będzie często powtarzana przez proroków

w słowach o potoku narodów, który popłynie kiedyś na górę Syjon, do świątyni Jahwe. Praktycznym i dobrym przykładem realizacji tego błogosławieństwa w dziejach narodu wybranego była historia Rachab, Rut Moabitki, Batszeby Hetytki, wdowy z Sarepty czy Naamana Syryjczyka, a w Nowym Testamencie historia św. Pawła (H. Ringgren). Autor księgi nie wiąże wcale nawróconych Niniwitów ze świątynią i nie domaga się od nich dorocznej pielgrzymki na Syjon. Zadowolona się jedynie postem i modlitwą na miejscu. Właściwie nie jest nawet powiedziane, że Niniwici odwrócili się od swoich bogów i nawrócili się do Jahwe. Powiedziane jest tylko to, że odwrócili się od swojego grzesznego postępowania i od nieprawości (3, 8), które w języku prorockim oznaczają niesprawiedliwości społeczne. Zdaje się, że uważał to za wystarczające, jeśli idzie o poganina.

W świetle tego wszystkiego, co zostało powiedziane o Ez 18, należy z pewnością zwrócić uwagę na analogie istniejące między obu autorami w odniesieniu do nauczania o indywidualnej odpowiedzialności człowieka za swoje życie i za swoją śmierć. W Starym Testamencie życzenie sobie śmierci nie jest często spotykanym zjawiskiem. Depresja śmiertelna występuje wyraźnie tylko u czterech osobistości biblijnych (Eliasz, Jeremiasz, Jonasz, Hiob). Wszystkie te postacie, analizowane z punktu widzenia psychologicznego, uczą o tym, że bycie osobą ludzką oznacza bycie odpowiedzialnym (D. K. Wohlgelemerter).

Z teologicznego punktu widzenia Ez 18 rozwinął ten sam temat, przedstawiając historie dwóch odrębnych osób, ojca i syna, którzy symbolizują złe i dobre postępowanie. Sprawiedliwy ojciec nie zostanie ukarany za grzechy swojego nieprawego syna, ani sprawiedliwy syn, za złości swojego bezbożnego ojca. *Umrze tylko ta osoba, która grzeszy* (Ez 18, 20). Nikt nie zostanie skazany za winy kogoś innego. Takie postawienie sprawy nie powinno nikogo dziwić i prawdopodobnie nie dziwi. Druga część Ezechielowego pouczenia jest jednak bardziej subtelna i bardziej kontrowersyjna. Tym razem nie idzie już o osądzenie postępowania dwóch odmiennych osób, ale o porównanie dwóch krańcowo odmiennych postępowań jednej i tej samej osoby. Jeśli występny odstąpi od niesprawiedliwości i nawróci się, żyć będzie. *Nie będą mu poczytane wszystkie grzechy, jakie popełnił* (Ez 18, 22). Z taką decyzją łatwo się nam zgodzić i Izraelici nie protestują usłyszawszy to rozstrzygnięcie, ponieważ wydaje się ono bardzo wielkoduszne. Trudniej zrozumieć drugie rozstrzygnięcie. Gdyby sprawiedliwy odstąpił od Prawa i popełnił zło, *żaden z wykonanych czynów sprawiedliwych nie będzie mu poczytany, ale umrze z powodu nieprawości* (Ez 18, 24). Tym razem decyzja Boża wydaje się raczej miłosierna niż sprawiedliwa, skoro nie zważa na wcześniejsze zasługi, skoro

żaden z wykonanych wcześniej czynów sprawiedliwych nie ma już żadnej wartości. To właśnie budzi największy opór ze strony Izraelitów: *Sposób postępowania Jahwe nie jest słuszny* (Ez 18, 25). W celu zrozumienia takiej decyzji wydaje się konieczne zwrócenie uwagi na to, że prorok Ezechiel w tej drugiej części swoich pouczeń odwołuje się do części pierwszej, o ojcu i synu, i opiera się na niej. Sprawiedliwość traktuje jako dzieło jednej osoby, a niesprawiedliwość jako dzieło innej. Jedno jako dzieło ojca, drugie jako dzieło syna. Jedna postawa oznacza dla niego jedną, całkiem odrębną osobowość (serce, duch). W jednym człowieku, który raz postępuje sprawiedliwie innym razem niesprawiedliwie, prorok widzi zatem dwie odrębne osoby, jak gdyby działającego ojca i syna. Każda z tych osób zostaje osądzona osobno i bez oglądania się na winy czy zasługi drugiej osoby. Dominującym pragnieniem Boga pozostaje jednak nie tyle żądza pomszczenia niesprawiedliwości – *On nie ma upodobania w śmierci* (Ez 18, 32), ile oczekiwanie nawrócenia grzesznika, ponieważ Jahwe jest Bogiem życia. Jego sprawiedliwość jest na służbie życia. Dla Izraelitów czasów Ezechiela trudność stanowił surowy osąd Boży nad sprawiedliwym, który pogrążył się w grzechach. Dla Izraelitów czasów Jonaszowych trudnością będzie łagodny osąd Boży w stosunku do grzeszników, którzy się nawrócili. W jednym i drugim przypadku trudność wyrasta – według Ezechiela – z nieumiejętności dostrzeżenia w jednym człowieku dwóch odrębnych duchów (ojca i syna), z których każdy bywa przez Boga całkiem odmiennie osądzony. Zastanawiając się nad Ez 18 stosunkowo łatwo dostrzegamy analogię między poučeniem Ezechiela a opowiadaniem o Jonaszu, która w nieco innej, obrazowej formie, rozwija tę samą myśl o karze i nagrodzie, indywidualnej odpowiedzialności za własną śmierć i za życie, ale przede wszystkim o gorącym pragnieniu Boga, aby każdy człowiek się nawrócił i mógł żyć.

Wielu interpretatorów błędnie utrzymuje, że poprzez całą księgę przewija się temat Boga miłosiernego, któremu przeciwstawia się Jonasz, domagający się karzącej sprawiedliwości. Tymczasem do Jon 3, 10 to właśnie Bóg objawia się jako Ten, który domaga się pomsty za zło popełnione przez Niniwitów. Dopiero potem nagle okazuje się, że Bóg jest miłosierny, a prawdziwa natura człowieka jest niemiłosierna. W ten sposób nauczanie księgi staje się bardziej dramatyczne i bardziej przekonujące (A. J. Hauser). Jonasza nie można nazwać człowiekiem nieznanym Bożego miłosierdzia. On ten przymiot Boży zdaje się doskonale znać, a nawet wyznaje go wyraźnie słowami: *wiem, żeś Ty jest Bóg łagodny i miłosierny, cierpliwy i pełen łaskawości, litujący się nad niedolą* (Jon 4, 2). Jonasz powtarza formułę znaną już Mojżeszowi w chwili odnowienia

przymierza synajskiego: *Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność i grzech* (Wj 34, 6-7). Bóg łaskawy to ten, który pochyla się nad uciśnionym i przychodzi z pomocą słabemu. Bóg miłosierny to ten, który w macierzyński sposób ochrania życie zagrożone. Jahwe *pogodnego oblicza*, powściągający gniew czeka na nawrócenie grzeszników. Jahwe wielkiej dobroci, litujący się nad niedolą i nad nieszczęściem powstrzymuje się od karania. Teoretyczne wyznanie tych Bożych przymiotów nie wystarcza jednak *sprawiedliwemu*, ażeby na myśl o konieczności wprowadzenia ich w praktykę nie uciec od powierzonych mu misji. Ten Izraelita – podobnie jak pierworodny syn z przypowieści Jezusowej o synu marnotrawnym – zdaje się być niezadowolony z tego rodzaju misji, w szczególności wówczas, kiedy doznał niesprawiedliwości od narodów (aczkolwiek sam tekst nigdzie nie wspomina o krzywdzie, która spotkałaby proroka z ich strony). Jonasz nie jest zadowolony z ocalenia grzesznika i przywrócenia go do Bożych łask (dla zilustrowania i uwspółcześnienia tych odczuć wystarczy zwrócić uwagę na stosunek niektórych Żydów do sprawców Holokaustu). To nieposłuszeństwo wynika z poczucia sprawiedliwości i z niecałkowitego zrozumienia Bożego miłosierdzia. W postawie Jonasa objawia się nie tylko niezadowolenie, ale prawdziwe rozgoryczenie, a nawet coś więcej, skoro w obliczu możliwości Bożego przebaczenia grzesznikom dwukrotnie powtarza, że woli raczej umrzeć aniżeli żyć (Jon 4, 3. 8). Jest to nie tylko oburzenie, ale wprost śmiertelny gniew. Dany jest tu przykład Izraelity, który nie może do końca zrozumieć miłosierdzia Bożego. Także do niego powie później Pan Jezus: *Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladowają; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i dobrymi* (Mt 5, 44-45). Tak oto maleńka księga Jonasa zawiera wielką teologię Bożej łaski.

W tym misyjnym zadaniu nic nie jest w stanie prawdziwie przeszkodzić i nic nie może skutecznie przekreślić Bożych zamiarów; prorok nie może uciec od tego zadania, ani natura (morze) nie będzie stanowić prawdziwej przeszkody w drodze do zamierzonego celu.

## 8. CYTATY NT

Wprawdzie księga Jonasa nie jest zbyt często cytowana w Nowym Testamencie (Jon 1, 17 = 1 Kor 15, 4; Jon 3, 5 = Mt 12, 41; Jon 3, 6 = Mt 11, 21; Jon 3, 8 = Mt 12, 41; Jon 3, 8. 10 = Łk 11, 32; Jon 4,

9 = Mt 26, 38; Mk 14, 34), ale w zamian za to zapożyczone z niej cytaty spełniają w Nowym Testamencie bardzo ważną rolę.

Sen Jonasza w momencie największego nasilenia burzy na morzu przypomina jako żywo sen Jezusa, w czasie burzy na jeziorze Galilejskim (Mt 8, 23-27). Wyjście Jonasza poza Niniwę wyraźnie przypomina – choć przez opozycję – płacz Pana Jezusa nad grzeszną Jerozolimą (Łk 19, 41-44).

Pobyty Jonasza we wnętrzu ryby zostanie wykorzystany w alegorycznej egzegezie dla zilustrowania złożenia Jezusa do grobu (Mt 12, 38-39). Stosunek Jonasza do Niniwitów będzie porównany ze stosunkiem Pana Jezusa wobec ludzi swojego pokolenia (Łk 11, 29-32). Jezus jednak nie ucieka – jak Jonasz – przed wypełnieniem swojego zadania, ani też nie zostaje pogrzebany za swoje grzechy. Nie gniewa się też, jak prorok, na Boga za to, że przebaczył grzesznikom, ponieważ to właśnie jest celem jego przyjścia na świat. Pod tym względem Jonasz może być raczej uważany za przeciwieństwo Jezusa, aniżeli za jego pierwowzór i zapowiedź.

Czasami też spotkamy się z odnośniami tekstu o Piotrze – Skale do sytuacji Jonaszowej. U Mt 16, 17 czytamy: *Błogosławiony jesteś Szymonie, synu Jony, albowiem ciało i krew nie objawiły ci tego, lecz Ojciec mój, który jest w niebie. Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą*. Być może Mateusz chciał świadomie przedstawić Piotra jako syna Jonasza, gdyż w podobny sposób jak Jonasz nie zostaje on zwyciężony przez *bramy piekielne*, przez śmierć, którą w opowiadaniu o Jonaszu symbolizowała ryba (B. P. Robinson).

Niektórzy dopatrują się w prorocztwie Jonasza zapowiedzi Ewangelii. Dwie przypowieści Jezusowe (Łk 15, 11-32; Mt 20, 1-16) mają ten sam styl i prowadzą do podobnych konkluzji, do jakich dochodzi księga Jonasza. Bóg zadaje to samo pytanie: co powiedzielibyście, gdybym żałował, że skazałem świat na zagładę? Bóg Ojciec odpowiada na ten dylemat posyłając swego Syna, aby świat zbawił (W. Vischer).

*Plemię źmijowe i wiarołomne żąda znaku, lecz żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku proroka Jonasza. Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrzościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi. Ludzie z Niniwy powstaną na sądzie przeciw temu plemieniu i potępią je; ponieważ oni wskutek nawoływania Jonasza się nawrócili, a oto tu jest coś więcej niż Jonasz (Mt 12, 39-41). Jak bowiem Jonasz był znakiem dla mieszkańców Niniwy, tak będzie Syn Człowieczy dla tego pokolenia (Łk 11, 30)*. Podczas gdy w Mt 16, 4 i 12, 39 oraz w Łk 11, 29 Jezus obiecuje swoim ziomkom *znak Jonasza*, w Mk

8, 12 twierdzi, że tego rodzaju znak nie będzie im dany. Gdy uczeni w Piśmie i faryzeusze domagają się od Jezusa znaku w chwili obecnej, On obiecuje im znak w przyszłości. Na czym miał polegać ten znak? Jedni tłumaczą, że chodzi o to co Jezus uczynił na wzór Jonasza lub o to, co przepowiadał. W rzeczywistości zaś znakiem dla *tego pokolenia* będzie sama osoba zmartwychwstałego Jezusa. *Dla Mateusza i Łukasza zmartwychwstały Chrystus ukazuje się jako znak Bożego świadectwa, podczas gdy dla Marka Jezus świadczy sam o sobie. W tym drugim ujęciu wyraźniej dochodzi do głosu prawda o tym, że Jezus jest Synem Bożym, który nie potrzebuje innego świadectwa poza sobą samym* (J. Swetnam). Znak Jonasza, powinno się raczej tłumaczyć jako znak, którym był sam Jonasz (grecki dopełniacz apozycji), kiedy uratowany przez Boga z odmętów morskich stanął przed grzesznikami. Sama jego obecność była znakiem Bożej wszechmocy, ocalającej z odmętów śmierci. Grzesznicy znajdują się w stanie oczekiwania na to samo. Kiedy Jezus w trzy dni po swojej śmierci zmartwychwstanie, będzie takim samym świadectwem i znakiem Bożej wszechmocy jak Jonasz (G. Lund). Zmartwychwstały będzie – podobnie jak Jonasz – głosił upomnienie dla grzeszników, ponieważ taka jest wola Boża. Tekst nowotestamentalny, który inspirowany jest historią proroka Jonasza, zwraca uwagę na wymowę śmierci i zmartwychwstania dla sprawy ocalenia grzeszników.

Jeszcze inni zwracają uwagę na to, że *znak Jonasza* mógł pierwotnie nawiązywać do apokryficznego prorocstwa przypisywanego Jonaszowi, znanego z *Vitae prophetarum*. Nazywa się on tam znakiem (*tephas*) i zapowiada zniszczenie Jerozolimy przez Rzymian (G. Schmitt).

Ojcowie Kościoła często odwołują się do księgi Jonasza czerpiąc z niej inspirację do najróżniejszych nauk. Justyn odniesie znak Jonasza do sprawy zmartwychwstania Jezusa (*Dialog z Tryfonem*). Dla Cyryla Jerozolimskiego Jonasz we wnętrzu ryby będzie symbolem Chrystusa zstępującego do podziemi (*Katecheza XIV*). Św. Augustyn będzie doszukiwał się sensu symbolicznego w najbardziej szczegółowych kwestiach. Jonasz oczekujący poza murami miasta kary na Niniwitów będzie dla niego typem Ludu Wybranego domagającego się kary dla pogan. Liście krzewu rycynusowego osłaniające głowę Jonasza – symbolem obietnic udzielonych przez Boga Izraelowi. Robak podgryzający krzew rycynusu to Chrystus znoszący wszystko, co czasowe. Natomiast Klemens Rzymski idąc drogą egzegezy wyrazowej odwołując się do przykładu Niniwitów rozwija naukę o pokucie (*I List do Koryntian, 7*). Tertulian naucza o poście (*O poście, 7*). Orygenes – o wytrwałej modlitwie (*O modlitwie*). Ireneusz uczy o tym, że nawet nieszczęścia przydarzają się

po to, aby pouczyć człowieka o wielkiej dobroci Bożej i Jego woli zbawienia (*Przeciw herezjom*, 3).

Komentarz świętego Hieronima *In Jonam* jest – jak wiadomo – przykładem dziedzictwa Orygenesowego, z którego zresztą korzystał obficie, nawet wtedy, kiedy je atakował. Hieronim będzie się w nim odwoływał do odziedziczonej metody i w zależności od potrzeby będzie wykładał treść księgi Jonasza według potrójnego sensu: literalnego, tropologicznego i mistycznego. Myśl przewodnia jego komentarza zmierza jednak w dość dziwnym kierunku. Niniwę, miasto będące w księdze Jonasza symbolem grzechu i dlatego potrzebujące koniecznie nawrócenia, przedstawi jako symbol „pięknego” świata pogan, świata, który staje się Kościołem, którego nawrócenie z konieczności prowadzi do odrzucenia Izraela. Jonasz uchyla się od wykonania swojej misji nie dlatego, że ma coś przeciwko ocaleniu Niniwy, ile raczej z tego powodu, że nie może znieść myśli o tym, iż nawrócenie Niniwy przyniesie automatycznie zagładę Izraela. Zbawienie Żydów wyklucza zbawienie pogan, a zbawienie pogan wyklucza zbawienie Żydów. Trzeba przyznać, że jest to bardzo zaskakujące, ponieważ w samej komentowanej księdze, gdzie temat Izraela i jego stosunku do Jahwe w ogóle nie dochodzi do głosu trudno doszukać się takiej zależności.



## WSTĘP PATRYSTYCZNY

Św. Hieronim był jedną z najciekawszych postaci starożytności chrześcijańskiej nie tylko dzięki wiedzy i świetnej twórczości literackiej, ale również jako nieprzeciętny człowiek, którego temperament z trudem mieścił się w granicach nawet narzucanej i zakładanej skromności ascetycznego mnicha i przy każdej okazji ujawniał się ostrymi wypowiedziami w stosunku do adwersarzy we wszystkich toczonych sporach, chociaż ich źródłem bywały nie tyle animozje osobiste, ile raczej obrona Prawdy, która okazywała się ważniejsza niż zażyła przyjaźń. Jest to zatem postać pełna żywotnej energii charakterystycznej dla udzielającego się na wielu polach uczonego.

### Młodość

Osobiste zaangażowanie i wielokrotne wzmianki o sobie dostarczają dziś wielu danych o jego życiu. We wstępie do tłumaczenia Księgi Hioba powiedział, że urodził się jako chrześcijanin z rodziców chrześcijańskich, a było to około 347 r. w Strydonie, którego jednak po zniszczeniu przez Gotów w 392 r. dokładnie niepodobna zlokalizować, choć wiadomo, że leżał gdzieś na Bałkanach (Panonia czy Dalmacja). Był najstarszy z trojga rodzeństwa (siostra i brat Paulin). Chociaż nie urodził się w Rzymie, duchem umysłowej kultury, zamiłowaniem i wiedzą jawi się nam dziś jako Rzymianin.

Gdy miał około dwunastu lat, wyjechał do Rzymu na studia. W młodeńcych latach ujawniły się jego zainteresowania naukowe, które nigdy nie ustały i nieustannie podsycały zapał do studium. W Rzymie uczył się gramatyki, retoryki i filozofii. Z nauczycieli szczególnie polubił znakomite-

go gramatyka Donatusa, a spośród poznanych przyjaciół – Bonosusa, Pammachiusza i Rufina z Akwilei, choć przyjaźń z tym ostatnim później, na tle różnicy poglądów na temat Orygenesusa, zamieniła się w zacieklą wrogość<sup>1</sup>. W czasie tej nauki nabył gruntownej znajomości literatury klasycznej i tak się do niej przywiązał, że długo jeszcze będzie miał trudności, by się jej wyrzec dla wyłącznego zajmowania się literaturą chrześcijańską. Śnić mu się będzie Pan, który oskarży go, że bardziej jest „ciceronianus”, aniżeli „christianus”. Ale podczas pobytu w Rzymie ujawniły się też pewne jego ujemne strony, bo Hieronim będzie sam się oskarżał, że ulegał tam złym wpływom i wielokrotnie błądził<sup>2</sup>. Niemniej właśnie pod koniec pobytu w Rzymie przyjął razem z Bonosusem chrzest (366), co ostatecznie świadczy, że zwycięsko pokonał próby wczesnej młodości i że pewnie późniejsze samooskarżenia były surowsze niż młodzieńcze wykroczenia. Na jego korzyść przemawia i to, że właśnie w Rzymie rozpoczął gromadzić książki, które utworzyły później bogatą bibliotekę. Do końca życia pozostaną mu w pamięci teksty Horacego, Owidiusza i Wergiliusza (w naszym komentarzu znajdziemy również jego cytaty), dzieła Cyserona, którego szanował jako mistrza stylu, Kwintyliana, historyków oraz Seneki, choć nigdy nie wykazał głębszego zainteresowania filozofią.

Gdy skończyła się nauka w Rzymie, udał się w towarzystwie Bonosusa do Trewiru, który był wtedy właściwą stolicą Zachodu. Hieronim szukał prawdopodobnie jakiejś możliwości zdobycia odpowiedniej dla siebie posady, ale te próby zakończyły się wbrew oczekiwaniom pojawieniem się zupełnie nowych zainteresowań, a mianowicie Hieronim zaczął dostrzegać i bliżej zajmować się literaturą chrześcijańską. Tu poznał napisany przez św. Atanazego *Żywot św. Antoniego*, a dla Rufina przepisał dzieła św. Hilarego z Poitiers (*Komentarz do psalmów, O synodach*). Tutaj też obydwaj przyjaciele, Hieronim i Bonosus, ulegli pierwszej fascynacji życiem monastycznym, choć dla Hieronima było to pewnie raczej pragnienie połączenia życia religijnego z umiłowaną pracą intelektualną, bez ścisłego izolowania się od środowiska przyjaciół i bez zachowania całkowitego ubóstwa.

---

<sup>1</sup> Tłumacząc objaśnienie Rufina do *Symbolu (Rufina katecheza Symbolu, Studia Gnesnensia 6 (1981) 9–64* i przeglądając inne jego pisma nabrałem dużej sympatii do tego oślepnętego na starość mnicha i trudno mi pozbyć się żalu do Strydeńczyka za zbyt gwałtowne ataki.

<sup>2</sup> *List 22, do Eustochium.*

Hieronim opuścił Trewir, a nie chcąc zatrzymywać się w niezbyt lubianym Strydonie osiadł w pobliżu Akwilei, gdzie wraz z Rufinem i Bonosusem stworzyli małą wspólnotę duchownych i świeckich, którzy zaczęli prowadzić życie ascetyczne. Ich opiekunem i kierownikiem był kapłan Chromacjusz, późniejszy biskup Akwilei, któremu Hieronim zadedykował swój komentarz do Księgi Jonasza. Wspólnota nie utrzymała się długo. Z dosyć niejasnych dziś powodów nagle opuściło ją siedmiu jej członków. Może odegrał tu pewną rolę temperament Hieronima, gdyż doszło potem do sporów i polemik, a może zrazili do siebie otoczenie swymi młodzieńczo zbyt wygórowanymi ascetycznymi rygorami. W tym czasie nastąpiło również zerwanie Hieronima z rodzicami; później nigdy już ich nie zobaczył ani o nich nie wspominał. Pewnie nie godzili się na nowy tryb życia ich syna, który zamiast zostać statecznym urzędnikiem wolał życie mnisze, a ponadto próbował pociągać za sobą dwoje młodszych rodzeństwa.

### **Pierwszy pobyt na Wschodzie**

Młody Hieronim wyjechał na Wschód. Miały się spełnić marzenia o zobaczeniu Ziemi Świętej, o poznaniu żyjących na pustyni anachoretów, a nie bez znaczenia było też pragnienie poznania na wysokim poziomie stojącej teologii Ojców wschodnich. Przewędrował przez Azję Mniejszą, aż dotarł do Syrii, gdzie zatrzymał się w Antiochii nad Orontem. Długa podróż bardzo go zmęczyła i poczuł się ciężko chory. Podczas choroby miał ów sen zarzucający mu zbyt przywiązanie do literatury świeckiej. Znalazł jednak gościnę u poznanego w Trewirze Ewagriusza, tłumacza pism św. Atanazego, i dzięki temu po powrocie do zdrowia mógł kontynuować naukę. Czytywał w tym czasie Plauta, Wergiliusza i Cyce-rona oraz Biblię. Później będzie się oskarżał, jak bardzo był jeszcze wtedy ślepy i niezdolny do dostrzegania prawdziwego światła<sup>3</sup>. Opanował również język grecki, którego zaczął się uczyć już w Rzymie, i dzięki temu mógł uczestniczyć w intelektualnym życiu wschodniej metropolii, słuchać wykładów i rozczytywać się w literaturze teologicznej. Wtedy pojawiły się też pierwsze próby twórczości pisarskiej.

W 375 r. udał się na leżącą w pobliżu Antiochii Pustynię Chalcydycką, gdzie spędził ponad dwa lata. Od nawróconego Żyda, którego poznał,

---

<sup>3</sup> List 22, do Eustochium.

zaczął uczyć się języka hebrajskiego. Ponieważ do groty pustelniczej zabrał też swoją ulubioną bibliotekę, mógł tam dowoli czytać, przepisywać książki, przyjmować gości, pisywać listy i ustawicznie na nie czekać. Surowość ascetyczna pielęgnowana na pustyni i rodzaj samotności takiego życia nie urzekły Hieronima całkowicie. Ponadto środowisko mnichów nie okazało się przyjazne. Był to bowiem ciągle jeszcze czas silnych podziałów wywołanych arianizmem. Ten przybysz z Zachodu wydał się niektórym mnichom zbyt odmienny, zaczęto go nawet podejrzewać o herezję. Ostatecznie zrezygnował z pobytu na pustyni i powrócił do Antiochii.

Ponowny pobyt w Antiochii doprowadził go do święceń kapłańskich. Hieronim stanął po stronie biskupa Antiochii Paulina w jego sporze z arianami. Wówczas ten zaprzagnął go wyświęcić na kapłana. Hieronim zgodził się przyjąć święcenia pod warunkiem, że nie będzie musiał spełniać normalnych funkcji kapłańskich (które mogłyby oderwać go od pracy intelektualnej). Pragnąc zaś pogłębić swoją znajomość Biblii Hieronim brał udział w wykładach egzegetycznych biskupa Apolinarego z Laodycei, podziwiał jego wiedzę filologiczną, choć nie akceptował błędnej doktryny teologicznej<sup>4</sup>.

Potem wyjechał do Konstantynopola. Przebywał tutaj prawie trzy lata (379 – 382). Poznał wtedy św. Grzegorza z Nazjanzu, który był biskupem małej wspólnoty chrześcijan wiernych nauce nicejskiej. Wsłuchiwał się w jego homilie i wykłady i uznał za swego nauczyciela w studiowaniu Pisma św. Słuchał prawdopodobnie słynnych jego „mów teologicznych”. Od tego okresu datuje się też zainteresowanie Orygenesem, którego homilie na Ezechiela i Jeremiasza przetłumaczył. Wówczas również przełożył na język łaciński *Kronikę* Euzebiusza z Cezarei, której tablice synchronistyczne dawały dużą pomoc dla historii biblijnej. W czasie trwania „soboru ekumenicznego” w 381 r. w Konstantynopolu poznał św. Grzegorza z Nyssy i Amfilocha z Ikonium, i zapewne szereg innych współczesnych osobistości.

## Okres rzymski

Wraz z biskupem Paulinem z Antiochii, który go wyświęcił, i Epifanium z Salaminy przybył Hieronim do Rzymu, gdzie odbywał się synod

---

<sup>4</sup> List 84. Błąd apolinaryzmu polegał m.in. na tym, że głosił doktrynę, jakoby Chrystus nie miał pełnej natury człowieka, bo Jego duszę zajął boski Logos, gdyż dwie doskonałe istoty, Bóg i człowiek, nie mogłyby stworzyć jedności doskonałej.

(382) mający rozpatrywać schizmę melecjańską. Jako człowiek, który poznał Wschód, opanował język grecki i hebrajski, był mnichem i kapłanem, erudyta i retorem, musiał zwrócić na siebie uwagę papieża Damazego, który się z nim zaprzyjaźnił, jak o tym świadczą listy papieża, i uczynił go swoim specjalnym sekretarzem, archiwistą i doradcą. Przede wszystkim jednak papież Damazy, sam poeta wrażliwy na piękno języka, zlecił młodemu mnichowi rewizję przekładu Ewangelii i używanego w Rzymie Psalterza. Praca nad rewizją lub tłumaczeniem i objaśnianiem tekstów natchnionych będzie odąd dla Hieronima głównym przedmiotem zainteresowania. Ale papież wkrótce umarł (384). Hieronim stracił w nim i przyjaciela, i protektora.

W Rzymie Hieronim poznał środowisko pobożnych kobiet. W pałacu na Wzgórzu Awentyńskim żyła mianowicie wraz ze swoją matką Albina patrycjuszka Marcella. Skupiała wokół siebie grono osób zainteresowanych życiem ascetycznym. Należała do nich Paula, która była wdową od 31 lat, oraz jej córki: owdowiała Blesilla, młodzianka Eustochium i Paulina, która poślubiła szkolnego kolegę Hieronima Pammachiusza. Hieronim był ich nauczycielem i przewodnikiem duchowym, wygłaszał ekshortacje, objaśniał psalterz, uczył języka hebrajskiego, odpowiadał na niezliczone bileciki w kwestiach biblijnych. Ale Blesilla wskutek nadmiernej ascezy, na jaką się zdecydowała, zachorowała ciężko i w końcu zmarła w listopadzie 384 r. Na pogrzebie tłum szemrał, że winien temu był Hieronim, jako zbyt surowy mnich. Do szemrań i podejrzeń tłumu przyłączył się kler rzymski, który Hieronim wcześniej często nie bez słuszności krytykował. A ponieważ zabrakło papieża Damazego, wrogość stała się ogólna. Utworzono swego rodzaju trybunał kościelny, który zażądał, by Hieronim niezwłocznie opuścił Rzym. Hieronim wyjechał w sierpniu 385 r. Stał się znowu pielgrzymem, choć mógłby pozostać w Wiecznym Mieście, jak niektórzy sądzili, jako następny papież.

## Poznawanie miejsc świętych

Pojechał na Wschód. Towarzyszył mu młodszy brat Paulin i kilku mnichów. Zatrzymał się najpierw w Antiochii u swoich przyjaciół Ewagriusza i biskupa Paulina. Wkrótce do Antiochii zjechała również Paula i jej córka Eustochium w towarzystwie mniszek. Zapadła decyzja, by wspólnie odbyć pielgrzymkę do miejsc świętych w krainach biblijnych i jednocześnie odwiedzić siedziby pustynnych anachoretów. Pojechali więc przez Sydon, Tyr, Cezareę, która przypominała Orygenesowi, do Jerozolimy.

Po śmierci Pauli napisał Hieronim do jej córki o tej pielgrzymce: „Wszystkie te miejsca zwiedzała z tak wielkim zapałem i gorliwością, że gdyby nie spieszyła się do dalszych, nie można by jej oderwać od pierwszych. Leżąc pod krzyżem tak się modliła, jakby widziała wiszącego na nim Pana. Wszedłszy do grobu Zmartwychwstania całowała kamień, który anioł odwalił od drzwi grobowych, a tego miejsca, gdzie Pan spoczywał, dotykała wiernymi ustami, tak jak spragniony chłonie wodę, której pragnął”<sup>5</sup>. Potem odwiedzili Betlejem, Kanę i Kafarnaum, a następnie udali się do Egiptu, by spotkać żyjących na pustyni mnichów. Paula z takim szacunkiem odnosiła się do każdego z tych świętych mężów, jakby w jego osobie widziała samego Chrystusa<sup>6</sup>. Pobyt w Aleksandrii trwał trzydzieści dni. Przez ten czas Hieronim słuchał w prowadzonej niegdyś przez Orygena szkole teologicznej wykładów Dydyma Ślepego, którego miał możliwość pytać o wszystkie dla siebie niejasne miejsca Pisma św., jak zaznaczył w prologu Komentarza do Listu do Efezjan.

## Klasztor w Betlejem

Ostatecznie Hieronim wraz z całym pobożnym towarzystwem osiadł w Betlejem, gdzie niewątpliwie było spokojniej niż w Jerozolimie. Dzięki odziedziczonym po rodzicach zasobom, a zwłaszcza dzięki funduszom, jakie złożyły pobożne uczestniczki pielgrzymki, zdołano wybudować dwa klasztory – większy dla mniszek, składający się z trzech kompleksów oraz mniejszy męski, w którym jednak zamieszkało pięćdziesięciu zakonników, prawie wyłącznie przybyłych z Zachodu. Obok postawiono dom dla pielgrzymów oraz szkołę, w której Hieronim uczył chłopców m.in. przedmiotów humanistycznych.

Tutaj pozostał przez trzydzieści cztery lata, aż do swojej śmierci. Przez ten czas kierował klasztorem, ale nadal nie chciał spełniać czynności kapłańskich w kaplicy klasztornej i dlatego na nabożeństwa chodzono do kościoła. Wygłaszał jednak dla mnichów homilie, czasem nawet po grecku, przyjmował gości i pielgrzymów, bo te klasztory nie znały jeszcze późniejszej klauzury, oddzielającej je od świata surowymi przepisami. Ale przede wszystkim pracował. Ponieważ jednak rozliczne zajęcia codzienne nie zapewniały należnego spokoju, przeznaczał na pracę przede wszystkim noc. Dysponował wprawdzie koniecznymi do takiej pracy pomocami,

---

<sup>5</sup> List 108, 9, do Eustochium.

<sup>6</sup> List 108, 9, do Eustochium.

miął bibliotekę, sekretarzy, kopistów, uczniów, i przede wszystkim admirujące go otoczenie pobożnych mniszek i przyjaciół, a jednak niekiedy skarżył się na zmęczenie, na osłabienie wzroku, gdy własnoręcznie chciał poprawiać podyktowane teksty albo gdy pochylał się nad hebrajskimi rękopisami. Pod osłoną nocy przychodził też do niego uczony rabin, który go za sutym wynagrodzeniem douczał w języku hebrajskim i dawał wskazówki dotyczące interpretacji, co później niekiedy ujawniało się w niektórych uwagach odwołujących się do odmiennych poglądów Hebrajczyków. Wpółcześni napiszą o Hieronimie, że był w tej pracy niezmordowany, dzień i noc tkwił w książkach, ciągle zajęty czytaniem lub pisaniem.

## Spory teologiczne

Wbrew pozorom nie był to jednak okres zupełnie spokojny, zakłóciły go mianowicie ostre spory teologiczne i niebezpieczne najazdy barbarzyńców. W 392 r. mianowicie przybył do Jerozolimy mnich Aterbiesz (prawdopodobnie emisariusz biskupa Epifaniasza z Salaminy na Cyprze), by zbierać podpisy pod deklaracją potępiającą naukę Orygenesza. W tym samym czasie, gdy Hieronim osiedlił się w Betlejem, w Jerozolimie przebywał jego młodzieńczy przyjaciel Rufin z Akwilei, który zatrzymał się na Górze Oliwnej w pobliżu klasztoru założonego i prowadzonego przez Melanię Starszą. Początkowo kontakty obydwu mnichów były przyjazne i ożywione. Pojawiła się jednak różnica zdań. Hieronim deklarację Aterbieszki podpisał, gdy tymczasem Rufin wymówił się i zbył nieznanego mnicha w sposób dość stanowczy w imię zasady, że „swych nauczycieli nie oskarża i nie zmienia”. Dwa lata później zjechał do Świętego Miasta wspomniany biskup Epifaniasz, znany jako zagorzały tępicieł herezji wszelkiego rodzaju, aby wystąpić przeciwko biskupowi Janowi Jerozolimskiemu, posądzanemu o nadmierne sympatie orygenesowskie. Doszło do nader przykrych polemik, wymiany kazań, dyskusji i bezpardonowych inwektyw. Do najważniejszych punktów spornych należały kwestie poznania Ojca przez Syna, preegzystencji dusz, zmartwychwstania indywidualnego własnego ciała każdego człowieka, powszechna „apokatastasis” i z nią związana doktryna o usprawiedliwieniu szatana oraz kwestionowanie wieczności kar (dwa ostatnie problemy znajdują swój refleks także w komentarzu „In Ionam”). Mnich z Góry Oliwnej, Rufin, stanął po stronie biskupa Jana, a Hieronim popierał niezwykle gorąco Epifaniasza, którego znał już wcześniej, bo towarzyszył

mu w wyjeździe z Konstantynopola do Rzymu. Między obydwoma mni-  
chami doprowadzono wprawdzie do formalnego pojednania w kościele  
Zmartwychwstania, ale nie miał to być pokój długotrwały. Jeszcze długo,  
gdy już Rufina nie będzie w Jerozolimie, pojawiać się będą przy różnych  
okazjach polemiczne inwektywy przesyłane do Rzymu.

Potem przyszedł spór o pelagianizm, który utrzymywał, że człowiek  
sam bez pomocy łaski może postępować dobrze, że łaska uświęcająca nie  
jest konieczna, bo oznacza tylko wyleczenie człowieka z grzechu, że  
zbawienie nie daje nowego życia i dlatego nawet modlitwa nie ma  
większego znaczenia. Tego rodzaju poglądy mocno musiały wzburzyć  
ascetycznie nastawionego mnicha. Zaczął więc z nimi energicznie polemi-  
zować. Gdy w 415 r. Pelagiusz przyjechał do Jerozolimy, spór osiągnął  
szczyt. Tłumy pelagian napadły na klasztory w Betlejem, podpaliły je,  
a Hieronim w ucieczce musiał chronić życie.

Kilkakrotnie życie Hieronima było również zagrożone wskutek  
napadów wędrujących ludów, a mianowicie Hunów (402), Izauryjczyków  
(405) i Saracenów (412), przed którymi często był zmuszony uciekać.  
Powoli śmierć najbliższych zaczęła wchodzić w środowisko Hieronima.  
Zmarła najpierw Marcella, potem Paula, a po krótkiej chorobie również  
Eustochium. Hieronim – jak pisze do Rypariusza – poczuł się osamotniony  
i osłabiony starością. O jego ostatnich dniach nie wiemy niczego, tyle  
tylko, że zmarł 30 września 419 lub 420 r.<sup>7</sup>

## Pisarz i tłumacz

Wspomniano już, że wiele wiadomości o wielkim mnichu z Betlejem  
zawdzięczamy jego licznym wzmiankom o sobie. Znajdziemy je także  
w listach (w tym 120 listów niewątpliwie jego autorstwa), które pisywał  
przez całe życie. Poruszał szereg aktualnych problemów teologicznych czy  
ascetycznych, ludzi pouczał, pocieszał i umacniał. Liczył się z tym, że  
zostaną opublikowane, ale mimo to utrzymywał je bardzo często w tonie  
osobistym.

---

<sup>7</sup> Wiadomości podstawowe o Hieronimie zob. m.in. B. ALTANER – A. STUIBER, *Patrologia*, 519-530; H. V. CAMPENHAUSEN, *Ojcowie Kościoła*, 295-342; J. GRIBOMONT, *Le traduzioni. Girolamo e Rufino*, 203-233; H. KRAFT, *Kirchenvaeter Lexikon*, 265-271; G. PETERS, *Lire les Peres de l'Eglise*, 664-682.



Polemiczny temperament wyraził się w kilku pismach dogmatyczno – polemicznych, które związane były z wspomnianymi powyżej sporami<sup>8</sup>. Bronił w nich dziewictwa Maryi, swego ideału ascezy i życia monastycznego, kultu świętych, konieczności łaski. W wypowiedziach bywał niekiedy bardzo gwałtowny, zwłaszcza gdy zwracał się do Rufina. Hieronim wykazał też pewne zainteresowanie historią i ważnymi osobistościami z przeszłości przedstawiając ich w krótkich biogramach zebranych w całość lub w oddzielnych żywotach.

Zasługą Hieronima dla Zachodu były jego tłumaczenia na język łaciński autorów kościelnych. Pierwotny entuzjazm dla Orygenesesa jeszcze z okresu poprzedzającego słynne spory wyraził się w licznych przekładach. Tłumaczył także Euzebiusza z Cezarei<sup>9</sup>, Dydyma Ślepego<sup>10</sup> i reguły zakonne<sup>11</sup>.

## Wielki biblista

Najważniejszym jednak dziełem Hieronima była jego praca nad Pismem świętym. Rozpoczęła się, jak wspomnieliśmy, w czasie pobytu w Rzymie, gdy na zlecenie papieża Damazego dokonał korekty przekładu łacińskiego niektórych ksiąg. W oparciu więc o tekst grecki poprawił przekład Ewangelii używany wówczas w Rzymie oraz psalmów. Nie wiadomo jednak, czy zdołał wtedy poprawić cały Nowy Testament i czy używane do połowy XVI w. *Psalterium Romanum* jemu zawdzięczało swój późniejszy kształt.

W latach 391 do 406, przebywając już w Betlejem, podjął pracę nad poprawieniem lub przetłumaczeniem całego łacińskiego tekstu Starego Testamentu w oparciu o oryginalny tekst hebrajski i o grecką Septuagintę (znane *Tłumaczenie Siedemdziesiąciu*) według *Heksapli* sporządzonej przez Orygenesesa. Był to trud ogromny i jednocześnie tragiczny, bo większość rękopisów tego poprawionego przekładu skradziono mu, zanim zdążył je

---

<sup>8</sup> *Dyskusja Lucyferiana z katolikiem; Przeciw Helwidiuszowi o wiecznym dziewictwie Bł. Maryi; Przeciw Jowinianowi; Przeciw Wigilancjuszowi; Przeciw Janowi Jerozolimskiemu; Apologia przeciw księgom Rufina; Dialog przeciw pelagianom.*

<sup>9</sup> Kontynuacja *Kronik EUZEBIUSZA; O sławnych mężach; Żywot Pawła z Teb; Żywot Malchusa; Żywot Hilariona* (żywoty te są wprawdzie pięknymi opowiadaniem, ale przeważa w nich legendarność).

<sup>10</sup> *O Duchu Świętym.*

<sup>11</sup> PACHOMIUSZ i jego uczniowie: *Reguła dla mnichów; Listy* tychże.

opublikować. W liście do św. Augustyna żalił się: „W tutejszej prowincji odczuwa się wielki brak pisarzy znających język łaciński i dlatego nie mogę być posłuszny twym rozkazom, zwłaszcza co do wydania Septuaginty, która jest oznaczona gwiazdkami i obeliskami; bardzo wiele bowiem poprzednich prac straciłem przez czyjeś oszustwo”<sup>12</sup>. Zachowały się dwie księgi: Księga Psalmów i Księga Hioba. Nie zrażony nieszczęściem nadal pracował nad tłumaczeniem Starego Testamentu z języków oryginalnych.

Ta praca św. Hieronima musi budzić podziw, gdy się zważy, jakimi środkami pomocniczymi dysponował. Przekład był wprawdzie wierny, ale bez niewolniczej zależności i dosłowności, co wymagało już pewnego świadomego dążenia do oddania myśli w języku przystępnym dla współczesnego, łacińskiego czytelnika. W miarę zresztą upływu czasu wzrastała staranność stylistyczna. Hieronim sam był doskonałym znawcą kultury i literatury klasycznej, dzięki temu miał ogromne wyczucie stylu i jednocześnie nie ukrywane zamiłowanie do starannej ozdobności retorycznej, której jednak w przekładach biblijnych raczej unikał. Nawet gdy pracował na podstawie tekstu oryginalnego, wykorzystywał dostępne mu przekłady greckie. Wielki wpływ na tę pracę miała również znajomość żydowskich interpretacji rabinistycznych. Wynik tak wyteżonej pracy początkowo nie znalazł uznania, wywoływał liczne i gwałtowne sprzeciw. Dopiero z czasem zaczęto tłumaczenie Hieronima wykorzystywać przy poprawianiu starych przekładów. Od VII w. przekładu tego można było używać na równi z innymi, w wiekach następnych zdobył pełne uznanie, a od XIII w. nazywano go już *editio vulgata* (wydanie powszechne), co u nas przyjęło się jako *Wulgata*, zwłaszcza gdy ją polszczyźnie przekazało piękne tłumaczenie Wujkowe.

