

Ks. Jarosław Nowaszczuk<sup>1</sup>

## Nadprzyrodzone przyczyny epidemii w 2Sm 24 i 1Krn 21 (Teodoret z Cyru a inni Ojcowie Kościoła)

Biblia mówi o trzech wielkich klęskach, jakie mogą dotknąć ludzkość. Jest to wojna, głód i zaraza<sup>2</sup>. W tekście Wulgaty ten zestaw nieszczęść jest wzmiankowany kilkadziesiąt razy<sup>3</sup>. Najczęściej pojawia się w pismach profetycznych. Prorok jest także jednym z bohaterów perykop wskazanych w tytule niniejszego artykułu. Rozdział 24 Drugiej Księgi Samuela oraz 21 Pierwszej Księgi Kronik dotyczą tego samego epizodu. Opowiadają, jak posłany przez Boga „widzący” Gad stawia króla Dawida wobec wyboru jednej z trzech niedoli, która spadnie na poddany spisowi naród. Ponieważ władca zdecydował się ostatecznie na epidemię, Ojcowie Kościoła rozważają w swych pismach motywy jego decyzji i okoliczności zdarzenia. Starają się także dać odpowiedź na pytanie o przyczyny kataklizmu i jego naturę. Jak można wstępnie założyć, ich komentarze stanowią teologiczną wykładnię w kwestii dotyczących świat chorób zakaźnych. Taka hipoteza jest o tyle uzasadniona, że przywołane fragmenty biblijne należą do zupełnie wyjątkowych w Starym Testamencie. Wzmiankowany jedynie w innych miejscach pomór zostaje w nich bowiem przedstawiony co do przyczyn i przebiegu. Co więcej, wydarzenia dotyczą jedynej opisanej szerzej zarazy pośród narodu wybranego

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Jarosław Nowaszczuk, profesor Uniwersytetu Szczecińskiego w Instytucie Literatury i Nowych Mediów oraz w Instytucie Nauk Teologicznych US; email: jaroslaw.nowaszczuk@usz.edu.pl; ORCID: 0000-0002-4584-5184

<sup>2</sup> Niekiedy katalog zostaje poszerzony o dzikie zwierzęta. Zob. Ez 14,12-22; 32,27. Por. Kpł 26,22.

<sup>3</sup> *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* [dalej: BSV]: Kpł 26,25-26; Jr 14,12; 21,6-7.9; 24,10; 27,8.13; 29,17-18; 32,24.36; 34,17; 38,2; 42,17.22; 44,13; Ez 5,12.17; 6,11-12; 7,15; 12,16; 4Ezd 15,49. Por. Mt 24,6-7; Łk 21,9-11.

w Ziemi Obiecanej<sup>4</sup>. I wreszcie – jak zauważa Garry N. Knoppers – wydarzenia, analizowane zwłaszcza w obrębie dzieła Kronikarza, stanowią dla biblistów *crux interpretum*, ponieważ zaburzają wizerunek Dawida jako władcy idealnego<sup>5</sup>. Ostatecznie celem obecnego opracowania jest zatem wyjaśnienie, jak antyczni teologowie tłumaczyli wypadki opisane w Piśmie Świętym i co twierdzili o samej zarazie. Ponieważ komentarze patrystyczne dotyczące wybranych perykop nie stanowiły dotąd przedmiotu szerszego omówienia, poszukiwania dotyczyć będą przede wszystkim tekstów źródłowych<sup>6</sup>. Z uwagi na fakt, iż nie wszyscy autorzy poświęcili eksplikacji wydarzeń równie dużo uwagi, punkt wyjścia stanowić będą tezy zawarte w kompleksowym studium Teodoretta z Cyru, uzupełnione o koncepcje innych Ojców Kościoła.

---

<sup>4</sup> O zarazie mówi obszerniej także fragment dotyczący szóstej plagi egipskiej, czyli szerzenia się wrzodów i pryszczycy (Wj 9,8-12).