Taka znajomość Biblii nie mogła się ograniczyć tylko do jej przekładania, musiała się niejako wyrazić także w jej objaśnianiu. Hieronim stworzył szereg komentarzy biblijnych zarówno dla ksiąg Starego<sup>13</sup>, jak i Nowego Testamentu<sup>14</sup>. Zostawił także szereg homilii i kazań, w których opierał się na Biblii. Niektórym z tych komentarzy zarzuca się pewną powierzchowność, brak pogłębienia treściowego, nikłe wykorzystanie

---

<sup>12</sup> List 134.

<sup>13</sup> *Komentarze do Księgi Psalmów; Eklezjastes; do wszystkich proroków (Jeremiasz tylko częściowo, przerwała śmierć), m. in. interesujący nas szczególnie Komentarz do Księgi Jonasza; O wizji Izajasza (z 381); Dziesięć wizji Izajasza (z 397); Kwestie żydowskie w Księdze Rodzaju*; dodajmy jeszcze: *Homilie na temat psalmów*.

<sup>14</sup> *Komentarz do Ewangelii Mateusza; do czterech listów św. Pawła (do Filemona, Galatów, Efezjan, Tytusa); Homilie na temat Ewangelii św. Marka*.

komentarzy wcześniejszych. W metodzie komentownia daje się również zauważyć wyraźnie dostrzegalny proces przemiany. Początkowo Hieronim, jako zafascynowany uczeń Orygenesesa, lubił posługiwać się alegoryczną metodą stosowaną przez wielkiego Aleksandryjczyka. Później jednak stopniowo odchodził od sensu alegorycznego w kierunku sensu literalnego i historycznego. Jeżeli np. *Komentarz do Księgi Jonasza* jest niewątpliwie komentarzem alegoryczno – typologicznym, w którym zgodnie zresztą z charakterem księgi biblijnej, mniejszą rolę odgrywa wierność historyczna, to już *Komentarz do Amosa* uważany jest za najlepszą egezezę historyczną<sup>15</sup>.

### Szkoły egzegetyczne

Kreśląc zarys życiorysu św. Hieronima staraliśmy się pokazać, jakie ośrodki uprawiania teologii poznał na Wschodzie, aby wskazać na ewentualne źródła późniejszych wpływów. W Antiochii był trzykrotnie, fascynacja Orygenesem zaczęła się od pobytu w Konstantynopolu, a przed ostatecznym osiedleniem się w Betlejem zobaczył Aleksandrię i słuchał Dydyma Ślepego, który, jak napisał w cytowanym już liście, widział bardzo jasno prawdę. Pozwoliło mu to niewątpliwie bliżej poznać rodzaje egezezy stosowane w tych środowiskach, a więc historyczno – filologiczną metodę Antiochii i alegoryczny rozmach interpretacji aleksandryjskiej.

Najwcześniej zaczęła kształtować się metoda interpretacyjna aleksandryjska opierająca się na alegorii i typologii. Alegoryzowanie wynikało z przeświadczenia, które wyraził Klemens Aleksandryjski, że najważniejsze prawdy w Biblii kryły się osłonięte symbolami, gdyż bezpośrednie ich ukazanie działałoby na umysł człowieka osłepiająco. Przy znaczeniu literalnym mogą pozostać najwyżej ludzie prości, ale kto chce osiągnąć doskonałość i poznać Biblię, musi szukać sensu głębszego, czemu służy właśnie alegoreza. Umiejętność zaś odczytania Nowego Przymierza w świetle Starego uzyskuje się przez interpretację typologiczną, ponieważ właściwe zestawienie typu-zapowiedzi i antytypu-realizacji odpowiada dwojakiemu działaniu Bożemu, a mianowicie objawieniu i zbawieniu. Właściwym zaś – jak wiadomo – teoretykiem egezezy alegorycznej był Orygenes, który w swoim dziele *O zasadach* (IV księga) dokonał trojakiego rozróżnienia sensu biblijnego na sens dosłowny, sens psychiczny

---

<sup>15</sup> J. STEINMANN, *Hieronimus*, 281.

i sens duchowy, przy czym te dwa ostatnie nie mając między sobą zbyt precyzyjnego rozróżnienia, odsłaniają dzięki stosowaniu metody alegorycznej właściwą, duchową treść Bożego objawienia. Ostatni wielki nauczyciel aleksandryjskiego *didaskaleionu*, Dydim Ślepy, zachowywał o wiele większą ostrożność i rozróżniał już tylko dwa sensory, mianowicie duchowy i literalny, z których duchowy uważał za znacznie ważniejszy.

Pod koniec III w. (ok. 270) w Antiochii Lucjan z Antiochii założył odrębną szkołę, w której jednak przez cały czas jej trwania odzęgnywano się od stosowania alegorii przedkładając nad nią egzegezę realistyczną, która wykorzystując znajomość filologii i historii pozwalała ściśle interpretować teksty natchnione. Ale i tu nie odrzucano typologii, ponieważ sądzono, że obiektywnie zbadane fakty historyczne w Biblii dają również podstawy do jej stosowania. Rzecz ciekawa, że na takie stanowisko egzegetów tego środowiska mogło mieć wpływ, jak się przypuszcza, kilka czynników czysto zewnętrznych. Mianowicie uczeni dużej gminy żydowskiej tego miasta stosowali właśnie egzegezę literalną, ale i w obrębie społeczności helleńskiej działała silna grupa greckich gramatyków. Ponadto inne niż w Aleksandrii były zainteresowania filozoficzne, ponieważ do przedstawicieli tego środowiska silniej przemawiała realistyczna filozofia Arystotelesa niż kierunki platońskie. Dwóch uczonych z tej szkoły mogło mieć wpływ na Hieronima, tzn. Apolinary z Laodycei, którego znajomość kultury i gramatyki podziwiał, choć odrzucał „dogmaty” oraz Diodor z Tarsu, właściwy animator tej szkoły, którego *Komentarz do Apostoła* musiał Hieronim znać. Inny wielki nauczyciel tej szkoły, Teodor z Mopsuestii (ok. 350-428), działał nieco później<sup>16</sup>.

## Metoda interpretowania proroka Jonasza

Badając komentarz Hieronima do Księgi Jonasza trzeba się zgodzić z opinią, że jego autor stosował metody obydwu wspomnianych szkół. W kilku miejscach mianowicie przeprowadził analizę filologiczną poszczególnych wyrazów, np. nazwy rośliny, pod której cieniem schronił się Jonasz<sup>17</sup>, nazwy wielkiej ryby (wieloryba)<sup>18</sup>, dał uzasadnienie filolo-

---

<sup>16</sup> Zob. obszerniej: S. WIELGUS, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, 39. 40. 42. 44. 50-51.

<sup>17</sup> JonKom IV, 6.

<sup>18</sup> JonKom II, 1.

giczne przy określaniu liczby właściwych dni pokuty i postu<sup>19</sup>, umieścił szereg szczegółów geograficznych<sup>20</sup>, dał opisy topograficzne okolic Jaffy, łącznie z pewną ciekawostką turystyczną (skała Andromedy)<sup>21</sup>, przyjmował wszystkie wydarzenia, w których uczestniczył Jonasz za historycznie prawdziwe, nawet pobyt w brzuchu wieloryba<sup>22</sup>.

Stosowanie zaś metody alegorycznej obwarował wieloma zastrzeżeniami, że należy to czynić z odpowiednią uwagą, roztropnością i wiedzą, bo nie każde miejsce pozwala na stosowanie tej metody. W duchu tych właśnie zastrzeżeń badał paralele typologiczno-alegoryczne między Jonaszem a Zbawicielem. Pozwalało mu to wchodzić w czystą typologię, którą wypełniał treścią alegorycznie interpretowanych szczegółów księgi proroka. Umiał niekiedy dokonywać wielkiego zbliżenia, nieomal utożsamienia, między typem a antytypem<sup>23</sup>.

Hieronim w *Komentarzu do proroka Jonasza* odwoływał się niekiedy do pewnych terminów mających określać stosowaną przezeń metodę. Robił to zazwyczaj wtedy, gdy dokonywał rozgraniczenia między rozumieniem dosłownym (*historia, fundamenta historiae, litterae*), a sensem duchowym i przenośnym, czasem wyraźnie typologicznym. Mówił wtedy o alegorii, o sensie duchowym, o tropologii lub anagogii. Nie nadał jednak tym terminom jakiegoś zupełnie jednoznacznego sensu, jakiego oczekivalibyśmy, gdyby te określenia miały być narzędziami pracy metodycznej. Można znaleźć pewne próby takiego określenia w jednym z jego listów (120, 12), gdzie mówi, że w tropologii wnosimy się od litery, a więc dosłowności, do tego, co większe ( a może ważniejsze) – *ad maiora consurgimus* – i to, co stało się „cieleśnie” interpretujemy w znaczeniu moralnym, natomiast w „ogłądaniu duchowym” wnosimy się ponad sprawy ziemskie, rozważamy o przyszłej szczęśliwości niebieskiej, której cieniem jest myśl o życiu doczesnym. *Allegoria* jest dla niego „rozumieniem duchowym” (*intelligentia spiritualis*). *Iuxta tropologiam* dochodzi Hieronim od prawdy historycznej (*historiae veritas*) do wiary proroczej (*prophetiae fides*). Niezależnie zatem od tego, jakim terminem komentator określa swój sposób interpretowania i objaśniania, zawsze chodzi mu o to, by przez metaforyczne rozumienie (jeżeli przyjmiemy, że metafora jest skróconym

---

<sup>19</sup> JonKom III, 4.

<sup>20</sup> JonKom I, 3 a.

<sup>21</sup> JonKom I, 3 b.

<sup>22</sup> JonKom II, 2.

<sup>23</sup> Przypisy do tekstu wskażą w odpowiednich miejscach na tego rodzaju próby interpretacyjne.

porównaniem) stworzyć alegoryczny obraz rzeczywistości historycznej, opisywanej w tekście biblijnym, by z tego obrazu albo odczytać jakąś prawdę, albo ujrzeć w nim zapowiadającą proroczą wizję realizującą się w rzeczywistości wydarzeń zbawczych. Na zasadzie prostej metafory utożsamia przepowiadanie pokutne Jonasza z przepowiadaniem chrześcijańskim<sup>24</sup>, powołując się na tropologię wysnuwa z konkretnej postaci Jonasza wnioski uogólniające, nie odnoszące się tylko do Chrystusa<sup>25</sup>, np. że droga proroka trwająca trzy dni zapowiada tajemnicę Trójcy Świętej<sup>26</sup>, albo że krótko żyjący bluszcz o płytkich korzonkach można porównać z Izraelem, który też zapuszcza tylko krótkie korzenie, składa puste obietnice i nie może wyrosnąć do wielkości cedru<sup>27</sup>. Według tropologii, Pana można też nazwać „gołębiem” lub „bolejącym”, bo to oznacza imię Jonasza<sup>28</sup>. Zastanawia się, jak na zasadzie tropologii do Syna odnoszą się słowa: „Ty bolejesz nad bluszczem...”<sup>29</sup>, albo jak wyjaśnić rzecz tak oczywistą wobec Jonasza, a tak trudną w odniesieniu do Chrystusa, że również nad głową Zabawiciela rozszalało się groźne morze<sup>30</sup>. Choć tropologia opiera się na historii, to jednak jej porządek nie utożsamia się z porządkiem historii<sup>31</sup>. Uważa, że według anagogi „przebywanie w sercu morza” oznacza, iż obydwaj, Jonasz i Chrystus, znajdują się wśród doświadczeń<sup>32</sup>. Stosunkowo najprościej dają się dostrzec obydwie relacje, gdy komentator wyraźnie posługuje się terminem „typ”<sup>33</sup>: Zbawiciel sam ustanowił Jonasza swoim typem<sup>34</sup>, Jonasz jest typem wieszczącym zmartwychwstanie Pana<sup>35</sup>, Jonasz w brzuchu wieloryba zapowiada mękę Chrystusa, a jego modlitwa jest typem modlitwy Pana<sup>36</sup>.

Niezależnie od tego, czy terminologia w tej metodzie została określona całkowicie precyzyjnie i jednoznacznie, wszystkie stosowane terminy służą do określenia zabiegu, który polega na szukaniu wzajemnych odniesień

<sup>24</sup> JonKom III, 6-9.

<sup>25</sup> JonKom I, 6.

<sup>26</sup> JonKom III, 3.

<sup>27</sup> JonKom IV, 6.

<sup>28</sup> JonKom I, 1-2.

<sup>29</sup> JonKom IV, 10-11.

<sup>30</sup> JonKom II, 4 b.

<sup>31</sup> JonKom I, 3 b.

<sup>32</sup> JonKom II, 4 a.

<sup>33</sup> Por. P. ANTIN, *Sur Jonas, Introduction*, 25-27.

<sup>34</sup> JonKom Praef., ad finem.

<sup>35</sup> JonKom Praef., ad initium.

<sup>36</sup> JonKom II, 2.

między treścią księgi proroczej, a realizacją zapowiedzi w samej akcji zbawczej i niekiedy także w zachowaniu nawróconych chrześcijan. Zabieg ten jest możliwy dzięki temu, że niejako zakłada się podwójność semantyczną, tzn. znaczenia dosłowne i znaczenia przenośne, które urastają do rangi symbolu proroczego. Dlatego właśnie główny akcent w komentarzu położony został na poszukiwaniu, ustalaniu, opisywaniu i motywowaniu wzajemnych odniesień między typem i antytypem.

Szata słowna *Komentarza* nosi, rzecz zrozumiała, również wyraźne ślady Hieronimowej retoryki, aczkolwiek, trzeba przyznać, autor zachował dość duży umiar, co nie znaczy, by nie można było demonstrować i wyliczać szeregu figur i tropów. Zaprowadziłoby to nas jednak do czysto filologicznych analiz na tekście oryginalnym, gdyż przekład nie może oddać wszystkich tego rodzaju zjawisk językowych, choć niekiedy, raczej mimochodem, nie mogliśmy się powstrzymać, by w przypisie nie pokazać jakiejś postaci retorycznej<sup>37</sup>.

Dlatego poświęcimy nieco uwagi szacie czysto literackiej. Hieronim mianowicie w *Komentarzu* nie przyjmował postawy spokojnie referującego uczonego. Różnorodnością form wypowiedzi zdradził swoje zacięcie literata. Narracja opisująca zajmuje zazwyczaj tylko część początkową każdego komentowanego fragmentu. Układ bowiem komentarza jest następujący: Hieronim dał dwa tłumaczenia (łacińskie) każdego fragmentu (wersetu) tekstu biblijnego – najpierw zamieścił tłumaczenie własne z oryginału hebrajskiego, a następnie dla porównania odpowiedni fragment przełożony z Septuaginty. Gdy nie dostrzegał różnicy, pomijał drugą wersję. Następnie podawał bardzo konkretne wyjaśnienia językowe, historyczne, topograficzne, które sprowadzał do „historii Jonasza”. Dopiero potem przechodził do omawiania treści duchowej, jakiej się w określonym wersecie dopatrywał.

Trzeba jednak pamiętać, że zawsze – jak zaznaczono powyżej – dokonuje się to przez stosowne łączenie odniesień między Starym a Nowym Testamentem. Temu zaś służą odpowiednie środki i formy literackie, jako narzędzia wyrazu. Narracja początkowa komentatora przechodzi często w parafrazę słów biblijnych, w której powtórzone zostają myśli oryginału, do nich nawiązują stosowne wyjaśnienia, które czasem przyjmują postać uwag i wniosków ubocznych zawierających pewne wskazania życiowo-ascetyczne<sup>38</sup>, niekiedy pojawia się dodatkowa uwaga

---

<sup>37</sup> Pewne, choć dość schematyczne, próby znajdziemy we wstępie do starszego wydania francuskiego: P. ANTIN, *Sur Jonas, Introduction*, 27-29.

<sup>38</sup> JonKom I, 10-11. 12.

oceniająca sytuację lub postawę bohatera<sup>39</sup>. Parafraza przybiera czasem kształt monologu Chrystusa<sup>40</sup> albo Jonasza, który przechodzi nawet w rodzaj ukrytego dialogu, jakby mówiący oczekiwał reakcji. Gdy parafrazujący monolog bywa wypowiedziany przez Jonasza, wtedy zazwyczaj jest tak skonstruowany, że można go doskonale rozumieć w dwojakim znaczeniu – dosłownym o Jonaszu i przenośnym o Chrystusie. To powoduje, że odczuwa się ogromne zbliżenie – do tego zmierzał komentator – między typem a antytypem, zwłaszcza gdy chodzi wyraźnie o relacje Jonasz – Zbawiciel<sup>41</sup>.

Poddając natchniony tekst zabiegom jakoby „dwupoziomowego myślenia” odkrywał w nim św. Hieronim ukryte treści, które zapowiadały przyszłość wydarzeń zbawczych, odsłaniały Osobę Zbawiciela, Jego naturę, Jego przeżycia i uczucia jako Boga i Człowieka, Jego cierpienie i mękę, Jego zwycięstwo, dzięki któremu miał „uwięzionych” wyprowadzić do „wolności życia”, tragedię narodu wybranego, dziwny porządek tworzenia się nowej historii odkupionej i nawróconej ludzkości.

### **Niektóre idee typologiczne i alegoryczne *Komentarza***

*Komentarz*, rzecz oczywista, zawiera szereg kapitalnych myśli teologicznych wynikających z układu typologicznego, jaki założył Hieronim dla swoich objaśnień. We wstępie do właściwego komentarza wskazał Hieronim, że Księgę Jonasza należy interpretować w świetle Nowego Testamentu<sup>42</sup>. Misja bowiem, jaką otrzymał Jonasz, stanowi zapowiedź Bożego miłosierdzia wobec narodów pogańskich w chwili ich powołania do Królestwa Zbawiciela. Powołaniu pogan, którzy posłuchali głosu Bożego, towarzyszy jednak niebezpieczeństwo potępienia Żydów ze względu na zatwardziałość ich serca. Ten dylemat wywołuje pewne tragiczne przeżycia zarówno w sercu Jonasza, jak i płaczącego nad Jerozolimą Chrystusa. Hieronim komentuje to w taki sposób, jakoby nie chodziło tylko o zapowiedź wydarzeń w dalekiej przyszłości, ale niejako zaczynało się już w momencie spełniania się misji Jonasza, który widząc

---

<sup>39</sup> Np. JonKom I, 12: wielkoduszność proroka.

<sup>40</sup> Np. JonKom II, 6 a.

<sup>41</sup> JonKom II, 10.

<sup>42</sup> Uwagi dotyczące treści *Komentarza* opieram głównie na opracowaniu monograficznym: Y. DUVAL, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, 273-303.



nawrócenie Niniwy dostrzega jednocześnie skutki, jakich dozna niewierny Izrael. Stąd to wyraźne stwierdzenie, że Jonasz został wysłany do Niniwy ku potępieniu Izraela<sup>43</sup>. Przy czym Hieronim przedstawia Izraela jako pewną jednorodną, zwartą całość, jako naród określany po prostu jednym słowem „Izrael”, bez wyróżniania w nim jednostek lub określania go jako zespołu jednostek. Dlatego można sądzić, iż komentator chce powiedzieć, że potępienie dotknie naród jako taki. Podkreśla przy tym silnie opozycję między Żydami a poganami, gdy wyraźnie sprowadza misję Jonasza do misji Chrystusa, który zstąpił do „pięknego świata” (którego symbolem jest Niniwa), gdzie znajdzie posłuch właśnie u ludów pogańskich<sup>44</sup>. Tak rozumiane posłanie Chrystusa oznacza właściwie wcielenie Syna Bożego, a opozycja pogańsko-żydowska obrazuje ponadczasowo stosunek ludzi do Wcielonego Zbawiciela.

Gdy Jonasz przeżywszy swoją morską przygodę ostatecznie podejmie się wypełnienia otrzymanej misji, przed którą poprzednio uciekał, będzie ją wykonywał z ciężkim sercem, bo dzięki natchnieniu Ducha Świętego wiedział, że pokuta pogan jest równoznaczna z upadkiem Izraela. Uczucie, jakie ogarnęło Jonasza, nie było smutkiem zazdrości, lecz ubolewaniem nad losami własnego narodu; lęk tak silny, że początkowo wywołał ucieczkę Jonasza przed Panem. Nie była to jednak ucieczka przed Bogiem w ścisłym znaczeniu. Można ją raczej uważać za ucieczkę przed aktywnością zewnętrzną dla Pana ze strony kogoś, kto przede wszystkim pragnął sprawy Boże rozważać i kontemplować w spokoju i radości<sup>45</sup>.

Gdy ostatecznie jednak Jonasz posłusznie i z manifestowaną gorliwością spełnił swoją misję i zobaczył, że przepowiadanie pokuty wobec pogan było nader skuteczne, był już pewny, że zagłada nie ominie Izraela. Ogarnął go smutek, że to właśnie on jeden spośród wszystkich proroków otrzymał tak trudną misję. Zaprzagnął umrzeć, by już nie ujrzyć zatury własnego narodu. Smutek pogłębił i fakt, że krzew, pod którym się schronił przed żarem słonecznym, nagle usechł. Uznał, że krzew symbolizował Izraela, a jego nagłe uschnięcie stanowiło zapowiedź upadku narodu wybranego. Jonasz jest rozgoryczony i smutny, ale nie rozpoczyna sporu z Bogiem. Bóg widzi stan wewnętrzny Jonasza, stawia mu pytania o jego przyczyny, ale Jonasz odpowiada milczeniem, czym potwierdza słuszność pytań. Prorok zdawał sobie sprawę, że Bóg jest łaskawy, miłosierny

---

<sup>43</sup> JonKom I, 1-2.

<sup>44</sup> JonKom I, 1-2.

<sup>45</sup> JonKom I, 3a – Hieronim daje tu interpretację nazwy „Tarszisz” jako „contemplatio gaudii”.

i przebaczący. Takiego Boga głosił poganom. Nie zasmuciło go więc ich nawrócenie się; boleśnie przeżył „uschnięcie” Izraela, był to smutek „aż do śmierci”<sup>46</sup>.

Ważnym motywem w komentarzu Hieronima jest pojawiająca się wielokrotnie paralela między Jonaszem a Chrystusem (swoiście rozumiany chrystocentryzm), czasem nawet – jak zaznaczono powyżej – tak przeprowadzana, jakby obydwie te postacie miały się w obrazie komentatora utożsamiać czy na siebie dokładnie nakładać. Wynika to nie tylko ze wzmianki Chrystusa, w której porównuje swój los z losem Jonasza (por. Mt 12, 40), ale przede wszystkim wyraża się w nieustannym odnoszeniu losów Jonasza do osoby Chrystusa. Hieronim zgodnie z zapowiedzią<sup>47</sup> czyni to świadomie.

Paralela pojawia się już przy objaśnianiu imienia Jonasza, syna Amata, co znaczy „syna prawdy”<sup>48</sup>, co odpowiada odniesieniu do Jezusa, który jako Syn Boży jest także Synem Prawdy<sup>49</sup>. Podobną paralełę przeprowadza w objaśnieniu wyrazów „gołębica” i „cierpiący”. Imię „Jonasz” oznacza bowiem również tyle, co „cierpiący”, a to doskonale można odnieść do doznającego cierpień Chrystusa<sup>50</sup>, który boleje również nad swoim narodem<sup>51</sup>. Smutek, jaki Jonasz przeżywa po nawróceniu się Niniwy, bo kojarzy to z odrzuceniem Izraela, Hieronim łączy z płaczem Zbawiciela nad Jerozolimą<sup>52</sup>. U obydwu smutek ten jest głęboki („aż do śmierci”) i u obydwu spowodowany jest tą samą przyczyną – postępowaniem Izraela. Żydom grozi zatrać i śmierć, bo odrzucają wiarę w Syna Bożego. Życie mogą odzyskać z chwilą przyjęcia tej wiary<sup>53</sup>. Ból Zbawiciela jest stały, nie ustaje nawet teraz (*usquae ad praesentem diem Christus plangit Ierusalem et plangit usque ad mortem*). Ten smutek i ból

<sup>46</sup> Hieronim powróci do tego motywu w *Komentarzu do Izajasza*, gdy będzie interpretował słowa: *Multiplicasti gentem, non magnificasti laetitiam* (Iz 9, 1). W związku z tym sugeruje, że Mt 26, 39 („niech ten kielich odejdzie ode mnie...”) należy rozumieć również w znaczeniu: Niech narody uwierzą, ale niech to nie spowoduje zguby Izraela. Jednakże jeśli Żydzi muszą pozostać ślepi, niech się spełni wola Ojca. IzKom III, 9, 3.

<sup>47</sup> JonKom Praef., oraz 2, 1.

<sup>48</sup> JonKom Praef.

<sup>49</sup> JonKom I, 1-2.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> JonKom I, 5 a – pogańscy marynarze na statku, którym płynie Jonasz, zagrożeni niebezpieczeństwem, wzywają swoich bogów, a następnie dowiadują się o Bogu Jonasza (co oznacza jakby nawrócenie); tymczasem Izrael „suche ma oczy”, nawet gdy Chrystus płacze nad ludem.

<sup>52</sup> JonKom IV, 1.

<sup>53</sup> JonKom IV, 9.

Zbawiciela można uznać, jak na to wskazuje ponadczasowe sformułowanie, za jakiś stan uniwersalny wynikający z powtarzającego się nieustannie faktu odrzucania łask zbawczych.

Komentator podobnie silnie łączy smutek, jaki Jonasz przeżywa w „brzuchu ryby”, ze smutkiem Jezusa poprzedzającym Jego mękę<sup>54</sup>. Hieronim robi to w sposób bardzo sugestywny odnosząc ów „smutek aż do śmierci” i do proroka, i do Zbawiciela.

Hieronim usiłuje dopatrzeć się w wydarzeniach, o jakich mówi Księga Jonasza, typologicznych zapowiedzi poszczególnych fragmentów męki Chrystusa. Dostrzega mianowicie pewną analogię między ucieczką Jonasza a prośbą Jezusa o oddalenie kielicha cierpienia, jakoby Chrystus do tego stopni ogarnięty był lękiem, że gotów byłby uniknąć cierpienia. Chrystus opuszczając niebo (przedstawia to też jako swego rodzaju ucieczkę, a ucieczka zawsze stanowi pomost w kierunku Jonasza) i stając się człowiekiem, znalazł się na „morzu doczesności” i poddał wynikającym z tego faktu konsekwencjom. Zgodnie z tradycyjną symboliką morze i jego wzburzone fale oznacza pełne trudności życie doczesne człowieka. Jednocześnie dla Hieronima morze jest domeną działania złych duchów (Lewiatan), które Zbawiciel pokona przez Zmartwychwstanie. Chrystus jakby przestraszony wrogością tłumu prosił o oddalenie kielicha cierpienia z obawy, by krzyczący przeciwko Niemu tłum nie został z tego powodu potępiony<sup>55</sup>. Tak ujęty motyw pogłębia jeszcze obraz miłości Zbawiciela.

Hieronim wyjaśnia również analogię między ucieczką i posłuszeństwem Jonasza po przeżyciach na morzu a postępowaniem Zbawiciela. Jezus mianowicie nie chciał doprowadzić do upadku Izraela i zachowywał swoją łaskę przede wszystkim dla niego, bo nie chciał „psom dawać chleba dzieci”<sup>56</sup>. Po zmartwychwstaniu jednak zmienił swój sposób postępowania podobnie jak Jonasz, bo zwrócił się do „Niniwy”, to znaczy do całego świata pogańskiego, nie bacząc już na dalsze losy Izraela<sup>57</sup>.

Gdy statkowi zagrozało utonięcie, rozegrała się na nim scena, która komentatorom (Hieronim poszedł tu w ślady Orygenesu)<sup>58</sup> skojarzyła się się z sądem Piłata nad Jezusem. Piłata symbolizują marynarze, którzy przesłuchiwali Jonasza i dowiedzieli się od niego o prawdziwych

---

<sup>54</sup> JonKom II, 8, gdzie przytacza Mt 26, 38. 39; Łk 23, 46.

<sup>55</sup> JonKom I, 3 a.

<sup>56</sup> Por. Mt 15, 26.

<sup>57</sup> JonKom III, 1-2.

<sup>58</sup> ORYGENES, *Commentariorum series in Matthaicum* 124. Por. też HIERONIM, MtKom 27, 25.

przyczynach grożącej im katastrofy, a mimo to nie chcieli „wylewać krwi niewinnego” (Jon 1, 14). Podobnie Piłat po przesłuchaniu Jezusa obmył ręce, bo chciał być czysty od krwi tego niewinnego (por. Mt 27, 24). Komentator usiłuje tu dostrzec również jeszcze inne szczegóły odnoszące się do męki Zbawiciela, jak np. uznanie Cezara za jedyne go króla Izraela i uwolnienie Barabasa.

Zapowiadana przez Jonasza „ucieczka” Chrystusa i Jego jakoby cofnięcie się przed podjęciem misji nawracania pogan uzyskuje przy tego rodzaju egzegezie punkt szczytowy w agonii Zbawiciela w ogrodzie oliwnym. Jezus jednak ostatecznie poddaje się woli Ojca. Niemniej w całej Jego poprzedniej działalności ujawnia się Jego szczególna miłość do Izraela, czego dowodem jest także płacz nad Jerozolimą. Ponadto potwierdzają to stanowisko dwa fragmenty Ewangelii, tzn. pierwsze rozesłanie uczniów i epizod z Kananejką. Hieronim wykorzystuje obydwie te fragmenty, aby przedstawić wahania Jonasza jako typiczne odpowiedniki postępowania Chrystusa, który okazywał pewną wstrzeмиęźliwość i ostrożność w stosunku do pogan.

Jonasz zahał się przed podjęciem misji nawracania Niniwy, bo uznał, że jest jedynym prorokiem, któremu zlecono takie zadanie, aby szedł do wrogich Izraelowi Asyryjczyków i do miasta ogarniętego bezbożnością<sup>59</sup>. Podobne wahania przeżył Pan Jezus, gdy znalazł się w Fenicji i „nie chciał zabierać chleba dzieciom, aby go dawać psom” (por. Mt 15, 26). Daje więc pierwszeństwo „zagubionym owcom Izraela”. I tutaj zaczyna Hieronim przeprowadzać swoiste analogie. Jonasz mianowicie usiłuje najpierw ocalić tych, którzy go wiozą, marynarzy na statku. Są oni przedstawieni jako boży mieszkańcy morza. Ale morze, jak już zaznaczyliśmy, zwłaszcza wzburzone, symbolizuje tutaj doczesny świat. W związku z tym marynarze, którzy okazali się uczciwi i bogobojni, są dla Hieronima obrazem uczciwych pogan, którzy – idąc za tą myślą dalej – utworzą przyszłą społeczność Kościoła. Oprócz nich są jednak jeszcze inni mieszkańcy „morza tego świata”. Ci są uwikłani w zło. I ku nim teraz zwróci się prorok Jonasz. Podobnie postąpi Pan Jezus. Odrzucony podczas męki przez „dzieci Izraela”, Chrystus po zmartwychwstaniu skieruje się do pogan, aby im za pośrednictwem apostołów głosić zbawienie.

Dwukrotne podejmowanie się misji proroczej przez Jonasza (odrzuconie za pierwszym razem, a przyjęcie za drugim) znajduje, zdaniem Hieronima, również odbicie w postępowaniu Zbawiciela. Najpierw Chrystus zwraca się

---

<sup>59</sup> JonKom I, 3 a.

głównie do Izraela, a dopiero po zmartwychwstaniu skieruje się do pogan i pośle do nich swoich uczniów<sup>60</sup>. Jak Jonasz początkowo nie chce iść do Niniwy i pragnie zostać w Izraelu, tak Chrystus, a wraz z Nim także uczniowie, koncentruje się najpierw na nauczaniu Żydów, a dopiero później dochodzi w ich postępowaniu do pewnego przełomu, wskutek czego kierują się do pogan<sup>61</sup>.

Tego rodzaju przedstawienie paralelne jest efektem zapowiedzianego wcześniej przez Hieronima objaśniania księgi proroka Jonasza w świetle Nowego Testamentu.

Hieronim, śladem Orygenesesa, myśli o miłosierdziu zbawczym okazanym poganom, w następstwie nieposłuszeństwa Żydów odrzucających wiarę w Chrystusa Mesjasza, zaczerpnął z Listu św. Pawła do Rzymian<sup>62</sup>. To wyjaśnia, dlaczego w komentarzu tylokrotnie pojawiają się wzmianki, jakoby zbawienie Żydów miało wykluczyć zbawienie pogan i odwrotnie. W komentarzu znajdziemy cytaty ze św. Pawła: *optabam anathema esse pro fratribus meis*<sup>63</sup> na uzasadnienie, dlaczego Jonasz uciekał przed powierzoną sobie misją. Ten sam motyw powróci, gdy Jonasz po nawróceniu Niniwitów bardziej będzie tym faktem zmartwiony niż ucieszony. Jonasz w wyobrażeniu Hieronima ma niejako uprzedzająco wyrazić uczucia św. Pawła, co zresztą odpowiada również uczuciom, jakich doznawał Jezus w czasie Swej męki w odniesieniu do niewiernego narodu wybranego<sup>64</sup>. W ten sposób, słowami Pawła, komentator pragnął wyrazić uczucia Jonasza jako typu zapowiadającego Jezusa i Jego przeżycia.

Obrazowo upadek Izraela przedstawił Hieronim na przykładzie dwóch drzew: drzewa oliwnego i krzewu rycynowego, pod którym prorok schronił się przed żarem słonecznym, a które zupełnie nagle uschło nadgryzione przez robaka. Drzewu oliwnemu zaś grozi utrata własnych zdrowych pędów, które mają zostać zastąpione przeszczepami z dziczek.

Jonasz zapragnął umrzeć wraz z Izraelem w chrzcie (*mori in baptisimate*), aby odzyskać w tej kąpieli (*in lavacro*) wilgoć (sok) utraconą wskutek zaparcia się<sup>65</sup>. Odnosi to jednoznacznie do Izraela, bo zaraz potem cytuje nawoływanie św. Piotra do pokuty. Św. Hieronim opierał się tu wyraźnie na św. Pawle, który mówi o odcięciu gałęzi wskutek niewiary: *Jeżeli*

---

<sup>60</sup> JonKom III, 2-3; podobnie CYRYL ALEKSANDRYJSKI, JonKom III, 1-2.

<sup>61</sup> JonKom IV, 1.

<sup>62</sup> Rz 9 – 11.

<sup>63</sup> JonKom I, 3 a; Rz 9, 3.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> JonKom IV, 7-8.

bowiem nie oszczędził Bóg gałęzi naturalnych, może też nie oszczędzić i ciebie [...] A i oni, jeżeli nie będą trwać w niewierze, zostaną wszczępieni (Rz 11, 21. 23). Gdy zatem Izrael się odrodzi, odzyska pierwotny „sok” i zazielenienie ponownie jak ożywiony krzew.

Zawiera się w tym przeświadczenie o ciągłej żywej roli Izraela, którego wielkość nie przeminęła całkowicie, gdyż ciągle jeszcze ma on możliwość nawrócenia się przez wiarę i przyjęcie chrztu. Izrael bowiem nadal zachowuje pewnego rodzaju priorytet, co wynika choćby z faktu, że najpierw Żydom Apostołowie głosili Dobrą Nowinę<sup>66</sup>. Mimo wszystko w jakiś sposób zostaje zachowany pierwotny przywilej pierwszeństwa Żydów, którzy jednak z niego zrezygnowali przez niewiarę i odrzucenie głoszonej im nauki. Dlatego spotyka ich los krzewu rycynowego, który zginął „w ciągu jednej nocy”, bo dla nich zaszło Słońce sprawiedliwości, gdyż zatracili słowa Pana<sup>67</sup>.

Przekładu dokonano na podstawie wydania tekstu: JÉROME, *Commentaire sur Jonas*, wydanie tekstu i tłumaczenie francuskie Y. DUVAL, Paris 1985, Sources Chrétiennes, N. 323, przy wykorzystywaniu również wydania wcześniejszego: SAINT JÉROME, *Sur Jonas*, wyd. i tłum. P. ANTIN, Paris 1956, Sources Chrétiennes, N. 43. Z wydań tych wykorzystano również szereg przypisów dotyczących treści. Przypisy zaś o charakterze językowym, zestawiające analogiczne wyrażenia z różnych utworów św. Hieronima, które znajdują się u obydwu wydawców, pominięto jako niekonieczne do wyjaśniania samego przekładu. W zasadzie wszystkie załączone przypisy zapożyczone lub dodane przez tłumacza, objaśniają treściowe problemy, jakie nasuwa *Komentarz*. Na szczególne podkreślenie zasługuje tutaj opracowanie monograficzne: Y. DUVAL, *Le livre de Jonas dans la littérature grecque et latine. Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, Paris 1973, t. I i II. Na tym opracowaniu oparto się przy referowaniu zawartości treściowej *Komentarza*, a zwłaszcza w zakresie jego zależności i powiązań z innymi utworami Ojców.

---

<sup>66</sup> JonKom IV, 1.

<sup>67</sup> JonKom IV, 10-11; por. ORYGENES, ŁkHom 5, 4.

## UWAGI BIBLIOGRAFICZNE

Wydania tekstu: MIGNE, PL 25, 1117 B – 1152 B; SAINT JÉROME, *Sur Jonas*, P. ANTIN, Paris 1956, SCh 43.

JÉROME, *Commentaire sur Jonas*, tekst i tłum. Y.-M. DUVAL, Paris 1985, SCh 323.

### **O św. Hieronimie:**

ALTANER B., STUIBER A., *Patrologia*, PAX Warszawa 1990, 519-530;  
BOBER A., *Antologia patrystyczna*, Wydawnictwo WAM Kraków 1965, 211-246;

CAMPENHAUSEN H., *Ojcowie Kościoła*, PAX Warszawa 1967, 295-342;

CAVALLERA F., *Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, Louvain 1922;

CHAUFFIN Y., *Święty Hieronim*, PAX Warszawa 1977;

CZUJ J., *Św. Hieronim a papież Damazy*, Ateneum Kapłańskie 41 (1949) 372-378;

CZUJ J., *Św. Hieronim o studiowaniu Pisma św.*, Ateneum Kapłańskie 42 (1950) 284-292;

CZUJ J., *Św. Hieronim. Żywot – dzieła – charakterystyka*, Warszawa 1954;

ECKMANN A., *Pismo św. w życiu i nauczaniu Ojców Kościoła*, Ateneum Kapłańskie 71 (1979) 201-212;

ECKMANN A., *Hieronim ze Strydonu. Nauka w służbie rozumienia i interpretacji Pisma św.*, Ateneum Kapłańskie 71 (1979) 422-429;

GRIBOMONT J., *Le traduzioni. Girolamo e Rufino*, w: A. DI BERARDINO (red.), *Patrologia*, III, Augustinianum – Marietti Casale Monferrato 1978, 203-233 (z bibliografią);

GRÜTZMACHER G., *Hieronymus*, I, Leipzig 1901; II, Berlin 1906; III, Berlin 1908;

KELLY J. N. D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London 1975;

LABRIOLLE P. DE, *Histoire de Littérature Latine Chrétienne*, II, Paris 1947, 495-557.

- PIÉTRI CH., *Roma christiana*, II, Roma 1976;  
 STEINMANN J., *Hieronymus. Ausleger der Bibel*, Leipzig 1971;  
 SZYMUSIAK J. M., STAROWIEYSKI M. (red.), *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1971, 187-191.

### **Komentarz do Jonasza**

- DUVAL Y.-M., *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, I i II, Paris 1973;  
 HALLEUX A. DE, *A propos du sermon ephremien sur Jonas et la penitence des Ninivites*, w: *Lingua restituta orientalis*; R. SCHULTZ, M. GORG 1990, 155-160;  
 HAMBLENNE P., *Relectures de philologue sur le 'scandale' du lierre/ricin (Hier., In Ion. 4, 6)*, w: *Euphrosyne* NS 16 (1988) 183-223;  
 JOUASSARD G., *Le „signe de Jonas” dans le livre IIIe de L'Adversus haereses de Saint Irenee*, w: H. DE LUBAC, *L'Homme devant Dieu*, Paris 1963, 235-246;

### **Egzegeza:**

- CROUZEL H., *La distinction de la „typologie” et de l'„allegorie”*, BLE 3 (1964) 161-174;  
 DANIELOU J., *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950;  
 DUVAL Y. M., *Saint Cyprien et le roi de Ninive dans l'In Ionam de Jérôme: la conversion des lettres a la fin du 4e siècle*, w: *Epektasis; Mélanges patristiques* J. Daniélou 1972, 551-570;  
 KLAWEK A., *Princeps exegetarum*, Poznań 1920;  
 KUDASIEWICZ J., *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśniania misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym*, *Ruch Bib. Lit.* 24 (1971) 95-109;  
 PENNA A., *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*, Roma 1950;  
 ROMANIUK K., *Biblia u Ojców Kościoła a Ojcowie Kościoła w studium Biblii*, *Rocz. Teol-Kan.* 22 (1975) 65-74;  
 STAROWIEYSKI M., *Egzegeza Ojców Kościoła*, *Ateneum Kapłańskie* 82 (1990) 25-36;  
 WIELGUS S., *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu*, Lublin 1990.

### **Przekłady polskie Hieronima:**

- Listy*, I-III, tłum. J. CZUJ, PAX Warszawa 1952-1954;  
*O znakomitych mężach*, tłum. W. SZOŁDRSKI, PSP VI, ATK Warszawa 1970, 9-159;  
*Żywoty mnichów. Dialog przeciw pelagianom*, tłum. W. SZOŁDRSKI, PSP X, ATK Warszawa 1973;



*Apologia przeciw Rufinowi*, tłum. S. RYZNAR, PSP LI, ATK Warszawa 1989;  
*Komentarz do Księgi Eklezjastes*, tłum. K. BARDSKI, Biblioteka Ojców  
Kościoła 5, Wydawnictwo M, Kraków 1995.

## BIBLIOGRAFIA POLSKOJĘZYCZNA DO KSIĘGI JONASZA

- BRANDSTAETTER R., *Prorok Jonasz*, WDr 2 (1981) 6-26; 3 (1981) 43-67.
- BRZEGOWY T., *Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi. Religijne przesłanie Księgi Jonasza*, AK 2-3, 119 (1992) 203-213.
- BRZEGOWY T., *Wymiar prorocki księgi Jonasza*, CT 62, 3 (1992) 5-20.
- BRZEGOWY T., *Księga Jonasza*, w: *Prorocy Izraela*, cz. 2, Tarnów 1994.
- GADECKI St., *Jonasz*, w: *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993, 192-195.
- GOŁĘBIEWSKI M., *Jonasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red., L. STACHOWIAK, Poznań 1990, 325-327.
- KUBIK A., *Jonasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. ŁACH, Poznań-Warszawa 1973, 520-521.
- MARKŁOWSKI K., *Księga Jonasza*, w: *Biblia Poznańska*, II, wyd. 2, Poznań 1984, 1254-1259
- POTOCKI S., *Księga Jonasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych*, red. S. ŁACH, (PŚST XII, cz. 1), Poznań 1968, 285-341 (bibliografia).
- RICHARDS H. M. S., *Jonasz i wieloryb*, *Znaki Czasu* 7 (1948) 16-21.
- T. B., *Prorok ucieczki /Jonasz/*, *Znaki Czasu* 3 (1965) 12-13.