<sup>5</sup> G.N. Knoppers, *Images of David in Early Judaism: David as Repentant Sinner in Chronicles*, „Biblica” 76/4 (1995) s. 449. Tę opinię Stuart Lasine uzupełnia o spostrzeżenie, że dla dzisiejszych czytelników, którzy nie są badaczami tekstów biblijnych, Dawid jawi się w wymienionych fragmentach jako król arogancki, wyniosły i pełen dumy. Tego rodzaju opinie, kontynuuje badacz, powielają także niektórzy akademicy. Zob. S. Lasine, *Weighing Hearts. Charakter, Judgment, and the Ethics of Reading the Bible*, New York 2012, s. 220-221.

<sup>6</sup> Wypis opracowań dotyczących istniejących wersji tekstu biblijnego zawarto w: Z. Talshir, *The Census (2 Samuel 24 // 4QSam<sup>a</sup> // 1 Chronicles 21): The Relationship between the Textual Witnesses of Book of Samuel*, „Meghilot. Studies in the Dead Sea Scrolls” 11/12 (2014-2015) s. 167-170. Katalog prac z zakresu egzegezy perykop zawarto w: G. Ko, *2 Samuel 21-24: A theological reflection on Israel's kingship*, „Old Testament Essays” 31/1 (2018) s. 133-134. Zestaw publikacji podejmujących problem starotestamentalnych spisów ludności znajduje się w: A. Madansky, *On Biblical Censuses*, „Journal of Official Statistics” 2/4 (1986) s. 568-569. Na gruncie polskim fragmenty biblijne zostały omówione w artykułach: H. Jodzio, *Spis ludności w Starym Testamencie i jego rola w 2Sm 24/1Krn 21*, w: „To urzeczywistniajcie w Kościele, co w Chrystusie Jezusie” (Flp 2,5). *Księga pamiątkowa dla księdza profesora Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Goniszewski – C. Korzec, Szczecin 2015, s. 303-337; W. Linke, *Spis ludności za Dawida w różnych interpretacjach teologicznych*, „Studia Theologica Varsaviensia” 47/2 (2009) s. 139-166. Autor stwierdza, że analiza korelatywna tekstów rzadko była przedmiotem studiów. Zob. Linke, *Spis ludności za Dawida*, s. 140. Wartą zauważenia pozycją, jak podaje, jest praca: R. Dillard, *David's Census: Perspectives on 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21*, w: *Through Christ's Word*, red. R. Godfrey – J. Boyd, Phillipsburg 1985, s. 94-107.

## 1. Ὁργή Θεοῦ [...] ἐν λιμοῖς καὶ λοιμοῖς καὶ πολέμοις<sup>7</sup>

Objaśniając pierwszy rozdział Listu do Rzymian, Jan Chryzostom wyraża przekonanie, że to gniew Boży leży niejednokrotnie u źródeł do-  
czesnych katastrof<sup>8</sup>. Pośród nich wymienia właśnie głód, zarazę i wojnę<sup>9</sup>.  
Jak wskazuje św. Paweł w wierszu 1,18 przywołanego rozdziału, nadprzy-  
rodzona kara to następstwo ludzkiej bezbożności (ἀσέβεια) i nieprawości  
(ἀδικία)<sup>10</sup>. Pogląd patriarchy Konstantynopola ujęty jako zasada ogólna  
w wykładzie Teodoretta dotyczącym epidemii za czasów króla Dawida  
znajduje swą egzemplifikację. Biskup Cyru zwraca uwagę, że tekst biblijny  
rozpoczyna się od stwierdzenia, iż rozpałił się gniew Pana wobec Izraela  
(2Sm 24,1)<sup>11</sup>. Zdaniem teologa Bóg reaguje nie na winę władcy, ale na  
przejawy powszechnego bezprawia (παρανομία)<sup>12</sup>. Wymienia dwa istotne  
momenty, w których się ono przejawiało. Najpierw mieszkańcy kraju odrzu-  
cili Dawida i opowiedzieli się po stronie Absaloma, gdy ten wystąpił zbroj-  
nie przeciw ojcu. Drugie wydarzenie poprzedziło w czasie synowski bunt,  
wyjaśnia Teodoret i za winę ogólnonarodową uznaje sprzyjanie królowi  
Saulowi, jakkolwiek nadprzyrodzona łaska do pełnienia urzędu została mu  
odebrana<sup>13</sup>. Warto zauważyć, że w obu przypadkach wykroczenia zostają  
opisane jako rodzaj bezbożności. Jak twierdzi zatem biskup, Izraelici od-  
stąpili od prawowitego władcy, który otrzymał władzę od Boga. Nie stanęli

<sup>7</sup> Joannes Chrysostomus, *Homiliae XXXII in S. Pauli Epistolam ad Romanos* III, PG 60, 488C.

<sup>8</sup> Współczesną wykładnię egzegetyczną perykopy zawarto w: M. Kowalski, *Apokaliptyczny gniew Boga i jego miejsce w Ewangelii Pawła (Rz 1,18-32)*, „Verbum Vitae” 33 (2018) s. 203-249.

<sup>9</sup> Joannes Chrysostomus, *Homiliae XXXII in S. Pauli Epistolam ad Romanos* III, PG 60, 488C.

<sup>10</sup> Zdaniem św. Ambrożego godzi ona w jakiś sposób nawet w przyrodę tak, że skutki spadają nie tylko na człowieka, lecz także na zwierzęta. Zob. Ambrosius Sanctus Mediolanensis Episcopus, *De Noe et arca liber unus* X 31, PL 14, 394D-395A. W innym miejscu z kolei uświadamia, że ludzi dotyka niekiedy „zaraza duchowa” (*animarum pestilentia*). W takim rozumieniu epidemia jest zewnętrznym znakiem zniszczenia, jakie dotyka myślenia człowieka bezbożnego. Por. Ambrosius Sanctus Mediolanensis Episcopus, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos* I 28, PL 14, 935B-C. To samo określenie w wersji greckiej, *λοιμὸς ψυχῶν*, pojawia się u Bazylego Wielkiego. Zob. Basilius S. P. N. Caesareae Capadociae Archiepiscopus, *Homiliae in Psalmos* I 6, PG 29, 228A.

<sup>11</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 660C.

<sup>12</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 660A.

<sup>13</sup> Zob. 2Sm 15,1-18,16; 1Sm 23,14-28; 26,1-25.

też po stronie Dawida, chociaż został namaszczonej na króla<sup>14</sup>. Ponieważ w obu przypadkach doświadczył nieprawości, przez niego również miała spaść na lud kara. Nazywając w tym miejscu Boga sprawiedliwym Sędzią (ὁ δίκαιος Κριτής), teolog uważa ją za w pełni uprawnioną<sup>15</sup>. Także św. Hieronim w *Quaestiones Hebraicae in II Librum Regum* podziela przekonanie, że u podstaw całego zdarzenia należy widzieć pomstę za popełnione zło<sup>16</sup>. Inaczej niż Teodoret za winę Izraelitów uznaje brak powszechnej reakcji na zleczone przez władcę zabójstwo Uriasza Chetyty (2Sm 11,1-27). Zdaniem świętego ród królewski odkupił już swoją winę<sup>17</sup>. Jakkolwiek Hieronim nie konkretyzuje, na czym polegała kara, jak można przypuszczać, wypełniła się ona, kiedy zmarło dziecko ze związku z Betszebą (2Sm 12,15-19) i wówczas, gdy zginął syn Dawida Absalom (2Sm 18,9-15). Ostatecznie konsekwencje miał ponieść również cały naród. Ta wykładnia, dość odosobniona w antyku, była przywoływana chętnie w dziełach średniowiecznych<sup>18</sup>. Współczesny badacz Peter Miscall opowiada się za tym, by całe opowiadanie ujmować w kluczu alegorii królewskiego panowania. Jego zdaniem nie chodzi o konkretne przewinienie, lecz o fakt, iż na każdym etapie dziejów narodu obecne jest zło i jego skutki<sup>19</sup>. Idąc po myśli badacza, zdarzenie opisane we wskazanych perykopach można zatem uznać za model interpretowania bieżącej rzeczywistości i rozwiązywania pojawiających się wyzwań społecznych.