## BIBLIOGRAFIA OBCOJĘZYCZNA DO KSIĘGI JONASZA

- AALDERS G. C., *The Problem of the Book of Jonah*, London 1948.
- ABEL F. M., *Le culte de Jonas en Palésthine*, JPOS 2 (1922) 175-183.
- ABRAHAM A., *Die Schiffsterminologie des AT*, 1914.
- ABRAMSKI A., *Jonah ben 'Amittai*, Gazith 17 (1959) 5-10.
- ABRAMSON G., *The Book of Jonah as a literary and dramatic work*, w: *Semitics*, vol 5, 1977; wyd. I. EYBERS 1977, 36-47.
- ACKERMAN J. S., *Satire and symbolism in the song of Jonah*, w: *Traditions in transformation*, wyd. B. HALPERN 1981, 213-246.
- ACKERMAN J. S., *Jonah in the literary guide to the Bible*, wyd. R. ALTER and F. KERMODE 1987, 234-243.
- ADAMO D. T., *Universalism in the book of Jonah*, Deltio VM 21, 12 (1992) 41-50.
- ADAMO S. A., *Die Sendungsgeschichte des Propheten Jona aus dem Hebräischen übersetzt, kritisch untersucht und von Widersprüchen gerettet*, Bonn 1786.
- ALEXANDER T. D., *Jonah and genre*, Tyndale Bulletin 36 (1985) 35-59.
- ALLEN Ch. W., *The sign of Jonah: Matthew 16:14*, Encounter 51 (1990) 191-194.
- ALLENBACH J., *La figure de Jonas dans les textes préconstantiniens ou l'histoire de l'exégèse au secours de l'iconographie*, w: *La Bible et les Pères*, red. M. AUBINEAU 1971, 97-112.
- ALONS D. J., *Paralelos entre la narracion del libro de Jonas y la parabola del hijo prodigo*, Biblica 40, 3 (1959) 632-640.
- ALONSO DIAZ J., *Jonas, el profeta recalitrante*, Madrid 1963.
- ALONSO DIAZ J., *Dificultades que plantea la interpretación de la narración de Jonás*, EstBib 18 (1959) 357-374.
- ANTIN P., *Saint Cyprien et Jonas*, RB 68 (1961) 412-414.

- AUFFRET P., *Pivot pattern: nouveaux exemples (Jon 2:10; Ps 31:13; Is 23:7)*, *Vetus Testamentum* 28 (1978) 103-110.
- AVENDEN BOSCH A., *The Book of Jonah*, 1926.
- BACHARACH J., *Jonah Ben 'Amittai w: Eliyahu*, Jerusalem 1959.
- BACHMANN P., *Skandalon des Propheten Yunus, eine neue arabische Jona-Geschichte, Yunus fi batn al-hut, von 'Abd al-Gaffar Mikkawi, w: Orientalia hispanica*, vol 1, wyd. J. BARRAL 1974, 54-76.
- BADER G., *Das Gebet Jonas. Eine Meditation*, *ZThK* 70 (1973) 162-205.
- BAKER R., DRAPER E. (wyd.), *Liberation Parabola*, *The Magazine of Myth and Tradition* 15 (1990) 1-95.
- BAND A. J., *Swallowing Jonah: the eclipse of parody prooftexts*, *A Journal of Jewish Literary History* 10 (1990) 177-195.
- BARDTKE H., *Erweckungsgedanke in der exilisch-nachexilischen Literatur des Alten Testaments*, *ZAWBeih* 77 (1958) 9-24.
- BARSOITI D., *Jonas*, Paris 1974.
- BAUKS W. L., *Jonah, the Reluctant Prophet, Everymen's Bible Commentary*, Ser. 1968.
- BAUMAN S., *Virtue: a foundation in the heart Epiphany*, *A Journal of Faith and Insight* 6, 4 (1986) 26-29.
- BAUMGARTEN M., *On the sign of the prophet Jonah*, *MethR* 27 (1845) 382-391.
- BEIRA T. DE, *Considerationes litterales et morales super Jonam*, Oriolae 1623.
- BELLINCINI G., *Figura e realtà della resurrezione. Lezioni scritturali sul libro di Giona e sul Vangelo della risurrezione*, Padova 1938.
- BEN-YOSEF I. A., *Jonah and the fish as a folk motif*, *Semitics* 7 (1980) 102-117.
- BEN-CHORIN S., *Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels*, 1966.
- BERGMANN F., *Jona (eine alttestamentliche Parabel) aus dem Urtext übersetzt und erklärt*, Strassburg 1885.
- BERGMANN P., *Jona*, 1885.
- BERRIGAN D., *Whale's tale*, *Katallagete* 6 (1976) 24-27.
- BICKERMANN E. J., *Les deux erreurs du prophète Jonas*, *RHPPh* 45 (1965) 232-264.
- BIERHAUS W., *Der Prophet Jona*, Hamburg 1920.
- BIRD T. E., *The Book of Jonah*, London 1938.
- BISER E., *Zum frühchristlichen Verständnis des Buches Jona*, *BiKi* 17 (1962) 19-21.
- BLANK S. H., „Does thou well to be angry?” *A Study in Self-Pity*, *HUCA* 26 (1955) 29-41.

- BLANKE H., *Jonas qui aura 25 ans en l'an 2000: eine Meditation über Jonas 1-3 und zum gleichnamigen Film*, Reformatio 27 (1978) 434-437.
- BOER P. A. H. DE, „Jona” Zoals er gezegd is over Jeremia, Phonix Bijbel Pockets, Antwerpen (1964) 93-102.
- BOGGIO G., *I profeti, ambasciatori di Dio*, ParVi 35 (1990) 104-110.
- BÖHME W., *Die Komposition des Buches Jona*, ZAW 7 (1887) 224-284.
- BOJORGE H., *Los significados posibles de lahassil en Jonas 4, 6*, Strom. 26 (1970) 77-87.
- BOMXMAN Th., *Jahve og Elohim i Jonaboken*, NorTTs 37 (1936) 156-168.
- BONUS A., *Jonah*, w: *Dictionnary of Christ and the Gospels*, Hastings 1906.
- BOWDEN J., *The enlarging spiritual horizon of Judaism as seen in the books of Ruth and Jonah*, MethQR 73, 4 (1924) 684-690.
- BOWMAN J., *Jonah and Jesus*, w: *Abr-Nahrain*, vol 25, 1987; wyd. T. MURAOKA 1987, 1-12.
- BOYARIN J. *Middle East: religion, history, power Christianity and crisis*, A Christian Journal of Opinion 51 (1991) 181-184.
- BRASSAC A., *Y a-t-il du nouveau au sujet du caractère historique du livre de Jonas?*, RAp 28 (1919) 698-699.
- BROWN D. W., *The sign of Jonah, apocalyptic hope in the reign of God*, Sojourners 13, 6 (1984) 20-22.
- BROWN S. E., *Meditation*, One World 108 (1985) 17.
- BRUNNER R., *Unterwegs mit Gott. Das Zeugnis des Propheten Jona*, 1938.
- BUDDE K., *Vermutungen zum „Midrasch des Buches der Könige”*, ZAW 12 (1892) 40-43.
- BUDDE K., *Jonah*, JE 2 (1925) 227-230.
- BUGENHAGEN J., *Jonas propheta expositus*, Vittembergae 1550.
- BULL J. L., *Rethinking Jonah: the dynamics of surrender Parabola*, The Magazine of Myth and Tradition 15(1990)79-84.
- BURROW J. A., *Jonah*, MethQR 78, 2 (1929) 274-280.
- BURROWS M., *The literary category of the Book of Jonah*, w: *Translating and understanding the Old Testament*; Festschr. H. G. May, wyd. H. Frank 1970, 80-107.
- BUTTERWORTH G. M., *You pity the plant: a misunderstanding*, The Indian Journal of Theology 27 (1978) 32-34.
- CASUTTO U., *Jona*, EJ 9 (1932) 268-274.
- CHAINED J., *Introduction à la lecture des prophètes*, Paris 1932.

- CHARLES J. D., *Plundering the lion's portrait of divine fury (Nahum 2:3-11)*, Grace Theological Journal 10 (1989) 183-201.
- CHEYNE T. K., *Jonah (Book)*, EB t. II, 1901, col. 2565-2571.
- CHIEREGATTI A., *Giona, lettura spirituale: Conversazioni Bibliche*, Bologna 1992.
- CHILDS B. S., *Jonah: a study in Old Testament hermeneutics*, Scottish Journal of Theology 11 (1958) 53-61.
- CHILDS B. S., *Canonical shape of the Book of Jonah*, w: *Biblical and Near Eastern Studies* 1978, 122-128.
- CHRISTENSEN D. L., *Anticipatory paronomasia in Jonah 3:7-8 and Genesis 37:2*, RB 90 (1983) 261-263.
- CHRISTENSEN D. L., *Andrzej Panufnik and the structure of the Book of Jonah: icons, music and literary art*, Journal of the Evangelical Theological Society 28 (1985) 133-140.
- CHRISTENSEN D. L., *The song of Jonah: a metrical analysis*, Journal of Biblical Literature 104 (1985) 217-231.
- CHRISTENSEN D. L., *Narrative poetics and the interpretation of the book of Jonah*, w: *Directions in biblical Hebrew poetry*, wyd. E. Follis 1987, 29-48.
- CINTAS P., *Tarsis – Tartessos – Gadês*, 16 (1966) 5-37.
- CLEMENTS R. E., *The purpose of the book of Jonah*, w: *Congress volume: Edinburgh*, 1974, red. A. Alonso-Schökel i inni, 1975, 16-28.
- CLEMENTS R. E., *The Purpose of the Book of Jonah*, VTSuppl 28 (1975) 16-28.
- CLOWNEY E. P., *God on trial*, Christianity Today 22 (1978) 16-17.
- COATS G. W., *Jonah had a problem: a sermon*, Lexington Theological Quarterly 11 (1976) 107-108.
- COHAUSZ O., *Jonas, der Mann der Kriesen*, ThPQ 82 (1929) 225-237.
- COHEN A. D., *The Tragedy of Jonah*, Judaism 21 (1972) 164-175.
- COHN L., *Motifs bibliques dans l'oeuvre d'Albert Camus*, w: *Biblical patterns*, wyd. D. HIRSCH and N. ASCHKENASY 1984, 105-114.
- COHN G. A., *Das Buch Jona im Lichte der biblischen Erzählkunst*, Assen 1969.
- COHN G. A., *Book of Jonah*, EJ 10 (1971) 169-173.
- CONDAMIN A., *Le texte de S.Grégoire de Nazianze sur Jonas*, w: *Rech. sc. rel.* (1922) 216nn.
- CONDAMIN A., *Jonas*, DAFC t. II, 1915, col. 1546-1559.
- COOK E. M. (wyd.), *Sopher mahir: northwest Semitic studies presented to Stanislav Segert*, Maarav. A Journal for the Study of the Northwest Semitic Languages and Literatures 5-6 (1990) 11-384.

- CORRENS D., *Jona und Salomo*, w: *Wort in der Zeit*, wyd. W. HAUBECK 1980, 86-94.
- COUFFIGNAL R., *Le psaume de Jonas (Jonas 2:2-10): une catabase biblique, sa structure et sa fonction*, *Biblica* 71, 4 (1990) 542-552.
- CRAIG K. M. Jr., *Jonah and the reading process*, *Journal for the Study of the Old Testament* 47 (1990) 103-114.
- CRAMPON A., *Les prophètes*, Tournai 1901.
- CRIADO R., *Jonás*, *EncBib* 4, 580-589.
- CROSS F. M., *Studies in the structure of Hebrew verse: the prosody of the Psalm of Jonah*, w: *The quest for the Kingdom of God*, H. HUFFMON, F. SPINA i inni, 1983, 159-167.
- CROSSAN J. D., *Good Samaritan: towards a generic definition of parable Semeia*, *An Experimental Journal for Biblical Criticism* 2 (1974) 82-112.
- CULLEY R. C. (wyd.), *Perspectives on Old Testament narrative, Semeia*. *An Experimental Journal for Biblical Criticism* 15 (1979) 1-135.
- CUOMO L., *The book of Jonah and its Judeo-Italian translations*, w: *Proc. 9th World Congress of Jewish Studies*, D, 1, S. LIEBERMAN i inni, 1986, 131-138.
- D., *Kimchii latinae et accessionibus ex theologis christianis*, Paris 1556.
- D'ACOSTA G., *Commentarius in libros Ruth, Threnos Jeremiae, Jonam et Malachiam*, Lugundi 1641.
- DAUBE D., *Jonah: a reminiscence*, *Journal of Jewish Studies* 35 (1984) 36-43.
- DAVIES G. I., *Uses of r' qal and the meaning of Jonah IV*, *Vetus Testamentum* 27 (1977) 105-110.
- DAVIES L., *Jonah: testimony of the resurrection*, w: *Isaiah and the prophets*, wyd. M. NYMAN 1984, 89-104.
- DAVIES W. W., *Is the book of Jonah historical?*, *MethR* 70 (1888) 827-844.
- DAVIS R. B., *Avoiding the Jonah syndrome: a study guide for peacemaking in the church*, Davis R.B. DMin, San Francisco Theological Seminary 1991, 244.
- DAY J., *Problems in the interpretation of the Book of Jonah, In quest of the past: studies on Israelite religion, literature and prophetism* Woude, wyd. VAN DER WOUDE, E. J. BRILL 1990, 32-47.
- DEELEY M. K., *Shaping of Jonah*, *Theology Today* 34 (1977) 305-310.
- DEISSLER A., *Der Gewinn der modernen Schriftauslegung für den christlichen Glauben*, *Communio* 5 (1976) 406-414.
- DEKKER J., *Na'ar Ninive, Jona's reize*, Amsterdam 1903.
- DELITZSCH F., *Etwas über das Buch Jonas*, 1841.

- DELITZSCH Fr., *Über das Buch Jona*, w: *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche*, 1840, 112nn.
- DELL'OCA E. C., *El libro de Jonás*, RBiCalz 26 (1964) 129-139.
- DENNEFELD L., *Le Livre de Jonas*, DThC 8 (1925) 1497-1504.
- DENNEFELD L., *Four Strange Books of the Bible: Jona, Daniel, Kohelet, Esther*, 1967, 1-49.
- DENNEFELD L., *Jonabuch*, RGG t. III, 1959, 853-855.
- DENNEFELD L., *Altlateinische Canticatexte im Dodekapro-pheton*, ZNW 46 (1955) 31-60 (54-60).
- DERRETT J. – DUNCAN M., *Peter and the tabernacles (Mark 9:5-7)*, The Downside Review 108 (1990) 37-48.
- DIAZ A. J., *Lección Teológica del Libro de Jonás, Fest. Antonio Perez Goyena*, EstE Misc. 35 (1960) 286-290.
- DIAZ J. A., *Difficultades que plantea la interpretación de la narración de Jonás como puramente didáctica y soluciones que se suelen dar*, EstBib 18 (1959) 357-374.
- DIAZ J. A., *Paralelos entre la narración de libro de Jonás y la parábola del hijo prodigo*, Bibl 40 (1959) 632-640.
- DIAZ J. A., *Misericordia divina y universalismo en el libro de Jonás*, MEAH 11 (1962) 43-56.
- DIAZ A. J., *Jonás, el profeta recalcitrante. El libro de Jonás en la historia de las ideas religiosas*, Madrid 1963.
- DIETZFELBINGER H., *Jona, ein Knecht Gottes. Biblearbeit zum 12. Deutschen Evangelischen Kirchentag* 1965 (1966).
- DIGGES M. L., *Jonah the Reluctant Prophet*, Worship 36 (1961/62) 321-326.
- DIJKEMA F., *Het Boek Jona*, NThT 25 (1936) 338-347.
- DOBBIE R., *Meditation on Jonah*, Canadian Journal of Theology 4 (1958) 195-199.
- DODSON F. H., *The Book of Jonah*, London 1916.
- DÖLLER J., *Das Buch Jona nach dem Urtext übersetzt und erklärt*, Wien 1912.
- DÖLLER J., *Das Buch Jona*, 1912.
- DOZEMAN TH. B., *Inner-biblical interpretation of Yahweh's gracious and compassionate character*, Journal of Biblical Literature 108 (1989) 207-223.
- DRISCOLL J. F., *Jonah*, w: *The Catholic Encyclopedia*, New York 1910.
- DRUSIUS J., *Im Jonam lectiones*, Lugundi Bot., 1595.
- DUVAL Y. M., *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Paris 1976.



- DYCK E., *Jonah among the prophets: a study in canonical context*, Journal of the Evangelical Theological Society 33 (1990) 63-73.
- EAGLETON T., *J. L. Austin and the Book of Jonah*, w: *The book and the text*, wyd. R. SCHWARTZ 1990, 231-236.
- EISSFELDT O., *Amos und Jona in volkstümlicher Überlieferung, „...und fragten nach Jesus“*, KIScgr 4 (1968) 137-142.
- ELATA-ALSTER G. – SALMON R., *The reconstruction of genre in the book of Jonah: towards a theological discourse*, Literature and Theology 3 (1989) 40-60.
- ELLUL J., *Le livre de Jonas*, Foi et vie (1952) 81-184.
- ELLWOOD G. F., *With enemies like Jonah*, The Reformed Journal 35, 3 (1985) 6.
- EMMERSON G. I., *Another look at the book of Jonah*, The Expository Times 88 (1976) 86-88.
- ERBT W., *Elia, Elisa, Jona. Ein Beitrag zur Geschichte des IX und VIII Jahrhunderts*, Leipzig 1907.
- ERMONI V., *Le livre de Jonas*, DB 3, 1605-1613.
- ERMONI V., *Jonas*, w: *Dictionnaire de la Bible de Vigouroux*, t. III, 1903, col. 1605-1613.
- EVANS D. T. E., *The Book of Jonah*, 1925.
- EYBERS J. H., *The Purpose of the Buch Jona*, Udim 2 (1971) 69-82.
- FAIRBAIRN P., *Jonah. His life, character, and mission*, Grand Rapids 1964.
- FÁJ A., *The stoic features of the „Book of Jonah“*, Annali dell’Istituto Orientale di Napoli 34(1974)309-345.
- FEILER P. F., *The stilling of the storm in Matthew: a response to Günther Bornkamm*, Journal of the Evangelical Theological Society 26 (1983) 399-406.
- FELDMEN L. H., *Josephus’ interpretation of Jonah*, ASJ 17, 1 (1992) 1-29.
- FERNANDO A., *Should I not be concerned: exposition of the book of Jonah*, w: *Urban mission: God’s concern for the city*, wyd. J. KYLE 1988, 25-68.
- FEUARDENTIUS F., *Commentarius in Jonam*, Parisiis 1595.
- FEUILLET A., *Les sources du livre de Jonas*, RB 54 (1947) 161-186.
- FEUILLET A., *Les sens du livre de Jonas*, RB 54 (1947) 340-361.
- FEUILLET A., *Dictionnaire de la Bible. Supplement IV*, Paris 1949, 1108-1131.
- FEUILLET A., *Le livre de Jonas*, Paris 1957.
- FEUILLET A., *Le livre de Jonas*, RCI Afr 18 (1963) 509-521.
- FEUILLET A., *Études d’exégèse et de théologie biblique*, Paris 1975, 395-443.
- FEUILLET A. – MAHUET J. DE, *Jonas*, Cat 6, 936-944.
- FIEBIG P., *Jona*, Protestantische Monatshefte 11 (1906) 426-435.

- FINGERT H. H., *Psychoanalytical Study of Minor Prophet Jonah*, *Psychoanalytical Review* 41 (1954) 55-56.
- FOERSTER G., *The story of Jonah on the mosaic pavement of a church at Beth Govrin (Israel)*, w: *Atti del IX Congresso internazionale di archeologia cristiana*, vol 2, S. Agnello 1978, 289-294.
- FOLKER S., *Ps.-Philon, Über Jona (Fragment) und über Simson: Drei (aber ohne De Deo) hellenistisch-jüdische Predigten*, WUNT 61, Tübingen 1992.
- FRÄNKEL L., „Und sein Erbarmen waltet über allen seinen Werken“. *Zur Bedeutung des Buches Jona*, *Ma'ayanot* 9 (1967) 193-207.
- FRANSEN J., *Le livre de Jonas*, *BiViChr* 40 (1960) 33-39.
- FREEDMAN D. N., *Jonah 1:4b*, *Journal of Biblical Literature* 77 (1958) 161-162.
- FREEDMAN D., *Did God play a dirty trick on Jonah at the end?* *Bible Review* 6 (1990) 6-31.
- FRETHEIM T. E., *Jonah and theodicy*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 90, 2 (1978) 227-237.
- FRETHEIM T. E., *The Message of Jonah*, Minneapolis 1977.
- FRISHMAN J., *Type and reality in the exegetical homilies of Mar Narsai*, w: *Studia patristica*, 20, wyd. E. LIVINGSTONE 1989, 169-175.
- GEMSER B., *Die Humor van die OuT*, *HTS* 6 (1951) 49-63.
- GERBI M. E., *Sermones im Jonam*, Bononiae 1579.
- GERHARD J., *Annotationes in Amos et Jonam*, Jenae 1676.
- GERKE F., *Die christlichen Sarkophage der vor-konstantinischen Zeit* (1940) 38-51. 151-182.
- GERMANOS II V. KONSTANTINOPEL, *Homilia in Jonam Prophetam (unter Joh. Chrysostomos' Namen ed.)*, MPG 49 (1862) 305-314.
- GERO S., *Jonah and the patriarch*, *Vigilae Christianae, A Review of Early Christian Life and Language* 29, 2 (1975) 141-146.
- GINSBERG D., *Ploughboys versus prelates, Tyndale and More and the politics of biblical translation*, *Sixteenth Century Journal* 19, 1 (1988) 45-61.
- GINZBERG L., *The Legends of the Jews IV*, 1954, 239-253.
- GLASS J., *The God who isn't fair*, *The Other Side* 21, 3 (1985) 44-45.
- GLOMBITZA O., *Das Zeichen des Jonas*, *NTSt* 8 (1961) 359-366.
- GLÜCK J. J., *A Linguistic Criterion of the Book of Jonah*, *OuTWP* 1967 (1971) 34-41.
- GOESER R. J., *From exegesis to proclamation*, *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church* 53 (1984) 209-220.
- GOITEIN S. D., *Sefer Jonah*, 'Ijunim lam-madrik w-lam-moreh 23 (1956) 94-103.

- GOITEIN S. D. E., *Some observations on Jonah*, JPOS 17 (1937) 63-77.
- GOLDBERG A. M., *Jonas in der jüdischen Schriftauslegung*, BiKi 17 (1962) 17-18.
- GOLDMAN M. D., *Was the Book of Jonah originally written in Aramaic?* ABR 3 (1953) 49-50.
- GOLLWITZER H. – JÄNICKE TH. - MARQUARDT F. W., *Das Buch Jona in Predigten. Ninive ist überall*, 1962.
- GOOD E. M., *Jonah. The Absurdity of God, Irony in The Old Testament* (1965) 39-55.
- GOODHART S., *Prophecy, sacrifice and repentance in the story of Jonah*, Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism 33 (1985) 43-63.
- GRÄVE K., *Das Zeichen des Jona*, Geist und Leben 43 (1970) 87-90.
- GREENBERG H., *Go to Niniveh*, The Inner Eye (1953) 57-61.
- GRIMM H. A., *Der Prophet Jonas aufs neue übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen herausgegeben*, Düsseldorf 1789.
- GUILMAN S., *Jona, Études théologiques et religieuses* 61, 2 (1986) 189-193.
- GUNKEL H., *Jonabuch*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1929, col. 366-369.
- HAAN M. R. DE, *Jonah, Fact or Fiction?* Grand Rapids 1957.
- HAARBECK A., *Unterwegs nach Ninive*, 1972.
- HAGEMANN G. E., *The Prophet Jonah*, 1927.
- HALÉVY J., *Le livre de Jonas*, Revue sémitique 14 (1906) 1-49.
- HALLER E., *Die Erzählung von dem Propheten Jona*, TheolEx 65 (1958).
- HART-DAVIES D. E., *Jonah. Prophet and Patriot*, 1932.
- HART-DAVIES D. E., *The Book of Jonah in the Light of Assyrian Archeology*, Journal of the Transaction of the Victoria Institute 69 (1937) 230-249.
- HARVIAINEN T., *Why were the sailors not afraid of the LORD before verse Jonah 1, 10?*, w: *Studia Orientalia*, 64, wyd. E. GROTHE-PAULIN i inni, 1988, 77-81.
- HASSALL H. S., *Chumming to dispel the Jonah syndrome*, Christianity Today 23 (1979) 44.
- HAUPT P., *Der asyrische name des Potwals*, AJSLL 23 (1906/07) 253-263.
- HAUSER A. J., *Jonah: in pursuit of the dove*, Journal of Biblical Literature 104 (1985) 21-37.
- HAY W. C., *The Wideness of God's Mercy. A Study in the Buch Jona*, Book of the Bible Series 6 (1952).
- HEEMROOD J., *Jonas und die Heiden*, HLa 12 (1959) 33-35.
- HEINRICH K., *Parmenides und Jona*, 1966.

- HEINZE M., *Das „Zeichen des Jona“ Matt 12:38-40; 16: 1-4; Luk 11:29f; Mark 8:11f*, w: *Wort und Gemeinde*, Fest. E. Schoot; red. H. BENCKERT 1967, 77-82.
- HELBERG J. L., *Is Jonah in his Failure a Representative of the Prophets?*, *OuTWP* 1967 (1971) 41-51.
- HELLER B., *Yunus*, *EJ(D)* 4 (1938) 1273.
- HELLER B., *Yunus b.Mattai*, *HIsl* (1941) 811f.
- HEMER C. J., *Jonah: the messenger who grumbled*, *Currents in Theology and Mission* 3 (1976) 141-150.
- HEMPEL O., *Das Jonazeichen*, *GuW* 6 (1908) 25-28.
- HERNANDE C. V., *Temas iniciaticos en el libro de Jonás*, w: *Ministerio y carisma*, wyd. J. AGULLES Estrada 1975, 271-286.
- HESSLER B., *Jonas*, *LThK* 5 (1960) 1113-1115.
- HILLIS D., *Jonas Speaks Again*, *Contemporary Discussion Ser.* (1973).
- HIRSCH E., *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*, 1936, 49-67.
- HOEPERS M., *Seria o Livro Jonas uns „Historia Inventada?“*, *REB* 16 (1956) 934-935.
- HOLBERT J. C., *„Deliverance belongs to Yahweh“: satire in the Book of Jonah*, *Journal for the Study of the Old Testament* 21 (1981) 59-81.
- HOLSTEIN J. A., *Melville's inversion of Jonah in Moby-Dick*, *The Iliff Review* 42, 1 (1985) 13-20.
- HOONACKER A. VAN, *Un nom grec ades dans le livre de Jonas (2, 7)*, *RB* 14 (1905) 398-399.
- HOONAEKER A. VAN, *Les douze petits prophètes*, Paris 1908.
- HOOP R. DE, *The book of Jonah as poetry: an analysis of Jonah 1:1-16*, w: *The structural analysis*, wyd. W. VAN DER MEER AND J. DE MOOR 1988, 156-171.
- HOPE E. R., *Pragmatics, exegesis and translation*, w: *Issues in Bible translation*, wyd. P. STINE 1988, 113-128.
- HORST H., *Israelitische Propheten im Koran*, *ZRGG* 16 (1964) 42-57.
- HOWTON J., *The Sign of Jonah*, *ScotJTh* 15 (1962) 288-304.
- HRUSKA B., *Poznámky k Jonášovu (Bemerkungen zu Jona)*, *KrR* 32 (1965) 53-54.
- HUG H., *Die Taube zu Ninive. Jona-Predigten*, 1952.
- HÜSING G., *Tarsis und die Jopna-Legende*, *Memnon* 1 (1907) 70-79.
- I. K. C., *Jonah*, *EncBLond* 2, 2565-2571.
- ISMAIL A., *The church in Japan: both overestimated and underestimated – impressions by a fellow Asian*, *The Japan Christian Quarterly* 48 (1982) 131-138.
- JAHN C., *Die grosse Stadt, der kleine Glaube: zehn Anmerkungen nach dem Buch Jona*, *Zeitschrift für Mission* 11, 4 (1985) 194-197.

- JANSEN H. L., *Har Jonaboken en enhetig opbygning og en bestemt hovedtendens?* NTT 37 (1936) 63-77.
- JENSEN P., *Das Jonas-Problem*, DLZ 28 (1907) 2629-2636.
- JEPSEN A., *Anmerkungen zum Buche Jona*, w: *Wort – Gebot – Glaube, Theologie des ATs*, wyd. H. STOEBE, Fest. W. Eichrodt 1970, 297-305.
- JEREMIAS J., *Der Prophet Jonas*, ThWNT 3 (1938) 410-413.
- JOHNSON A. R., *Jon 2, 3-10. A Study in Cultic Phantasy*, w: *Studies in Old Testament Prophecy*, wyd. H. H. ROWLEY, Fest. T. H. Robinson 1950 82-102.
- JONES H., *Jonah, Joel, and Jones*, Currents in Theology and Mission 9 (1982) 44-47.
- JUNKER H., *Die religiöse Bedeutung des Buches Jona*, Pastor Bonus 51 (1940) 108-114.
- KAISER O., *Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona*, EvTh 33 (1973) 91-103.
- KARFF S. E., *Zionism as Jonah: the Ruethers project*, The Christian Century 106, 5 (1989) 358-359.
- KAULEN F., *Le prophète Jonas*, Louvain 1862.
- KAUTZSCH E. - BERTHOLET A., *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, II, Tübingen 1923.
- KEARLEY F., *Difficult texts from Amos, Obadiah, and Jonah (Amos 9:11-15; Jon 1; 3:10)*, w: *Difficult texts of the Old Testament*, wyd. W. WINKLER 1982, 404-414.
- KELLER C. A., *Jonas. Le portrait d'un prophète*, TZBas 21 (1965) 324-340.
- KEMNER W., *Jona. Ein Mann geht nach Ninive*, 1960.
- KENNEDY J., *On the Book of Jonah*, London 1895.
- KENNEDY J. H., *Studies in the Book of Jonah*, 1956.
- KENNEDY J. H., *Studies in the Book of Jonah*, Nashville 1958.
- KIDNER F. D., *The distribution of Divine names in Jonah*, Tyndale Bulletin 21 (1970) 126-128.
- KIEFFER R. K., *La christologie de superiorité dans les evangiles*, Études théologiques et religieuses 54, 4 (1979) 579-591.
- KIM SUNG-HAE, *A reflection on 200 years of Catholicism and 100 years of Protestantism in Korea*, Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 69 (1985) 105-115.
- KISLEY L. (wyd.), *Woman Parabola*, The Magazine of Myth and Tradition 5, 4 (1980) 1-95.
- KLEINERT P., *Theologisch-Homilitisches Bibelwerk*, Leipzig, 1868, XIX.

- KNABENBAUER J., *Commentarius in prophetas minores*, vol. I, Paris 1886.
- KNIGHT G. A. F., *Ruth and Jonah*, London 1956.
- KNOCH O., *Das Zeichen des Jonas. Jonas – Vorbild Christi*, BiKi 17 (1962) 15-16.
- KOHLER K., *The Original Form of the Book of Jonah*, Theological Review 16 (1879) 139-144.
- KOMLÓS O., *Jóna-Legenndaák*, Iubilee Vol., wyd. B. HELLER 1941, 208-222.
- KOMLÓS O., *Jonah Legends*, ÉtOr P. Hirschler ed. O. Kómlos, Budapest 1950, 41-61.
- KÖNIG E., *Jonah*, Dictionary of the Bible, t. II, 1942, 744-753.
- KOPP C., *Das Jonagrab in Maschad*, Das Heilige Land 92 (1960) 17-21.
- KÖSTER A., *Das antike Seewesen* (1923) 45-55.
- KRAELING E. G., *The evolution of the story of Jonah*, w: *Hommages à André Dupont-Sommer*, red. N. AVIGAD 1971, 305-318.
- KRIEL J. R., *Jonah: the story of a whale or a whale of a story*, Theologia Evangelica 18, 2 (1985) 9-17.
- KROON J., *De Waarheid van het Jonasverhaal*, Studiën 68 (1936) 245-257.
- KRUGER TH., *Literarisches Wachstum und theologische Diskussion im Jona-Buch*, BibNot 59 (1991) 57-88.
- LACOCQUE A. – LACOCQUE P. E., *The Jonah complex revisited Chicago*, Theological Seminary Register 72, 1 (1982) 13-21.
- LACOCQUE P. E., *Desacralizing life and its mystery: the Jonah complex revisited*, Journal of Psychology and Theology 10 (1982) 113-119.
- LACOCQUE P. E., *Fear of engulfment and the problem of identity*, Journal of Religion and Health 23 (1984) 218-228.
- LANCHESTER H. C. O., *Obadiah and Jonah*, Cambridge 1921.
- LANDES G., *The Kerygma of the Book of Jonah*, Inter 28 (1967) 3-31.
- LANDES G. M., *Jonah: a Masal? In Israelite wisdom*, wyd. J. G. GAMMIE 1978, 137-158.
- LANGE E., *Die verbesserliche Welt. Möglichkeiten christlicher Rede erprobt an der Geschichte vom Propheten Jona*, 1968.
- LANGOSCH K., *Die Lieder des Archipoeta*, Reclam-Universal Bibliothek Nr. 8942 (1965) 52-59.
- LATTEY C., *The Book of Jona*, London 1938.
- LAWRENCE P. J. N., *Assyrian nobles and the Book of Jonah*, Tyndale Bulletin 37 (1986) 121-132.
- LAWRENCE M., *Ships, Monsters and Jonah*, AJA 66 (1962) 289-296.

- LECLERCQ H., *Jonas*, Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie VII 2 (1926) 2572-2631.
- LEMANSKI J., *Jonah' Ninevea*, ConcordJ 18 (1992) 40-49.
- LESCOW TH., *Die Komposition des Buches Jona*, BibNot 65 (1992) 29-34.
- LESETRE H., *Le récits de l'histoire sainte, Jonas*, w: *Revue prat. d'apol.* (1909) 923nn.
- LEVINE E., *Codex Urbinates Ebr 1: a „Targum” test*, Biblische Zeitschrift 24, 1 (1980) 95-100.
- LEVINE E., *Jonah as a philosophical book*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 96, 2 (1984) 235-245.
- LEWIS C., *Jonah, A Parable for our time*, Judaism 21 (1972) 159-163.
- LEWY H., *The Pseudo-Philonian De Jona I*, StD 7 (1936).
- LICHT J. S., *Sepher Jonah*, Ensiqlopediyah Miqra'it 3 (1958) 608-613.
- LIMBURG J., *Jonah and the whale through the eyes of artists*, Bible Review 6 (1990) 18-25.
- LINDON J., *Le livre de Jona traduit*, Editions de Minuit (1955) 7-63.
- LIPPL J. - THEISS J., *Die zwölf kleinen Propheten*, Bonn 1937, t. I.
- LIVINGS H., *Jona*, Leeds 1974.
- LOHFING N., „*Jona ging zur Stadt hinaus*” (Jonas 4, 5), BZ NF 5 (1961) 185-203.
- LORETZ O., *Gotteswort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet*, Freiburg i. Br. 1964.
- LORETZ O., *Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung*, BZ 5 (1961) 18-29.
- LORETZ O., *Gotteswort und menschliche Erfahrung. Jona, Ruth, Hoheslied und Qohelet*, 1963.
- LOURIDO DIAZ R., *Misericordia divina y universalismo en el libro de Jonás*, Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos, 11, 2, Granada 1965, 43-56.
- LÖWY M., *Über das Buch Jona*, Wien 1892.
- LUBECK R. J., *Prophetic sabotage: a look at Jonah 3:2-4*, Trinity Journal 9 (1988) 37-46.
- LUCCHESI-PALLI E., *Jonas. Ikonographisch*, LThK 5 (1969) 1115.
- LUTHER M., *Der Prophet Jona ausgelegt (1526)*, WA 19 (1897) 169-251.
- MACCLOSKEY G., *How to test the story of Jonah*, BS 72 (1915) 334-338.
- MAGNUD PH., *The Book of Jonah*, The Hibbert Journal 16 (1917/18) 429-442.
- MAGONET J. D., *Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, Frankfurt 1976.
- MALLON A., *Grammaire copte (Bohairische Version des Jonabuches)*, (1956) 37-43.

- MARTIN A. D., *The prophet Jonah, the book and the sign*, London 1926.
- MARTIN H., *Jonah*, Edinburgh 1884.
- MARTIN H., *The prophet Jonah. His charakter and mission to Niniveh*, The Geneva Series of Commentaries 1958.
- MARTIN W. W., *A study of the book of Jonah*, MethQR 27, 1 (1988) 26-32; 27, 3 (1988) 346-359.
- MARTIN-ACHARD R., *Israël et les nations*, Cahiers Théologiques 42 (1959) 45-48.
- MATHER J., *The comic art of the Book of Jonah*, Soundings. An Interdisciplinary Journal 65 (1982) 280-291.
- MAUST J., *New Yorkers: Ninevites looking for a Jonah?*, Christianity Today 25 (1981) 32-35.
- MAY H. G., *Aspects of the imagery of world dominion and world state in the Old Testament*, w: *Essays in Old Testament ethics*, wyd. J. L. CRENSHAW 1974, 57-76.
- MAYR J., *Jonas in Bauche des Fisches*, ThPQ 85 (1932) 830-832.
- MCCANN N. L., *Jonah, who will be 25 in the year 2000: fable of the post-60's*, Sojourners 6 (1977) 37-39.
- MCKENNA A. J. (wyd.), *Rene Girard and biblical studies*, Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism 33 (1985) 1-171.
- MERRILL E. H., *The sign of Jonah*, Journal of the Evangelical Theological Society 23 (1980) 23-30.
- MESCHONNIC H., *Translating biblical rhythm*, w: *Biblical patterns*, wyd. D. HIRSCH AND N. ASCHKENASY 1984, 227-240.
- MILES J. A., *Laughing at the Bible: Jonah as parody*, w: *On humour and the comic in the Hebrew Bible*, wyd. Y. T. RADDAY, 1990, 203-215; repr. *On humour and the comic in the Hebrew Bible*, wyd. RADDAY Y. T. BRENNER A., Almond Pr 1990, 328 s. Series: Journal for the Study of the Old Testament, Suppl Series 92.
- MILES J. A., *Laughing at the Bible: Jonah as parody*, The Jewish Quarterly Review 65 (1975) 168-181.
- MILLER C., *Preaching and church growth*, w: *Preaching in today's world*, wyd. J. BARRY 1984, 32-46.
- MISCOTTE K. H., *Wenn die Götter schweigen*, (1963) 418-435.
- MITCHEL H. G. – SMITH J. M. P. - BEWER J. A., *Haggai, Zechariah, Malachi, Jonah*, Edinburgh 1912.
- MITCHELL S., *Five parables: Brief theodicy: Jonah; Left hand; Through the eye of the needle; and Kingdom of Heaven*, Tikkun: A Bimonthly Jewish Critique of Politics, Culture & Society, 4 (1989) 31.
- MITIUS O., *Jonas auf den Denkmäler des christlichen Altertums*, 1897.



- MÖLLERFELD J., „*Du bist ein gnädiger und barmherziger Gott*” (Jonas 1, 2), GeistLeb 33 (1960) 224-233.
- MUTHENGI J. K., *Missiological implications of the Book of Jonah: an African perspective*, Trinity Evang. Divinity School 1992.
- MASTER P., *Le Jonas flamand a Roc-Amadour*, w: *Melanges d'archéologie*, wyd. F. RUYT, P. CULOT, S. BRIGODE, 1970, 191-196.
- NEIL W., *Book of Jonah*, IDB 2 (1962) 964-967.
- NICOL G. G., *Jonah*, The Expository Times 102 (1991) 238-239.
- NIELSEN E., *Le message primitif du livre de Jonas*, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 59, 3-4 (1979) 499-507.
- NORTH R., *Exégèse pratique des petits prophètes postexiliens*, Bibliographie commentée (1969) 128-143.
- NÖTSCHER F., *Zur Auferstehung nach drei Tagen*, Bibl 35 (1954) 313-319.
- NOWACK W., *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, Göttingen 1904.
- O'CONNOR A. C., *Étude sur le livre de Jonas*, Geneve 1883.
- ORELLI C. VON, *Das Buch des Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten*, München 1908.
- ORTH M., *Genre in Jonah: the effects of parody in the Book of Jonah*, w: *Bible in light of cuneiform literature*, wyd. W. HALLO 1990, 257-281.
- OVADIAH R., *Jonah in a mosaic pavement at Beth Guvrin*, Israel Exploration Journal 24, 3-4 (1974) 214-215.
- PACIUCHELLI A., *Lezioni morali sopra Giona profeta*, Perugia 1631.
- PARMENTIER R., *Mesaventures du Pasteur Jonas*, Études théologiques et religieuses 53, 2 (1978) 244-251.
- PARROT A., *Ninive und das Alte Testament*, Bibel und Archäologie I (1955) 111-169.
- PAYNE D. F., *Jonah from the perspective of its audience*, Journal for the Study of the Old Testament 13 (1979) 3-12.
- PAYNE R., *The prophet Jonah: reluctant messenger and intercessor*, The Expository Times 100 (1989) 131-134.
- PENNA A., *Andrea di s.Vittore: il suo commento a Giona*, Biblica 36 (1955) 305-331.
- PERKINS L., *The Septuagint of Jonah: aspects of literary analysis applied to biblical translation*, Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies 20 (1987) 43-53.
- PEROWNE T. T., *Obadia and Jonah*, 1898.
- PESCH R., *Zur konzentrischen Struktur von Jona*, Bib 47 (1966) 577-581.

- PETERSON E. H., *The Jonah syndrome: when misdirected zeal replaces holy ambition*, *Leadership. A Practical Journal for Church Leaders* 11 (1990) 38-46.
- PFENDSACK W., *Der lachende Fisch. Fünf Predigten über das Büchlein des Propheten Jona* (o. J. [1964]).
- PONTACUS A., *Abdia, Jona et Sophonia cum chaldaica paraphasi et commentariis Raschi, Ibn Ezra, D. Kimichii latinae et accesonibus ex theologis christianis*, Paris 1556.
- POZNANSKI S., *Targum Yerouschalami et son commentaire sur le livre de Jonas*, REJ 40 (1900) 130-153.
- POSCHARSKY P., *Untersuchungen zum Jona-Mosaik in der Südkirche zu Aquileia*, w: *Actas del 8 congreso arqueologia cristiana*, wyd. K. BOEHNER, 1972, 403-407.
- PROCKSCH O., *Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil*, (1916) 88-97.
- PROUT E., *Beyond Jonah to God Restoration*, *Quarterly Studies in Christian Scholarship* 25, 3 (1982) 139-142.
- PS. TERTULIAN, *Carmen de Jona et Ninive*, PL 2 (1844) 1107-1114.
- QUANDT E., *Jonas, der Sohn Amithai. Eine Auslegung des Buches Jona*, Berlin 1866.
- RAD G. VON, *Theologie des Alten Testaments*, t. II (1975) 299-302.
- RAD G. VON, *Der Prophet Jona*, Nürnberg 1950.
- RATNER R. J., *Jonah, the runaway servant*, *Maarav. A Journal for the Study of the Northwest Semitic Languages and Literatures* 5-6 (1990) 281-305.
- RAUBER D. F., *Jonas – The Prophet as Shlemiel*, BT 49 (1970).
- RAYNER F. A., *The story of Jonah: an Easter study*, *The Evangelical Quarterly* 22 (1950) 123-125.
- REBATTU A., *De libri Jonae sententia theologica*, Iena 1875.
- RENGSTORF K. H., *Das Jona- „Zeichen“*, ThWNT 7 (1964) 231f.
- RINALDI G., *I tre quadri di Giona nel mosaico dell’Aula Teodoriana*, w: *Mosaici in Aquileia*, wyd. G. MENIS, E. JASTRZĘBOWSKA, G. RINALDI i inni, 1975, 109-130.
- ROBINSON B. P., *Jonah’s qiqayon plant*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 97, 3 (1985) 390-403.
- ROBINSON TH. H., *Die zwölf kleinen Propheten, Hosea bis Micha*, Tübingen 1938.
- ROFFEY J. W., *God’s truth, Jonah’s fish: structure and existence in the book of Jonah*, *Australian Biblical Review* 36 (1988) 1-18.
- ROHDE B., *The wife of Jonah Parabola*, *The Magazine of Myth and Tradition* 5, 4 (1980) 62-68.
- RONNER M., *Das Buch Jona*, Zürich 1947.