Przebieg wydarzeń poprzedzających epidemię prowadzi Ojców Kościoła do licznych spostrzeżeń, które uświadamiają, że działanie Boga w świecie jest tajemnicze i zaskakujące, a pomiędzy życiem władcy i poddanych istnieje swoista koincydencja. Złe postęпки obywateli prowadzą bowiem do przewinienia króla. Zgodnie z relacją biblijną Dawid nakazuje spis ludności, który stanie się powodem jego osobistego grzechu (2Sm 24,2-4; 1Krn 21,2-4). Grzegorz Wielki zwraca uwagę na zależność

<sup>14</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum XLV*, PG 80, 660A-B.

<sup>15</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum XLV*, PG 80, 660C.

<sup>16</sup> Hieronymus, *Quaestiones Hebraicae in II Librum Regum XXIV 1*, PL 23, 1363A.

<sup>17</sup> Hieronymus, *Quaestiones Hebraicae in II Librum Regum XXIV 1*, PL 23, 1363A.

<sup>18</sup> Por. Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros IV Regum II, XXIV*, PL 109, 120B; Rupertus Abbas Tuitiensis, *Commentariorum de operibus S. Trinitatis libri XLII. In Libros Regum liber secundus XXXIX*, PL 167, 1140D. Zob. P.D. Clarke, *Innocent III, The interdict and medieval theories of popular resistance*, w: *Pope, Church and City. Essays in Honour of Brenda M. Bolton*, red. F. Andrews – Ch. Egger – C.M. Rousseau, Leiden 2004, s. 77-100.

<sup>19</sup> P. Miscall, *2 Samuel 24: A Meditation on Wrath, Guilt, and the King*, „Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies” 11/2 (1993) s. 75.

między postępowaniem panującego i poddanych. W liście do współczesnych sobie biskupów Grecji stwierdza:

A na przykładzie Dawida widzimy, że wina ludności bardzo szkodzi życiu pasterzy. Ów bowiem pochwalony świadectwem Boga, ów świadom niebieskich tajemnic, nagle uniesiony pyszną wyniosłością zgrzeszył obliczaniem ludności, pomstę jednak za grzech Dawida poniósł naród. Dlaczego? Bo serca panujących kierują się zasługą narodów. Sprawiedliwy zaś Sędzia naprawił błąd grzeszącego, karząc tych, z których przyczyny tamten zgrzeszył<sup>20</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że papież zgadza się z Teodoretym, widząc w całym zdarzeniu objaw sprawiedliwości i nazywa Boga tym samym mianem co poprzednik – „sprawiedliwy Sędzia” (*iustus Iudex*). Grzegorz Wielki jest też świadom, iż bieg wypadków może być dla czytelnika niejasny. Przyczyn osobistej winy Dawida upatruje w szczególnym związku, jaki istnieje pomiędzy władcą a poddanymi. Tekst listu nie tłumaczy, na czym polega owa więź. Wyjaśnienie pojawia się w innym miejscu, gdzie święty powtórnie komentuje biblijną perykopę. Jak zapisuje w *Moralia*ch, naród ma takich władców, na jakich zasłużył. Poczynania rządzących – konkluduje – wynikają z tego, jacy są poddani. Co więcej, przez nich właśnie nawet dobrzy pasterze dopuszczają się wykroczeń<sup>21</sup>. Stwierdzenie może zaskakiwać i prowadzić do przekonania, iż Dawid nie miał szans na uniknięcie grzechu. Po pierwsze dlatego, że naród dopuścił się grzechu, po drugie – na co wskazano wcześniej – ze względu na gniew Boży, który stanowił reakcję na popełnione zło. Sytuację komplikuje jeszcze tekst Pierwszej Księgi Kronik (1Krn 21,1), gdzie powiedziane zostaje, że to szatan skłonił króla, by dokonać powszechnego spisu ludności. Jak uzmysławia Ryan E. Stokes, dzisiejsi badacze tłumaczą rozbieżności pomiędzy księgami odmiennie: środowiska spisania tekstu lub traktują jako anachronizm w postrzeganiu

---

<sup>20</sup> Gregorius I, *Registri epistolarum* VII, VIII, PL 77, 862A-B, tł. J. Czuj, Św. Grzegorz, *Listy*, t. 2, Warszawa 1954, s. 256. Cytowany list w tym wydaniu nosi numer VII 7.