- ROSENAU H., *The Jonah Sarcophagus*, The British Museum. Journal of the British Archaeology Association 24 (1961) 60-66.
- ROSENBERG J., *Jonah and the nakedness of deeds*, Tikkun. A Bimonthly Jewish Critique of Politics, Culture & Society 2, 4 (1987) 36-38.
- ROSENMÜLLER E. F. C., *Scholia in Vetus Testamentum*, t. VII, 2, Lipsiae 1827.
- ROSENTHAL A., *Das Buch Jonah metrisch übersetzt*, 1889.
- ROSIN H., *The Lord is God (The Translation of the Divine Names and the Missionary Calling of the Church)*, 1956, 6-33.
- ROSMULDER J. T., *De H.Gregorius van Nazianze en de Waarheid van het Jonasverhaal*, Studiën 69 (1937) 174-176.
- RUDOLPH W., *Jona, w: Archäologie und Altes Testament*, Fest. K. GALLING, wyd. A. KUSCHKE 1970, 1970, 233-239.
- RUTSCHOWSCAYA M.-H., *La tapisserie au Jonas du Musée du Louvre*, DielB 27 (1991) 179-193.
- SALINAS F., *In Jonam commentarii litterales et morales*, Lugundi 1652.
- SALONEN A., *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien*, 1938.
- SASSON J. M., *Jonah, Anchor Bible*, Garden City, NY 1990.
- SCALABRINI P. R., FACCHINETTI G., *Ninive, la grande città*, ParSpV 26 (1992) 67-85.
- SCHAFFER R. M., *Jonah and the Maynooth community choir*, Journal of Church Music 28, 6 (1986) 4-8, 29-30.
- SCHÄFER P. W., *Und Gott redet. Jona '79* (1970).
- SCHAUMBERGER J. B., *Das Bußedikt des Königs von Ninive bei Jonas 3, 7-8 in keilschriftlicher Beleuchtung*, Miscellanea Biblica 2 (1934) 123-134.
- SCHEGG P., *Die zwölf kleinen Propheten*, München 1850.
- SCHILDENBERGER J., *Der Sinn des Buches Jonas*, Erbe und Auftrag 38 (1962) 93-102.
- SCHILDENBERGER J., *Was bedeutet die literische Gattung für Auslegung der biblischen Bücher Jonas*, Erbe und Auftrag BiKi 17 (1962) 4-7.
- SCHILDENBERGER J., *Sentido del libro de Jonás*, Selecciones de Teologia 2 (1963) 40-44.
- SCHMIDT L., „*De Deo*“. *Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18, 22ff. und von Hi 1*, BZAW 143 (1976) 4-130.
- SCHMIDT H., *Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte*
- SCHMIDT H., *Die Komposition des Buches Jona*, ZAW 25 (1905) 285-310.
- SCHMIDT H., *Absicht und Entstehungszeit des Buches Jona*, THStKr (1906) 180-199.

- SCHMITT G., *Das Zeichen des Jona*, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 69, 1-2 (1978) 123-129.
- SCHREINER S., *Das Buch Jona: ein kritisches Resumèe der Geschichte Israels*, w: *Theologische Versuche*, IX; wyd. J. ROGGE 1977, 37-46.
- SCHREINER J., *Eigenart, Inhalt und Botschaft des Buches Jonas*, BiKi 17 (1962) 8-14.
- SCHUETZINGER H., *Das Buch Jona in der älteren islamischen Überlieferung*, w: *Nubia et Oriens Christianus*, wyd. P. SCHOLZ, R. STEMPEL, 1987, 47-58.
- SCHUMANN S., *Jona und die Weisheit: das prophetische Wort in einer zweideutigen Wirklichkeit*, Theologische Zeitschrift 45, 1 (1989) 73-80.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN H., *Umgeformte Gottestvorstellungen exemplarisch dargestellt an Jona 4, 1-11*, Katechetische Blätter 98 (1973) 745-752.
- SCOTT R. B. Y., *The Sign of Jonah. An Interpretation*, Interp 19 (1965) 16-25.
- SEDLACEK J., *Geographische Namen des Buches Jonas*, Paris 1909.
- SEGERT S., *Syntax and style in the Book of Jonah: six simple approaches to their analysis*, w: *Prophecy: essays presented to Georg Fohrer*, wyd. J. EMERTON 1980, 121-130.
- SEGRE A., *Jona, il libro del pentimento*, w: *Miscellanea Lateranense* 1975, 254-274.
- SEIDELIN P., *Das Jonaszeichen*, Studia Theologica. Scandinavian Journal of Theology 5, 2 (1952) 119-131.
- SEKINE M., *Jona, Jonabuch*, BHH t. III, 1964, col. 88nn.
- SELLIN E., *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig 1929.
- SELMS A. VAN, *Some geographical remarks on Jonah*, OuTWP 1967 (1971) 83-92.
- SEYDL E., *Das Jonalied*, ZKTh 24 (1900) 187-193.
- SHELLEY M., *Ambition and contentment Leadership*, A Practical Journal for Church Leaders 11 (1990) 16-61.
- SIBTHORP R. W., *Auslegung des Buches Jona*, Stuttgart 1843.
- SILVER D. J., *Who denounced the Moreh?*, w: *Seventy-Fifth anniversary volume*, wyd. A. A. NEUMAN 1967, 498-514.
- SIMON U., *Jonah*, introduction, commentary, Mikra le Yisra'el, Tel Aviv 1992.
- SIMPSON W., *The Jonah Legend*, 1971.
- SMITH N. J., *Sendingperspektiewe in die boek Jona*, w: *Die Ou Testament vandag*, wyd. D. ODENDAAL, B. MULLER, H. COMBRINK, 1979, 161-171.
- SNAITH N. H., *Notes on the hebrew text of Jonah*, 1945.
- SNAITH N. H., *The Book of Jonah*, 1945.

- SNEPPFIUS T., *In prophetam Jonam commentarius*, Rostochii 1619.
- SOLA J. M., *La ley la expiation: lecciones sacras el libro de Jonás*, Barcelona 1913.
- SOPHER M., *Northwest Semitic studies presented to Stanislav Segert Cook*, wyd. EDWARD M., Eisenbrauns 1990.
- SOUSEK Z., *Ninive, Tarsis a Jonás*, KrR 32 (1965) 147-148.
- SPEYER H., *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, 1961, 407-410.
- STÄFLIN W., *Das Zeichen des Jona*, Quatember 22 (1957/58) 193-197.
- STANTON G. B., *The Prophet Jonah and his Message*, BS 108 (1951) 237-249.363-376.
- STEFFEN U., *Das Mysterium von Tod und Auferstehung (Formen und Wandlungen des Jona-Motivs)*, 1963.
- STEK J. H., *The Message of the Book of Jonah. The Story of an Intrapsychic Process*, American Imago (Spring 1970) 3-11.
- STENZEL M., *Zum Vulgatatext des Canticum Jonae, Prälat A. Allgeier zum 70 Geburtstag*, Biblica 33 (1952) 356-362.
- STIGLMAYR J., *Irenäus adv. haer. III, 20 und die Darstellung des Jonas auf altchristlichen Denkmälern*, ThGl 8 (1916) 294-296.
- STOLLBERG L., *Jona*, Halle 1927.
- STOMMEL E., *Zum Problem der frühchristlichen Jonasdarstellungen (mit drei Tafelabbildungen)*, JbAC 1 (1958) 112-115.
- SUHL A., *Die Wunder Jesu: Ereignis und Überlieferung (1968) (reprint; Mk 5:21-43; Matt 9:18-26; Lk 8:40-56)*, w: *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*, wyd. A. SUHL 1980, 464-509.
- SUNDBERG A. C. JR., *Paul: a Christian Jonah*, w: *The living text*, wyd. D. GROH, R. JEWETT 1985, 45-58.
- SWETNAM J., *No sign of Jonah*, Biblica 66, 1(1985)126-130.
- SWETNAM J., *Some signs of Jonah*, Biblica 68, 1 (1987) 74-79.
- SZARMACH P. E., *Three versions of the Jonah story: an investigation of narrative technique in Old English homilies*, w: *Anglo-Saxon England*, 1, wyd. P. CLEMOES 1972, 183-192.
- TARNOVIUS J., *In prophetam Jonam commentarius*, Rostochii 1647.
- THEOPHYLAKT, *Expositio in Prophetam Jonam*, PL 126, Sp. 905-968.
- THIEM E., *Das Buch Jona*, Leipzig 1906.
- THOMA A., *Die Entstehung des Büchleins Jona*, ThStKr 84 (1911) 479-502.
- THOMAS J., *Ninive, la grande cité*, w: *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris (1899) 283-306.

- TIGAY J. H., *The book of Jonah and the days of awe*, Conservative Judaism 38 (1985/86) 67-76.
- TOBAC E., *Les prophètes d'Israël*, Malines 1921.
- TOSCANO S., *Commentarius in Jonam*, Venetiis 1573.
- TRÉPANIER B., *The Story of Jonas*, CBQ 13 (1951) 8-16.
- TRIBLE PH. L., *Studies in the Book of Jonah, Intention of the Book of Jonah*, Orita 1 (1967) 13-18. 78-85.
- TRUDINGER P., *Jonah: a post-exilic verbal cartoon?*, The Downside Review 107 (1989) 142-143.
- UWENS J. B., *Commentarius litteralis et moralis in Jonam prophetam per lectiones sive sermones exegeticas LXX distributus*, Antwerpiae 1640.
- VACCARI A., *Il genere letterario del libro do Giona in recenti pubblicazioni*, Div 6 (1962) 231-256.
- VALK W. M., *Jonas and the „Whale”*, Scrip. 6 (19953) 46-69.
- VAN K., ADRIAN L. (wyd.), *Spiritual formation*, contemporary Jewish perspectives Studies in Formative Spirituality 8 (1987) 9-114.
- VELUTTI-ZATI D., *Il sacro libro di Giona*, Siena 1916.
- VELUTTI ZATI D., *Il sacro libro di Jona*, Hamburg 1920.
- VERGER A. - RAGGI A. M., *Giona*, w: *Bibliotheca Sanctorum*, t. 6, Roma 1965, 492-501.
- VISCHER W., *L'Évangile selon Saint Jonas*, Études théologiques et religieuses 50, 2 (1975) 161-173.
- VISCHER W., *Il Vangelo secondo il profeta Giona*, Prot 16 (1961) 193-204.
- VITRIO F. A., *Commentarius in Jonam*, v. I-II, Panormi 1645.
- VOLCK W., *Jona, Prophet*, RE 9 (1901) 338-340.
- VYCICHL W., *Jonas und der Walfisch*, Mus 96 (1956) 183-186.
- WALL R. W., *Peter, „son” of Jonah: the conversion of Cornelius in the context of canon*, Journal for the Study of the New Testament 29 (1987) 79-90 1987.
- WALSH J. T., *Jonah 2:3-10: a rhetorical critical study*, Biblica 63, 2 (1982) 219-229.
- WALZER M., *Prophecy and social criticism*, The Drew Gateway 55, 2-3 (1984/85) 13-27.
- WARSHAW T. S., *The Book of Jonah*, w: *Literary Interpretations of biblical narratives*, wyd. K. GROS Louis 1974, 191-207.
- WEIDNER E. F., *Das Archiv des Manu-Ki-Assur*, AfOBeih 6 (1940) 8-46.
- WEIMAR P., *Jon 4:5: Beobachtungen zur Entstehung der Jonaerzählung*, Biblische Notizen: Beiträge zur exegetischen Diskussion 18 (1982) 86-109.

- WEIMAR P., *Jon 2:1-11: Jonapsalm und Jonaerzählung*, *Biblische Zeitschrift* 28, 1 (1984) 43-68.
- WEINREB F., *Das Buch Jonah. Der Sinn des Buches Jonah nach der ältesten jüdischen Überlieferung*, 1970.
- WEISS R., *W-anah miġpaneka äbrah*, 'Orot 49 (1963) 28-33.
- WEISS R., *'Al Sefer Jonah*, *Mahanaim* 60 (1962) 45-48.
- WERNER H., *Jona der Mann aus dem Ghetto*, 1966.
- WEST M., *Irony in the Book of Jonah: audience identification with the hero*, *Perspectives in Religious Studies* 11 (1984) 233-242.
- WIERSBE W. W., *How does your version of Jonah end?*, *Fundamentalist Journal* 4, 9 (1985) 18-20.
- WIESMANN H., *Einige Bemerkungen zum Buche Jona*, *Katholik* 38 (1908) 111-125.
- WILD (FERUS) J., *Jonas Propheta ... explicatus*, *Moguntiae* 1550.
- WILSON A. J., *The sign of the Prophet Jonah and its Modern Confirmations*, *PthR* 25 (1927) 630-642; 26 (1928) 618-621.
- WILSON R. D., *The Authenticity of Jonah*, *PrincThR* 16 (1918) 280-298. 430-456.
- WINCKLER W., *Zum Buche Jona*, *Altorientalische Forschungen* II, 2 (1900) 260-265.
- WINEMAN A., *The Zohar on Jonah: radical retelling or tradition?*, *Hebrew Studies* 31 (1990) 57-69.
- WISCHMEYER W., *Das Beispiel Jonas: kirchengeschichtlichen Bedeutung von denkmälern frühchristlicher Grabeskunst zwischen Theologie und Frömmigkeit*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 92, 2-3 (1981) 161-179.
- WISCHMEYER W., *Zur Entstehung und Bedeutung des Jonasbildes*, w: *Actes du Xe Cong Int d'Arch Chr*, 2, wyd. C. BAKIRTZIS i inni, 1984, 707-719.
- WISEMAN D. J., *Jonah's Nineveh*, *Tyndale Bulletin* 30 (1979) 29-51.
- WOHLGELERNTER D. K., *Death wish in the Bible Tradition*, *A Journal of Orthodox Jewish Thought* 19 (1981) 131-140.
- WOLF B., *Die Geschichte des Propheten Jona*, 1897.
- WOLFF H. W., *Die Bibel – Gotteswort oder Menschenwort? Dargestellt am Buch Jona*, 1959.
- WOLFF H. W., *Studien zum Jonasbuch*, Neukirchen 1965.
- WOLFF H. H., *Studi sul libro di Giona*, Brescia 1982.
- WOLFF H. W., *Přiběh o Jonásovi*, *Křestanska Revue* 26 (1959) 72-87.
- WOLFF H. W., *Vznik o tvar knihy o Jonásovi*, *Křestanska Revue* 26 (1959) 111-116.

- WOLFF H. W., *Das Jona-Ereignis*, KrR 26 (1959) 72-78.
- WOLFF H. W., *Jonah: a drama in five acts*, Currents in Theology and Mission 3 (1976) 4-7.
- WOLFF H. W., *Studien zum Jonabuch*, BiblStud 47 (1975).
- WOLFF H. W., *Jonah: the reluctant messenger in a threatened world*, Currents in Theology and Mission 3 (1976) 8-19.
- WOLFF H. W., *Ursprung und Form des Buches Jona*, KrR 26 (1959) 111-116.
- WOLFF H. W., *Jonah: the messenger who obeyed*, Currents in Theology and Mission 3 (1976) 86-97.
- WOODHOUSE J. W., *Jesus and Jonah*, The Reformed Theological Review 43 (1984) 33-41.
- WRIGHT W. A., *The message of the book of Jonah*, MethQR 75, 4 (1926) 654-659.
- WRIGHT W., *Jonah in Chald., Syr., Aeth. and Arab.*, 1857.
- WRIGHT C. H. H., *Biblical essays on Job and Jonah*, Hamilton 1886.
- WÜNSCHE A., *Der prophet Jona in der hagadischen Deutung des J. Schimeoni*, VBtpSt 1 (1904) 235-255.
- YOUTIE H. C., *A Codex of Jonah, Berl. Sept. 18 and P.S.I.X. 1164*, HThR 38 (1945) 195-197.
- ZIMMERMANN D., *Has-sippur 'al ha-'is Jonah*, Niv hak-kwutzah 12 (1964) 706-714.
- ZMORA J., *Jonah ben 'Amittai*, Mahbarot le-sifrut 3 (1946) 62-64.
- ZÖLLER I., *Considerazioni storico-religiose sul libro di Giona* (Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 7), Bologna 1931, 48-58.
- ZYL A. H. VAN, *The Preaching of the Book of Jonah*, OuTWP 1967 (1971) 92-104.



ŚW. HIERONIM

# **KOMENTARZ DO KSIĘGI JONASZA**



## WSTĘP

Prawie trzy lata upłynęły od czasu, gdy objaśniłem pięciu proroków, a mianowicie Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza i Aggeusza<sup>1</sup>. Oddany innym zajęciom nie mogłem dokończyć tego, co rozpocząłem<sup>2</sup>. Napisałem bowiem [w tym czasie] księgę o sławnych mężach<sup>3</sup> oraz dwa tomy przeciwko Jowinianowi<sup>4</sup>; z kolei apologię<sup>5</sup> oraz do Pammachiusza o najlepszym sposobie tłumaczenia<sup>6</sup>, a także do Nepocjana czy o Nepocjanie dwie księgi<sup>7</sup>, oraz inne rzeczy, które trzeba by długo wymieniać<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Tego rodzaju uwagi w pismach Hieronima pozwalają na stosunkowo dokładne ustalenia chronologiczne podejmowanych przezeń prac. Wymienionych proroków tłumaczył w latach 391–392. Natomiast w latach następnych, do 396 roku, absorbowały go znane spory orygenesowskie, w których czynnie uczestniczył. Ślad tych zainteresowań znajdziemy także w *Komentarzu do Księgi Jonasza*.

<sup>2</sup> Tego rodzaju usprawiedliwienia są częste w pismach, a zwłaszcza w listach Hieronima, np. *List 32, 1: hoc [...] me occupare nolui alio opere detentus*. Może jest to także pewna grzecznościowa formuła usprawiedliwienia.

<sup>3</sup> *De viris illustribus* lub *De scriptoribus ecclesiasticis*, 392–393 r. w Betlejem – katalog pisarzy katolickich. Właściwie pierwszy podręcznik literatury patrystycznej.

<sup>4</sup> *Contra Iovinianum*, 393 r. – Nauki mnicha Jowiniana dotyczące dziewictwa i postu zostały potępione. Wypowiedź Hieronima była bardzo gwałtowna.

<sup>5</sup> Stanowi ją *List 48* pisany w obronie pisma skierowanego przeciw Jowinianowi.

<sup>6</sup> Napisany w latach 395–396, *List 57*. Dawny kolega szkolny a później rzymski senator Pammachiusz był zwolennikiem Hieronima w jego sporze z Rufinem i orygenistami.

<sup>7</sup> Nepocjan był bratankiem przyjaciela Hieronima, biskupa Heliodora z Altinum. Hieronim napisał do Nepocjana wspomnienie o Heliodorze, a następnie żałobną pochwałę Nepocjana po jego śmierci. Obydwa pisma są znane jako *List 52* z 394 r. oraz *List 60* z 396 r.

<sup>8</sup> Przyjęta formuła uogólniająca usprawiedliwienie.

Po upływie zatem tak znacznego czasu, jakby powracając do pierwszej miłości<sup>9</sup>, od Jonasza właśnie rozpoczynam komentowanie. Modłę się<sup>10</sup>, by ten, który jest typem Zbawiciela i który przez to, że przebywał „trzy dni i trzy noce we wnętrzu wieloryba” (Mt 12, 40) stanowi wieszczą zapowiedź zmartwychwstania Pana, nam także udzielił dawnego zapału, abyśmy zasłużyli na przyjscie do nas Ducha Świętego. Jeżeli „Jonasz” znaczy tyle, co „gołębicą”, a gołębicę z kolei odnosi się do Ducha Świętego (por. Mt 3, 16), to my również postaramy się objaśniać gołębicę pod wpływem łaski zstąpienia na nas Gołębicę<sup>11</sup>.

Wiem, że dawni pisarze<sup>12</sup> kościelni tak greccy, jak łacińscy, wiele na temat tej księgi powiedzieli, ale podnoszonymi kwestiami nie tyle wyjaśnili jej treść, ile raczej ją zaciemnili. Wskutek tego właśnie ich interpretacja wymaga objaśnienia; czytelnik odchodzi od tej lektury o wiele bardziej niepewny, niż był, zanim do niej przystąpił<sup>13</sup>. Nie mówię tego, by pomniejszać wielkie umysły i własną chwałą innym uwłaczać; komentator jednak jest zobowiązany niejasne miejsca krótko i jasno

<sup>9</sup> W oryginale obraz jest nieco inny. Hieronim używa wyrazu *postliminium*, który oznacza powrót do ojczyzny z wygnania z równoczesnym odzyskaniem praw obywatelskich.

<sup>10</sup> Akcenty modlitwy i prośby do Ducha Świętego często pojawiają się u Hieronima we wstępach do komentarzy biblijnych lub na ich początku. Hieronim prosi tu proroka Jonasza o wstawiennictwo przy pisaniu komentarza. Podobnie w *Komentarzu do Listu do Efezjan* 2, Prol. prosi św. Pawła o wsparcie swoich wysiłków.

<sup>11</sup> Hieronim mówiąc o sobie zamiennie używa liczby pojedynczej lub mnogiej.

<sup>12</sup> Pewne przypuszczenia, kogo ta uwaga dotyczy, snuje P. ANTIN, *Sur Jonas, Introduction*, 18-22. Hieronim imiennie nie sugeruje nikogo.

<sup>13</sup> *Veteres ecclesiastici* – Hieronim lubi nawiązywać do znanej sobie literatury chrześcijańskiej lub pogańskiej. Stosuje wtedy właśnie często określenia *veteres*, *antiqui*, *maiores* nadając im stosownie do okoliczności zabarwienie pochwalne lub deprecjonujące, choć czasem stara się tylko obiektywnie przedstawić opinię zostawiając ocenę czytelnikowi, np. *Debemus et maiorum interpretationem ponere* (SoKom 1, 2-3), jakby przedstawiając stan badań. Nie zawsze jednak tak ogólne określenie egzegety daje się ukonkretyzować. Prawdopodobnie w tym przypadku Hieronim myśli o Orygenesie i Euzebiuszu z Cezarei oraz o Tertulianie, a niewątpliwie o Wiktorynie z Petavium, którego zaginiony później *Komentarz do Mateusza* poznał jeszcze w Rzymie. Trudno określić, czy stanowisko komentatora wobec zastanej literatury jest słuszne, jeśli brakuje wyraźnego odniesienia. Posługując się jednak terminem *veteres ecclesiastici* daje Hieronim do zrozumienia, że myśli o pisarzach wiernych tradycji apostołskiej i nauce Kościoła, a nie o heretykach. Potwierdza to również stosunkowo łagodny, jak na obyczaje Hieronima, ton krytyki i towarzyszące jej usprawiedliwienie, po którym następuje wyjaśnienie roli komentatora – przedstawiać z prostotą treść komentowanego dzieła. Podobne zasady wyraził Hieronim również w kilku listach (np. *list 36, 14; list 37, 3; list 49, 17*).

wytłumaczyć; nie wolno mu zmierzać bardziej do popisywania się własną wymową niż dążyć do wyjaśnienia treści komentowanego dzieła.

Szukamy zatem, gdzie w Piśmie świętym<sup>14</sup> mowa jest o proroku Jonaszu, pomijając jednakże jego własną księgę oraz świadectwo, jakie Pan dał o nim w Ewangeliach (por. Mt 12, 39; Łk 11, 30). Jeśli się nie mylę, w księdze Królewskiej tak o nim napisano: „W piętnastym roku [panowania] Amazjasza, syna Joasa, króla judzkiego – Jeroboam, syn Joasa, został królem izraelskim w Samarii – na czterdzieści jeden lat. Czynił on to, co jest złe w oczach Pańskich: nie zerwał z całym grzechem Jeroboama, syna Nebata, do którego ów doprowadził Izraela. To on przywrócił granice Izraela od Wejścia do Chamat aż do morza Araby – zgodnie ze słowem Pana, Boga Izraela, które wypowiedział przez sługę swego Jonasza, syna Amittaja, proroka pochodzącego z Get w Ofer (Gat-ha-Chefer)” (2 Krl 14, 23–25; BT)<sup>15</sup>.

Hebrajczycy przekazują, że jest on synem wdowy z Sarepty<sup>16</sup>, którego wskrzesił prorok Eliasz; matka powiedziała do proroka: „Teraz poznałam, że ty jesteś mężem Bożym i że Słowo Boże w twoich ustach jest prawdą” (1 Krl 17, 24). Dlatego właśnie chłopca tak nazwano. *Amati* bowiem w naszym języku oznacza prawdę. Ponieważ Eliasz powiedział rzeczy prawdziwe, „synem prawdy” nazwano tego, kogo wskrzesił. Z kolei Get przy drugim kamieniu milowym od Saforim, które dzisiaj nazywa się Diocezarea<sup>17</sup>, gdy idzie się do Tyberiady, jest niewielką wioską, gdzie pokazuje jego grób. Inni wprawdzie utrzymują, że on urodził się i pochowany został w pobliżu Diospolis, to jest Liddy<sup>18</sup>; nie dostrzegają oni jednak, że dodane tu Ofer służy do odróżnienia od innych miast o nazwie Get, które obecnie jeszcze wskazuje się w pobliżu Eleuteropolis lub Diospolis.

---

<sup>14</sup> Poszukiwanie odniesień badanego przedmiotu u kilku autorów znała krytyka hellenistyczna; Hieronim nawiązuje do tej metody.

<sup>15</sup> Przekład podany według Biblii Tysiąclecia, wyd. 3. Ponieważ wersje cytatów podawane przez Hieronima są zazwyczaj odmienne, podawać je będę we własnym tłumaczeniu lub w ewentualnej adaptacji przekładu BT, co zasygnalizuje symbol: wg BT.

<sup>16</sup> Por. 1 Krl 17, 9. Sarepta, położona nad wybrzeżem fenickim między Tyrem a Sydonem, była bardzo odległa od Get.

<sup>17</sup> Miejscowość w pobliżu Nazaretu, 9 km na pół.-wsch. Tę nazwę nosi od czasów Antonina Piusa. Lokalizacja portu dyskusyjna.

<sup>18</sup> Miejscowość na południe od Jaffy. Lidda – w epoce hellenistycznej, od czasów Septymiusza Sewera (III w.) nazywana Diospolis (45 km od Jerozolimy na zachód). Ale kim są ci „inni”, Hieronim nie podaje.

Również księga Tobiasza – chociaż nie znajduje się w kanonie, ale posługują się nią mężowie kościelni<sup>19</sup> – zamieszcza takie słowa Tobiasza do syna: „Synu, oto zestarzałem się i mam odejść z mego życia. Weź twoich synów i idź, synu, do Medii: wiem bowiem, co powiedział prorok Jonasz o Niniwie, że mianowicie zginie” (por. Tb 14, 3. 4). I rzeczywiście, zarówno z historii Hebrajczyków, jak i Greków, a szczególnie od Herodota<sup>20</sup>, dowiadujemy się, że Niniwa została zniszczona, gdy u Hebrajczyków panował Jozjasz, a królem Medów był Cyjaksar. Rozumiemy to w ten sposób, że Niniwici najpierw pod wpływem przepowiadania Jonasza odbyli pokutę i dzięki temu doznali łaski; później jednak, ponieważ trwali nadal w dawnych grzechach, ściągnęli na siebie wyrok Boży. Hebrajczycy przekazują też, że Ozeasz, Amos, Izajasz i Jonasz prorokowali w tych samych czasach. To tyle co do podstaw historycznych<sup>21</sup>.

Ponadto doskonale wiemy, czcigodny biskupie Chromacjuszu<sup>22</sup>, że warto z największym wysiłkiem potrudzić się, by wszystko w postaci proroka odnieść do Zbawiciela, a mianowicie – że uciekł, że zasnął, że wrzucono go w morze, że przyjął go potwór morski, że wyrzucony na brzeg głosił pokutę, że zamartwiał się nad ocaleniem ogromnego miasta, że schronił się w cieniu dyni<sup>23</sup>, że zganił go Bóg, gdyż bardziej martwił się o zieloną roślinę, która szybko więdnie, aniżeli o tak wielką ilość ludzi, oraz tym podobne rzeczy, które w tym komentarzu będziemy usiłowali wytłumaczyć.

<sup>19</sup> Hieronim wielokrotnie z szacunkiem odwołuje się do autorytetu „mężów Kościoła” (*virii ecclesiastici*) i łączy ich często z apostołami i mężami apostołskimi. Określenie często używane przez Orygenes. Hieronim myśli tu o komentatorach biblijnych.

<sup>20</sup> HERODOT, I, 102–106; Antin podaje: *Astyage rege*, Duval: *Cyaxare rege*. Przyjmuje się, że Niniwa została zniszczona za Cyjaksara, a nie jego następcy Astiaksa. Do Herodota odwoływano się chętnie, by uzyskać poparcie autorytetu historycznego.

<sup>21</sup> *Ad historiae fundamenta* – „Podstawy historyczne” określają zazwyczaj literalne znaczenie tekstu biblijnego, na którym opiera się lub z którego wynika znaczenie duchowe, anagogeniczne lub alegoryczne. Formuły tego rodzaju zapowiadają często przejście od sensu literalnego (*historia*) do znaczenia duchowego (*intelligentia spiritualis*).

<sup>22</sup> W tekście: *Chromati papa venerabilis* – adresat, do którego kieruje swój komentarz Chromacjusz był biskupem Akwilei (ok. 370 r. ochrzcił tu Rufina) – tytuł *papa* jeszcze wtedy nie był zastrzeżony dla biskupa Rzymu – i uchodził za człowieka świątobliwego i bardzo uczonego (*episcoporum sanctissime atque doctissime* – pisze gdzie indziej Hieronim); jemu też dedykował Hieronim kilka innych swoich komentarzy.

<sup>23</sup> *Cucurbitae sit delectatus umbraculo* – w innym miejscu będzie Hieronim wyjaśniał, o jakiej roślinie mowa.

A przecież dla przedstawienia w krótkim wstępie całego znaczenia proroka nikt lepiej nie wyjaśni swego własnego typu, niż Ten właśnie, kto sam natchnął proroków i w swoich sługach uprzedzająco zarysował przyszłą prawdę. Pan mówi więc do Judejczyków, którzy nie wierzyli w Jego słowa i nie uznawali w Chrystusie Syna Bożego: „Mężowie Niniwici powstaną na sąd z tym pokoleniem i potępią je, ponieważ na przepowiadanie Jonasza podjęli pokutę; a oto tu jest coś więcej niż Jonasz” (Mt 12, 41). Pokolenie Judejczyków jest potępione, bo świat wierzy; Niniwa odbywa pokutę, a niewierny Izrael ginie<sup>24</sup>. Oni mają księgi; my – Pana ksiąg; oni trzymają się proroków, my – zrozumienia proroków; ich zabija litera, nas ożywia duch (2 Kor 3, 6); u nich wypuszczono zbójcę Barabasza (por. Mt 27, 21), u nas – wolny od więzów jest Chrystus, Boży Syn.

---

<sup>24</sup> Potępione zostało – jak sądzi Hieronim – nie tylko pokolenie współczesne umęczonemu Chrystusowi, ale cały naród żydowski; na to wskazuje też powtórzenie zawarte w tekście.

## ROZDZIAŁ I

(1) „I stało się słowo Pana do Jonasza, syna Amatiasza głoszące: (2) Wstań i idź do wielkiego miasta Niniwy i głoś w nim, że jego zło doszło do mnie”.

Septuaginta (LXX) przetłumaczyła podobnie, za wyjątkiem: *krzyk jego zła doszedł do mnie*.

Jonasz został posłany do pogan na potępienie Izraela, ponieważ Niniwa podjęła pokutę, a Izraelici pozostali w złu. Dalej mówi [Księga]: *doszła złość jego do mnie* lub: *krzyk złości jego do mnie*. To samo powiedziano w Księdze Rodzaju: „Krzyk Sodomy i Gomory wzmógł się” (Rdz 18, 20), a także do Kaina: „Głos krwi brata twój woła do mnie z ziemi” (Rdz 4, 10).

Według tropologii<sup>1</sup> Pan, nasz Jonasz, to jest właśnie „gołąb” lub „bolejący”. Ten wyraz bowiem może oznaczać jedno i drugie, że mianowicie Duch Święty pod postacią gołębiczy zstąpił i w Nim pozostał (por. Mk 1, 10; Łk 3, 22; J 1, 32–33) albo że On bolał nad naszymi ranami i płakał nad Jeruzalem (por. Łk 19, 41) i że „sinością jego zostaliśmy uzdrowieni” (Iz 53, 5)<sup>2</sup>; jest zaś rzeczywiście synem prawdy, bo Bóg przecież jest prawdą (por. J 14, 6).

Został posłany do pięknej Niniwy, to jest do świata, bo oczyma ciała nie widzimy niczego piękniejszego niż świat. Dlatego Grecy zacerpnęli

<sup>1</sup> „Tropologia” jest to jeden z terminów określających metodę poszukiwania treści alegorycznej, duchowej poza treścią dosłowną w tekście biblijnym. Tym terminem HIERONIM posługuje się najczęściej (tu 4 razy). Według tej zasady wszystkie szczegóły zawarte w tekście komentator odnosi do osoby i misji Zbawiciela.

<sup>2</sup> W ten sposób podkreśla Hieronim, że swoją uwagę skoncentruje głównie na osobie „Bolejącego”, który cierpiał nie tylko dla ludzkości, ale szczególnie dla narodu wybranego (płacz nad Jeruzolimą). Wielokrotnie w komentarzu pojawi się to przeciwstawienie – zbawienie pogan a potępienie Izraela, który w przeciwieństwie do pogan odrzuca wiarę w Chrystusa-Mesjasza.



określenie świata jako „kosmos” od wyrazu „ozdoba”<sup>3</sup>. Gdy zaś dzieło stworzenia zostało dokonane, powiedziano o nim: „Widział Bóg, że jest dobre” (Rdz 1, 10). Do Niniwy – powtarzam – *wielkiego miasta*, aby usłyszał cały świat pogański<sup>4</sup>, skoro Izrael wzgardził słuchaniem. A to dlatego że *doszło zło jego do Boga*. Chociaż bowiem Bóg zbudował jakby jakiś przepiękny dom dla człowieka, który miał Mu służyć, a tymczasem człowiek z własnej woli upadł i jego serce od lat dziecięcych z zamiłowaniem przyłgnęło do zła (por. Rdz 8, 21; 6, 5), „przeciw niebiosom skierował swe usta” (Ps 72, 9) i wznosił wieżę pychy (por. Rdz 11). A jednak zasłużył na to, że zstąpił do niego Syn Boga, aby przez wyniszczenie pokutne mógł wstąpić do nieba ten, komu dotąd uniemożliwiała to nadęta pycha.

**(3A)** *I powstał Jonasz, by uciec do Tarszisz od oblicza Pana.*  
Septuaginta – podobnie.

Prorok – a podpowiadał mu to Duch Święty – wiedział, że pokuta pogan oznacza upadek Judejczyków. Jako człowiek kochający swoją ojczyznę<sup>5</sup> nie tyle zazdrościł Niniwie ocalenia, ile nie chciał, by zginął jego naród. Czytał przecież, jak Mojżesz modlił się za swój lud: „Jeśli odpuszczasz im grzech, odpuść; jeśli zaś nie odpuszczasz, i mnie usuń z Twej księgi, którą napisałeś” (Wj 32, 31–32). Wskutek jego prośb ocalał Izrael, Mojżesz nie został wymazany z księgi, a raczej – Pan wykorzystał okazję, aby za pośrednictwem sługi darować pozostałym jego współslugom. Gdy bowiem mówi: „Odpuść mi”, daje do zrozumienia, że może nie doznać odpuszczenia. Coś takiego mówi również Apostoł: „Pragnąłem być przekleństwem dla moich braci, którzy są Izraelitami według ciała” (Rz 9,

---

<sup>3</sup> *Ab ornatu – cosmos*; greckie: kosmos – *kosmein*. Niniwa, do której prorok zostaje posłany, ma tu symbolizować świat, do którego przyjdzie Zbawiciel. Por. HIERONIM, EzKom 40, 14; NaKom, prolog. Jednocześnie Niniwa stanowi symbol piękna świata. Ten motyw z odwołaniem do terminologii greckiej pojawia się także w NaKom. O świecie jako czymś najpiękniejszym z rzeczy istniejących mówi też PLATON w *Timajosie* (29 a), którego Hieronim mógł znać w przekładzie CYCERONA: *neque mundo quicquam pulchrius*.

<sup>4</sup> W tym przypadku z kolei Niniwa symbolizuje nie tyle świat, ile ludzkość, a ściślej narody pogańskie, w opozycji do Izraela.

<sup>5</sup> Jakby subtelna obrona przed ewentualnym zarzutem zazdrości. Hieronim używa tu ciekawego określenia *amator patriae suae*, które w naszym rozumieniu może nawiązywać do pojęcia „patriota”. Z obawy jednak przed anachronizmem w przekładzie nie zastosowano tego wyrazu.

3)<sup>6</sup>. Nie dlatego że sam pragnął zguby ten, dla którego „życiem jest Chrystus a śmierć zyskiem” (Flp 1, 21), lecz bardziej zasługuje na życie, kto chce ocalić innych. Ponadto Jonasz widząc, że inni prorocy<sup>7</sup> zostali posłani „do zagubionych owiec domu Izraela” (Mt 10, 6), aby lud nakłaniać do pokuty, że wróżbiarz Balaam (por. Lb 23 i 24) także prorokował o zbawieniu narodu izraelskiego, ubolewał nad swoim samotnym wyborem, że tylko on miał pójść do wrogich Izraelowi Asyryjczyków i do największego miasta wrogów, które uprawia bałwochwalstwo i nie zna Boga. Ważniejsze jednak jest to, że bał się, by Izrael całkowicie nie został opuszczony, gdy tamci wskutek jego przepowiadania nawrócą się i zaczną pokutować. Wiedział bowiem pod wpływem tego samego Ducha, który powierzył mu misję głoszenia wśród pogan, że gdy ludy pogańskie uwierzą, wówczas zginie dom Izraela; a jeśli już kiedyś – myślał z lękiem – ma tak się stać, niechby to nie nastąpiło za jego czasów.

Dlatego Jonasz naśladując Kaina i uchodząc *od oblicza Pana* (por. także Rdz 4, 16)<sup>8</sup>, chciał ucieknąć do Tarszisz<sup>9</sup>, które Józef<sup>10</sup> objaśnia jako Tarsum, miasto w Cylicji, ale zmienia przy tym pierwszą literę. Na podstawie ksiąg Kronik (por. 2 Krn 20, 36–37) można sądzić, że taką nazwę nosi jakaś miejscowość w Indiach<sup>11</sup>. Hebrajczycy na ogół utrzymują, że Tarszisz oznacza morze, zgodnie ze słowami: „W tchnieniu

<sup>6</sup> HIERONIM podaje tutaj wersję: *Optabam anathema esse pro fratribus meis...* Wulgata (VLG) – wyd. z 1959 przez A. GRAMMATICĄ: *Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis*. Dlatego przekład dostosowany do wersji z JonKom.

<sup>7</sup> W oryginale: *comprophetas suos* (współprorocy), podobnie jak powyżej: *ceteris conservis* (współśludzy). U Hieronima często pojawiają się wyrazy poprzedzone przedrostkiem wskazującym na pewną współ-łączność (np. współewangelista, współbiskup, współgrzesznik itp.). – Idzie tu również o działalność innych proroków, którzy nie zdołali nawrócić Izraela (Ozeasz, Amos, Izajasz), gdy tymczasem marynarze wiozący Jonasza ocaleją dzięki temu, że uwierzą w prawdziwego Boga (por. 4, 1).

<sup>8</sup> Ucieczka od Boga jest tu równoznaczna z nieposłuszeństwem wobec Boga (Jonasz) lub z przekroczeniem prawa Bożego (Kain).

<sup>9</sup> Z kontekstu wynika, że zdaniem Hieronima wyraz ten symbolizuje morze jako cel ucieczki proroka. Nawet jeżeli w innym miejscu sądzi, że oznacza on drogie kamienie, chryzolity lub hiacynty, to ich barwa przypomina kolor morza. Obrazowe skojarzenia prowadzą zatem do podstawowej interpretacji, do morza. Hieronim wspiera ją również cytatami biblijnymi.

<sup>10</sup> JÓZEF FLAWIUSZ, *Antiquitates Iudaicae* 1, 6, 1; 1, 127 – gdzie „th” zamienia na „t”, co jednak w pisowni polskiej nie odgrywa żadnej roli. Odwołanie do Józefa Flawiusza *Antiquitates Iudaicae* 9, 10, 2 (208) nie jest dokładne.

<sup>11</sup> Statki przeznaczone do dalekiej żeglugi, a więc zapewne do Indii, nazywano „statkami do Tarszisz”. Por. 1 Krl 10, 22; 2 Krn 9, 21; m.in. HEZYCHYUSZ Z JEROZOLIMY, JonFr 2.

gwałtownym poniszczysz statki Tarszisz” (Ps 47, 8), to jest morza. U Izajasza zaś: „Płaczcie, statki Tarszisz” (Iz 23, 1). Pamiętam, że na ten temat napisałem coś przed bardzo wielu laty w liście do Marcelli<sup>12</sup>.

Prorok zatem nie zamierzał uciekać do jakiegoś określonego miejsca, lecz po prostu chciał znaleźć się na morzu i pośpiesznie udać się dokądkolwiek. To bardziej właściwe dla przestraszonego uciekiniera, aniżeli spokojny wybór miejsca ucieczki. Byle tylko chwycić pierwszą z brzegu okazję do wypłynięcia!<sup>13</sup> Możemy również powiedzieć: on – [Jonasz] – sądził, że „tylko w Judei znany jest Bóg i w Izraelu wielkie Jego imię” (Ps 75, 2), skoro jednak Jego działanie odczuł także na wodnych odmętach, wyznał: „Jestem Hebrajczykiem i boję się Pana niebios” (Jon 1, 9), który stworzył morze i ląd. Jeśli zatem On stworzył morze i ląd, to dlaczego sądzisz, że porzucając ląd na morzu nie możesz spotkać Stworzyciela morza?<sup>14</sup> Jednocześnie ocalenie i nawrócenie marynarzy było pouczającą zapowiedzią, że nawet tak licznie zamieszкана Niniwa dzięki wyznaniu<sup>15</sup> może doznać ocalenia.

O naszym Panu i Zbawicielu możemy również powiedzieć, że opuścił swój dom i ojczyznę<sup>16</sup>, a przyjmując ciało w jakiś sposób uciekł z niebios i przybył do Tarszisz, to znaczy na morze doczesności, zgodnie zresztą ze słowami: „To morze wielkie i przestronne, tam niezliczone płazy, zwierzęta małeńkie i wielkie, tam statki będą przepływać. Ów potwór, którego stworzyłeś na pośmiewisko jemu,, (Ps 103, 25–26)<sup>17</sup>. Dlatego również podczas męki mówił: „Ojcze, jeśli jest możliwe, niechaj odejdzie ten kielich ode mnie” (Mt 26, 39), gdy tymczasem lud krzyczał: Ukrzyżuj,

<sup>12</sup> List 37, 2 – gdzie dopatruje się w tej nazwie określenia drogich kamieni.

<sup>13</sup> Popłynąć dokądkolwiek czy raczej w kierunku przeciwnym, niż nakazuje Bóg? Por. CYRYL ALEKSANDRYJSKI, JonKom 1, 3; TEOFILAKT, JonKom 1, 3.

<sup>14</sup> Hieronim stosuje różne sposoby wyrazu literackiego. Tutaj posługuje się apostrofą jako formą nawiązania dialogu z prorokiem, któremu stawia zarzut, że władzę Boga ograniczał tylko do jednego kraju.

<sup>15</sup> *Posse confessione salvari* – Ta *confessio* – wyznanie w tym kontekście wskazuje nie tylko na wyznanie wiary w Boga; oznacza też przyznanie się do popełnionego zła, co jest składnikiem pokuty lub aktem ją poprzedzającym. Nawrócenie się marynarzy stanowi zapowiedź nawrócenia Niniwy.

<sup>16</sup> Por. Jr 12, 7; JonKom 4, 2-3. Podobnie ORYGENES, JrHom 10, 7-8 zachowane we wcześniejszym tłumaczeniu Hieronima (381).

<sup>17</sup> Przekład BT Ps 104(103), 25–26: *Oto morze wielkie, długie i szerokie, a w nim jest bez liku żyjątek i zwierząt wielkich i małych. Tamtędy wędrują okręty, i Lewiatan, którego stworzyłeś na to, aby w nim igrał.*

ukrzyżuj takiego! (por. Łk 23, 21)<sup>18</sup>, oraz: „My nie mamy króla a tylko Cezara” (J 19, 15). Chodziło o to, aby narody pogańskie nie zajęły miejsca ludu. Aby nie połamano gałązek oliwnych i na ich miejsce nie wzrosły dzikie pędy oleastrów<sup>19</sup> (por. Rz 11, 17–25). Ze względu na wybranie ojców i na obietnicę złożoną Abrahamowi z tak wielką czcią i miłością odnosił się do ludu, że nawet wisząc na krzyżu mówił: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34).

A może dlatego, że Tarszisz oznacza również „rozważanie radości”<sup>20</sup>, prorok przybywając do Joppy, której nazwa znaczy „piękna”, dążył do radości, do przeżywania szczęśliwego spokoju, do oddania się całkowicie kontemplacji<sup>21</sup>. Był przekonany, że lepiej jest w pełni rozkoszować się pięknem i różnorodną wiedzą, aniżeli przez ocalenie innych ludów doprowadzić do zguby narodu, z którego miał w ciele narodzić się Chrystus (por. Rz 9, 5).

**(3B.)** *I szedł do Joppy, i znalazł statek idący do Tarszisz, i złożył jego opłatę za przewóz, i szedł na pokład, aby oddalić się z nimi do Tarszisz od oblicza Pana.*

Septuaginta: *I poszedł do Joppy i znalazł statek idący do Tarszisz, złożył swoją opłatę za przewóz, wszedł na pokład, aby odpłynąć z nimi do Tarszisz od oblicza Pana*<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Można to uznać za przykład swobodnego cytowania z pamięci przy równoczesnym włączaniu własnych dodatków.

<sup>19</sup> Oleaster – rodzaj dzikiej oliwki, przeciwieństwo oliwki szlachetnej, uprawianej. Tutaj symbolika dotyczy ludu wybranego (oliwka szlachetna) i narodów pogańskich (oliwka dzika, na której chrześcijaństwo zaszczepli pędy szlachetne).

<sup>20</sup> Ten wątek interpretacyjny może wskazywać, że podróż Jonasza miała również szlachetny cel, a nie była tylko ucieczką.

<sup>21</sup> W oryginale: *totum se tradere theoriae* – co oznacza: spekulacja, medytacja, kontemplacja. Również u Hieronima pojawia się jako przeciwieństwo działania praktycznego – *Tract. I in psalmos*, 180, 4. Przypomina *otium* w sensie zajmowania się rozważaniem filozoficznym.

<sup>22</sup> Hieronim daje dwie wersje komentowanego tekstu księgi Jonasza. Pierwsza to jego przekład z oryginału, a druga – to przekład z greckiego tekstu Septuaginty. Niekiedy także nawiązuje w komentarzu do zaznaczonych różnic. Przekład polski stara się je uwzględnić, chociaż w języku polskim nie odgrywają one zazwyczaj większej roli, chyba że idzie o jakąś odrębność treściową. Poniżej zamieszczony przykład ilustruje tego rodzaju różnice. Hieronim z oryginału tłumaczy: *descendit in Ioppen [...] dedit naulum eius et descendit in eam, ut iret [...]*; tekst Septuaginty oddaje: *ascendit in Ioppen [...] deditque naulum suum, ascendit in eam, ut navigaret cum eis [...]*

Joppa<sup>23</sup> jest portem w Judei, o którym czytamy w Księgach Królewskich i w Księgach Kronik<sup>24</sup>. Król Tyru Hiram do tego portu spławiał tratwami drzewo z Libanu, przewożone następnie drogą lądową do Jerozolimy.

Tutaj jest miejsce, gdzie do dzisiaj pokazuje się na brzegu skały<sup>25</sup>, do których kiedyś przykuta była Andromeda, a skąd uwolnił ją Perseusz<sup>26</sup>. Wykształcony czytelnik zna historię<sup>27</sup>.

Zgodnie z ukształtowaniem terenu – jak słusznie powiedziano – prorok zszedł z gór i pagórków w okolice Joppy i przybył na równiny. Znalazł statek odcumowujący od brzegu i wychodzący w morze. Złożył swoją opłatę za podróż lub – według tekstu hebrajskiego – sumę wymaganą przez statek za przewiezienie, czy też opłatę przewozową za siebie, jak przetłumaczyła Septuaginta. *I zszedł (descendit) na pokład*, jak to dokładnie jest w hebrajskim (*iered* bowiem oznacza *zszedł*); jako uciekinier troskliwie szukał kryjówki. Albo *wszedł (ascendit)*, jak napisano w wydaniu powszechnym<sup>28</sup>, aby dojechać tam, dokąd tylko statek popłynie, bo uważał, że ujdzie pogoni, gdy opuści Judeę.

Nasz Pan również na krańcu brzegów Judei, które nazywano „przepięknymi”, jako że znajdowały się w Judei, nie chciał zabierać „chleba synom”

<sup>23</sup> Joppa – współcześnie: Jaffa. Za czasów Hieronima do tego portu zawijali najczęściej pielgrzymi zmierzający do Ziemi Świętej. On sam również tędy w 385 r. przybył do Palestyny.

<sup>24</sup> Zdaje się, że nie wszystkie odniesienia biblijne Hieronima są uzasadnione. Por. 2 Krn 2, 15.

<sup>25</sup> Czy Hieronim je widział (w *Liście* 108, 8 o tym nie wspomina), czy podpowiedział mu JÓZEF FLAWIUSZ, *Wojna Żydowska* 3, 420?

<sup>26</sup> Ojciec Andromedy KEFEUS, król Etiopii, chcąc uwolnić kraj od potwora zesłanego przez nereidy urażone pychą jej matki KASJOPEI, musiał na życzenie wyroczeni wydać córkę, którą przykuto do skały. Zakochał się w niej Perseusz i za obietnicę zabicia potwora otrzymał od Kefeusa zgodę na jej poślubienie. Według innej wersji mit jest związany z Joppe. Kefeus był mianowicie królem Joppe. O córkę królewską zabiegał jego brat FOJNIKS. Kefeus nie chcąc dać jej bratu poradził Fojniksowi, by upozorował porwanie. Fojniks dokonał tego na statku, który nazywał się „Wieloryb”, gdy dziewczyna składała ofiarę Afrodycie. Andromeda nie wiedząc, że to tylko wybieg, zaczęła głośno wołać o pomoc. Wtedy usłyszał ją Perseusz, który zakochał się w niej, wyratował ją wyrwociwszy statek i zabrał do Argos. Wydaje się, że Hieronim łączy obydwie wersje: lokalizuje mit w okolicach Joppy, ale mówi, że Andromeda była przykuta do skały (*Hic [...] saxa monstrantur [...] in quibus Andromeda religata*).

<sup>27</sup> Por. OWIDIUSZ, *Metam.* 4, 663-734; PLINIUSZ STARSZY, *Hist. nat.* 5, 69. Hieronim mówi *historia (scit ... historiam)*, a nie *fabula* (?).

<sup>28</sup> Wydanie powszechne – *editio vulgata* – oznacza tutaj Septuagintę.

i dawać go „psom” (por. Mt 15, 26)<sup>29</sup>. Ponieważ jednak przybył do zagubionych „owiec domu Izraela” (Mt 10, 6), dał przewoźnikom zapłatę, aby – jakkolwiek chciał w pierwszym rzędzie uzdrowić swój lud – zbawić także mieszkańców morza, i aby zanurzywszy się wśród wichrów i burz w otchłani, to jest w cierpieniu i upokorzeniu krzyża, zbawić tych, którym nie okazał niejako dostatecznej troski, gdy zasnął w łodzi (por. Mt 8, 24-25)<sup>30</sup>.

Roztropnego czytelnika należy poprosić, by nie oczekiwał zachowania tego samego porządku dla tropologii i dla historii. Apostoł wprawdzie odnosi Agar i Sarę do dwóch Testamentów (por. Ga 4, 22-31), a jednak nie wszystko, o czym opowiada historia, możemy objaśniać tropologicznie. W liście do Efezjan mówiąc o Adamie i Ewie powiada: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i połączy się ze swoją żoną i będą dwoje w jednym ciele” (Rdz 2, 24). „Sakrament to jest wielki: ja zaś mówię w Chrystusie i Kościele” (Ef 5, 31-32). Czy cały początek Księgi Rodzaju i stworzenie świata, i ukształtowanie ludzi możemy odnieść do Chrystusa i Kościoła, ponieważ w nieco zbyt swobodny sposób posłużył się tym świadectwem Apostoła?

Zrób następująco: Słowa „przezo człowiek opuści swego ojca” (Rdz 2, 24) odnieśmy do Chrystusa i powiedzmy, że On porzucił w niebiosach Boga Ojca, aby przyłączyć się do Kościoła pogan. Dalszy jednak ciąg: „matkę swoją” – jak możemy tłumaczyć? Przecież tylko tak, iż pozostawił niebiańskie Jeruzalem, które jest matką świętych! Reszta jest jeszcze trudniejsza. Również inne słowa tego samego Apostoła: „Pili bowiem z towarzyszącej im duchowej skały: skałą zaś był Chrystus” (1 Kor 10, 4) w żadnym wypadku nie nakłaniają nas do odnoszenia całej Księgi Wyjścia

<sup>29</sup> Kobieta chananejska z Mt 15, 26 (podobnie jak wdowa z Sarepty) reprezentują narody pogańskie oczekujące wybawienia. Por. ORYGENES, MtKom 11, 17. W IV w. tego rodzaju interpretacja jest już powszechna. Surowe określenie „rzucić chleb psom” bywa odnoszone do pogan, ponieważ uznają idolołatrię i jak psy karmią się krwawymi ofiarami składanymi fałszywym bogom.

<sup>30</sup> Komentator tak dalece łączy typ z jego odpowiednikiem, Jonasza z Chrystusem, że czynności jednego uważa niejako równocześnie za czynności drugiego: opłata Jonasza złożona pogańskim marynarzom i uzdrowienie dziecka kobiety pogańskiej są tu w jednakowym stopniu zapowiedzią zbawienia powszechnego. Wydawca tekstu odnosi wspomniane zaśnięcie do sceny ewangelicznej (por. Mt 8, 24-25). Towarzyszący jednak Zbawicielowi apostołowie nie mogą być reprezentatami narodów pogańskich, są nimi natomiast przewoźnicy Jonasza, którego także ogarnął sen na na statku. W ten sposób marynarze wiozący śpiącego Jonasza stają się typem, pogańskim odpowiednikiem, apostołów żeglujących w łodzi, w której zasnął Jezus.

do Chrystusa. Cóż bowiem możemy powiedzieć? Że mianowicie Mojżesz uderzył w tę skałę nie jeden, ale dwa razy (por. Wj 17, 6; Lb 20, 11), że „wody popłynęły” (Ps 77, 20) i wypełniły się potoki. Czy całą historię tego miejsca podciągniemy pod zasadę alegorii? Czy raczej każde miejsce według odrębnej historii otrzyma odrębne duchowe znaczenie?<sup>31</sup>

Jak więc te świadectwa mają własne wyjaśnienia i jak ani wydarzenia poprzedzające, ani następujące nie wymagają tej samej alegorii, tak również prorok Jonasz bez pewnego niebezpieczeństwa dla interpretatora w całości nie będzie mógł być odniesiony<sup>32</sup> do Pana. I to nie dlatego że w Ewangelii napisano: „Plemię przewrotne i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku proroka Jonasza. Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrzościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi” (Mt 12, 39-40; BT). Pozostałych także wydarzeń, jakie rozegrały się w związku z tym prorokiem, nie można w jednakowym porządku odnosić do Chrystusa. Oczywiście, gdzie tylko to bez zagrożenia będzie możliwe, my również będziemy starali się tak postąpić<sup>33</sup>.

**(4) Pan zaś zesał wielki wiatr na morze i stała się na morzu wielka burza, i statek był narażony na zniszczenie.**

Septuaginta: *I Pan wzniecił powiew na morzu, i stała się na morzu wielka burza, i statek był narażony na zniszczenie.*

Ucieczkę proroka można odnieść ogólnie do człowieka, który wzgardził przykazaniami Boga, odszedł od Jego oblicza<sup>34</sup> i oddał siebie światu. Później pod wpływem burzy zła i ogólnego zewsząd zagrożenia skierowanego przeciwko niemu był zmuszony uznać Boga i powrócić do Tego,

<sup>31</sup> Jest to próba pewnej racjonalizacji metody alegorycznej, że mianowicie nie wszystko daje się według tej metody interpretować. Takie zastrzeżenia wysuwają również pisarze tej epoki, np. ORYGENES.

<sup>32</sup> *Być odniesiony* – posługujemy się taką formułą tłumaczenia nie tylko dlatego, że jest wierniejsza (*referri ad Dominum, referamus ad Dominum*), ale również z tego względu, że nie idzie tu – jak wiadomo – o zwykłe porównanie Jonasz – Chrystus; wszystko bowiem, co związane jest z Jonaszem – jego osoba, wszystkie wydarzenia i towarzyszące im okoliczności – wtedy tylko odnieść można do Chrystusa, gdy znajduje to swój odpowiednik w wydarzeniach ewangelicznych jako realizacja zapowiedzi–znaku, jakim jest historia Jonasza. Odniesienie zatem dokonuje się na płaszczyźnie zapowiedzi i realizacji, a nie na zasadzie poszukiwania równorzędnych cech wspólnych lub zwykłego podobieństwa.

<sup>33</sup> W tym fragmencie Hieronim użył szeregu różnych terminów określających stosowaną metodę egzegetyczną. Por. Y. –M. DUVAL, SCh 323, 249-250, przyp. 22.

<sup>34</sup> Symbolem *człowieka w ogóle* może być Adam, który po popełnieniu grzechu ukrył się przed Bogiem.

przed kim poprzednio uciekał<sup>35</sup>. Dlatego rozumiemy, że nawet to, co ludzie uważają za zbawienne dla siebie, gdy Bóg nie chce, obraca się na ich zgubę i że nie tylko nie korzystają z tej pomocy ci, którym zostaje udzielona, ale jednako gubi również udzielających jej. Egipt, jak czytamy, dlatego został pokonany przez Asyryjczyków, że wbrew woli Pana przyszedł z pomocą Izraelowi (por. Iz 20, 3-6). W niebezpieczeństwie znalazł się statek, który przyjął pasażera zagrożonego niebezpieczeństwem,<sup>36</sup> wiatr wzburzył morze, przy spokojnym niebie rozszałała burza; nic nie jest bezpieczne, gdy Bóg jest przeciwny!<sup>37</sup>

**(5A)** *I żeglarze przestraszyli się, i zawołali mężowie do swojego boga, i wyrzucili w morze ładunek, który znajdował się na statku, aby go od niego uwolnić.*

Septuaginta: *I przestraszyli się ci, którzy żeglowali, i zawołał każdy do swojego boga, i dokonali wyrzucenia ładunku ze statku w morze, aby statek stał się lżejszy.*

Sądziło się, że statek jest nadmiernie obciążony zwyczajnym ładunkiem, a nie rozumieli, że to uciekający prorok stanowił cały ten ciężar. Marynarze bali się, każdy wołał do swojego boga; nie znając prawdy, dobrze znali opatrność i mimo swej błędnej religii wiedzieli, że coś trzeba czcić; wyrzucili ładunki do morza, aby lżejszy statek mógł łatwiej pokonać olbrzymie fale.

W przeciwieństwie do nich Izrael ani w dobru, ani w złu nie rozumiał Boga; gdy Chrystus płacze nad ludem, lud suche ma oczy<sup>38</sup>.

**(5B.)** *I Jonasz zszedł do wnętrza statku i zasnął ciężkim snem.*

Septuaginta: *Jonasz zaś zszedł do wnętrza statku, zasnął i chrapał.*

W opisie historycznym prorok przedstawiony jest jako człowiek mający poczucie bezpieczeństwa: nie zaniepokoiły go ani burza, ani grożące niebezpieczeństwo; zachował jednakowy spokój i w czasie ciszy, i wobec zagrożenia rozbiciem okrętu. To inni wołali do swoich bogów, wyrzucali ładunek, każdy usiłował zrobić, co mógł. On natomiast był do tego stopnia

<sup>35</sup> Tekst nie dostarcza w tym miejscu odniesień chrystologicznych, dlatego Hieronim próbuje zastosować interpretację antropologiczną.

<sup>36</sup> W oryginale gra słów: *periclitabatur navis, quae periclitantem susceperat.*

<sup>37</sup> Objąśnianie fragmentu tekstu biblijnego Hieronim lubi kończyć sformułowaniem sentencjonalnym.

<sup>38</sup> Por. uwaga poprzednia.



niewzruszony, bezpieczny i spokojny, że zszedł do wnętrza statku i zapadł w niezmacony sen<sup>39</sup>.

Można jednak też powiedzieć tak: miał świadomość, że jego ucieczka była czynem grzesznym<sup>40</sup>, przez który zlekceważył nakazy Pańskie; zrozumiał, czego inni nie wiedzieli, że mianowicie burza rozszalała się przeciwko niemu. Dlatego zszedł do wnętrza statku i smutny ukrył się, by nie patrzeć, jak przeciw niemu piętrzyły się fale, niby Boży mściciele. Jego sen nie był oznaką poczucia bezpieczeństwa, lecz smutku. Nawet przecież apostołowie – czytamy – podczas męki Pana z powodu wielkiego smutku (por. Łk 22, 45) głęboko usnęli<sup>41</sup>.

Gdy zaś tłumaczymy w znaczeniu typicznym, wówczas taki niezwykle ciężki sen proroka, wskazuje na oszołomiające odurzenie błędem u człowieka, któremu nie wystarczyło, że uciekł sprzed oblicza Boga; jego otepiały umysł nie zauważył jeszcze Bożego gniewu. Był pozornie spokojny i spał tak silnie, że aż pochrapywał przez nos<sup>42</sup>.

*(6) I podszedł do niego sternik i powiedział mu: Dlaczego ty śpisz? Wstań, wzywaj twego Boga, może wspomni Bóg na nas i nie zginiemy.*

*Septuaginta: I podszedł do niego pomocnik sternika, i powiedział mu: Dlaczego ty chrapiesz? Wstań, wołaj do twego Boga, może jakoś ocali nas Bóg i nie zginiemy.*

To naturalne, że we własnym niebezpieczeństwie każdy od kogoś drugiego spodziewa się więcej pomocy. Dlatego sternik lub pomocnik sternika, który powinien był pocieszać przestraszonych marynarzy, dostrzegając wielkość zagrożenia, zbudził śpiącego [pasażera], zganił za beztroskie poczucie bezpieczeństwa i wezwał, by również sam wedle własnych sił modlił się do swego Boga. Niech modli się wspólnie z innymi, skoro znajduje się we wspólnym niebezpieczeństwie!

<sup>39</sup> Jonasz przedstawiony jest tu niby nie wzruszony niczym mędrzec stoicki. Inni komentatorzy uważają, że Jonasz jeszcze przed nastaniem burzy ukrył się na statku i usnął (TEODOR Z MOPSUESTII, *JonKom* 1, 3) albo że szukał tam samotności właściwej prorokom (CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *JonKom* 1, 6).

<sup>40</sup> Hendiadys: *conscius erat fugae et peccati*.

<sup>41</sup> Przyczyną smutku proroka może tu być wprawdzie świadomość nieposłuszeństwa, ale również – za tym przemawiają dalsze rozważania Hieronima – obawa, że przez spełnienie nakazu Boga on, Jonasz, przyczyni się do zagłady Izraela. Powołanie się na sen apostołów w chwili smutku jest – jak się wydaje – brakiem konsekwencji komentatora, jest analogią uboczną, skoro relacja typologiczna zachodzi między Jonaszem a Chrystusem.

<sup>42</sup> Hieronim ponownie wprowadza drugi wątek interpretacyjny, a mianowicie antropologiczny: zachowanie Jonasa odtwarza zachowanie człowieka w tego rodzaju sytuacji.

A zatem według tropologii było tam więcej takich ludzi, którzy razem z Jonaszem podróżowali i choć mieli własnych bogów, dążyli również do kontemplowania radości.

Lecz gdy los padnie na Jonasza, gdy przez jego śmierć uspokoi się burza świata i cisza znowu zapanuje na morzu, wówczas jeden Bóg zostanie uczczony i złożone zostaną duchowe ofiary<sup>43</sup>, gdyż na pełnym morzu nie mieli ofiar, jakie zazwyczaj składali<sup>44</sup>.

*(7) I powiedział mąż do swego towarzysza: Chodźcie, rzućmy losy i dowiedzmy się, dlaczego przytrafiło się nam to nieszczęście. I rzucili losy, i los padł na Jonasza.*

*Septuaginta: I powiedział każdy do swego bliźniego: Chodźcie, rzućmy losy a dowiedzmy się, z czyjego powodu to nieszczęście nas spotkało. I rzucili losy, i los padł na Jonasza.*

Znali naturalne właściwości morza i żeglując przez tyle czasu, wiedzieli, jakie są oznaki zapowiadające burze i wiatry, i rzeczywiście – gdyby zobaczyli, że jak zazwyczaj zaczynają się piętrzyć fale, których już kiedyś doświadczyli, nigdy przez losowanie nie szukaliby sprawcy niebezpieczeństwa; nie usiłowałiby uniknąć pewnego zagrożenia przy niepewnej pomocy<sup>45</sup>.

Nie powinniśmy od razu pod wpływem tego przykładu wierzyć losom ani też łączyć go z wydarzeniem z Dziejów Apostolskich (por. Dz 1, 26), gdzie Macieja przez losowanie wybrano na apostoła; wyjątkowe zdarzenia jednostkowe nie mogą tworzyć prawa powszechnego<sup>46</sup>. Jak bowiem ku potępieniu Balaama przemówiła oślica (por. Lb 22, 28) i faraon (por. Rdz 41) oraz Nabuchodonozor (por. Dn 2) na własny sąd przez sny poznali rzeczy przyszłe, a jednak nie poznali Boga objawiającego, i jak prorokował Kajfasz nie wiedząc, że wysłał Jednego, by ginął za wszystkich (por. J 11, 50; 18, 14)<sup>47</sup>, tak właśnie tego uciekiniera wyznaczył los, i to nie dzięki

<sup>43</sup> Znowu silne utożsamienie typologiczne.

<sup>44</sup> *Iuxta litteram* (zob. też I, 16) – Rozumiem to w ten sposób, że marynarze nie dysponowali „dosłownymi ofiarami”, tzn. nie mieli materialnych darów ofiarnych, np. zwierząt, by złożyć zwyczajową ofiarę pogańską.

<sup>45</sup> W oryginale paronomazja z trajekcją: *Numquam [...] per rem incertam certum cuperent evitare discrimen*.

<sup>46</sup> Uwaga aktualizująca potwierdza istniejące jeszcze w III i IV w. zainteresowanie wartością losowania w rozumieniu chrześcijańskim.

<sup>47</sup> Hieronim cytuje tu przepowiednie wypowiedziane wbrew zamiarom przepowiadającego i na równi z nimi umieszcza losowanie dotyczące Jonasza, by wykazać, że jedynym motorem wydarzeń jest Bóg.

mocy losów, a zwłaszcza losów pogańskich, lecz dzięki woli Tego, który rządzi niepewnymi losami.

W słowach: *A dowiedzmy się, z czyjego powodu to nieszczęście nas spotkało* wyraz *nieszczęście (malitia)* tutaj powinniśmy przyjąć zamiast „cierpienie” i „klęska”, według słów: „Dość ma dzień swoich nieszczęść” (Mt 6, 34). Również u proroka Amosa: „Jeśli w państwie jest nieszczęście, którego Pan nie uczynił” (Am 3, 6). U Izajasza: „Ja Pan, który czynię pokój i stwarzam nieszczęście” (Iz 45, 7)<sup>48</sup>. W innym miejscu wyraz *malitia* rozumiany jest jako przeciwieństwo cnoty, zgodnie z tym, co u tego samego proroka czytamy: „Doszedł krzyk jego zła (*malitiae*) do mnie” (Jon 1, 1)<sup>49</sup>.

**(8) I powiedzieli do niego: Wskaż nam, z jakiej przyczyny to zło nam się przytrafiło, jaki jest twój czyn, jaka twa ziemia i dokąd zmierzasz lub z jakiego jesteś ludu.**

Septuaginta: *I powiedzieli do niego: Powiedz nam, z jakiej przyczyny to nieszczęście nam się przytrafiło, jaki jest twój czyn, skąd przybywasz i dokąd zmierzasz, z jakiego jesteś kraju, z jakiego jesteś ludu.*

Tego, kogo wskazał los, zmuszają teraz, by własnym głosem wyznał, dlaczego powstała tak wielka burza i dlaczego gniew Boży przeciwko nim się srożył. *Wskaż, powiadają, z jakiej przyczyny to zło nam się przytrafiło, jakiego dokonałeś czynu, z jakiej ziemi, z jakiego ludu przychodzisz, dokąd usiłujesz odejść.* Godna uwagi jest zwięzłość, którą zwykliśmy podziwiać u Wergiliusza:

„Chłopczy! Co w te sioła

Nieznana gna was drogą? Gdzie mkniecie – zawoła –

Skąd ród? Gdzie dom wasz? Pokój, czy bóg was przywodzi?”<sup>50</sup>

Pytają o osobę, o kraj, o drogę i miasto, aby na tej podstawie poznać również przyczynę nieszczęścia.

**(9) I powiedział do nich: Jestem Hebrajczykiem i boję się Pana Boga niebios, który stworzył morze i ląd.**

Septuaginta: *I powiedział do nich: Jestem ja sługą Pana i czczę Boga niebios, który stworzył morze i ląd.*

Nie powiedział: Ja jestem Judejczykiem, ponieważ oddzielenie dziesięciu pokoleń od dwóch nadało imię ludowi (por. 1 Krl 12, 19; 14, 21),

<sup>48</sup> W przekładzie BT: *Ja tworzę światło i stwarzam ciemności.*

<sup>49</sup> Wyjaśnienie semantyczne przy pomocy cytatów biblijnych ma – wbrew zarzutom marcjonitów i manichejczyków – potwierdzić naukę, że Bóg nie jest sprawcą zła.

<sup>50</sup> WERGILIUSZ, *Eneida*, przekł. T. KARYŁOWSKIEGO, VIII, 112-114. Wrocław 1950.

lecz: *jestem Hebrajczykiem*, to jest *peratēs*, przechodniem, jak Abraham, który mógł powiedzieć: „Przybyszem jestem i pielgrzymem jak wszyscy moi ojcowie” (Ps 38, 13), o którym w innym psalmie napisano: „Przeszli z pokolenia na pokolenie i z królestwa do drugiego ludu” (Ps 104, 13). Mojżesz mówi: „Obym przeszedł a zobaczą to wielkie widzenie” (Wj 3, 3)<sup>51</sup>.

*Pana Boga niebios się boję*, nie bogów, których wzywacie, a którzy nie mogą ocalić, lecz *Boga niebios, który stworzył morze i ląd*. Morze – na nim uciekam, ląd – z niego uciekam. Umiejętnie [Jonasz] dla odróżnienia od morza, nie używał wyrazu „ziemia”, lecz „ląd” (*arida*). Zwięźle wskazuje na Stwórcę wszechświata, który jest Panem i ziemi, i morza.

W jaki sposób – powstaje pytanie – okaże się, że mówi prawdę: *Boję się Pana Boga niebios*, skoro nie wypełnia Jego nakazów. Chyba odpowiedzielibyśmy, że i grzesznicy boją się Boga. Jest również cechą niewolników bać się, a nie miłować. Chociaż w tym miejscu lęk można by uznać za przejaw czci, dostosowując się do zrozumienia słuchających, którzy dotąd nie poznali Boga.

**(10)** *I mężowie bardzo się przestraszyli, i powiedzieli do niego: Dlaczego to uczyniłeś? Poznali bowiem mężowie, że uciekał od oblicza Pana, gdyż im o tym powiedział.*

Septuaginta: *I mężowie bardzo się przestraszyli, i powiedzieli do niego: Dlaczego to uczyniłeś? Poznali bowiem mężowie, że uciekał od oblicza Pana, bo im o tym powiedział.*

W opowiadaniu historycznym<sup>52</sup> porządek jest odwrócony. Można bowiem powiedzieć, że nie było żadnej przyczyny lęku, skoro przyznał się im: *Jestem Hebrajczykiem i boję się Pana Boga niebios, który stworzył morze i ląd*. Natychmiast nasuwa się odpowiedź – właśnie dlatego się bali, oznajmił im przecież, że ucieka przed obliczem Pana i że nie wykonał Jego nakazów. Zaraz też postawili zarzut: *Dlaczego to uczyniłeś?* to jest: *Dlaczego uciekasz, jeśli boisz się Boga?* Jeśli tak wielką potęgą jest Ten, kogo ty czcisz, jak zapewniasz, to jak możesz sądzić, że przed Nim uciekniesz?

Bardzo się przestraszyli, ponieważ zrozumieli, że był to mąż święty i że pochodził ze świętego narodu. Wy płynęli przecież z Joppy i dlatego znali

<sup>51</sup> Motyw występujący w Starym Testamencie; znany również neoplatonicyzmem (por. PORFIRIUSZ, *De abstinentia*, 1, 30, 2); częsty u ORYGENESA (np. MtKom 11, 5) – odgrywał ważną rolę w duchowości monastycznej, bliskiej Hieronimowi.

<sup>52</sup> Dosłownie: Historii porządek jest odwrócony. „Historia” określa tu opisywane wydarzenia, które dopiero posłużą za kanwę rozważań typologicznych.

uprzywilejowane miejsce hebrajskiego narodu. A jednak nie mogli ukryć uciekiniera. Wielki był ten, który uciekał, ale Ten, który poszukiwał, był większy. Nie mieli odwagi go wydać, ukryć nie mogli. Potępili winę, przyznali się do strachu<sup>53</sup>. Poprosili, aby on jako sprawca grzechu sam znalazł środek zaradczy.

A może mówiąc: *Dlaczego to uczyniłeś?* nie robili mu wyrzutów<sup>54</sup>, lecz zwyczajnie pytali, bo chcieli dowiedzieć się o przyczynie ucieczki – ucieczki niewolnika od pana, syna od ojca, człowieka od Boga. Jakżeż to – powiadają – ogromnie tajemnicze, że ktoś porzuca ziemię, udaje się na morze, ojczyznę opuszcza i kieruje się na obczyznę?

**(11)** *I powiedzieli do niego: Cóż mamy ci uczynić, by morze przestało nas nękać? ponieważ morze podchodziło i burzyło się.*

Septuaginta: *I powiedzieli do niego: Cóż uczynimy tobie, a uspokoi się morze wokół nas? ponieważ morze podchodziło i bardziej wzburzało fale.*

Powiedziałeś, że to z twojego powodu wzburzyły się wiatry, fale i morskie odmęty. Przedstawiłeś przyczynę choroby; pokaż środek na uleczenie. Zrozumieliśmy, że morze burzy się przeciwko nam, ponieważ przyjęcie ciebie na pokład wywołało ten gniew. Jeżeli wina polega na tym, że przyjęliśmy ciebie, to co możemy zrobić, aby Pan się nie gniewał? *Cóż tobie uczynimy?* To jest: zabijemy ciebie? Ale jesteś czcicielem Pana. Ocalimy? Ale uciekasz przed Bogiem. Do nas należy wykonanie. Rozkaż, co ma się stać! To twoja rzecz nakazać, jaki czyn ma uspokoić morze. Jego wzburzenie świadczy teraz o gniewie Stwórcy<sup>55</sup>.

Dziejopis<sup>56</sup> podał zaraz przyczynę tego rodzaju pytania – *morze podchodziło i burzyło się*. Podchodziło – zgodnie z otrzymanym polece-

<sup>53</sup> W oryginale ten fragment retorycznie starannie skonstruowany – paralelizmy i dwukrotnie chiasm: *Non audent tradere, celare non possunt. Reprehendunt culpam, timorem confitentur.*

<sup>54</sup> Hieronim z wyraźną sympatią traktuje tych marynarzy, bo dopatruje się w nich symbolu narodów pogańskich, które ze względu na swoje szlachetne człowieczeństwo predysponowane są do nawrócenia. Ich zarzuty brzmią raczej jak pytania ludzi zdumionych niezwykłością sytuacji. Komentator pogłębia ich odczucia.

<sup>55</sup> Komentator posługuje się różnymi środkami wyrazu. W tym miejscu stosuje swoisty dialog, aby wyjaśnić, dlaczego marynarze wahają się w podjęciu decyzji.

<sup>56</sup> *Statimque historicus causam iungit istiusmodi quaestionis* – *historicus* tłumaczę tu wprawdzie jako „dziejopis” na określenie autora opisu historycznego, ale stawiam sobie pytanie, czy Hieronim nie myśli tu raczej (a może: także) o interpretatorze ściśle trzymającym się porządku historycznego, dosłownego.

niem, podchodziło na pomszczenie swego Pana, podchodziło ścigając uciekającego proroka. W niektórych zaś chwilach burzyło się silniej. A gdy marynarze jeszcze się wahali, ono jakby wyższymi falami podpyływało, aby pokazać, że pomsta Stwórcy nie może się odwlekać.

*(12) I powiedział do nich: Pochwycie mnie i wyrzucie mnie w morze, a ustąpi od was morze; wiem bowiem, że z mojego powodu ta wielka burza szaleje nad wami.*

Septuaginta: *I powiedział Jonasz do nich: Pochwycie mnie i wyrzucie mnie w morze, a uspokoi się morze wokół was; ja bowiem wiem, że z mojego powodu wielkie fale wzburzyły się przeciwko wam.*

Przeciwko mnie grzmi burza, mnie szuka, grozi wam rozbiciem okrętu, aby mnie pojmać; pojmie mnie, abyście żyli dzięki mojej śmierci. Mówi: *Wiem, że z mojego powodu jest ta wielka burza.* Zdaję sobie doskonale sprawę, że dla ukarania mnie żywiły się burzą i wali się świat. Na mnie się gniewa, wam grozi rozbiciem; same odmęty nakazują wam wrzucić mnie w morze. Jeśli ja odczuję skutki burzy na sobie, wy odzyskacie spokój<sup>57</sup>.

Należy przy tym równocześnie zwrócić uwagę na wielkoduszność naszego uciekiniera: nie szukał wymówki, nie udawał, nie zaprzeczał; poprzednio przyznał się do ucieczki, teraz chętnie przyjmował karę, pragnął sam zginąć, aby z jego powodu nie poginęli inni; do grzechu ucieczki nie miała dołączyć się jeszcze zbrodnia cudzej śmierci. Tyle co do historii.

Wiemy zresztą bardzo dobrze, że wiejące wiatry, którym w Ewangelii Pan kazał się uspokoić (por. np. Mt 8, 23-27), oraz zagrożony statek, na którym spał Jonasz, a także wzburzone morze, które zganiono: „Milcz i zaprzestań!” (Mk 4, 39), odnoszą się do Pana Zbawiciela i do zagrożonego Kościoła lub do Pana budzącego apostołów, którzy opuścili Go podczas męki (por. np. Mt 26, 40-46) i niejako powpadali w odmęty wodne.

Jonasz mówił: *Wiem, że z mojego powodu wielka burza szaleje nad wami*, bo wichry widzą, że z wami udaję się do Tarszisz, to jest że płynę ku kontemplowaniu radości<sup>58</sup>, aby i was z sobą poprowadzić do wesela, abyście i wy tam byli, „gdzie ja jestem i Ojciec” (por. J 14, 3; 17, 24). Dlatego się srożą, dlatego huczy „świat”, który „tkwi w złu” (1 J 5, 19);

---

<sup>57</sup> Ta parafraza tekstu biblijnego służy podwójnemu celowi – ukazuje wielkoduszność proroka i prowadzi do rozwijanego dalej wątku chrystologicznego.

<sup>58</sup> Por. JonKom I, 3A.

dlatego burzą się żywioły; śmierć pragnie mnie pożreć, aby i was równocześnie zabić, a nie rozumie, że chwyta pokarm jakby na haczyku wędkarskim<sup>59</sup>, aby umrzeć przez moją śmierć. Pochwyćcie mnie i wrzucicie w morze!

Nie w naszej mocy leży umknąć przed śmiercią, ale chętnie przyjąć, gdy ją inni zadają. Dlatego również podczas prześladowań nie wolno zabić się własną ręką, chyba że w wypadku zagrożenia czystości, lecz podsunąć kark zabijającemu<sup>60</sup>.

Tak – powiada – uspokójcie wichury, tak wylejcie w morze ofiarę<sup>61</sup>; burza sroży się przeciwko wam ze względu na mnie; gdy umrę, ucichnie.

**(13)** *A mężowie wiosłowali, aby powrócić na ląd, i nie zdołali, gdyż morze podchodziło i wzburzało się przeciwko nim.*

Septuaginta: *I usiłowali mężowie powrócić do ziemi i nie mogli, gdyż morze podchodziło i coraz bardziej srożyło się przeciwko nim.*

Prorok wydał wyrok na siebie, lecz oni słysząc, co powiedział czciciel Boga, nie odważyli się podnieść ręki; dlatego usiłowali powrócić na ląd i uciec przed nieszczęściem, by nie rozlewać krwi; woleli raczej zginąć, niż zgubić<sup>62</sup>. Cóż to za ogromna przemiana! Lud, który „niegdyś służył Bogu” (Pwt 10, 12) powiedział: „Ukrzyżuj, ukrzyżuj” takiego (Łk 23, 21)<sup>63</sup>. Oni otrzymali rozkaz zabicia, morze szalało, burza nakazywała, a oni nie dbając o własne bezpieczeństwo troszczyli się, jak ocalić drugiego człowieka. Dlatego Septuaginta mówi: *parebiazonto*. Znaczy to, że pragnęli zadać gwałt i pokonać naturę rzeczy, by nie zniszczyć Bożego proroka. *Mężowie wiosłowali, aby powrócić na ląd* – myśleli, nie znając jeszcze tajemnicy Tego, który miał cierpieć, że statek można wyrwać

<sup>59</sup> Obraz występujący częściej w tekstach patrystycznych; czasem nawet wyraźnie odnoszony do krzyża.

<sup>60</sup> Niekiedy pojawia się jakaś uboczna aluzja, jakby swego rodzaju przystosowanie do potrzeb życia, które jednak zdradza równocześnie pewien kierunek zainteresowania komentatora: zakaz samobójstwa, kult dziewictwa, które jest zresztą dla Hieronima formą osobistego poświęcenia się Bogu (np. *List* 130, 2). HIERONIM (np. *Adv. Iovinianum* 1, 41) i AMBROŻY (*De virg.* 3, 7, 32) uznają możliwość samobójstwa w obronie dziewictwa; inną opinię wyraża AUGUSTYN (*De civ. Dei* I, XXVII).

<sup>61</sup> *Liba fundite* – należy do terminologii pogańskiej, użycie przez pisarza chrześcijańskiego zaskakuje, choć podkreśla pogański charakter tych ofiar.

<sup>62</sup> W oryginale gra słów: *magis volentes perire, quam perdere*.

<sup>63</sup> Po raz drugi wraca element antytezy między poganami a narodem wybranym. Paganie – żeglarze nawracają się pod wpływem słów proroka. Dlatego w wykrzyknieniu (exclamatio) Hieronim nie mówi o różnicy, ale o przemianie (*quanta mutatio*).

z niebezpieczeństwa, gdy tymczasem właśnie utopienie Jonasza oznaczało ratunek dla statku<sup>64</sup>.

**(14)** *I zawołali do Pana, i powiedzieli: Prosimy, Panie, abyśmy nie zginęli ze względu na duszę tego męża i abyś nie wydał na nas krwi niewinnej, ponieważ Ty, Panie, uczyniłeś, jak chciałeś.*

Septuaginta: *I zawołali do Pana i powiedzieli: Obyśmy, Panie, nie zginęli z powodu duszy tego męża i obyś nie wydał na nas krwi sprawiedliwej; Ty bowiem, Panie, uczyniłeś, jak chciałeś.*

Wielka jest wiara marynarzy! Sami byli w niebezpieczeństwie, a prosili o życie dla obcego człowieka. Wiedzieli bowiem, że gorsza jest śmierć grzechu aniżeli śmierć życia. Mówili: *I nie wydaj na nas krwi niewinnej.* Przyzywali Pana na świadka, aby nie obciążono ich tym, cokolwiek mieli uczynić. Mówili niejako: Nie chcemy zabijać Twojego proroka, lecz to on sam przyznał się do Twojego gniewu! Burza zaś mówi, że *Ty, Panie, uczyniłeś, co chciałeś.* Twoja wola spełnia się przez nasze ręce.

Czyż nie odnosimy wrażenia, że słowa marynarzy są jak wyznanie Piłata, który umywa swoje ręce i mówi: Czysty „jestem ja od krwi tego” męża (Mt 27, 24). Paganie nie chcieli, by zginął Chrystus, utrzymywali, że krew to niewinna. A tymczasem Żydzi mówili: „Krew jego na nas i na synów naszych” (Mt 27, 25). Dlatego chociażby nawet umyli ręce, nie zostaną wysłuchani, bo ich „ręce pełne są krwi” (Iz 1, 15)<sup>65</sup>.

*Ponieważ Ty, Panie, uczyniłeś, jak chciałeś* – wyrazem Twojej woli, Panie, jest to, że przyjeśliśmy go na pokład, że powstała zawierucha, że rozsrożyły się wiatry, że morze wzburzyło fale, że losowanie wydało uciekiniera, że on wskazał, co powinno się stać<sup>66</sup>. *Ty bowiem uczyniłeś, jak chciałeś.* Dlatego Zbawiciel mówi w psalmie: Panie, „pragnąłem pełnić Twoją wolę” (Ps 39, 9).