<sup>21</sup> Gregorius I, *Moralium libri sive Expositio in Librum B. Job* XXV, XVI, PL 76, 344B. Ten sam wywód pojawia się w: Sanctus Paterius, *Liber de expositione Veteris ac Novi Testamenti. Super Librum II Regum* VIII, XV, PL 79, 806A; Claudius Taurinensis, *XXX Quaestiones super Libros Regum* II, Vers. 23, 24, PL 104, 720B; Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon* II, XXI, PL 109, 375C; Angelomus Luxoviensis, *Enarrationes in Libros Regum* II, XXIV, PL 115, 389B.

złego ducha<sup>22</sup>. Ojcowie Kościoła usiłują jednak znaleźć teologiczne wyjaśnienie dla problemu. Teodoret występuje przeciwko determinizmowi mogącemu pojawić się w ocenie wypadków. Jasno wskazuje, że gdyby Bóg polecił królowi dokonanie ewidencji poddanych, Dawid nie ponosiłby osobistej odpowiedzialności<sup>23</sup>. Teolog rozwija dalej myśl i tłumaczy związek przyczynowo-skutkowy pomiędzy gniewem Bożym, grzechem i karą. Zasadniczym pojęciem, które wyjaśnia rolę Boga w całym zdarzeniu, jest wyraz ἐνδεδωκε ('dozwolił')<sup>24</sup>. By nie było wątpliwości, autor na przykładzie tłumaczy sposób nadprzyrodzonego działania. Wcześniej, gdy Dawid powziął decyzję o budowie świątyni, co nie było zgodne z planem Boga, został powstrzymany przez proroka Natana (2Sm 7,1-17). W obecnej sytuacji wystarczyło, że zabrakło nadprzyrodzonej interwencji, by król dał się uwieść szatańskiemu poduszczeniu<sup>25</sup>. Ostatecznie zatem Teodoret uznaje dalszy spłot zdarzeń za dopust Boży.

Zarówno opinia Jana Chryzostoma przywołana na początku paragrafu, jak i tezy biskupa Cyru są z pozoru bardzo zasadnicze, a w oparciu o nie Bóg może zostać posądzony o zsyłanie zła na ludzkość. Jednoznaczne stwierdzenia obu Ojców wynikają przede wszystkim z faktu, że obaj należą do generacji, które dają się określić jako „pobazylikańskie”. Gdy w 379 roku po Chrystusie umarł Bazyl Wielki, późniejszy patriarcha w Konstantynopolu miał około 30 lat, a Teodoret nie było jeszcze na świecie. Co istotne, wybitny Kapadocczyk jest autorem homilii o tym, że Bóg nie jest twórcą zła<sup>26</sup>. Autor dokonuje tam dystynkcji pośród rzeczywistości, które ludzie uznają za nieszczęścia. Wśród nich znajduje się choroba i jej dokuczliwość. Tę kategorię Bazyl opisuje jako to, co przykre dla ludzi w odczuciach<sup>27</sup>. Podkreśla następnie, iż niekiedy Bóg, którego w tym miejscu nazywa

<sup>22</sup> R.E. Stokes, *The Devil Made David Do It... Or Did He? The Nature, Identity, and Literary Origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1*, „Journal of Biblical Literature” 128/1 (2009) s. 91-93. Por. P.C. Beentjes, *Tradition and Transformation in the Book of Chronicles*, Brill, b.m.w. 2008, s. 45-59; P. Evans, *Divine Intermediaries in 1 Chronicles 21. An Overlooked Aspect of the Chronicler's Theology*, „Biblica” 85/4 (2004) s. 545-549, 553-555.

<sup>23</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum XLV*, PG 80, 660C-661A.

<sup>24</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum XLV*, PG 80, 660C-661A.

<sup>25</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum XLV*, PG 80, 660C-661A.

<sup>26</sup> Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est autor malorum*, PG 31, 329-354.