**(15)** *I wzięli Jonasza, i wrzucili w morze, a morze się uspokoiło.*

Septuaginta: *I wzięli Jonasza, i wrzucili w morze, a ustało wzburzenie morza.*

<sup>64</sup> Komentator poprzednio (I, 5A) mówił, że prorok stanowią „cały ciężar”, wobec tego wyrzucenie nadmiernego „ładunku” uratuje statek. Jednocześnie wyraźny wątek chrystologiczny o konieczności ofiary Zbawiciela.

<sup>65</sup> Piłat umywający ręce jako przeciwieństwo Żydów domagających się krwi Zbawiciela pojawia się też w innych komentarzach Hieronima. Por. też MELITON Z SARDES, *In Pascham*, 92, 693; ORYGENES, MtKom 124.

<sup>66</sup> Jakby samousprawiedliwianie się marynarzy.



Nie powiedział „porwali”, nie powiedział „napadli”, lecz „wzięli”, to tak jakby z posłuszeństwem i szacunkiem niosąc wrzucili w morze, on zaś nie wzbraniał się, lecz poddawał ich woli. A morze stanęło, ponieważ znalazło tego, kogo szukało.

Podobnie bywa, gdy ktoś ściga zbiega. Wtedy najpierw biegnie wyciągniętym krokiem, a skoro go dogoni, zwalnia kroku, zatrzymuje się i chwytą tego, kogo doścignął. Tak i morze burzyło się dopóty, dopóki nie miało Jonasza, a gdy już go trzymało wewnątrz siebie niby kogoś, za kim tęskniło, wówczas ucieszyło się i objęło go, a skutkiem tej radości – stała się cisza.

Jeżeli zważymy, że przed męką Chrystusa na świecie błędy szalały w podmuchach różnych sprzecznych poglądów, że zagrożony był statek i cały ludzki rodzaj, to jest stworzenie Pana, że natomiast po Jego męce nastąpiła cisza wiary i zapanował pokój na ziemskim okręgu, że wszystko stało się bezpieczne i dokonało się nawrócenie do Boga, zobaczymy, jak po wrzuceniu Jonasza ustało wzburzenie morza.

(16) *Ogarnęła wtedy tych ludzi bojaźń przed Panem. Złożyli Panu ofiarę i uczynili śluby.* (wg BT)

Septuaginta – podobnie.

Przed męką Pana ze strachem wołali do swoich bogów; po Jego męce bali się Pana, to jest wielbili Go i czcili<sup>67</sup>; nie bali się tak zwyczajnie, jak czytamy o tym na początku, lecz *ogarnęła ich ogromna bojaźń*, stosownie do słów: „Z całej duszy i z całego serca i z całej myśli twojej” (Pwt 6, 5; Mt 22, 37). Złożyli również ofiary, choć zapewne nie mieli na morzu darów ofiarnych w dosłownym przyjętym znaczeniu<sup>68</sup>; ale przecież

<sup>67</sup> Hieronim typ, tzn. Jonasza, tak ściśle łączy z jego urzeczywistnieniem w osobie Pana, że pomija jakby stopień pośredni wskazujący na to odniesienie. Dzięki temu uzyskuje w efekcie stwierdzenie, że już nawrócenie żeglarzy, którzy poprzednio modlili się do swoich bogów, ma swoją przyczynę w zbawczym lęku Odkupiciela, a nie w strachu, jaki na statku przeżywał Jonasz, i nie dzięki słowom Jonasza. Marynarze przeszli pewną przemianę. Odstąpili od swoich bogów, a ogarnął ich niezwykły lęk przed Bogiem. Podkreślenie intensywności tego lęku zdaje się wskazywać na głębię ich nawrócenia. Gwałtowność burzy i nagłe jej uciszenie ukazało tym ludziom morza wszechmoc Boga na sposób dla nich zrozumiały.

<sup>68</sup> Hieronim mówiąc o ofiarach złożonych przez żeglarzy zastrzega się, że nie były to ofiary *iuxta litteram*. Chodzi tu – jak już zaznaczyliśmy – o podkreślenie, że marynarze nie dysponując darami ofiarnymi, jakie zwykli normalnie składać na lądzie, teraz składają ofiary duchowe dziękczynne, do których dołączają śluby jako obietnice na przyszłość.

„ofiara ..... Bogu jest duch skruszony” (Ps 50, 19)<sup>69</sup>. W innym miejscu mówi się: „Złóż Bogu ofiarę chwały i oddaj Najwyższemu swoje śluby” (Ps 49, 14) oraz oprócz tego: „Oddamy tobie ofiary naszych warg” (Oz 14, 3). Dlatego złożyli na morzu ofiary a inne jeszcze samorzutnie przyrzekli złożyć, czyniąc tym samym śluby, że nigdy nie odstąpią od Tego, kogo zaczęli czcić<sup>70</sup>.

Przestraszyli się ogromnie, bo przecież morze się uspokoiło i ustąpiła burza, a oni na tej podstawie poznali, że prorok mówił prawdę. Jonasz, ten zbieg uciekający morzem, utopiony rozbitek – ocalał chybotający się na falach statek, ocalał pogan, których poprzednio błąd świata porывał ku różnorodnym poglądom<sup>71</sup>. A przecież Ozeasz, Amos, Izajasz i Joel, którzy w tym samym czasie prorokowali, nie mogli odmienić narodu mieszkającego w Judei<sup>72</sup>. Wynika stąd, że tylko śmierć uciekiniera chroni statek przed rozbiciem<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> Aluzja do wyższości kultu duchowego nad ofiarami materialnymi. Marynarze nie mogąc na morzu złożyć ofiar materialnych *iuxta litteram* nie tylko przyrzekają ich złożenie po powrocie na ląd, ale jeszcze ślubują wierność nowo poznanemu Bogu. Ich nawrócenie idzie zatem bardziej w kierunku czci duchowej, niż materialnych ofiar w Świątyni, chociaż ich się tu nie wyklucza. Por. TEODOR Z MOPSUESTII, JonKom 1, 14-16 oraz TEODORET Z CYRU, JonKom 1, 16.

<sup>70</sup> Dokonała się wewnętrzna przemiana – od ogromnego lęku ku głębokiej i wiernej czci.

<sup>71</sup> Dalsze podkreślenie alegoryczno-typologicznego charakteru opisywanego zdarzenia.

<sup>72</sup> W tym przeciwstawieniu misji Jonasza i innych proroków posłannictwo Jonasza ukazuje się jako bardziej skuteczne niż przepowiadanie w Izraelu, co równocześnie jest akcentem typologiczno-proroczym.

<sup>73</sup> Komentator dokonuje w tym fragmencie bardzo daleko idącego zbliżenia obydwu biegunów typologicznych odniesień: marynarze występują już niejako w roli pogan po śmierci Zbawiciela.

## ROZDZIAŁ II

**(1A)** *I przygotował Pan ogromną rybę, aby połknęła Jonasza.*

Septuaginta: *I nakazał Pan wielkiemu wielorybowi i pochłoniął Jonasza.*

Pan nakazał śmierci i otchłani przyjąć proroka. Potwór sądząc, że to zdobycz, połknął go łakomie. Na ile z radością najpierw połykał, na tyle ze smutkiem później oddawał. Wtedy spełniły się słowa Ozeasza: „O śmierci, będę twoją śmiercią; będę twoją zagładą, otchłani!” (Oz 13, 14)<sup>1</sup>. W hebrajskim tekście czytamy *ogromną rybę*; zamiast tego tłumacze Septuaginty i Pan w Ewangelii mówią o „wielorybie” (*cetus*)<sup>2</sup>, oddając rzecz krócej. Po hebrajsku brzmi to *dag gadol*, co tłumaczy się jako „ogromna ryba”, a co niewątpliwie oznacza wieloryba.

Trzeba zwrócić uwagę – ratunek przyszedł w miejsce oczekiwanej zagłady. Następnie [księga] mówi, że to, o czym napisano w psalmie: „Smok ów, którego stworzyłeś dla naigrywania się z niego” (Ps 103, 26), przygotował niejako od początku, od momentu stworzenia. Jemu to nakazał płynąć obok statku, aby przyjął na swoje łono wyrzuconego Jonasza; miał mu zapewnić mieszkanie i uchronić od śmierci; on, który na statku poznał, czym jest gniew Boży, miał w śmierci doznać łaskowości Boga.

**(1B.)** *I przebywał Jonasz w brzuchu ryby trzy dni i trzy noce.*

Septuaginta: *I przebywał Jonasz w brzuchu wieloryba trzy dni i trzy noce.*

<sup>1</sup> W BT przekład brzmi: *Gdzie twa zaraza, o Śmierci, gdzie twa zagłada, Szeolu?* – Hieronim już na początku wprowadza akcent interpretacji duchowej, zanim jeszcze omówi szczegóły historyczne.

<sup>2</sup> „Wielka ryba” pojawia się w komentarzu jako rzeczywistość dosłowna i symboliczna oznaczająca otchłań, jak na to wskaże dalszy tekst. Dlatego próby określeń zoologicznych nie odgrywają tutaj roli istotnej. Określenie *ketos* użyte w Mt 12, 40 znane było już w języku łacińskim i stosowane nawet w poezji, np. WERGILIUSZ, *Eneida* 5, 822.

Tajemnicze znaczenie tych słów wyjaśnił Pan w Ewangelii (por. Mt 12, 40). Zbędne więc powtarzać to samo albo też opowiadać coś innego, niż przedstawił właśnie Ten, który cierpiał<sup>3</sup>. Zapytamy tylko, jak to trzy dni i trzy noce przebywał w sercu ziemi. Niektórzy dzielą *paraskeuen*, gdy mianowicie o zachodzie słońca od godziny szóstej aż do godziny dziewiątej noc następuje po dniu, na dwa dni i noce, a dodając szabat sądzą, że należy liczyć trzy dni i trzy noce. My zaś *synekdochikos* [na sposób synekdochy]<sup>4</sup> uważajmy to za całość od części, abyśmy na tej podstawie, że umarł *en paraskeue* (por. Łk 23, 54), obliczali jeden dzień i noc i drugi dzień szabat. Trzecią zaś noc, która należy do niedzieli, odnieśmy do początku dnia następnego, ponieważ także w Księdze Rodzaju (por. 1, 5. 8) noc nie należy do dnia poprzedzającego, lecz do następującego; stanowi początek przyszłości, a nie kres przeszłości.

Dla lepszego zrozumienia przedstawię to jeszcze prościej. Wyobraź sobie, że ktoś wyszedł z domu o godzinie dziewiątej, a o godzinie trzeciej dnia następnego przyszedł do innego mieszkania. Jeśli powiem, że odbył podróż dwudniową, nie spotkam się zaraz z zarzutem kłamstwa, ponieważ ten, który szedł, nie zużył na drogę wszystkich godzin obydwu dni, ale tylko jakąś część. Mnie przynajmniej wydaje się, że stanowi to wyjaśnienie. Jeśli zaś ktoś go nie przyjmuje i tajemnicze znaczenie tego miejsca może przedstawić lepiej, należy pójść za jego zdaniem<sup>5</sup>.

(2) *A Jonasz modlił się do Pana Boga swego z brzucha ryby i mówił. Septuaginta – podobnie.*

Jeżeli Jonasza przyrównuje się do Pana i jeżeli on na tej podstawie, że trzy dni i noce przebywał w brzuchu ryby, przepowiada mękę Zbawiciela, jego modlitwa powinna również być typem modlitwy Pańskiej<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Prawdziwymi interpretatorami Pisma Świętego są Chrystus i Apostołowie, nie potrzeba więc powtarzać tego, co oni powiedzieli. Hieronim wielokrotnie wspomina o tym w swoich pismach. Tutaj będzie zatem objaśniał już tylko szczegóły dotyczące rozumienia owych trzech dni, bo ma to silny związek z pobytem Chrystusa w otchłani przed zmartwychwstaniem. Inni Ojcowie dają różne komentarze do tych obliczeń, np. AMBROSIASTER, *Liber Quaestionum* 64, AMBROŻY, *De interpellatione Job et David* 1, 5, 14.

<sup>4</sup> Synekdocha jest prostym tropem retorycznym, w którym zamiennie stosuje się wyrazy w jakiś sposób treściowo ze sobą powiązane, gdzie np. część określa całość, jednostka zespół, materia rzecz z niej zrobiona; AE. SPRIGHETTI, *Institutiones stili Latini*, Romae 1954, 210-211.

<sup>5</sup> Hieronim lubił po literacku wyrażać swoją chrześcijańską skromność. Nazywał siebie: *parvulus, pauperculus, minimus* itp.; ale też: *Quanto humilior, tanto sublimior!* (*List* 66, 6). W tym przypadku przytacza opinię inną od swojej, potem daje swoją interpretację, pozostawiając jednak osąd czytelnikowi.

<sup>6</sup> Hieronim mówi wprawdzie o *oratio dominica*, ale nie myśli tu chyba o „Ojczy nasz”,

Jestem świadom, że znajdują się ludzie – wierzący<sup>7</sup> zaiste albo i niewierzący – którym zda się czymś niewiarogodnym, iż człowiek, skazany na morską katastrofę, mógł znaleźć ocalenie przez to, że na trzy dni i nocę znalazł się we wnętrzościach wieloryba. Jeśli są wierzący, będą jeszcze musieli uwierzyć w rzeczy o wiele większe: jak to trzech młodzieńcy wrzuceni do rozpalonego pieca na tyle pozostali nietknięci, iż nawet „zapach ognia” (Dn 3, 94 lub 27) nie przeniknął ich szat; jak ustąpiło morze i niby „mury” (Wj 14, 22. 29) nieruchomo stanęło, aby utworzyć drogę dla przechodzącego ludu; dlaczego specjalnie przez ludzi wygłodzone lwy bały się spojrzeć na swą zdobycz i jej dotknąć (por. Dn 6, 23), oraz wiele podobnych przypadków.

Jeśli natomiast będą to ludzie, którzy nie wierzą, to niech sobie poczytają piętnaście ksiąg *Metamorfoz* Nazona i całą grecką oraz łacińską historię. Tam dowiedzą się, jak Dafne została zamieniona w laur<sup>8</sup> a siostry Faetona – w drzewa topolowe<sup>9</sup>; jak Jowisz, ich najwspanialszy bóg, przemienił się w łabędzia, spadał złotym deszczem, porywał zamieniony w byka<sup>10</sup> i podobne opowieści, w których bezwstyd klóci się ze świętością bóstwa. W takie rzeczy to oni wierzą i powiadają, że dla boga wszystko jest możliwe; chociaż wierzą w opowieści pozbawione wstydu i osłaniając się potęgą bóstwa bronią wszystkiego, to jednak tej samej mocy nie dostrzegają w szlachetnych wydarzeniach<sup>11</sup>.

Słowa: *A Jonasz modlił się do Pana Boga swego z wnętrzości ryby i powiedział*, rozumiemy tak, że skoro poczuł się bezpieczny w brzuchu wieloryba, nie utracił nadziei na miłosierdzie Pana i cały się oddał

a raczej w ogóle o modlitwie Zbawiciela cierpiącego. W takim szerszym znaczeniu wydaje się to również rozumieć Ambroży, który wskazuje, że modlitwa Jonasza uczy o istnieniu tajemnic męki Pańskiej – PsKom 43, 86.

<sup>7</sup> Oczywiście w znaczeniu: przekonani, przyjmujący zdarzenie za prawdziwe.

<sup>8</sup> Dafne uciekająca przed Apollonem – zob. OWIDIUSZ, *Met.* I, 452 nn.

<sup>9</sup> Faeton, syn boga Słońca, uprosił swego ojca, by mu pozwolił prowadzić swój rydwan, ale zjechał z wyznaczonej drogi. HELIOS w obawie, by nie spłonął cały wszechświat, poraził go piorunem. Jego siostry Heliady wyłowiły zwłoki brata i płacząc nad nimi przemieniły się w topole; m. in. OWIDIUSZ, *Met.* II, 19 nn.

<sup>10</sup> Jowisz jako łabędź zbliżył się do LEDY, złotym deszczem spadł na DANAE, a jako byk porwał EUROPE.

<sup>11</sup> Hieronim umieszcza obszerny fragment apologetyczny, by pokazać, iż rzeczy niemożliwe u ludzi, są jednak możliwe u Boga, a oburzenia niedowiarków są fałszywe, skoro oni sami znają i uznają niezwykłości mitologiczne za prawdziwe. Tego rodzaju zarzuty pojawiają się także u innych Ojców.

błagalnej modlitwie<sup>12</sup>. Bóg bowiem, który powiedział o sprawiedliwym: „Z nim jestem w ucisku” (Ps 90, 15) oraz: „Gdy mnie zawoła, powiem: Jestem” (Iz 58, 9), udzielił mu pomocy, i może powiedzieć ten, który został wysłuchany: „Tyś mnie wydzwignął z utrapienia” (Ps 4, 2; BT).

**(3)** *W moim utrapieniu zawołałem do Pana i mnie wysłuchał, z wnętrza otchłani zawołałem i wysłuchał mój głos.*

Septuaginta – podobnie, z tą tylko zmianą: z *wnętrza otchłani wołania moje*.

Nie powiedział: „wołam”, ale: *zawołałem*, i nie błaga o przyszłość, ale dziękuje za przeszłość. Wskazuje nam, że od chwili kiedy wrzucony w morze zobaczył wieloryba i odczuł, że wchłania go to olbrzymie cielsko o rozwartej, strasznej paszczy, przypomniał sobie o Panu i zawołał z całej mocy serca<sup>13</sup>, według słów Apostoła: „Wzywając w sercach waszych” (Kol 3, 16): „Abba, Ojcze” (Rz 8, 15). A wody jakby ustępowały i krzyk znajdował miejsce, [by się przebić]. I zawołał do Tego, który sam tylko zna serca ludzi i mówi do Mojżesza: „Dlaczego wołasz do mnie?” (Wj 14, 15). A przecież Pismo nie wspomina nic o poprzednim wołaniu Mojżesza. To jest to, o czym w pierwszym psalmie gradualnym czytamy: „Gdy byłem w ucisku, zawołałem do Pana i wysłuchał mnie” (Ps 119, 1). *Wnętrze otchłani* – za jego odpowiednik uważajmy wnętrze wieloryba, które tak było olbrzymie, że przypominało otchłania. Ale lepiej jeszcze można to odnieść do osoby Chrystusa<sup>14</sup>, który pod imieniem Dawida śpiewa w psalmie: „Nie zostawisz mej duszy w otchłani ani nie pozwolisz, by twój święty ujrzał skażenie” (Ps 15, 10); on jako żyjący przebywał w otchłani wolny „pośród umarłych” (Ps 87, 6).

**(4A)** *I rzuciłeś mnie na głębie w serce morza i nurt mnie otoczył.*

Septuaginta: *Rzuciłeś mnie na głębinę serca morza i nurty mnie otoczyły.*

<sup>12</sup> Jonasz ma pełne – podkreśla komentarz – zaufanie do Boga.

<sup>13</sup> Wydaje się, że idzie tu przede wszystkim o „modlitwę serca”, wyrażoną w myśli a nie słowami, bo Bóg zna serca ludzkie i przenika je; wołanie serca przebija wszelkie przeszkody, jak wynika z dalszego tekstu, w którym Hieronim podaje interpretację chrystologiczną. Ufność Jonasza jest raczej obrazem ufności Chrystusa wobec Ojca. Por. np. TERTULIAN, *De oratione* 17, 3-4: *non vocis, sed cordis auditor est sicut conspensor*.

<sup>14</sup> Hieronim przechodzi bezpośrednio do interpretacji duchowej bez zastanawiania się, czy „wnętrze wieloryba” mogło by być w sensie fizycznym miejscem odpowiednim. Ostrożniejszy w dosłownym interpretowaniu tego „miejsca” jest TEODORET, *JonKom*, 2, 3.

Co się tyczy osoby Jonasza, interpretacja nie jest trudna, że mianowicie był zamknięty w brzuchu wieloryba, w morskiej głębinie i zewsząd otoczony wodami.

W odniesieniu do Pana Zbawiciela weźmy przykład z Psalmu 68, w którym mówi: „Ugrzązłem w mule topieli i nie mam nigdzie oparcia, trafiłem na wodną głębinę i nurt wody mnie porywa” (Ps 68, 3; BT)<sup>15</sup>. O Nim też jest mowa w innym psalmie: „Ty zaś odrzuciłeś i wzgardziłeś, odpędziłeś swego Pomazańca; zerwałeś przymierze ze swoim sługą, znieważyłeś na ziemi jego przybytek, zburzyłeś wszystkie jego mury” (Ps 88, 39-41), i inne. W porównaniu bowiem z niebiańską szczęśliwością i z tym miejscem, o którym napisano: „W pokoju świętym miejsce jego” (Ps 75, 3), każda ziemská siedziba pełna jest odmetów i pełna burz.

Przez *serce morza* oznaczona została otchłań, na określenie której w Ewangelii czytamy: „W sercu ziemi” (Mt 12, 40). Jak serce znajduje się we wnętrzu żywej istoty, tak – utrzymują – miejscem otchłani jest wnętrze ziemi<sup>16</sup>.

Według anagogii<sup>17</sup> zaś przebywanie w sercu morza oznacza, że znajduje się wśród doświadczeń. A jednak chociaż znajdował się między gorzkimi wodami i doświadczany był pod każdym względem prócz grzechu, nie doznał goryczy tych wód, lecz otaczał go zewsząd prąd, o którym w innym miejscu czytamy: „Strumień rzeki raduje miasto Boga” (Ps 45, 5); gdy inni pili słoną wodę, ja pośród doświadczeń spijałem najśodsze płyny<sup>18</sup>. Niech ci się to nie wyda niezbożnym<sup>19</sup>, jeśli Pan teraz mówi: *Rzuciłeś mnie na głębinę*, w psalmie przecież powiedział: „Bo prześladowali tego, kogoś Ty poraził” (Ps 68, 27; BT), zgodnie z tym, co w imieniu Ojca powiedziano u Zachariasza: „Uderzę pasterza, a rozproszą się owce” (13, 7).

<sup>15</sup> W tym komentarzu Hieronim pięciokrotnie powraca do tego psalmu w kontekście cierpienia Jonasza i Chrystusa. W kontekście chrystologicznym pojawia się on również u kilku innych Ojców, np. u EUZEBIUSZA Z CEZAREI, PsKom 68, u HILAREGO Z POITIERS, *Tract. in Ps 68*, u RUFINA, *Expositio Symb.* 26.

<sup>16</sup> Przy interpretowaniu tych określeń szuka Hieronim przede wszystkim ich sensu duchowego, jak to niebawem wyraźnie zaznaczy.

<sup>17</sup> *Iuxta anagogen* – słowem anagoge św. Hieronim określa często sens duchowy interpretowanego miejsca, np. SoKom 1, 4 (PL 25, 1343 C): *hucusque historiae sensus [...] videamus et anagogen*.

<sup>18</sup> Woda zależnie od swego smaku jest symbolem dobra lub zła. Gorycz wód (zło) zaginie dopiero przy końcu świata, gdy diabeł zostanie upokorzony; por. NaKom 1, 4.

<sup>19</sup> W niektórych fragmentach komentator dramatyzuje swoją wypowiedź sięgając nawet do formy ukrytego dialogu.

**(4B.)** *Wszystkie wiry twoje i fale twoje przeszły nade mną.*

Septuaginta: *Wszystkie twe morskie bałwany i fale twoje przeszły nade mną.*

Nie ulega wątpliwości, że nad Jonaszem przeszły wzburzone morskie fale i grzmiała okrutna burza. Pytamy natomiast, w jakim znaczeniu wszystkie morskie bałwany, wiry i fale Boga przesunęły się nad Zbawicielem<sup>20</sup>. Doświadczeniem „jest życie człowieka na ziemi” (Hi 7, 1) albo – jak podaje tekst hebrajski – „bojowaniem”, gdyż tutaj wojujemy, aby gdzie indziej otrzymać wieniec. Żaden człowiek nie mógłby wytrzymać wszystkich prób, oprócz tego, który we wszystkim był doświadczany na nasze podobieństwo, ale bez grzechu (por. Hbr 4, 15)<sup>21</sup>. Dlatego w Liście do Koryntian powiedziano: „Pokusa nie nawiedziła was inna niż ludzka. Wierny bowiem Bóg, który nie pozwoli was kusić ponad to, co możecie, lecz wraz z pokuszeniem ześle również ratunek, abyście mogli wytrzymać” (1 Kor 10, 13). A ponieważ wszelkie prześladowania i wszystko, cokolwiek się przydarza, dzieje się nie bez udziału woli Boga<sup>22</sup>, dlatego mowa jest o wirach Bożych i falach, które nie zmoły Jezusa, lecz przeszły ponad Nim, grożąc rozbiciem okrętu, ale do niego nie doprowadzając<sup>23</sup>.

Wszelkie zatem prześladowania oraz burze, które dręczyły ludzki rodzaj i łamały wszystkie statki, rozlegały się hukami ponad moją głowę. Ja wytrzymałem burze i pokonywałem szalejące odmęty, aby inni mogli bezpieczniej pływać<sup>24</sup>.

**(5A)** *I ja powiedziałem: Zostałem odrzucony od spojrzenia Twych oczu.*

Septuaginta: *Ja powiedziałem: Zostałem odrzucony od Twoich oczu.*

Zanim zawołałem z mego ucisku i zanim wysłuchałeś mnie, który przyjąłem postać sługi (por. Flp 2, 7), naśladowując również jego słabość, powiedziałem: *Odrzucony zostałem od spojrzenia twych oczu.* Jak długo

<sup>20</sup> Św. Hieronim chce powiedzieć, że sens historyczny tego miejsca jest jasny, ale trudniejsza jest interpretacja sensu typicznego, określanego zresztą na różny sposób.

<sup>21</sup> Idzie o podkreślenie różnicy między zdolnością do cierpienia u Chrystusa i u człowieka. Zbawiciel zdolny jest znosić wszelkie pokusy i cierpienia bez poddania się złu, podczas gdy człowiek wytrzymuje pokusy i cierpienia tylko na miarę ludzką, por. 1 Kor 10, 13.

<sup>22</sup> Udział woli Boga polega na dopuszczeniu cierpienia.

<sup>23</sup> Bóg nie przekracza miary sił ludzkich w znoszeniu cierpienia.

<sup>24</sup> Te słowa wkłada Hieronim w usta Jonasza, ale przenośnie odnoszą się do Chrystusa. Zespolenie odniesienia jest tak silne, że nieomal następuje również tutaj utożsamienie podmiotów mówiących typu i antytypu.



przebywałem z Tobą i żyłem Twoim światłem, i w Tobie jako świetle ja byłem światłem, nie mówiłem: *Zostałem odrzucony*. Skoro jednak „przybyłem na głębinę morza” i przyodziałem się<sup>25</sup> w ludzkie ciało, ludzkie naśladuję uczucia i mówię: *Zostałem odrzucony od spojrzenia Twych oczu*. To powiedziałem jako człowiek, resztę – jako Bóg i jako ten, który póki byłem w Twojej postaci, póty nie uważałem za coś niewłaściwego, że jestem równy Tobie (por. Flp 2, 6), pragnąc pociągnąć do Ciebie ludzki rodzaj<sup>26</sup>, aby „gdzie ja jestem” i ty, tam także byli wszyscy (por. J 17, 20. 21. 24), którzy uwierzyli we Mnie i w Ciebie. Dlatego mówię:

**(5B.)** *A przecież ponownie zobaczę twój święty przybytek.*

Septuaginta: *Czy myślisz, dodam, że zobaczę twój święty przybytek?*

Odpowiednik greckiego *ara* posiada również wydanie powszechne<sup>27</sup>. *Myślisz* – można więc rozumieć tak, jakby to była ostateczna konkluzja propozycji, przyjęcia oraz potwierdzenia i sylogizmu<sup>28</sup>, i to nie na niepewnej podstawie wahającego się człowieka, lecz na mocy zaufania do kogoś, kto potwierdza<sup>29</sup>. Dlatego przetłumaczyliśmy: *A przecież ponownie zobaczę twój święty przybytek*. Jest to zgodne z tym, co w Jego imieniu powiedziano w psalmie: „Panie, umiłowałem piękno Twojego domu i miejsce namiotu twej chwały” (Ps 25, 8). Ewangelia zresztą także posiada lekcję: „Ojcze, wsław mnie u ciebie tą chwałą, jaką miałem, zanim powstał świat” (J 17, 5). Ojciec z nieba odpowiedział: „I wsławiłem, i wsławię” (J 12, 28). Czytamy przecież też: „Ojciec we mnie a ja w Ojcu” (J 10, 38; 14, 10. 11; 17, 21), jak świątynią Ojca jest Syn, tak świątynią Syna jest Ojciec. On sam powiedział: „Wyszedłem od Ojca i przybyłem” (J 16, 28) oraz: „Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1, 1). Jeden

<sup>25</sup> Dosłownie: *hominis carne circumdatus sum*, co można rozumieć jako owinięty, otoczony ludzkim ciałem. Stwarza jednak podkreślenie różnicy między dwiema naturami.

<sup>26</sup> Interpretacja Hieronima, jak się wydaje, prowadzi w nieco innym kierunku niż dosłowne brzmienie tekstu Flp 2, 6, choćby w przekładzie BT: *On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem*. Hieronim niejako skraca bieg myśli i mówi, że Zbawiciel właśnie jako Bóg–Człowiek, świadomy swego Bóstwa, pragnie doprowadzić do zbawienia ludzkości. W tym fragmencie bardzo silnie zostały podkreślone dwie natury Chrystusa, który dokonuje swej misji zbawczej jako Bóg–Człowiek dla dobra człowieka rozumianego jako cała ludzkość.

<sup>27</sup> *Vulgata editio* – tutaj Septuaginta.

<sup>28</sup> Chodzi o układ sylogizmu z przesłanką mniejszą, większą i wnioskiem. Ślad rozumowania formalnego u Hieronima, zapewne wyniesiony jeszcze z ćwiczeń szkolnych.

<sup>29</sup> Prorok się waha, lecz Chrystus potwierdza niezachwianie.

i ten sam Zbawiciel jako człowiek prosi, jako Bóg obiecuje, a jednocześnie zachowuje w bezpiecznym posiadaniu wszystko, co zawsze do Niego należało<sup>30</sup>.

W osobie natomiast Jonasza, w jego pięknym uczuciu człowieka, który czegoś pragnie i komuś ufa, można dostrzec, że chociaż tkwił w morskiej głębinie, gorąco pragnął zobaczyć przybytek Pana; duchem proroczym był już gdzieś indziej i coś innego duchowo podziwiał.

**(6A)** *Zewsząd objęły mnie wody, aż po mą duszę, otoczyła mnie morska otchłań.*

Septuaginta: *Rozlała się dookoła mnie woda aż po mą duszę, najgłębsza otchłań otoczyła mnie.*

Wody, bliskie otchłani, które toczą się po ziemi i spływają, które niosą ze sobą wiele mułu, usiłują zabić duszę, a nie ciało; dla ciała są przyjazne i służą jego przyjemnościom<sup>31</sup>. Dlatego zgodnie z tym, co powiedzieliśmy powyżej, Pan mówi w psalmie: „Ocal mnie, Panie, ponieważ wody doszły aż po mą duszę” (Ps 68, 2)<sup>32</sup>. W innym miejscu: „Moja dusza przeszła przez strumień” (Ps 123, 5) oraz: „Niech otchłań nie zamknie nade mną swej paszczy” (Ps 68, 16; BT), niech nie zawrze się podziemie i nie utrudni mi wyjścia; z własnej woli zszedłem i z własnej woli wyjdę, przybyłem jako dobrowolny jeniec, muszę uwolnić więźniów, aby spełniło się: *zstępując w głębinę wyprowadził uwięzioną niewolę* (Ef 4, 8 por. Ps 67, 19)<sup>33</sup>; tych, co poprzednio zniewoleni byli w śmierci, zabrał do życia<sup>34</sup>.

Musimy uznać, że wodna otchłań (*abyssus*) oznacza jakieś zgubne i straszliwe moce albo szczególnie torturujące i dręczące siły<sup>35</sup>; w Ewangelii nawet demony prosiły, by nie musiały w nie wchodzić (por. Mt 8, 30;

<sup>30</sup> Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, który przez Wcielenie nie utracił niczego ze swej Boskiej godności. Obydwie natury wyrażają się w jednej i tej samej osobie Bożego Syna.

<sup>31</sup> Motyw złych wód wraca u Hieronima jeszcze w innych miejscach, np. EzKom 47, 1; JrKom 2, 18. Szukanie duchowej interpretacji wyraża się w podkreśleniu, że nie niszczą one ciała, lecz duszę. Dlaczego jednak są dla ciała równocześnie przyjazne? Czy dlatego że człowiek się w nich obmywa? Czy też jest to pozorna przyjemność, bo równocześnie niesie zgubę?

<sup>32</sup> BT: *Wybaw mnie, Boże, bo woda mi sięga po szyję.*

<sup>33</sup> Hieronim rozumie tu *ascendens in altum* nie jako wejście na górę, ale jako zejście w głębinę. Na to wskazuje kontekst.

<sup>34</sup> Chrystus, zwycięzca śmierci, wyprowadza uwolnione dusze z szeolu.

<sup>35</sup> Wody otchłani są tutaj synonimem złych duchów, upadłych aniołów i wszelkich mocy zła. Ta interpretacja pojawia się u Hieronima wielokrotnie.

Mk 5, 10; Łk 8, 31). Dlatego też „ciemności były nad otchłania” (Rdz 1, 2).

Niekiedy otchłań – głębia (*abyssus*) występuje w znaczeniu tajemnicy, najgłębszego znaczenia, sądu Bożego: *Wyroki Pana jak wielka otchłań* (Ps 35, 7) oraz: „Głębia przyzywa głębię hukiem Twych potoków” (Ps 41, 8; BT)<sup>36</sup>.

**(6B.)** *Ocean otoczył moją głowę, (7A) zstąpiłem do podnóża gór; zawory ziemi zamknęły mnie na wieki.*

Septuaginta: *Zstąpiła moja głowa do rozpadlin gór; zstąpiłem na ziemię, której zawory są zamknięciem wieczystym.*

Co do tego, że głowę Jonasza okryło morze, że zstąpił on do podnóża gór i przybył aż do najdalszych głębin ziemi, które jakby zawory i słupy z woli Bożej podtrzymują glob ziemski, nie ma żadnej wątpliwości. O tym zresztą jest też mowa gdzie indziej, a mianowicie: „Ja umocniłem jej filary” (Ps 74, 4; BT).

Odniesienie zaś do Pana Zbawiciela według obydwu wydań można, moim zdaniem, rozumieć następująco. On, Jego duch i głowa<sup>37</sup>, to jest dusza<sup>38</sup>, którą wraz z ciałem raczył przyjąć dla naszego zbawienia, zstąpił do oblewanych wodami rozpadlin gór, które utraciły swobodę nieba, które

<sup>36</sup> Wyraz *abyssus* występuje tu w kilku kontekstach i dlatego należy go interpretować w różnych znaczeniach. Nie można go zatem sprowadzać do jednego tylko odpowiednika. Bliższe ogólnemu znaczeniu są określenia opisujące: otchłań morską, głębia, które tu zastosowano mimo jednoznacznych sugestii przekładu BT. W ostatnim przenośnym znaczeniu w języku polskim tylko „głębia” ma zastosowanie. W oryginale ten fragment komentarza zawiera bardzo wiele powtórzeń wyrazowych, np. *abyssus* 7 razy, *captivus* 4 razy, po 2 razy: *aquae, corpus, sponte*, nie licząc użycia form zaimkowych. O otchłani zła, por. też ORYGENES, RdzHom 1, 1.

<sup>37</sup> *Principale et caput eius* – *principale* łaciński odpowiednik greckiego terminu stoickiego *hegemonikon*; pojęcie trudne do jednoznacznego oddania. Jeżeli jednak na podstawie kontekstu uznamy, że zdanie to zawiera dwie paralele: *principale* – *caput* i *anima* – *corpus*, wówczas można tłumaczyć jako: duch i głowa, dusza i ciało. Dlatego proponuję „duch”, a nie „serce”, do czego skłania się P. ANTIN w przekładzie francuskim, który dołącza notę (zob. s. 86, przyp. 1) ukazującą zestawienie tego wyrazu w różnych związkach: *principale animae, mentis, cordis*. Te zestawienia wskazują raczej na: istota.

<sup>38</sup> Trudność wiąże się z dyskusją o lokalizacji duszy. Hieronim – jak się wydaje – idzie tutaj za stoikami, którzy na ogół (KLEANTES za PLATONEM) duszę umieszczali w głowie (w mózgu), a nie w sercu, chociaż CHRYZYP lokalizował ją jednak w sercu. Dla Hieronima była to również trudna kwestia chrystologiczna związana zwłaszcza ze zstąpieniem duszy Chrystusa do otchłani, podczas gdy Jego ciało pozostawało w grobie. Hieronim musiał znać ten spór z pism FILONA, ORYGENESA i TERTULIANA.

otoczyła morska otchłani i które się oddaliły od majestatu Boga<sup>39</sup>. Potem także przeniknął do otchłani, a mianowicie do tych miejsc, do których niby do najstraszniejszego mułu ściągane były dusze grzeszników, zgodnie ze słowami psalmisty: „Wejdą w głębiny ziemi, będą łupem szakali” (Ps 62, 10. 11). To są zawory ziemi, jakieś rygle, zamykające najstraszniejsze miejsce uwięzienia i katuszy; te zawory nie pozwalają uwięzionym duszom opuszczać otchłani. Dlatego tłumacze Septuaginty przełożyli to wyrażenie jako *katochoi aionioi* [zamknięcia wieczyste], to jest takie, które chcą na zawsze zatrzymać, co raz zagarnęły. Nasz Pan jednak, do którego odnoszą się słowa, jakie u Izajasza czytamy o Cyrusie: „Skruszę miedziane podwoje i połamię żelazne zawory” (Iz 45, 2; BT), zstąpił do najniższych części gór i pozwolił się zamknąć wieczystymi zaworami, aby uwolnić wszystkich, którzy wcześniej byli uwięzieni<sup>40</sup>.

**(7B.)** *I podniesiesz ze zniszczenia<sup>41</sup> moje życie, Panie Boże mój.*

Septuaginta: *A moje życie niech uniesie się ze zniszczenia, Panie Boże mój.*

Wyraźnie powiedział *podniesiesz* albo *uniesie się ze zniszczenia moje życie*, ponieważ zstąpił do zniszczenia i do otchłani. W odniesieniu do psalmu piętnastego apostołowie<sup>42</sup> tłumaczą to jako prorocтво wypowiedziane w imieniu Pana: „Ponieważ nie zostawisz mojej duszy w otchłani ani nie dopuścisz, by twój święty ujrzał zniszczenie” (Ps 15, 10), gdyż Dawid – jak wiadomo – umarł i został pogrzebany, ciało Zbawiciela natomiast nie ujrzało zniszczenia.

Inni jednak wyjaśniają, że w porównaniu ze stanem niebiańskiej szczęśliwości nawet ludzkie ciało Bożego Słowa stanowiło zniszczenie, gdyż „zasiewa się w zniszczeniu” (1 Kor 15, 42) i gdyż w sto drugim psalmie w osobie sprawiedliwego powiedziano: „Który uzdrawia wszystkie twoje słabości, który odkupuje twoje życie od zagłady” (Ps 102, 3. 4). Dlatego także mówił Apostoł: „Biedny ja człowiek, kto mnie uwolni od

<sup>39</sup> Swoista geografia duchowej interpretacji głębin morskich jako synonimów zła lub złych mocy.

<sup>40</sup> Ponownie obrazowe przedstawienie tryumfalnego zwycięstwa Zbawiciela nad śmiercią i mocami otchłani.

<sup>41</sup> W tym fragmencie komentarza wielokrotnie powtarzać się będzie termin „zniszczenie” jako odpowiednik stosowanego stale przez komentatora wyrazu *corruptio*, chociaż ten wyraz nie zawsze pojawia się w tym samym znaczeniu.

<sup>42</sup> Piotr w Dz 2, 27, a Paweł w Dz 13, 35.

ciała tej śmierci?” (Rz 7, 24). Wspomina się też o ciele śmierci lub o „ciele poniżenia” (Flp 3, 21).

Oni wprowadzają taki pogląd na użytek własnej herezji, aby kłamliwie głosić antychrysta pod osobą Chrystusa oraz aby trzymać się kościołów i jednocześnie karmić tłusty brzuch; żyją cieleśnie i równocześnie rozprawiają przeciwko ciału<sup>43</sup>. My natomiast wiemy, że wzięte z nieskalanej Dziewicy ciało było świątynią Chrystusa a nie zniszczeniem. A ponieważ pociąga nas zawarte w liście Apostoła do Koryntiam zdanie, w którym mowa o „ciele duchowym” (1 Kor 15, 44), powiemy tylko – by nie uchodzić za skłonnych do kłótni – że mianowicie zmartwychwstanie dokładnie to samo ciało<sup>44</sup>, które zostało pochowane, które złożono w ziemi; zmieni chwałę, ale nie zmieni natury. „Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność” (1 Kor 15, 53; BT). Gdy mówi się to, wtedy jakby się ciało pochwyciło w dwa paluszki i je pokazywało: to mianowicie, w którym się rodzimy, w którym umieramy<sup>45</sup>, którego boją się przyjąć ponownie zagrożeni karą, na które dziewictwo czeka dla nagrody, a którego cudzołóstwo lęka się ze względu na karę<sup>46</sup>.

Co do Jonasza to rzecz tak należy rozumieć: w brzuchu wieloryba powinien był zgodnie z naturą ciał ulec rozkładowi, zamienić się na pokarm zwierzęcia i rozplynać po jego żyłach i członkach, a on tymczasem – pozostał cały i zdrowy<sup>47</sup>. Słowa *Panie Boże mój* wyrażają uczucia

<sup>43</sup> Ostra inwektywa jest skierowana – jak się wydaje – przeciwko zwolennikom ORYGENESA, zwłaszcza przeciw JANOWI JEROZOLIMSKIEMU, z którymi Hieronim toczył w tym czasie zawzięte spory. Zachodzi tu też wyraźne zapożyczenie od TERTULIANA (*De resurr.*, 11, 1; CC 2, 933): *Nemo tam carnaliter vivit, quam qui negant carnis resurrectionem.*

<sup>44</sup> *Dicemus idipsum quidem corpus et eadem carnem resurgere* – wprowadza dwa terminy: *corpus* i *caro*, których język polski nie odróżnia. Hieronim jednak nie dokonuje rozróżnienia między tymi dwoma terminami, jak to czynili jego przeciwnicy (Jan Jeruzolimski). Por. *Contra Ioannem*, 24.

<sup>45</sup> Tzw. numeryczna identyczność ciała, w którym się rodzimy, umieramy i zmartwychwstaniemy.

<sup>46</sup> Tak silne podkreślenie zmartwychwstania tego samego ciała, w którym człowiek żył na ziemi, przy powszechnym zmartwychwstaniu wyraża nie tylko pozytywną naukę, którą Hieronim chce przedstawić, ale jest zapewne również echem trwających w tym czasie w Jeruzolimie silnych sporów o doktrynę Orygenesa. Jednym z przedmiotów sporu była właśnie kwestia zmartwychwstania ciał.

<sup>47</sup> Po długich objaśnieniach „duchowych” Hieronim powrócił do wyjaśnienia sensu dosłownego, wskazując jednak na niezwykłość zjawiska: Jonasz w brzuchu wieloryba nie podlega normalnym prawom przyrody.

serdeczności, ponieważ Jonasz dzięki ogromnemu dobrodziejstwu uznał wspólnego Boga wszystkich ludzi niejako za swojego własnego Boga<sup>48</sup>.

**(8A)** *Gdy moja dusza doznała we mnie ucisku, przypomniałem sobie o Panu.*

Septuaginta: *Gdy gasło we mnie życie, wspomniałem.* (BT)

Gdy – powiada – nie spodziewałem się już żadnej innej pomocy, myśl o Panu stała się moim ratunkiem, stosownie do [słów]: „Wspomniałem na Pana i ucieszyłem się” (Ps 76, 4) oraz: „Wspomniałem na dni minione i lata wieczne miałem w pamięci” (Ps 76, 6). Gdy zwątpiłem w ocalenie i słabość ciała nie pozwalała mi zupełnie łudzić się nadzieją na zachowanie życia w brzuchu wieloryba, wspomnienie o Panu okazało się silniejsze niż wszystko, co wydawało się niemożliwe. Widziałem siebie zamkniętego w brzuchu wieloryba, a Pan był całą moją nadzieją.

Sformułowanie według Septuaginty poucza nas, że wówczas gdy gaśnie we mnie życie i dusza uchodzi z cielesnego organizmu, nie powinniśmy swoich myśli kierować nigdzie indziej, jak tylko do Tego, który i w ciele, i poza ciałem jest naszym Panem<sup>49</sup>.

Interpretacja odnosząca [te słowa] do Zbawiciela nie jest trudna. On powiedział: „Smutna jest moja dusza aż do śmierci” (Mt 26, 38; Mk 14, 34), a także: „Ojcze, jeśli to jest możliwe, niechaj odejdzie ode mnie ten kielich” (Mt 26, 39) oraz: „W Twoje ręce oddaję mego ducha” (Ps 30, 6; Łk 23, 46), jak również inne podobne wypowiedzi<sup>50</sup>.

**(8B.)** *Aby moja modlitwa dotarła do Ciebie, do Twego świętego przybytku.*

Septuaginta – podobnie.

W ucisku dlatego wspomniałem o Panu, żeby moja modlitwa z głębin morza i z rozpadlin gór wstąpiła do niebios i doszła do *Twego świętego przybytku*, w którym Ty zażywasz wieczystej szczęśliwości.

<sup>48</sup> Dodawanie zaimka tego rodzaju (mój) do imienia osoby, do której się zwracano, np. w liście, nadawało wypowiedzi, w stosownym kontekście, zabarwienie serdeczne i przyjazne. Tutaj ta serdeczność odnosi się do Boga.

<sup>49</sup> Komentarz wkłada Hieronim w usta Jonasz. Jednocześnie zawiera w tym jakby ascetyczne napomnienie skierowane do czytelnika.

<sup>50</sup> W ten sposób pośrednio ukazuje związek między lękiem, jaki przeżywał Jonasz, a lękiem Chrystusa wobec zbliżającej się męki.

Zwrócić przy tym trzeba uwagę, że ma tu miejsce nowy rodzaj modlitwy, a mianowicie modlitwa o modlitwę; prosi przecież, aby jego modlitwa wstąpiła do przybytku Boga. Modli się zaś niby arcykapłan, aby w jego ciele uwolniony został lud<sup>51</sup>.

(9) *Którzy strzegą daremnie rzeczy próżnych, porzucą własne miłosierdzie.*

Septuaginta: *Którzy strzegą rzeczy daremnych i kłamliwych, porzucili własne miłosierdzie*<sup>52</sup>.

Bóg jest z natury miłosierny i gotowy, by łaskawość zbawiła tych, których nie może zbawić sprawiedliwość. My zaś wskutek naszej ułomności tracimy i porzucamy nieustannie ofiarowującą się gotowość miłosierdzia. Nie powiedział: którzy czynią rzeczy daremne – „Marność nad marnościami – wszystko marność” (Koh 1, 2; BT) – by nie wydawało się, że potępia wszystkich i że odmawia miłosierdzia całemu rodzajowi ludzkiemu, lecz: *Którzy strzegą rzeczy próżnych* lub kłamstwa, „którzy przeszli do miłowania serca” (Ps 72, 7), którzy nie tylko czynią rzeczy daremne, ale tak ich strzegą, jakby je kochali i byli przekonani, że znaleźli skarb.

Równocześnie dostrzeż wielkoduszność proroka: w głębinie morza, w brzuchu olbrzymiego zwierzęcia, osłonięty wieczystą nocą, nie myśli o własnym niebezpieczeństwie, lecz snuje ogólne rozważanie nad naturą rzeczy<sup>53</sup>. *Porzucą* – powiada – *własne miłosierdzie*. Chociaż zostało znieważone miłosierdzie, przez które my możemy rozumieć samego Boga („Miłosierny bowiem i litościwy Pan, cierpliwy i pełen łaskawości” – Ps 144, 8), to jednak ono [Bóg – miłosierdzie] nie porzuca strzegących rzeczy próżnych, nie brzydzi się nimi, lecz czeka, aby powrócili; oni zaś to wyczekujące i nieustannie siebie ofiarowujące miłosierdzie porzucili z własnej woli.

Można to również odnieść do osoby Pana jako proroctwo dotyczące obłudy Żydów, którzy opuścili Boga, zawsze dla nich litościwego, gdy

<sup>51</sup> Modlitwa Jonasza jest równocześnie zapowiedzią arcykapłańskiej modlitwy Chrystusa za wszystkich, którzy mają doznać zbawienia.

<sup>52</sup> Przekład BT: *Czyciele próżnych marności opuszczają Łaskawego dla nich.*

<sup>53</sup> *De natura rerum generali sententia philosophatur* – rzecz ciekawa, że starożytni myśliciele chrześcijańscy lubili nawiązywać do filozofii; uważali chrześcijaństwo za najwyższą filozofię, siebie nazywali filozofami Chrystusa, choć do filozofów pogańskich odnosili się pogardliwie i utożsamiali z heretykami za wypaczenie prawdy. W rysunkach katakumbowych nawet Chrystus nauczający nosi płaszcz filozofa (pallium).

pochlebiali sobie, że zachowują „przykazania ludzi” (Mk 7, 7) i nakazy faryzeuszy, które są przecież próżnością i kłamstwem<sup>54</sup>.

**(10)** *Ja zaś słowem pochwały złożę Tobie ofiarę, cokolwiek ślubowałem, oddam Panu dla zbawienia.*

Septuaginta: *Ja zaś słowem pochwały i wyznania złożę Tobie ofiarę, cokolwiek ślubowałem, oddam Tobie Panu na zbawienie.*

Stróże próżności porzucili własne miłosierdzie; ja zaś, pożarty dla ocalenia wielu, słowem pochwały i wyznania złożę Tobie ofiarę poświęcając samego siebie, ponieważ: „Jako Pascha nasza ofiarowany został Chrystus” (1 Kor 5, 7). I niby prawdziwy arcykapłan i owca ofiarował samego siebie za nas. I będę – powiada – wyznawał Tobie, jak poprzednio wyznałem, mówiąc: „Wyznamę Tobie Ojczy, Panie nieba i ziemi” (Mt 11, 25), i spełnię śluby, które złożyłem Panu dla zbawienia wszystkich, aby nic z tego, co „mnie dałeś, nie zginęło na wieki” (J 6, 39; 10, 28; 17, 12)<sup>55</sup>.

Poznajemy to, co podczas swej męki przyobiecwał Pan dla naszego zbawienia. Nie czynmy Jezusa kłamcą! (por. 1 J 1, 10). Bądźmy zatem czysti (por. Iz 1, 16) i wolni od wszelkiego brudu grzechów, aby Bogu Ojcu mógł złożyć nas, jako ślubem przyobiecane ofiary<sup>56</sup>.

**(11)** *I powiedział Pan rybie, i oddał Jonasza na łód.*

Septuaginta: *I polecił wielorybowi, i wyrzucił Jonasza na suchą ziemię.*

W przeczytanym powyżej fragmencie Pan w osobie Jonasza modlił się we wnętrzościach wieloryba. Mistycznie<sup>57</sup> mówi o tym również Hiob: „Niech jej [nocy] złorzeczy, kto złorzeczył temu dniowi, kto ma pojmać wielkiego potwora” (Hi 3, 8)<sup>58</sup>. Wielki potwór i przepaść, i otchłań

<sup>54</sup> Zbawcza gotowość Boga odznacza się miłosierdziem i cierpliwością, Chrystus cierpi zapominając o sobie. Interpretacja chrystologiczna została poprowadzona bardzo ostrożnie w tym fragmencie.

<sup>55</sup> Tą parafrazą dokonuje komentator znowu wielkiego zbliżenia Jonasza do Chrystusa. Jonasz wypowiada słowa, które właściwie miałby prawo powiedzieć tylko Chrystus. Jedne z nich jednak odnoszą się do Jonasza bezpośrednio (pożarty dla ocalenia wielu), a tylko pośrednio do Chrystusa. Inne zaś wyraźnie wskazują na Zbawiciela (arcykapłan i owca).

<sup>56</sup> Odwołanie się do czytelnika wzywające do wierności i bezgrzeszności.

<sup>57</sup> *Mystice* należy rozumieć tutaj przenośnie jako sens duchowy ukryty pod sensem dosłownym.

<sup>58</sup> Wersja cytatu odmienna, wydawca tekstu zaznacza, że według LXX; BT: *Niech ją przeklną złorzeczący dniowi, którzy są zdolni obudzić Lewiatana*. Ten tekst Hioba jako pierwszy odniósł do zstąpienia Chrystusa do otchłani ORYGENES (In Ep. ad Rom., 5, 6, 9; PG 14, 1051A-C).



otrzymały więc polecenie, aby oddały ziemi Zbawiciela. A ten, który umarł, aby uwolnić tych, co tkwili w więzach śmierci, niech wielu wyprowadzi ze sobą do życia. Słowo zaś *oddał*<sup>59</sup>, *emphatikoteron* powinniśmy rozumieć tak, że z najgłębszych pokładów śmierci zwycięskie wyłoniło się życie<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> W oryginale: *et evomuit Ionam in aridam*. Nieco drastyczne w przekładzie.

<sup>60</sup> *Ex imis vitalibus mortis victrix vita processerit*. – Czy *vitale mortis* należy raczej uważać za „żywotne królestwo śmierci”? Dodajmy, że zdanie jest zbudowane z wyraźnym zacięciem retorycznym (aliteracja połączona z paronomazją). Chodzi o podkreślenie tryumfu Chrystusa, który wychodzi z podziemi jako zwycięzca prowadzący za sobą orszak uwolnionych dusz. Ten motyw powtarza się wielokrotnie.

### ROZDZIAŁ III

(1) *I Pan przemówił do Jonasza po raz drugi: (2) Wstań i idź do wielkiego miasta Niniwy i głoś w nim według poprzedniego pouczenia, które ja mówię do ciebie.*

Septuaginta: *I Pan przemówił do Jonasza po raz drugi: Wstań i idź do wielkiego miasta Niniwy i głoś w nim według poprzedniego pouczenia, które ja powiedziałem do ciebie.*

Nie powiedziano prorokowi: Dlaczego nie zrobiłeś tego, co ci nakazano? Wystarczyła mu nagana w postaci rozbicia okrętu i połknięcia przez wieloryba, aby poznać Pana uwalniającego, choć nie dostrzegł Go, gdy otrzymywał od Niego polecenie. A zresztą to zbędne czynić wyrzuty niewolnikowi, który zawiódł, gdy już poniósł karę, bo taka nagana nie tyle zmierza ku poprawie, ile raczej jest wypominaniem<sup>1</sup>.

Pan nasz po zmartwychwstaniu został po raz wtóry posłany do Niniwy; poprzednio niejako uciekł stamtąd, gdy powiedział: „Ojcze, jeśli to możliwe, niech odejdzie ode mnie ten kielich” (Mt 26, 39) i gdy nie chciał dać chleba szczeniętom (por. Mt 15, 26)<sup>2</sup>. Ponieważ jednak tamci powiedzieli: *Ukrzyżuj, ukrzyżuj* takiego! My „nie mamy króla oprócz Cezara” (Łk 23, 21; J 19, 15), dlatego z własnej woli podążył do Niniwy, aby po zmartwychwstaniu głosić to, co – jak Mu polecono – miał przepowiadać i przed męką<sup>3</sup>. Że otrzymał polecenie, że usłuchał, że nie chciał, że ponownie został zmuszony, by zechciał, że po raz wtóry wypełnił wolę

---

<sup>1</sup> Hieronim wyjaśnia postępowanie Boga wobec Jonasza.

<sup>2</sup> Zestawienie ucieczki Jonasza z pozornym uchylaniem się Jezusa przed dokonaniem zbawienia powszechnego.

<sup>3</sup> Posłuszeństwo uległego Jonasza jest obrazem posłuszeństwa Chrystusa idącego dobrowolnie na śmierć.

Ojca – to wszystko odnieś do człowieka i do „postaci niewolnika” (Flp 2, 7), dla którego takie wyrażenia są stosowne<sup>4</sup>.

**(3)** *I powstał Jonasz, i odszedł do Niniwy zgodnie ze słowem Pana. A Niniwa była wielkim miastem Boga, na trzy dni drogi (4A) i Jonasz zaczął iść przez miasto jeden dzień drogi.*

*Septuaginta: I powstał Jonasz i odszedł do Niniwy, jak mu powiedział Pan. Niniwa zaś była wielkim miastem dla Boga, jakby o rozległości trzech dni drogi. Jonasz zaczął iść przez miasto odbywając drogę jakby jednego dnia.*

Jonasz natychmiast wprowadził w czyn otrzymane polecenie. Niniwa zaś, do której zdązał prorok, była wielkim miastem i tak rozległym, że z trudem można je było obejść w ciągu trzech dni. Ale on pomny nakazu i poprzedniego wyrzucenia ze statku szedł pośpiesznie i drogę trzech dni odbył w jednym dniu<sup>5</sup>. Istnieją wprawdzie interpretatorzy, którzy uważają tak po prostu, że przepowiadał tylko w jednej trzeciej części miasta, a słowo przepowiadania dotarło natychmiast do pozostałych mieszkańców<sup>6</sup>.

Nasz Pan zaś, jak mówimy, powstał z martwych dosłownie zaraz po opuszczeniu piekieł i głosił słowo Pańskie, gdy posłał apostołów, aby chrzcili tych, którzy byli w Niniwie „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19), co właśnie oznacza droga trzech dni<sup>7</sup>. Ta sama tajemnica zbawienia ludzkiego określana jako droga jednego dnia spełnia się w wyznaniu wiary w jednego Boga, co nie tyle Jonasz<sup>8</sup> przepowiada apostołom, ile raczej w apostołach. Pan przecież powiedział: „Oto ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 20).

Dla nikogo nie jest zagadką, dlaczego Niniwa była wielkim miastem Boga, ponieważ świat i wszystko na nim „przez niego zostały stworzone, a bez niego nic się nie stało” (J 1, 3). Zauważyć także należy, że [księga]

<sup>4</sup> Rzekomy opór Jezusa przed śmiercią można wyrazić tylko w kategoriach ludzkich w odniesieniu do Chrystusa, który przyjął postać niewolnika. Taka próba wyjaśnienia nie może jednak godzić w jedność osoby Chrystusa, a dotyczy tylko ludzkiej Jego natury.

<sup>5</sup> Objaśnienie literalne podkreślające gotowość i posłuszeństwo Jonasa.

<sup>6</sup> Opinie komentatorów starożytnych (TEODOR Z MOPSUESTII, TEODORET Z CYRU, CYRYL ALEKSANDRYJSKI) są rozbieżne, ponieważ nie wiedzą, kiedy Jonasz rozpoczął nauczanie.

<sup>7</sup> Symbolika trzech dni na oznaczenie Trójcy Świętej – por. ORYGENES, MtKom XII, 20; HIERONIM, MtKom II, 15, 32.

<sup>8</sup> Jonasz oznacza tutaj Chrystusa, który przepowiada apostołom i działa w nich jako swoich narzędziach.

nie powiedziała: w ciągu trzech dni i nocy albo w ciągu jednego dnia i nocy, lecz wyraźnie: w ciągu dni i dnia, aby pokazać, że w tajemnicy Trójcy i w wyznaniu jednego Boga nie ma żadnej ciemności<sup>9</sup>.

**(4B.)** *I zawołał, i powiedział: Jeszcze czterdzieści dni, a Niniwa zostanie zburzona.*

Septuaginta: *I głosił, i powiedział: Jeszcze trzy dni, a Niniwa zostanie zburzona.*

Liczba trzy, która znajduje się w Septuagincie, nie jest dość stosowna dla pokuty. Raczej się dziwię, dlaczego tak to przetłumaczono, ponieważ w języku hebrajskim między tymi wyrazami nie ma niczego wspólnego ani co do liter, ani co do sylab, ani akcentów czy całych słów. U nich trzy oznacza *salos*, a czterdzieści – *arbaim*<sup>10</sup>.

A zresztą prorok wysłany z Judei w tak daleką drogę do Asyryjczyków domagał się pokuty stosownej do jego przepowiadania, aby stare i zaro-piałe rany leczyć długo na nich leżącym plastrem. Ponadto liczba czterdzieści jest właściwa dla grzeszników i postu, dla modlitwy, dla przywdziania szaty pokutnej, dla łez i dla modlitwy o wytrwanie. Dlatego i Mojżesz pościł przez czterdzieści dni na górze Synaj (por. Wj 34, 28; Pwt 9, 18) oraz Eliasz – jak opisuje się – uciekając od Jezabel (por. 1 Krl 19, 8) zapowiedział głód dla ziemi Izraela (por. 1 Krl 17, 1) i pościł przez czterdzieści dni, jak długo wisiał nad nimi gniew Boga<sup>11</sup>.

Sam Pan, ów prawdziwy Jonasz<sup>12</sup>, wysłany na przepowiadanie świata, pościł przez czterdzieści dni (Mt 4, 2), a pozostawiając nam post jako dziedzictwo, przez tę liczbę przygotował nasze dusze do spożywania pokarmu swego Ciała.

Wyraz *zawołał* spełnia się w Ewangelii: „Stojąc wołał” w świątyni, mówiąc: „Kto pragnie, niech przyjdzie do mnie i niech pije” (J 7, 37). Każde słowo Zbawiciela jest wołaniem, gdyż głosi ono rzeczy wielkie.

<sup>9</sup> Bóg jest światłością, przez chrzest oświeca człowieka. Dlatego komentator podkreśla brak wzmianki o nocy, której ciemność symbolizuje zło. Bierze tutaj górę tłumaczenie symboliczne nad literalnym.

<sup>10</sup> Próba analizy filologicznej, w której Hieronim szczegółowo porównuje poszczególne słowa i ich części.

<sup>11</sup> Istniało wśród komentatorów różne spojrzenie na długość pokuty wymaganej przez Jonasza. Krótki czas trzech dni jedni uważali za przejaw dobroci Boga (JAN CHRYZOSTOM, *De poenit.* 1, 2). Hieronim domagał się pokuty długiej, stosownej do poprzednich przewin. Dlatego przytoczył biblijne argumenty na konieczność czterdziestodniowej pokuty.

<sup>12</sup> Identyfikacja Jonasza i Chrystusa na płaszczyźnie wspólnego im nawoływania do pokuty.

(5) *A mężowie Niniwici uwierzyli w Boga, ogłosili post i przywdziali szaty pokutne od największego do najmniejszego.*

Septuaginta – podobnie.

Niniwa uwierzyła, Izrael nie uwierzył. Uwierzyli poganie, a obrzezani pozostali niewierni. Najpierw uwierzyli Niniwici, którzy doszli do wieku Chrystusowego (por. Ef 4, 13)<sup>13</sup>; ogłosili post i przywdziali szaty pokutne od większego do mniejszego. I pokarm, i strój są godne pokuty. Wszystko zaś po to, by ludzie, którzy Boga obrazili przepychem i próżnością, ułagodzili Go teraz przez potępienie tego, czym poprzednio uchybili. Wór i post to broń pokuty, posiłki przeciw grzechom: najpierw post, a potem wór; najpierw to, co ukryte, a potem to, co jawne; to pierwsze zawsze jest dla Boga, a drugie niekiedy także bywa widoczne dla ludzi. A jeśli z dwóch rzeczy koniecznych jedno trzeba by wybrać, to wybrałbym raczej post bez wora, niż wór bez postu<sup>14</sup>.

Zaczynają ludzie w wieku starszym, ale dochodzi to także do młodszych: nikt przecież nie jest bez grzechu, nawet jeśli „jego życie miałoby trwać jeden dzień czy też liczne byłyby lata jego życia” (Hi 14, 5)<sup>15</sup>. Jeżeli bowiem „gwiazdy nie są czyste przed obliczem Boga, to tym bardziej robak i zgnilizna” (Hi 25, 5) oraz ci, którzy są pod wpływem grzechu grzeszącego Adama. Ale i przepiękny tu porządek<sup>16</sup>: Bóg nakazał prorokowi. Prorok głosił pokutę miastu. Pierwsi uwierzyli mężowie, a gdy oni głosili post, ludzie wszelkiego wieku zaczęli przywdziewać wór pokutny. Mężowie nie mówili nic o worze pokutnym, głosili tylko post. Ci jednak, którym głoszono pokutę, post połączyli z worem, aby próżny żołądek i pokutny strój tym bardziej ubłagały Pana<sup>17</sup>.

(6) *I doszło słowo do króla Niniwy, i powstał ze swego tronu, i odrzucił swoją szatę od siebie, i przywdział wór, i siadł na popiele; (7) i zawołano, i powiedziano w Niniwie z polecenia króla i jego książąt: Ludzie i zwierzęta juczne oraz woły i trzoda niech niczego nie jedzą, ani niech się nie pasą, ani niech nie piją wody, (8) i niech przyodzieją się ludzie i zwierzęta w wory i niech wołają żarliwie do Pana, a mąż niech zawróci ze swojej*

<sup>13</sup> Przez to odwołanie się do wieku Chrystusowego chce Hieronim niejako połączyć sytuację z Niniwy ze swoją już epoką.

<sup>14</sup> Wskazuje na wyższość pokuty duchowej nad cielesną.

<sup>15</sup> Ojcowie często posługiwali się tym cytatem w sporach z pelagianami.

<sup>16</sup> Piękno to ma raczej charakter moralny niż estetyczny, chociaż Hieronim niejednokrotnie lubił podkreślać piękno literackie Biblii.

<sup>17</sup> Z zachowaniem wewnętrznej równowagi post ma objąć całego człowieka.

*złej drogi oraz od nieprawości, która jest w ich rękach. (9) Któż wie, czy Bóg nie zmieni się i nie przebaczy, i nie zaniecha swego gwałtownego gniewu i nie poginiemy?*

*Septuaginta: I doszło słowo do króla Niniwy, i powstał ze swego tronu i odrzucił swoją szatę zwierchnią od siebie, i okrył się worem, i siadł na popiele; 7. i ogłoszono w Niniwie w imieniu króla i jego znaczniejszych ludzi: Ludzie i zwierzęta, i woły i owce niech nie jedzą niczego, niech się nie pasą i nie piją wody. 8. I okryli się worami ludzie i zwierzęta i głośno zawołali do Pana i zawrócił każdy ze swojej złej drogi i od nieprawości, która była w rękach tych, którzy mówili: 9. Któż wie, czy nie zwróci się Bóg i nie da się przebłagać, i nie zaniecha swego gwałtownego gniewu, a nie zginiemy?*

Wiem, że nader wielu<sup>18</sup> interpretuje króla Niniwy – on to jako ostatni ułyszał przepowiadanie, zszedł ze swego tronu, odrzucił dawny ozdobny strój i przyodziany w wór siadł na popiele, i nie ograniczając się do własnego nawrócenia innym również razem ze swoimi wodzami zalecił pokutę mówiąc: Ludzie i zwierzęta, i woły, i trzody niech się umartwią głodem, niech się przyodzieją w wory, a potępiwszy dawne występki niech wszyscy nastawią się na pokutę – że nader wielu upatruje w nim, [królu Niniwy], diabła<sup>19</sup>, który pod koniec świata – ponieważ żadne rozumne i przez Boga uczynione stworzenie nie miałyby zginąć – porzucając swoją pychę ma jakoby czynić pokutę i na dawne miejsce powrócić<sup>20</sup>. Na potwierdzenie takiego znaczenia przytaczają wydarzenie z [księgi] Daniela,

<sup>18</sup> *Scio plerosque* – Hieronim chce chyba raczej powiedzieć, że „niektórzy” takiego są zdania, dlatego przekład proponuje: nader wielu. Hieronim ukrywa pod takim sformułowaniem ORYGENESA i jego aktualnych zwolenników, bo – jak się niżej okaże – ma zamiar wystąpić z ostrym atakiem na doktrynę Aleksandryjczyka o apokatastazie.

<sup>19</sup> Por. ORYGENES, *Peri archon* I, 6, 2-3; IV, 3, 9. Bardzo częsta u Hieronima identyfikacja wywodzi się prawdopodobnie z judaizmu.

<sup>20</sup> Od starożytności trwa dyskusja, czy Orygenes rzeczywiście wierzył w zbawienie szatana. Dwaj zagorzali przeciwnicy, których poróżnił właśnie orygenizm, Rufin i Hieronim, zajmują przeciwne stanowiska. W oparciu o ten sam list Orygenesza Rufin podważa ten zarzut i oskarża przeciwników (*De adulteratione* 7), podczas gdy Hieronim cytując obszerniejszy fragment zarzut potwierdza (*Contra Rufinum* 2, 18). Ale w *Apologia contra Hieronymum* 1, 10 Rufin nie wypowiada się tak zdecydowanie jak poprzednio i pozostawia Orygenesowi troskę o to, by zdał przed Bogiem sprawę ze swoich myśli. Wydaje się jednak nie ulegać wątpliwości, że Orygenes wśród wielu sobie właściwych zastrzeżeń i uprzedzeń w kilku miejscach jako hipotezę głosił pogląd o ostatecznym zbawieniu Lucyfera, co zresztą mieściło się w logice jego systemu. Przeciwno temu Hieronim występował wielokrotnie przy nadarżających się okazjach egzegetycznych. Por. H. CROUZEL, *L'Hadès et la Géhenne chez Origène*, *Gregorianum* 59 (1978) 291-329.

gdzie Nabuchodonozor odbył siedmioletnią pokutę i powrócił do dawnego królestwa (por. Dn 4, 24. 29. 33).

Ponieważ jednak o tym nie mówi Pismo Święte i ponieważ to zupełnie burzy bojaźń Boga, gdyż ludzie łatwo popadają w występki, gdy myślą, że nawet diabeł, który jest twórcą zła i źródłem wszystkich grzechów, może po odbyciu pokuty być zbawiony – takie rozumienie wyrzucmy z naszych serc<sup>21</sup>. Powinniśmy wiedzieć, że w Ewangelii (por. Mt 25, 41) grzesznicy są wrzucani w ogień wieczny, który został przygotowany dla diabła i jego aniołów, i że o nich mówi się: „Robak ich nie umrze i ogień ich nie zagaśnie” (Iz 66, 24 por. także Mk 9, 48).

Wiemy wszakże, że Bóg jest łaskawy, i jako grzesznicy nie rozkoszujemy się Jego okrucieństwem, lecz czytamy: „Miłosierny i sprawiedliwy Pan i Bóg nasz lituje się” (Ps 114, 5). Sprawiedliwość Boga umocniona jest zewsząd miłosierdziem, i w takim otoczeniu przystępuje do sądenia: tak przebacza, aby osądzić, tak osądza, aby się zmiłować. „Miłosierdzie i prawda spotkały się; sprawiedliwość i pokój ucałowały się” (Ps 84, 11). A przecież jeśli wszystkie rozumne stworzenia są równe i dzięki cnotom lub wadom samorzutnie wznoszą się w górę lub opadają w dół, i gdy wypełni się krąg niezliczonych wieków, nastąpi odrodzenie wszystkich rzeczy i wszyscy uzyskają tę samą godność bojowników<sup>22</sup>, jaka wówczas będzie różnica między dziewicą a prostytutką? Jaka różnica między Matką Pana a ofiarami – nawet mówić o tym jest przestępstwem – publicznych rozkoszy? Czy tym samym będzie Gabriel i diabeł? Tym samym apostołowie i demony? Tym samym prorocy prawdziwi i fałszywi? Tym samym męczennicy i prześladowcy? Wyobraź sobie, co chcesz, podwajaj lata i czasy, niezliczone wieki poddawaj udrekom: jeżeli kres wszystkich jest podobny, nic nie znaczy cała przeszłość, ponieważ nie pytamy, kim kiedyś byliśmy, lecz zawsze czym mamy być. Doskonale wiem, co na to

---

<sup>21</sup> Hieronim nawiązuje tutaj również do sporów o doktrynę Orygenesza, który był przekonany, że istnienie świata jest właściwie bezkresne a tylko zmieniają się kolejne jego postaci. Przy tego rodzaju przemianie następuje według niego powszechne oczyszczenie świata i wszystkich istnień. Dusze grzeszników poddane są oczyszczającemu działaniu ognia. Takiemu działaniu oczyszczającemu mieliby podlegać również szatani. Jest to równoznaczne z zaprzeczeniem wieczności kary piekła i wywoływało silny sprzeciw strony ortodoksyjnej.

<sup>22</sup> *Militantium* – bojowników o królestwo niebieskie. Częste zresztą są w literaturze patrystycznej terminy wzięte ze słownictwa wojskowego; jest to zapewne nie tylko wpływ św. Pawła; one wyrażały pewną aktywność postawy życiowej chrześcijanina. Por. A. VON HARNACK, *Militia Christi. Die christliche religion und der Soldatentod in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905.

zazwyczaj odpowiadają; oni sobie przygotowują nadzieję na zbawienie w towarzystwie diabła<sup>23</sup>. Ale nie czas teraz na obszerniejsze rozprawienie się z przewrotnym twierdzeniem i z diabelskim *synfragma*<sup>24</sup> ludzi, którzy po kątach o tym uczą a publicznie temu zaprzeczają. Wystarczy, że zaznaczyliśmy, co o tym świadectwie sądzimy, i niejako w komentarzu krótko nadmieniliśmy, kim jest król Niniwy, do którego słowo Boże dotarło na końcu.

Co u ludzi znaczy wymowa świecka i doczesna mądrość, tego świadkami są Demostenes, Tuliusz, Platon, Ksenofont, Teofrast, Arystoteles i inni mówcy i filozofowie<sup>25</sup>, których uważano niejako za królów wśród ludzi, a ich wskazań nie przyjmowano jako wskazań śmiertelników, ale prawie za przepowiednie bogów<sup>26</sup>. Dlatego Platon powiedział: Szczęśliwe będą państwa, jeśli albo filozofowie będą władać, albo królowie będą filozofować<sup>27</sup>. Z jakim zaś trudem tego rodzaju ludzie przyjmują wiarę w Boga – że pominię przykłady codzienne i zamilczę o starych historiach pogańskich – potwierdza świadectwo Apostoła wyrażone w liście do Koryntian: „Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu, że nieliczni są mądrzy według ciała, nieliczni możni, nieliczni szlachetnie urodzeni, lecz Bóg wybrał to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, i to, co niemocne na świecie, wybrał Bóg, aby mocnych poniżyć, i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata, i to, co wzgardzone, wybrał Bóg” (1 Kor 1, 26-28; cytat niepełny, wg BT) i inne. Ponadto mówi: „Wytracę mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczę” (Iz 29, 14; 1 Kor 1, 19; BT). Oraz: „Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez filozofię i czcze oszustwo” (Kol 2, 8).

Z tego jasno wynika, że królowie świata jako ostatni słyszą przepowiadanie Chrystusa. Dopiero gdy odkładają przepych wymowy i ozdobny

<sup>23</sup> Ten ostatni argument wynika raczej z temperamentu komentatora.

<sup>24</sup> Wyraz grecki określający wał, palisadę, zabezpieczenie. Nauka o ewentualnym zbawieniu diabła stanowi zabezpieczenie dla grzeszników złudnie oczekujących własnego zbawienia.

<sup>25</sup> Filozofia grecka nabrała z czasem wielu cech wewnętrznych i wręcz religijnych, zwłaszcza neoplatonizm oceniany jest nieomal jako religia. Filozofowie odgrywają wielką rolę w społeczeństwie jako nauczyciele i moralni przywódcy.

<sup>26</sup> Hieronim pozornie potępiając „wymowę świecką” nie może się jednak powstrzymać od wyrażenia uznania wobec swoich dawnych młodzieńczych ideałów ze świata filozoficznej i literackiej kultury.

<sup>27</sup> *Republika* 5, 18 473 D. – cytat nie zupełnie precyzyjny. O filozofach jako królach w literaturze chrześcijańskiej – HIERONIM, *KohKom* 2, 8; LAKTANCJUSZ, *Instit. divinae* 5, 1, 15; ORYGENES, *PsHom* 118, 23-24.



dobór słów, gdy oddają się prostocie i wieśniaczej prostoduszności i schodzą do poziomu ludzi prostych, siadają wtedy na popiele i odwołują, co poprzednio głosili. Przypomnijmy sobie świętego Cypriana<sup>28</sup>. Najpierw był przecież wyznawcą bogów i doszedł do takiej chwały w wymowie, że nawet uczył w Kartaginie sztuki przemawiania. Potem usłyszał przepowiadanie Jonasza, podjął pokutę i osiągnął tak wielki stopień cnoty, iż publicznie głosił Chrystusa i kark za Niego podłożył pod miecz. Zaiste, rozumiemy, że król Niniwy zszedł ze swego tronu, zamienił purpurę na wór, wonności na błoto, wytworność na brudy: nie na brudy zmysłów, lecz słów. Dlatego Jeremiasz mówi o Babilonie: „Babilon – to złoty kielich, który upaja całą ziemię” (Jr 51, 7)<sup>29</sup>. Któż nie upajał się świecką wymową? Kogoż po sercu nie głaskał piękny dobór słów i blask własnej wymowy? Ludzie wpływowi, szlachetnie urodzeni, bogaci, a jeszcze trudniej ludzie wymowni przyjmują wiarę w Boga; ich serce zaślepiają bogactwo, dostatek i przepych; ulegając wadom nie potrafią dostrzec cnót, a prostotę Pisma świętego oceniają nie na podstawie majestatycznej treści, ale zwyczajności słów. Gdy zaś ci sami, którzy poprzednio uczyli rzeczy złych, nastawią się na pokutę, wówczas zaczynają uczyć rzeczy dobrych; wtedy okaże się to możliwe, że Niniwici nawrócili się pod wpływem jednego przepowiadania i że stało się to, o czym czytamy u Izajasza: „Jeśli lud raz się narodził” (Iz 66, 8; LXX)<sup>30</sup>. Ludzie oraz juczne zwierzęta okryte worami pokutnymi i wołające do Pana – to zrozum w tym właśnie znaczeniu, że istoty rozumne i nierozumne, roztropne i proste pod wpływem przepowiadania Jonasza czynią pokutę, jak o tym napisano: „Panie, ocalisz ludzi i zwierzęta” (Ps 35, 7).

Zwierzęta okryte worami pokutnymi możemy również tłumaczyć inaczej, zwłaszcza na podstawie tych świadectw, w których czytamy: „Słońce i księżyc przydzieją się w wór” (Jl 2, 10; 3, 15) oraz w innym miejscu: „przydzieją niebo w wór” (Iz 50, 3); mianowicie na oznaczenie stroju żałobnego, zmartwienia lub smutku, które metaforycznie (*metaforikos*) nazywa się worem pokutnym (*saccus*). Również powiedzenie: *Kto wie, czy nie odmieni się Bóg i wybaczy* jawi się dlatego jako wątpliwość i niepew-

---

<sup>28</sup> Św. Cyprian, biskup Kartaginy, zamęczony w 258 r.; o nim – HIERONIM, *De vir. ill.* 53, 67.

<sup>29</sup> Ta interpretacja wywodzi się od ORYGENESA, JrHom XXI, 7.

<sup>30</sup> Ten tekst Izajasza rozumiano jako wyraz szybkiego nawrócenia się na chrześcijaństwo. W przeciwieństwie do Izraela, który nie chciał się nawrócić, Kościół powstał szybko, bo jego członkowie przyjęli wiarę, zwłaszcza w dniu zesłania Ducha Świętego (ORYGENES).

ność, że jak długo ludzie nie są pewni ocalenia, tym usilniej podejmują pokutę i tym bardziej błagają Boga o miłosierdzie.

**(10)** *I ujrzał Bóg ich czyny, że zawrócili ze swojej złej drogi, i zlitował się Bóg nad nieszczęściem, które zapowiedział, że im uczyni, i nie uczynił.*

Septuaginta: *I ujrzał Bóg ich czyny, że zawrócili ze swoich złych dróg, i odczuł Bóg żal nad nieszczęściem, które zapowiedział, że im uczyni, i nie uczynił.*

Według obydwu znaczeń<sup>31</sup> czy to mianowicie wówczas w odniesieniu do miasta asyryjskiego, czy zawsze w odniesieniu do świata, Bóg napomina ludy, by podjęły pokutę; jeśli one się nawrócą, wówczas również zmieni swój wyrok i odmieni się pod wpływem nawrócenia się ludu<sup>32</sup>. Jeremiasz i Ezechiel jeszcze wyraźniej wyjaśniają, że mianowicie Bóg ani nie spełnia przyobiecanego dobra, jeżeli ludzie dobrzy decydują się na złe uczynki, ani nie zsyła nieszczęść, którymi zagroził najgorszym, jeżeli ci powracają do zbawienia<sup>33</sup>. Tak więc i teraz ujrzał Bóg czyny, które świadczyły, że oni zawrócili ze swojej bardzo złej drogi; nie usłyszał słów tylko, którymi Izrael zazwyczaj częste składa obietnice: „Wszystko, cokolwiek powiedział Pan, uczynimy” (Wj 24, 37), lecz dostrzegł czyny, a ponieważ woli bardziej pokutę grzesznika niż śmierć (por. Ez 33, 11), chętnie zmienił decyzję, gdyż zobaczył odmienione uczynki. A może raczej Bóg pozostał przy swoim nastawieniu i od początku chciał okazać miłosierdzie. Nikt bowiem chcąc kogoś ukarać, nie odgraża się tym, co ma zamiar uczynić. Pod określeniem „nieszczęście”, jak powiedzieliśmy powyżej, rozumiej kary i udręki, a nie to, żeby Bóg zamyślał uczynić coś złego.

---

<sup>31</sup> Chodzi o znaczenie historyczno-dosłowne, które odnosi się do Niniwy, oraz o znaczenie duchowo-prorocze, które ma wyrażać zbawcze nastawienie Boga wobec świata (*sive cotidie mundi*).

<sup>32</sup> Antropomorfizujący sposób przedstawienia Boga zbawczo-wyczekującego na nawrócenie i pokutę człowieka.

<sup>33</sup> Por. Jr 4, 1; 15, 19; 25, 5; 36, 3 i inne; Ez 18, 21-24; 33, 11. Wskazuje to na skuteczność modlitwy popartej życiem; równocześnie jest to argument przeciwko fatalizmowi stoików.

## ROZDZIAŁ IV

(1) *A Jonasz zmartwił się ogromnie i rozgniewał się, i zawołał do Pana, i powiedział.*

Septuaginta: *I zasmucił się Jonasz smutkiem ciężkim i zawstydził się, i zawołał do Pana, i mówił.*

Widząc, że wchodzi „pełnia pogan” (Rz 11, 25) i że spełniają się słowa zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa: „Oni mnie rozgniewali w tych, którzy nie są bogami, i ja rozgniewam się na lud, który nie jest, na naród głupi ich pobudzę do gniewu” (Pwt 32, 21), stracił nadzieję na zbawienie Izraela. Przeniknął go wielki ból, który go skłonił do mówienia, przedstawił przyczyny smutku i niejako mówił: Ja sam spośród tylu proroków zostałem wybrany, abym mojemu ludowi głosił upadek przez ocalenie innych. Nie dlatego się smucił, jak niektórzy sądzą, że zbawi się ogół pogan, lecz że zginie Izrael. Dlatego też nasz Pan płakał nad Jerozolimą (por. Łk 19, 41) i nie chciał zabrać „chleba synom”, by dawać go „psom” (Mt 15, 26; Mk 7, 27). Apostołowie także najpierw przepowiadali Izraelowi (por. Dz 13, 46), a Paweł pragnął „być wyklęty” za swoich braci, którzy są Izraelitami i do których należy „przybrane synostwo i chwała, i przymierze”, i obietnice, i „nadanie prawa”, z których pochodzą „ojcowie i z których Chrystus jest według ciała” (Rz 9, 3-5). Pięknie zatem bolejąc – takie znaczenie ma imię Jonasz – przejął się smutkiem i „smutna jest jego dusza aż do śmierci” (Mt 26, 38; Mk 14, 34); wiele przecierpiał, aby – o ile to od niego zależało – nie zginął lud Judejczyków. Również dla znaczenia historycznego<sup>1</sup> bardziej właściwe jest imię „bolejącego”, które wskazuje na utrudzonego proroka, przygniecione nieszczęściami podróży i morskiej katastrofy.

---

<sup>1</sup> *Historiae [...] magis dolentis convenit nomen* – „historia” jest tu określeniem znaczenia dosłownego, historycznego, odnoszącego się wprost do proroka Jonasza.

(2) *Błagam, Panie, czyż nie jest to moje słowo, gdy jeszcze byłem na mojej ziemi? Dlatego starałem się uciec do Tarszisz. Wiem bowiem, że Ty jesteś Bogiem łaskawym i miłosiernym, cierpliwym i mającym wielkie zmiłowanie, wybacającym zło. (3) I teraz, Panie, przyjmij, proszę, moją duszę ode mnie, bo lepsza jest dla mnie śmierć aniżeli życie.*

Septuaginta: *O Panie, czyż nie są to moje słowa, gdy jeszcze byłem na mojej ziemi? Dlatego starałem się uciec do Tarszisz. Wiem bowiem, żeś Ty miłosierny i litościwy, cierpliwym, mający wielkie zmiłowanie i bolejący nad nieszczęściami. A teraz, władający Panie, weźmij moją duszę ode mnie, ponieważ lepiej jest mi umrzeć aniżeli żyć.*

To, co myśmy przetłumaczyli jako *błagam* (*obsecro*), a Siedemdziesiąciu przełożyło jako *ō dē*, w języku hebrajskim brzmi *anna*; wydaje mi się, że ten wykrzyknik błagalnika oznacza serdeczność uczucia. Gdy powiedział, że rzeczywiście chciał uciekać, jego modlitwa w pewien sposób zarzucała Panu niesprawiedliwość, dlatego przy końcu modlitwy złagodził swoje narzekania. Czyż, mówił, nie jest to moim słowem, jak długo jeszcze byłem na mojej ziemi? Wiedziałem, że Ty to uczynisz. Dobrze znałem [Boga] jako miłosiernego, dlatego nie chciałem głosić, że jest surowy i groźny. Pragnąłem więc ucieknąć do Tarszisz, oddać się rozważaniu rzeczy i na morzu tego świata korzystać raczej ze spokoju i wypoczynku. Opuściłem mój dom, porzuciłem moje dziedzictwo, wyszedłem z Twojego łona i przyszedłem. Gdybym mówił, że jesteś miłosierny i łaskawy, i wybaczący złe postępowanie, nikt nie podjąłby pokuty; gdybym głosił, żeś okrutnym tylko sędzią, wiedziałbym, że nie taka jest Twoja natura. Mając dwie możliwości, wolałem raczej uciekać, niż pokutników zwodzić łagodnością albo przedstawiać Ciebie takim, jakim nie jesteś. Weź więc, Panie, *moją duszę, ponieważ lepsza jest dla mnie śmierć aniżeli życie* (por. 1 Krl 19, 4). „Weź moją duszę, która była smutna aż do śmierci” (Mt 26, 38; Mk 14, 34). „Weź moją duszę. W Twoje bowiem ręce polecam mego ducha” (Ps 30, 6; Łk 23, 46); lepsza bowiem *jest dla mnie śmierć aniżeli życie*. Żyjąc nie mogłem ocalić jednego ludu izraelskiego; umrę, a świat będzie zbawiony.