<sup>27</sup> Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est autor malorum*, PG 31, 333A.



roztropnym i dobrym, zsyła na ludzi takie doświadczenia, ponieważ mają one na celu ich pożytek (τὸ συμφέρον). Nie są w istocie złem, gdyż niejednokrotnie prowadzą do poprawy życia<sup>28</sup>. Można z dużym prawdopodobieństwem założyć, że obaj cytowani wcześniej Ojcowie znali teologię Bazylego i w oparciu o nią formułowali swoje tezy. Samo przekonanie o epidemii jako skutku występku jest natomiast głęboko zakorzenione w Starym Testamencie, jak podkreśla we współczesnym opracowaniu poświęconym w części kwestii choroby i uzdrowienia Samuel E. Balentine<sup>29</sup>.

## 2. „Wpadnijmy raczej w ręce Pana” (2Sm 24,14)

Zdaniem Paula K. Hookera dzisiejszych czytelników Pierwszej Księgi Kronik może zaskakiwać, że liczenie ludności zostało przez Boga uznane za grzech. Ten sam autor uzmysławia jednak, że realia starożytne i dzisiejsze są odmienne. Za panowania Dawida spis ludności był przede wszystkim sprawdzianem, ilu ludzi jest zdolnych do działań wojennych, a co za tym idzie, ustaleniem siły państwa i jego możliwości bojowych<sup>30</sup>. W takim ujęciu mężczyźni zdolni do walki stawali się własnością króla. Tymczasem jedną z głównych myśli teologii starotestamentalnej jest przekonanie, iż lud Izraela nie należy do nikogo innego, tylko do Boga. Stąd też nie dziwi, podkreśla Hooker, że Kronikarz uznaje szatana za pomysłodawcę spisu<sup>31</sup>. Zgodnie ze spostrzeżeniem T.J. Wray’a oraz Gregory’ego Mobley’a zły duch występuje w tym opowiadaniu po raz pierwszy jako byt zupełnie niezależny i samodzielny, a przy tym jako antagonistą Boga, a nie ludzi<sup>32</sup>.

Biskup Cyru przedstawia oryginalną wykładnię kwestii, dlaczego pomysł o przeprowadzeniu powszechnej ewidencji społeczeństwa zostaje w Piśmie Świętym uznany za diabelski, jakkolwiek dokonywano jej już wcześniej w dziejach Izraela<sup>33</sup>. Jego wyjaśnienia zostały poprzedzone

---

<sup>28</sup> Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est autor malorum*, PG 31, 333B. Zagadnienie zostało szerzej omówione w artykule: E. Osek, *Grzech jako choroba duszy w Homilii św. Bazylego „O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła”*, VoxP 49 (2006) s. 495-510.

<sup>29</sup> S.E. Balentine, *The Oxford Handbook of Ritual and Worship in the Hebrew Bible*, Oxford 2020, s. 315.

<sup>30</sup> P.K. Hooker, *First and second Chronicles*, Louisville 2011, s. 85.

<sup>31</sup> Hooker, *First and second Chronicles*, s. 85.

<sup>32</sup> T.J. Wray – G. Mobley, *The Birth of Satan. Tracing the Devil’s Biblical Roots*, Basingstoke 2005, s. 66-68.

<sup>33</sup> Zob. np. Wj 30,11-16; Lb 1,1-19; 3,14-16.40-43.

w czasie przez próby rozwikłania problemu, jakie pojawiły się w środowisku żydowskim u Józefa Flawiusza w dziele *Antiquitates Judaicae*. Jak tłumaczy historyk, Dawid zapomniał o nakazie Mojżesza, by podczas liczenia narodu każdy zapłacił pół sykla<sup>34</sup>. Jakkolwiek autor nie wskazuje ani miejsca w Biblii, ani racji tego zalecenia, łatwo zidentyfikować tekst, do którego się odnosi. Zgodnie z zapisem w 30 rozdziale Księgi Wyjścia ofiara we wskazanej przez Flawiusza wartości miała stanowić okup każdego z mieszkańców złożony za własne życie. Zaniedbanie tego obowiązku mogłoby bowiem sprowadzić na lud nieszczęście (Wj 30,11-12). Ostatecznie autor biblijny nazywa zebrane podczas spisu pieniądze „ofiara zadośćuczynienia za życie” (Wj 30,16). Interpretacja w tej postaci nie była upowszechniana przez Ojców Kościoła. Zostaje natomiast podjęta przez Rabana Maura. Ten wprost wskazuje, że zna dzieło Flawiusza, a nawet cytuje jego fragmenty<sup>35</sup>. Także dzisiejsi badacze odnotowują wyjaśnienia żydowskiego historyka, poszukując rozwiązania dla opisanej w Biblii sytuacji<sup>36</sup>. Albert Madansky, idąc za Jamesem Georgem Frazerem, twierdzi, że pośród Izraelitów istniał zabobonny lęk przed zliczaniem ludności. Nie byli w tym odosobnieni, jak potwierdzają współczesne badania kultur starożytnych. Song-Mi Suzie Park uznaje, iż ewidencja mieszkańców była tabu powiązaniem z magicznym myśleniem o wpływie liczb na świat widzialny<sup>37</sup>. To, co wyróżnia Hebrajczyków – kontynuuje Madansky – to fakt, że mieli religijny model postępowania przekazany w Księdze Wyjścia, który pozwalał im dokonywać spisu i nie ponosić spodziewanych konsekwencji nadprzyrodzonych<sup>38</sup>. Takie rytuały, nazwane przez Frazera „oczyszczeniem”, a przez Ephraima Avigdora Speisera „ekspiacją”, potwierdzono w kulturze Mezopotamii oraz wiele później w upaństwowionej obrzędowości Rzymian<sup>39</sup>.

Teodoret opiera swój pogląd na sprawę na innym fragmencie Pisma Świętego. Odwołuje się do Księgi Rodzaju, a konkretnie tej partii tekstu, która mówi o obietnicy danej Abrahamowi. Przedstawia następująca argumentację:

<sup>34</sup> Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* VII 13, (ed. B. Niese, t. 2, s. 159).

<sup>35</sup> Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon* II, XXI, PL 109, 377C-378A.

<sup>36</sup> Madansky, *On Biblical Censues*, s. 566.

<sup>37</sup> S.-M.S. Park, *Census and Censure: Sacred Threshing Floors and Counting Taboos in 2 Samuel 24*, „Horizons in Biblical Theology” 35/1 (2013) s. 27-28.

<sup>38</sup> Madansky, *On Biblical Censues*, s. 566.

<sup>39</sup> Madansky, *On Biblical Censues*, s. 566-567.



*I powstał szatan przeciwko Izraelowi i pobudził Dawida, żeby policzył Izraela*<sup>40</sup>. I nie powiedział „powstał szatan przeciw Dawidowi”, lecz „przeciw Izraelowi”. Język hebrajski nazywa bowiem szatana „przeciwnikiem” lub „odstępca”. Ponieważ zaiste taki zamysł był sprzeczny z Bożymi obietnicami. Bóg wszystkiego powiedział bowiem Abrahamowi: *uczynię twoje potomstwo jak piasek na brzegu morza, który nie da się zliczyć z powodu obfitości*<sup>41</sup>. Przez wzgląd na to szatan podsunął tego rodzaju myśl jako przeciwną Boskiej obietnicy<sup>42</sup>.

W przytoczonym tekście zamierzenie Dawida zostaje opisane słowem λογισμός, które daje się tłumaczyć jako ‘zamysł’ lub ‘myśl’. Ten sam wyraz oznacza również ‘rachowanie’ i ‘obliczanie’, co z kolei wydaje się bardzo bliskie opisywanym realiom biblijnym<sup>43</sup>. Z kolei argumentacja Teodoretę wydaje się dość oczywista. Jego zdaniem pomysł dokonania spisu ludności był zły z tej racji, że był w opozycji do słów Boga. Przez to stał się ideą diaboliczną. W dalszym biegu wywodu biskup uświadamia, iż sam Dawid rozeznał ostatecznie niegodziwość powyższego zamiaru i jego głupotę<sup>44</sup>. Nieco inaczej istotę winy tłumaczy Ambroży z Mediolanu. Jak twierdzi, Dawid chciał osiąść informacje, które leżą jedynie w kompetencji Boga<sup>45</sup>. Takie rozumienie grzechu jest zbieżne z jego charakterystyką w Księdze Rodzaju, gdzie prarodzice także zapragnęli osiąść zakazaną wiedzę (Rdz 3,6). Inni Ojcowie za osobistą przewinę króla uznają butę inspirowaną wielkością poddanego narodu. Tak utrzymywał cytowany już Grzegorz Wielki. To samo przekonanie wyraził w czasach poprzedzających papieża św. Augustyn w dziele „Contra Faustum Manichaeum”. W jego opinii był to „grzech wyniosło-

<sup>40</sup> 1Krn 21,1.