Znaczenie historyczne jest jasne. To, co dotyczy osoby proroka, tak można rozumieć, jak już często mówiliśmy<sup>2</sup>, że przyczyną smutku i chęci śmierci była obawa, by Izrael nie zginął na wieki, gdy nawróci się ogół pogan.

---

<sup>2</sup> Tego rodzaju zwroty, jak się wydaje, wskazują na to, że Hieronim swój tekst dyktował.

(4) *I powiedział Pan: Czy uważasz, że słusznie się gniewasz?*

Septuaginta: *I powiedział Pan do Jonasza: Czy bardzo się zasmuciłeś?*

Hebrajskie słowo *hadra lach* można przetłumaczyć: *rozniewałeś się i zasmuciłeś się*. Obydwa znaczenia stosują się do proroka i do osoby Pana, a mianowicie rozniewał się, by u mieszkańców Niniwy nie uchodzić za kłamcę<sup>3</sup>, albo też zasmucił się rozumiejąc, że Izrael będzie zgubiony. Świadomie [Bóg] nie powiedział do niego „niesłusznie się rozniewałeś” albo „zasmuciłeś się”, aby się nie wydawało, że znęca się nad człowiekiem zasmuconym; nie powiedział również „słusznie się rozniewałeś” albo „zasmuciłeś”, aby nie stanąć w sprzeczności z własną decyzją. Tego rozniewanego i zasmuconego proroka zapytał, by on w odpowiedzi podał przynajmniej przyczynę gniewu lub smutku, albo też, jeśliby tamten milczał, jego milczenie miałoby potwierdzić słuszność wyroku Boga.

(5) *I wyszedł Jonasz z miasta, i siadł na wschód od miasta, i sporządził sobie tam osłonę od słońca, i siedział pod nią w cieniu, dopóki nie zobaczył, co przytrafiło się miastu.*

Septuaginta – podobnie.

Kain, pierwszy bratobójca i zabójca, zrosiwszy krwią brata okrutny świat, zbudował miasto i nazwał je od imienia swojego syna Enocha (por. Rdz 4, 17). Dlatego prorok Ozeasz mówi: „Bogiem jestem, a nie człowiekiem, w tobie jestem święty, i nie wejdę do miasta” (Oz 11, 9). Według słów psalmisty „do Pana należą śmiertelne zejścia” (Ps 67, 21). Dlatego miasto, do którego chronią się uciekinierzy, nazywa się Ramot (por. Pwt 4, 43), co znaczy «widzenie śmierci». I słusznie, ktokolwiek jest uciekinierem i z powodu grzechów nie zasługuje na mieszkanie w Jerozolimie, mieszka w mieście śmierci i po drugiej stronie wód Jordanu, który oznacza „zejście”<sup>4</sup>. Wychodzi więc gołąb czyli człowiek bolejący, z tego rodzaju miasta, i zamieszkuje od strony wschodniej, skąd wschodzi słońce. I przebywa tam w swoim namiocie, gdzie śledząc upływające chwile czasu, wyczekuje, co wydarzy się we wspomnianym mieście. Jeszcze zanim ocalona została Niniwa i zanim uschła dynia, zanim Ewangelia Chrystusa zajaśniała blaskiem i zanim spełniło się proroctwo Zachariasza: „Oto mąż,

<sup>3</sup> Tę obawę, by nie uchodzić za kłamcę, uważano w starożytności za najbardziej podstawowy motyw jego ucieczki do Tarszisz.

<sup>4</sup> *Trans fluenta Iordanis, qui descensus exprimitur* – z kontekstu wynika, że *descensus* oznacza tu zejście śmiertelne, przynajmniej w znaczeniu moralnym.

a Wschód jego imię” (Za 6, 12)<sup>5</sup>, Jonasz siadł pod rzucającą cień osłoną. A przecież jeszcze nie nadeszła prawda, o której sam ewangelista i apostoł mówi: „Bóg jest prawdą” (J 3, 33; 14, 6; 1 J 5, 6). Umiejętnie dodaje [księga]: *I uczynił tam sobie osłonę przed słońcem*, nieopodal Niniwy. Sobie uczynił – w tym czasie żaden mieszkaniec Niniwy nie mógł mieszkać z prorokiem; siedział w cieniu jakby w postawie sędziego albo skupiony w swej godności, „przepasawszy mocą swe biodra” (Prz 31, 17)<sup>6</sup>, aby wszystkie szaty nie zsunęły się na stopy i na nas, którzy znajdujemy się poniżej<sup>7</sup>, lecz pozostały silniej ściągnięte pasem<sup>8</sup>.

W dalszych słowach: *aby zobaczyć, co przytrafi się miastu* – posługuje się przyjętym zwyczajem Pisma świętego, aby przypisać Bogu uczucia ludzkie<sup>9</sup>.

**(6)** *I przygotował Pan Bóg bluszcz, i wspiął się bluszcz nad głowę Jonasza, aby dać cień nad jego głowę i osłonić go, ponieważ cierpiał. I ucieszył się Jonasz z powodu bluszczu wielką radością.*

Septuaginta: *I poleciał Pan Bóg dyni, i wspięła się nad głowę Jonasza, aby być osłoną nad jego głowę i osłonić go od jego cierpień, i ucieszył się Jonasz z powodu dyni wielkim weselem.*

---

<sup>5</sup> Symbolika „męża ze Wschodu” była często stosowana i bardzo wymowna w sensie soterycznym, co później wyraziło się w rytach liturgicznych, np. ORYGENES, *Contra Cels.* 5, 30; HIERONIM, m. in. *List* 21, 8.

<sup>6</sup> *Przepasawszy mocą* – może się odnosić do Jonasza w tym znaczeniu, że zapowiada on posiadającego moc Chrystusa.

<sup>7</sup> Znajdować się „poniżej” oznacza być niedoskonałym. W MkHom 9, 1-17 (CC 78, 480) objaśnia tę alegorię: *Dla jednych do dzisiaj Jezus jest poniżej, dla drugich jest powyżej. Którzy są poniżej i poniżej mają Jezusa, i tłumem są, i nie mogą wejść na górę. Na górę bowiem wchodzi tylko uczniowie. Tłumy pozostają poniżej. Jeśli więc ktoś jest poniżej i należy do tłumu, nie może zobaczyć Jezusa w białych lśniących szatach, lecz [widzi Go] w brudnych.* Przecistawienie tłumu i uczniów wywodzi się od Orygenesa.

<sup>8</sup> Zagadkowa alegoria dotycząca szat proroka i ich odniesienia symbolicznego. Przepasanie pasem oznacza gotowość i dzielność. Jest jednak także cechą niewolnika, który przepasuje się, aby móc usługiwać. Pas był również atrybutem urzędnika.

<sup>9</sup> Swego rodzaju antropomorfizm w przedstawianiu Boga.

W tym miejscu niejaki Kanteriusz<sup>10</sup> ze starożytnego rodu Korneliuszy czy, jak sam się chełpi, z korzenia Azyniusza Poliona, niedawno – jak opowiadają – oskarżał mnie w Rzymie o świętokradztwo, ponieważ przetłumaczyłem „bluszcz” zamiast „dynia”. Bał się zapewne, że jeśli zamiast dyń rosnać będą bluszcze, to on nie będzie miał z czego potajemnie i ukradkiem popijać<sup>11</sup>. I rzeczywiście, na naczyniach wyrabianych z owoców dyni, które popularnie nazywają saukomariami, wyrysowuje się wizerunki apostołów<sup>12</sup>. To z nich on przywłaszczył sobie cudze imię. Jeżeli tak łatwo zmieniać nazwiska, że zamiast zbuntowanych trybunów Korneliuszy<sup>13</sup> przyjmuje się nazwisko konsulów Emiliuszy<sup>14</sup>, dziwię się, dlaczego nie miałbym tłumaczyć „bluszcz” w miejsce „dyni”. Ale przejdźmy do spraw poważnych!

Zamiast „dynia” czy „bluszcz” w tekście hebrajskim czytamy *ciceion*, którego odpowiednik w języku syryjskim czy punickim brzmi *ciceia*. Jest to rodzaj krzewu albo drzewka mającego szerokie liście podobne do winorośli, które utrzymują pod swoim pniem bardzo gęsty cień. Rośnie ono najczęściej w Palestynie, i to zwłaszcza w miejscach piaszczystych. Jeśli wrzucisz w ziemię nasienie, roślina dziwnie szybko wyrasta do wielkości drzewa. Gdy na to patrzysz, widzisz najpierw trawę, a w ciągu kilku dni – drzewko. Dlatego my również w tym czasie, kiedy tłumaczyliś-

---

<sup>10</sup> Imię ironiczne dla nieznanego bliżej krytyka oznaczające „szkape”, czasem także muła lub osła. Krytyk ten przypisywał sobie pewne pochodzenie arystokratyczne, z czego kpi HIERONIM, choć sam lubił obracać się właśnie w środowisku arystokratycznym (Paula wywodziła swój ród od Grakchów). Ze względu na ironizujący kontekst ustępu nasuwa się podejrzenie, czy Hieronim tego przezwiska nie wymyślił, choć komentatorzy nie wysuwają takiej sugestii. Wiadomo jednak, że dokonana przez Hieronima w tłumaczeniu zamiana dyni na bluszcz wywołała w Kościele afrykańskim rzeczywiście pewne niepokoje, jak o tym świadczy list św. AUGUSTYNA (104, 5). Także RUFIN w *Apologii* (2, 35) występuje przeciw tłumaczowi, który tłumaczy inaczej niż słyszy.

<sup>11</sup> Hieronim lubi oskarżać swoich przeciwników o brak obyczajności i pijaństwo – np. PsKom *Praef.*, List 112, 20.

<sup>12</sup> CYCERON wspomina o naczyniach z wizerunkiem EPIKURA (*De finibus* 5, 3). Tutaj może chodzić też o naczynia przywożone z Ziemi Świętej jako pamiątki.

<sup>13</sup> *Gens Cornelia* była wprawdzie rodem arystokratycznym, ale istniał także odłam plebejski, stąd mowa tu o trybunach ludowych. Wydaje się jednak, że Hieronimowi wcale nie idzie o jakieś prawdziwe i dokładne aluzje do historycznych postaci; wszystko to służy tylko do ironicznego potraktowania antagonisty, który ośmielił się skrytykować komentatora.

<sup>14</sup> Lucius Aemilius PAULUS, konsul z 168 r., zwycięzca na Wschodzie. Hieronim chyba dla ironii przekręca przydomek, bo „Polio” może też znaczyć „foluszniak”, „garbarz”, a tu: człowiek, który zmienia skórę.

my proroków, chcieliśmy to właśnie słowo oddać zgodnie z językiem hebrajskim, ponieważ język łaciński nie ma określenia na ten rodzaj drzewa. Baliśmy się jednak gramatyków<sup>15</sup>, by nie dopatrzili się swobody przekładania i nie wyobrazili sobie, że chodzi o jakieś dzikie zwierzęta z Indii lub o góry w Beocji, czy o jakieś inne tego rodzaju stwory. Poszliśmy zatem za dawnymi tłumaczami, którzy oddawali to także przez „bluszcz”, nazywany po grecku *kissos*. Nie dysponowali żadnym innym wyrazem.

Zbadajmy zatem historię i przed sensem mistycznym<sup>16</sup> przyjrzyjmy się najpierw znaczeniu literalnemu. Dynia i bluszcz są roślinami tego rodzaju, że pełzają po ziemi i bez widlastych podpórek, na których się wspierają, nie rosną w górę. Prorok nie wiedział, w jaki sposób krzew dyni w ciągu jednej nocy wznosił się i dał cień, bo przecież ze swej natury nie pnie się w niebo bez żerdzi, trzciniowych prętów czy patyków. Cycejon-bluszcz natomiast dlatego, że tak szybko wzrasta, wywołuje wrażenie cudu i stwarzając zieloną osłonę ukazuje moc Boga, a jednocześnie zachowuje się zgodnie z naturalnymi właściwościami.

Do osoby Pana Zbawiciela – byśmy nie opuścili całkowicie dyni z powodu naszego *filokolokynthos*<sup>17</sup> – można to odnieść tak, że przypomnijmy za Izajaszem: „Porzucona zostanie córka Syjon jak namiot w winnicy i jak szałas na polu ogórkowym, jak miasto, które jest oblegane” (Iz 1, 8). I powiedzmy, że w innym miejscu Pisma nie znajdujemy dyni; a gdzie rośnie ogórek, tam rosnać zwykła i dynia. Do tego rodzaju rośliny podobny jest Izrael. Gdy poprzednio Jonasz czekał na nawrócenie pogan, osłaniał go swoim cieniem i sprawił mu niemałą radość tworząc dla niego osłonę; był to raczej namiot niż dom, złudny obraz dachu, bez fundamentów, jakie posiadają domy. Cycejon więc, nasze niewielkie drzewko, które szybko rośnie i szybko schnie, będzie można w naturalnym porządku rzeczy porównać z Izraelem, który zapuszcza w ziemię maleńkie korzenie

<sup>15</sup> Mowa o nauczycielach niższych klas, którzy z braku głębszego wykształcenia objaśniali nieraz rzeczy dla siebie niezrozumiałe. Jednego z takich nauczycieli „wslawił” w swojej satyrze Horacy (*plagosus Orbilius*), chociaż Hieronim sam był uczniem znakomitego Donatusa. Wypowiedź Hieronima nie jest i tutaj pozbawiona ironii. Gramatycy w swoich objaśnieniach uwzględniali tylko język i słownictwo, co uważano za zbyt płytki sposób komentowania.

<sup>16</sup> Idzie o sens duchowy interpretacji egzegetycznej.

<sup>17</sup> Ten „dynio-przyjaciel” to zapewne aluzja Hieronima do podobnie brzmiącego tytułu satyrycznego utworu Seneki zmierzająca jednak do wskazania na przeciwnika, choć bez podania jego imienia.



i usiłuje mimo to wznieść się wysoko, lecz wysokości cedrów Bożych (por. Ps 79, 11) i jodeł (por. Iz 37, 24; Za 11, 2) nie dorówna<sup>18</sup>.

Wydaje mi się, że to samo oznacza również szarańcza, którą żywił się Jan, a który jako typ Izraela<sup>19</sup> powiada: „Wypada, by On rósł, a ja bym stawał się mniejszy” (J 3, 30); szarańcza – to małe zwierzę o słabych skrzydłach, wznosi się wprawdzie nad ziemię, ale wyżej wzlecieć nie potrafi; ma być czymś więcej niż zwierzęta pełzające, ale jednak nie ma dorównywać ptakom<sup>20</sup>.

(7) *I przygotował Pan robaka z nastaniem świtu na następny dzień, i nadgryzł bluszcz, i usechł, (8) a gdy nastął wschód słońca, polecił Pan gorącemu i palącemu wiatrowi, i uderzyło słońce na głowę Jonasza, i gorzał, i poprosił swą duszę o śmierć, i powiedział: Lepiej jest mi umrzeć, niż żyć.*

Septuaginta: *I rankiem na następny dzień polecił Bóg robakowi, i nadgryzł krzew dyni i usechł; i natychmiast gdy wzeszło słońce, polecił Pan podmuchowi gorącemu i palącemu, i uderzyło słońce na głowę Jonasza, i męczył się, i obrzydła mu jego dusza, i powiedział: Lepiej jest mi umrzeć, niż żyć.*

Zanim wzeszło „słońce sprawiedliwości” (Mt 4, 2)<sup>21</sup>, osłona przed słońcem była zielona, a Izrael nie usychał. Gdy ono jednak wzeszło, a jego światło rozproszyło niniwitijskie ciemności, robak przygotowany *na poranek następnego dnia* – dwudziesty pierwszy psalm nosi tytuł *Na przyjęcie poranne*<sup>22</sup>; on rodzi się z ziemi bez żadnego nasienia i mówi:

<sup>18</sup> Porównanie bolesne dla Izraela, ale chyba nie pod każdym względem słuszne. Izrael odrzucił wprawdzie Mesjasza, ale przedtem przechował wiarę w Jedyne go i wydał wspinających proroków, był narodem wybranym...

<sup>19</sup> Jan symbolizuje tę część Izraela, która uznała w Zbawicielu Mesjasza. Stanowi zatem przeciwieństwo do porównania Izrael – bluszcz. Jest symbolem Prawa.

<sup>20</sup> Porównanie z szarańczą raczej zaskakujące. Zaczepnięte zostało z ORYGENESA w tłumaczonego przez Hieronima ŁkHom 11, 5. Pojawia się także u innych autorów (HILARY, CHROMACJUSZ). Hieronim przeżył w Palestynie inwazję szarańczy. Tutaj szarańcza może być także obrazem mieszkańców Niniwy.

<sup>21</sup> Słońce symbolizuje tu Chrystusa. Chociaż w II w. była stosowana symbolika słoneczna (możliwy nawet pewien wpływ pogańskiego kultu słońca), to jednak dopiero u ORYGENESA (JozHom 1, 5; 19, 4; RzKom 9, 32. 38; *Contra Celsum* 6, 79 i in.) często pojawia się symbol Chrystus – Słońce.

<sup>22</sup> *Pro adsumptione matutina* – termin *adsumptio* bywa często łączony z Wcieleniem Zbawiciela jako określający przyjęcie człowieczeństwa. Z kontekstu wynika, że Hieronim rozumiał go chyba też w takim znaczeniu; należałoby go zatem tłumaczyć: Na poranne przyjęcie czyli wcielenie.

„Ja jestem robak, a nie człowiek” (Ps 21, 7) – nadgryzł osłonę, która pozbawiona Bożej pomocy utraciła całą zieleni<sup>23</sup>. Pan wydał polecenie dla gorącego i palącego wiatru, o którym prorokuje Ozeasz: „Pan przyprzewadzi palący wiatr, który przychodzi z pustyni, i osuszy jego żyły, a jego źródło opuści” (Oz 13, 15).

Jonasz zaczął męczyć się wskutek upału i ponownie zapragnął umrzeć w chrzcie z Izraelem, aby w obmyciu odzyskać wilgotność, którą utracił przez odmowę<sup>24</sup>. Dlatego również Piotr powiada do usychających Żydów: „Pokutę czyńcie, a ochrzci się każdy z was w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie waszych grzechów i otrzymanie dar Ducha Świętego” (Dz 2, 38).

Niektórzy interpretatorzy w robaku i w palącym wietrze dopatrują się rzymskich wodzów, którzy po zmartwychwstaniu Chrystusa doszczętnie zniszczyli Izrael.

*(9) I powiedział Pan do Jonasza: Czy sądzisz, że słusznie gniewasz się z powodu bluszczu? I powiedział: Słusznie gniewam się ja aż do śmierci.*

*Septuaginta: I powiedział Pan Bóg do Jonasza: Czy bardzo smucisz się z powodu dyni? I powiedział: Bardzo się smucę ja aż do śmierci.*

Prorok zapytany o pokutujących mieszkańców Niniwy i o ocalenie pogańskiego miasta: *Czy sądzisz, że słusznie gniewasz się?* nic nie odpowiedział. Milczeniem potwierdził zapytanie Boga. Wiedział bowiem, że „łaskawy jest Bóg, miłosierny, cierpliwy, wielkiego zmiłowania” (Wj 34, 6; Ps 102, 8) i wybaczący zło. Prorok wiedząc o tym nie ubolewał nad ocaleniem pogan. Tutaj zaś, skoro w obrazie schnącej dyni usychał Izrael, on wyraźnie zapytany: *Czy słusznie gniewasz się z powodu bluszczu?* odważnie odpowiedział<sup>25</sup>: *Słusznie się gniewam ja albo smucę*

<sup>23</sup> To Izrael pozbawiony Bożej pomocy traci zieleni czyli moc dawnego posłannictwa.

<sup>24</sup> *Iterum velle mori in baptisate cum Israhele, ut in lavacro recipiat humorem* – utrata wilgotności Izraela oznacza odrzucenie Mesjasza. Dlatego odzyskanie sił żywotnych może nastąpić przez chrzest czyli przyjęcie Zbawiciela. Jonasz swoje pierwotne nieposłuszeństwo naprawił wykonując ponownie otrzymane polecenie. Posłuszeństwo zatem Jonasza jest jakby swego rodzaju odpowiednikiem właśnie chrztu, ale prorok nie odzyskuje pełnej radości, ponieważ targa nim lęk o własny naród, który nadal jest pozbawiony zbawiennej wilgoci wskutek odrzucenia Mesjasza, który nadszedł (symbolika typologiczna powoduje ciekawe igranie z kategorią czasu między typem czasowo wcześniejszym, ale jakoby już znającym przyszłość, a antytypem czasowo późniejszym, ale zapowiadany przez typ). To cierpienie proroka ze względu na swój naród przyrównuje Hieronim w innych miejscach do agonii Chrystusa w Getsemani (MtKom 4, 26, 37; 4, 26, 42; IzKom 3, 9, 3-5).

<sup>25</sup> *Confidenter respondit* – Hieronim łączy niekiedy „confidenter” z „audacter”, co w tym kontekście pozwala na podany przekład; por. Q. heb. in Gen 34, 25.

się aż do śmierci. Nie tak chciałem ocalić jednych, by ginęli drudzy, nie tak pozyskać obcych, by swoich zgubić<sup>26</sup>. Rzeczywiście, aż do obecnego dnia płacze Chrystus nad Jerozolimą i to płacze aż do śmierci, nie swojej wprawdzie, ale do śmierci Żydów, aby poumierali jako odrzucający wiarę, a zmartwychwstali<sup>27</sup> jako ludzie wierzący w Syna Bożego<sup>28</sup>.

**(10)** *I powiedział Pan: Ty bolejesz nad bluszczem, przy którym nie pracowałeś i którego nie pielęgnowałeś, aby wzrastał, a który w czasie jednej nocy wyrósł i w czasie jednej nocy zginął, (11) a czy ja nie mam ulitować się nad wielkim miastem Niniwą, w którym przebywa więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie wiedzą, czym się różni ich prawa ręka od lewej, oraz liczne zwierzęta?*

Septuaginta: *I powiedział Pan: Ty ulitowałeś się nad dynią, nad którą nie pracowałeś i jej nie pielęgnowałeś, a która urodziła się w nocy i w nocy zginęła. Ja zaś nie mam się ulitować nad wielkim miastem Niniwą, w którym mieszka więcej niż dwanaście tysięcy mężów, którzy nie znają swojej prawicy i lewicy, i liczne zwierzęta?*

Niezwykłe wielka to trudność wyjaśniać, jak na zasadzie tropologii<sup>29</sup> do Syna odnoszą się słowa: *Ty bolejesz nad bluszczem, przy którym nie pracowałeś i którego nie pielęgnowałeś, aby wzrastał*, skoro „wszystko stało się przez Niego a nic się nie stało bez Niego” (J 1, 3). Dlatego ktoś objaśniając to miejsce, przy próbie rozwiązania niebezpiecznej kwestii popadł w bluźnierstwo. Biorąc bowiem z Ewangelii: „Dlaczego nazywasz mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, jak tylko jeden Bóg” (Mk 10, 18), wyjaśnił, że dobry jest Ojciec. Porównując zaś Syna z Tym, który jest dobry w sposób doskonały i rzeczywisty, umieścił Syna na niższym stopniu. Mówiąc tak nie pomyślał, że popadł raczej w herezję Marcjona<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Jonasz jako Żyd nie odczuwa nienawiści do pogan, ale jednocześnie boi się o własny naród. Uschnięcie rośliny bowiem rozumie jako zapowiedź upadku tego narodu.

<sup>27</sup> Terminy: poumierali – zmartwychwstali oznaczają tutaj nawrócenie.

<sup>28</sup> Stan odrzucenia trwa i dlatego Chrystus nadal płacze.

<sup>29</sup> *Iuxta tropologiam dicatur ad filium* – tropologia to jeden z terminów na określenie ukrytego sensu duchowego, którego Hieronim dopatruje się w tekście biblijnym.

<sup>30</sup> Marcjon (II w.), głosny herezjarcha, przez własnego ojca wykluczony najpierw z ojczyznej gminy a następnie również ze wspólnoty kościelnej w Rzymie (144), gdzie później stworzył własną gminę (marcjonici). Głosił naukę o dwóch Bogach: „znany” Bóg Starego Testamentu jest demiurgiem materii, duchów i zła; „obcy” Bóg Nowego Testamentu jest Bogiem miłości i objawił się w Chrystusie, który jednak nie był rzeczywistym człowiekiem i miał pozorne ciało.

(który wprowadził rozróżnienie między Bogiem tylko dobrym, a Bogiem sędzią i stwórcą), niż Ariusza<sup>31</sup>, który głosił wprawdzie, że Ojciec jest większy, a Syn mniejszy, nie zaprzeczał jednak temu, że Syn jest stwórcą.

Trzeba więc życzliwie wysłuchać tego, co mamy zamiar powiedzieć, i nasze wysiłki wspierać raczej przychylnością i modlitwami, niż pogardliwie nadstawiać nieżyczliwego ucha, gdyż skubać i lekceważyć nawet głupcy potrafią. Zadaniem zaś ludzi wykształconych, którzy poznali pot utrudzenia, jest albo podawać rękę zmęczonym, albo błądzącym ukazywać drogę<sup>32</sup>.

Nasz Pan i Zbawiciel nie tak utrudził się w Izraelu, jak trudził się wśród ludu pogańskiego. Izrael zresztą mówi śmiało: „Oto przez tyle lat służę tobie i nigdy nie przekroczyłem twego polecenia, a nigdy mi nie dałeś koziołka, abym ucztował z mymi przyjaciółmi, lecz skoro przybył ten twój syn, który roztrwonił swój majątek z nierządnicami, zabiłeś dla niego tuczne cielę” (Łk 15, 29-32). Ojciec go nie zganił surowo, lecz łagodnie do niego powiedział: „Synu, ty zawsze jesteś ze mną, a wszystko moje należy do ciebie; powinieneś ucztować i cieszyć się, bo ten twój brat umarł i ożył, zginął i odnalazł się”. To za lud pogan w ofierze złożone zostało tuczne cielę i wylana drogocenna krew<sup>33</sup>, o której Paweł w liście do Hebrajczyków (por. Hbr 9 i 10) tak obszernie rozprawia. A także Dawid w psalmie powiada: „Brat nie odkupuje, odkupi człowiek” (Ps 48, 8). Chrystus postanowił, aby tamten lud wzrastał; ten [lud wybrany] umarł, aby tamten [poganie] żył, ten zstąpił do piekieł, aby tamten osiągnął niebios. W stosunku do Izraela zaś nie było żadnego tak wielkiego wysiłku. Dlatego też pozazdrościł młodszemu bratu, który stracił najpierw majątek z nierządnicami i stręczycielami, a jednak otrzymał pierścień i szatę, i cieszył się przywróconą godnością.

Słowa *który w czasie jednej nocy wyrósł* oznaczają czas poprzedzający przyjście Chrystusa, który był „światłem świata” (J 8, 12; 9, 5), o którym

<sup>31</sup> Ariusz (260-336), kapłan aleksandryjski, stworzył na podkładzie subordynacjonizmu bardzo groźną herezję, która w IV w. wprowadziła wiele zamieszania w życie Kościoła.

<sup>32</sup> Grzecznościowa formuła pokornego mnicha Hieronima do łaskawego czytelnika. Hieronim odwołuje się do życzliwej opinii czytelnika zazwyczaj wtedy, gdy komentowany tekst jest szczególnie trudny.

<sup>33</sup> Z tych przeciwieństw wynika, że starszy brat symbolizuje Izraela, a młodszy, nawrócony syn marnotrawny – pogan, za których złożono ofiarę z darów przygotowanych na powrót syna marnotrawnego.

powiedziano: „Noc minęła, dzień zaś się przybliżył” (Rz 13, 12)<sup>34</sup>. I w czasie jednej nocy zginął, gdy zaszło dla nich „słońce sprawiedliwości” (Ml 4, 2) i gdy utracili słowa Boga.

Wielkie i przepiękne miasto Niniwa zapowiada Kościół<sup>35</sup>, w którym liczba członków jest większa niż dziesięć pokoleń Izraela. Na to wskazują również resztki na pustyni, „dwanaście koszy”<sup>36</sup>.

*Nie wiedzą, czym różni się ich prawa ręka od lewej* – albo z powodu niewinności i prostoty, aby wskazać na dziecięcy wiek i pozostawić domysłowi, jak wielka była liczba ludzi innego wieku [dorosłych], skoro aż tyle było małych dzieci, a może i dlatego, że miasto było wielkie, a „w wielkim domu są nie tylko złote i srebrne naczynia, lecz również drewniane i gliniane” (2 Tm 2, 20), było w nim ogromne mnóstwo ludzi, którzy przed odbyciem pokuty nie wiedzieli, jaka jest różnica między dobrem a złem, między prawicą a lewicą. Lecz i *liczne zwierzęta* – w Niniwie wielka jest liczba zwierząt i nierozumnych ludzi, których porównuje się z bezmyślnymi zwierzętami (por. Ps 48, 21) i którzy są do nich podobni.

---

<sup>34</sup> Hieronim lubił powracać do tego motywu jako przeciwstawienia historycznego Starego i Nowego Testamentu, przeciwieństwa między ciemnością wiedzy ludzkiej i filozofii a światłością, jaka promieniuje z wiary, lub antytezy moralnej zła i dobra (np. IzKom 6, 15, 1; SoKom 3, 8-9).

<sup>35</sup> Tutaj upatruje Hieronim w Niniwie symbol Kościoła narodów, bo jej ludność przyjęła słowo proroka i się nawróciła. Poza tym bywa ona dla niego obrazem świata w ogóle lub obrazem Kościoła w momencie nadejścia Antychrysta (np. Sokom 2, 12-15).

<sup>36</sup> W ten sposób odczytuje symbolikę sceny rozmnożenia chleba, por. Mt 14, 20; Mk 6, 43; Łk 9, 17; J 6, 13. Dwanaście pozostałych koszy symbolizować ma Izraela, z którego wyszła moc (Chrystus) nakarmienia wielotysięcznego tłumu symbolizującego pogan (lub może nawet ludzkość).



## INDEKS BIBLIJNY

(obejmuje tekst św. Hieronima oraz przypisy tłumacza)

### **Księga Rodzaju:**

1, 2: 115  
 1, 5. 8: 108  
 1, 10: 89  
 2, 24: 94  
 4, 16: 90  
 4, 17: 133  
 6, 5: 89  
 8, 21: 89  
 11: 89  
 41: 98

### **Księga Wyjścia:**

3, 3: 100  
 14, 15: 110  
 14, 22. 29: 109  
 17, 6: 95  
 24, 37: 130  
 32, 31-32: 89  
 34, 6: 138  
 34, 28: 124

### **Księga Liczb:**

20, 11: 95  
 22, 28: 98  
 23-24: 90

### **Księga Powtórzonego Prawa:**

4, 43: 133  
 6, 5: 105

9, 18: 124  
 10, 12: 103  
 32, 21: 131

### **I Księga Królewska:**

10, 22: 90  
 12, 19: 99  
 14, 21: 99  
 17, 1: 124  
 17, 9: 85  
 17, 24: 85  
 19, 4: 132  
 19, 8: 124

### **II Księga Królewska:**

14, 23-25: 85

### **II Księga Kronik:**

2, 15: 93  
 9, 21: 90  
 20, 36-37: 90

### **Księga Tobiasza:**

14, 3: 86  
 14, 4: 86

### **Księga Hioba:**

3, 8: 120  
 7, 1: 112  
 14, 5: 125  
 25, 5: 125

**Księga Psalmów:**

4, 2: 110  
15, 10: 110, 116  
21, 7: 138  
25, 8: 113  
30, 6: 118, 132  
35, 7: 115, 129  
38, 13: 100  
39, 9: 104  
41, 8: 115  
45, 5: 111  
47, 8: 91  
48, 8: 140  
48, 21: 141  
49, 14: 106  
50, 19: 106  
62, 10, 11: 116  
67, 19: 114  
67, 21: 133  
68, 2: 114  
68, 3: 111  
68, 16: 114  
68, 27: 111  
72, 7: 119  
72, 9: 89  
74, 4: 115  
75, 2: 91  
75, 3: 111  
76, 4: 118  
76, 6: 118  
77, 20: 95  
79, 11: 137  
84, 11: 127  
87, 6: 110  
88, 39-41: 111  
90, 15: 110  
102, 3-4: 116  
102, 8: 138  
103, 25-26: 91  
103, 26: 107  
104, 13: 100  
114, 5: 127  
119, 1: 110  
123, 5: 114  
144, 8: 119

**Księga Przysłów:**

31, 17: 134

**Księga Koheleta:**

1, 2: 119

**Księga Izajasza:**

1, 8: 136  
1, 15: 104  
1, 16: 120  
20, 3-6: 96  
23, 1: 91  
29, 14: 128  
37, 24: 137  
45, 2: 116  
45, 7: 99  
50, 3: 129  
53, 5: 88  
58, 9: 110  
66, 8: 129  
66, 24: 127

**Księga Jeremiasza:**

4, 1: 130  
12, 7: 91  
15, 19: 130  
25, 5: 130  
36, 3: 130  
51, 7: 129

**Księga Ezechiela:**

18, 21-24: 130  
33, 11: 130

**Księga Daniela:**

2: 98  
3, 94: 109  
4, 24, 29, 33: 127  
6, 23: 109

**Księga Ozeasza:**

11, 9: 133  
13, 14: 107  
13, 15: 138  
14, 3: 106

**Księga Joela:**

2, 10: 129  
3, 15: 129



**Księga Amosa:**

3, 6: 99

**Księga Jonasza:**

1, 1: 99

1, 9: 91

**Księga Zachariasza:**

6, 12: 134

11, 2: 137

13, 7: 111

**Księga Malachiasza:**

4, 2: 137, 141

**Ewangelia św. Mateusza:**

3, 16: 84

4, 2: 124

6, 34: 99

8, 23-27: 102

8, 24-25: 94

8, 30: 114

10, 6: 90, 94

11, 25: 120

12, 39: 85

12, 39-40: 95

12, 40: 84, 107, 108, 111

12, 41: 87

14, 20: 141

15, 26: 94, 122, 131

22, 37: 105

25, 41: 127

26, 38: 118, 131, 132

26, 39: 118, 122

26, 39: 91

26, 40-46: 102

27, 21: 87

27, 24: 104

27, 25: 104

28, 19: 123

28, 20: 123

**Ewangelia św. Marka:**

1, 10: 88

4, 39: 102

5, 10: 115

6, 43: 141

7, 7: 120

7, 27: 131

9, 48: 127

10, 18: 139

14, 34: 118, 131, 132

**Ewangelia św. Łukasza:**

3, 22: 88

8, 31: 115

9, 17: 141

11, 30: 85

15, 29-32: 140

19, 41: 88, 131

22, 45: 97

23, 21: 92, 103, 122

23, 34: 92

23, 46: 118, 132

23, 54: 108

**Ewangelia św. Jana:**

1, 1: 113

1, 3: 123, 139

1, 32-33: 88

3, 30: 137

3, 33: 134

6, 13: 141

6, 39: 120

7, 37: 124

8, 12: 140

9, 5: 140

10, 28: 120

10, 38: 113

11, 50: 98

12, 28: 113

14, 3: 102

14, 6: 88, 134

14, 10. 11: 113

16, 28: 113

17, 5: 113

17, 12: 120

17, 20. 21: 113

17, 24: 102, 113

18, 14: 98

19, 15: 92, 122

**Dzieje Apostolskie:**

1, 26: 98

2, 27: 116

2, 38: 138

13, 35: 116

13, 46: 131

**List Św. Pawła do Rzymian:**

7, 24: 117  
8, 15: 110  
9, 3: 89  
9, 3-5: 131  
9, 5: 92  
11, 17-25: 92  
11, 25: 131  
13, 12: 141

**I List św. Pawła do Koryntian:**

1, 19: 128  
1, 26-28: 128  
5, 7: 120  
10, 4: 94  
10, 13: 112  
15, 42: 116  
15, 44: 117  
15, 53: 117

**II List św. Pawła do Koryntian:**

3, 6: 87

**List św. Pawła do Galatów:**

4, 22-31: 94

**List św. Pawła do Efezjan:**

4, 8: 114  
4, 13: 125  
5, 31-32: 94

**List św. Pawła do Filipian:**

1, 21: 90  
2, 6: 113  
2, 7: 112, 123  
3, 21: 117

**List św. Pawła do Kolosan:**

2, 8: 128  
3, 16: 110

**II list św. Pawła do Tymoteusza:**

2, 20: 141

**List do Hebrajczyków:**

4, 15: 112  
9 - 10: 140

**I List św. Jana:**

1, 10: 120  
5, 6: 134  
5, 19: 102

## INDEKS IMION WŁASNYCH

(obejmuje wyłącznie tekst św. Hieronima)

- |   |  |
|---|--|
| <p>Abraham: 92, 100<br/>           Adam: 94, 125<br/>           Agar: 94<br/>           Aggeusz: 83<br/>           Amatiasz: 88<br/>           Amazjasz: 85<br/>           Amittaj: 85<br/>           Amos: 86, 99, 106<br/>           Andromeda: 93<br/>           Ariusz: 140<br/>           Asyryjczycy: 90, 96, 124<br/>           Azyniusz: 135<br/>           Babilon: 129<br/>           Balaam: 90, 98<br/>           Barabasz: 87<br/>           Beocja: 136<br/>           Cezar: 92, 122<br/>           Chamat: 85<br/>           Chromacjusz: 86<br/>           Cylicja: 90<br/>           Cyprian: 129<br/>           Dafne: 109<br/>           Daniel: 126<br/>           Dawid: 110, 116, 140<br/>           Diospolis: 85<br/>           Egipt: 96<br/>           Eleuteropolis: 85<br/>           Eliasz: 85, 124<br/>           Emiliusze: 135<br/>           Ewa: 94<br/>           Ezechiel: 130<br/>           Faeton: 109<br/>           Gabriel: 127</p> | <p>Gat-ha-Chefer: 85<br/>           Get: 85<br/>           Gomora: 88<br/>           Grecy: 88<br/>           Habakuk: 83<br/>           Hebrajczyk: 85-86, 90-91, 99-100, 140<br/>           Hiram: 93<br/>           Indie: 90, 136<br/>           Izajasz: 86, 91, 99, 106, 116, 129, 136<br/>           Izajasz: 91<br/>           Izrael: 85, 87-91, 94, 96, 124-125, 130-133, 136-138, 140-141<br/>           Jan Chrzciciel: 137<br/>           Jeremiasz: 129, 130<br/>           Jeroboam: 85<br/>           Jerozolima: 93, 131, 133, 139<br/>           Jezabel: 124<br/>           Joas: 85<br/>           Joel: 106<br/>           Jonasz: 84-91, 95-96, 98, 100, 102, 104-109, 111-112, 114-115, 117-118, 120, 122-124, 129, 131, 133-134, 136-138<br/>           Joppa: 92-93, 100<br/>           Jowinian: 83<br/>           Józef Flawiusz: 90<br/>           Judea: 91, 93, 106, 124<br/>           Judejczycy: 87 89, 99, 131<br/>           Kain: 88, 90, 133<br/>           Kajfasz: 98<br/>           Kanteriusz: 135<br/>           Korneliusze: 135<br/>           Liban: 93</p> |
|---|--|

- Lidda: 85  
Marcjon: 139  
Micheasz: 83  
Mojżesz: 89, 95, 100, 110, 124  
Nabuchodonozor: 98, 127  
Nahum: 83  
Nazon: 109  
Nebat: 85  
Nepocjan: 83  
Niniwa: 86-89, 91, 122-126, 128-129,  
133-134, 138-139, 141  
Ofer: 85  
Ozeasz: 86, 106-107, 133, 138  
Palestyna: 135  
Pammachiusz: 83  
Pascha: 120  
Perseusz: 93  
Polion: 135  
Saforim: 85  
Samaria: 85  
Sara: 94  
Sarepta: 85  
Sodoma: 88  
Sofoniasz: 83  
Tarsum: 90  
Tarszisz: 89-92, 102, 132  
Tobiasz: 86  
Tyberiada: 85  
Tyr: 93  
Wergiliusz: 99  
Zachariasz: 111, 133  
Żydzi: 104

## SPIS TREŚCI

WSTĘP BIBLIJNY . . . . .	5
1. Treść księgi . . . . .	5
2. Data powstania . . . . .	6
3. Źródła . . . . .	8
4. Autor . . . . .	11
5. Rodzaj literacki . . . . .	13
6. Plan księgi . . . . .	21
7. Teologia . . . . .	23
8. Cytaty NT . . . . .	29
WSTĘP PATRYSTYCZNY . . . . .	33
Młodość . . . . .	33
Pierwszy pobyt na Wschodzie . . . . .	35
Okres rzymski . . . . .	36
Poznanie miejsc świętych . . . . .	37
Klasztor w Betlejem . . . . .	38
Spory teologiczne . . . . .	39
Pisarz i tłumacz . . . . .	40
Wielki biblista . . . . .	41
Szkoly egzegetyczne . . . . .	43
Metoda interpretowania proroka Jonasza . . . . .	44
Niektóre idee typologiczne i alegoryczne <i>Komentarza</i> . . . . .	48
Uwagi bibliograficzne . . . . .	55
Bibliografia polskojęzyczna do Księgi Jonasza . . . . .	58
Bibliografia obcojęzyczna do Księgi Jonasza . . . . .	59
KOMENTARZ DO KSIĘGI JONASZA . . . . .	81
Wstęp . . . . .	83
Rozdział I . . . . .	88
Rozdział II . . . . .	107
Rozdział III . . . . .	122
Rozdział IV . . . . .	131
INDEKS BIBLIJNY . . . . .	143
INDEKS IMION WŁASNYCH . . . . .	147

W serii „Źródła Myśli Teologicznej” ukąą się wkrótce:

Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*

Orygenes, *Homilie o Izajaszu i Ezechielu*

Teodoret z Cyru, *Komentarz do I i II Listu do Koryntian*

Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów św. Pawła do Efezjan, Galatów i Filipian*

Nowacjan, *O Trójcy Świętej*

Grzegorz Cudotwórca, *Mowa na cześć Orygenesesa*

Mariusz Wiktoryn, *Komentarz do Listów do Efezjan, do Galatów i do Filipian*

Polecamy następujące książki *Myśli Teologicznej*:

Seria pod redakcją ks. Arkadiusza Barona i ks. Henryka Pietrasa SJ

1. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, 1994
2. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, 1994
3. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, 1995
4. M. Szentmártoni SJ, *Psychologia pastoralna*, 1995
5. J. Kulisz SJ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, 1995
6. I. de la Potterie SJ, *Modlitwa Jezusa*, 1996
7. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, 1996
8. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, 1996
9. J. Sudbrack, *Mistyka*, 1996
10. Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, 1996
11. H. Waldenfels SJ, *Odkrywać Boga dzisiaj*, 1997
12. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii Średniowiecza*, 1997
13. J. O'Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, 1997
14. J. A. Fitzmyer SJ, *Pismo duszą teologii*, 1997
15. H. de Lubac SJ, *Medytacje o Kościele*, 1997
16. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 1997