<sup>41</sup> Rdz 22,17. Por. Rdz 15,5; 26,4.

<sup>42</sup> Tł. własne. Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum XLV*, PG 80, 661A-B: „Καὶ ἀνέστη Σατᾶν ἐπὶ Ἰσραήλ, καὶ ἐπέσεισε τὸν Δαβὶδ, τοῦ ἀριθμῆσαι τὸν Ἰσραήλ. Καὶ οὐκ εἶπεν, Ἀνέστη Σατᾶν ἐπὶ Δαβὶδ, ἀλλ’, «ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ». Σατᾶν δὲ τὸν ἀντικείμενον, ἢ ἀποστάτην, ἢ Ἑβραῖον γλῶττα καλεῖ. Ἐπειδὴ τοίνυν ἐναντίος ταῖς θεαῖς ἐπαγγελίας ὁ τοιοῦτος ἦν λογισμὸς (τῷ γὰρ Ἀβραάμ ὁ τῶν ὄλων ἔφη Θεός, «Ποιῶσω τὸ σπέρμα σὸν ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης, ἥτις οὐκ ἀριθμηθήσεται ἀπὸ τοῦ πλήθους»), τοῦτου χάριν Σατᾶν τὸν τοιοῦτον ὀνόμασε λογισμὸν, ὡς ἐναντίον τῆ ὑποσχέσει τῆ θεία [...]”.

<sup>43</sup> Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 3, Warszawa 1962, s. 42.

<sup>44</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum XLV*, PG 80, 661C.

<sup>45</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Epistolae* LI 8, PL 16, 1162A.

ści” (*peccatum elationis*), a „serce króla zostało ogarnięte przez pychę” (*cor regis [...] superbia pertentatum*)<sup>46</sup>.

Wina Dawida i powierzonego mu ludu były motorem wydarzeń, które miały nastąpić za sprawą działania sił nadprzyrodzonych. Jak zauważa św. Ambroży, komentując psalm 37, powierzchowna lektura tekstu biblijnego może prowadzić do wewnętrznych rozterek<sup>47</sup>. Oto bowiem władca spośród trzech nieszczęść wybiera śmierć dla poddanych, a nie własną ucieczkę czy powszechny głód<sup>48</sup>. Biskup tłumaczy powody, jakimi kierował się Dawid w swej decyzji i podkreśla, że był to wybór racjonalny. Władca nie przystał na głód, ponieważ ten jest gorszy od śmierci i innych nieszczęść. Odrzucił też własną ucieczkę przed wrogiem, gdyż w przypadku epidemii jako prorok mógł się wstawiać za ludem, co też uczynił. Kiedy zaś widział pogrom, był gotów zginąć w obronie poddanych<sup>49</sup>. Postawa króla również u innych Ojców budziła uznanie. Jan Chryzostom ukazuje go jako wzór dobrego pasterza. Jak przyjmuje, zaraza została wybrana z tego powodu, że Dawid chciał ocalić powierzony sobie naród, a siebie narazić na niebezpieczeństwo<sup>50</sup>. Gdy zobaczył, iż giną inni, prosił Boga, by na niego spadło nieszczęście (2Sm 24,17). Troskę i współczucie patriarchy uznaje za przymioty doskonałego pasterza<sup>51</sup>. Ten sam wątek pojawia się u św. Augustyna, który podkreśla, że Dawid chciał umrzeć za poddanych. Był to znak jego miłości pasterskiej (*dilectio pastoralis*) do powierzonej sobie wspólnoty<sup>52</sup>. Zdaniem Jana Chryzostoma walorem idealnego władcy jest z kolei głębsze przeżywanie nieszczęść powszechnych niż osobistych. Jako przykład takiej postawy uznaje również zachowanie Dawida<sup>53</sup>.

Dotychczasowe ustalenia prowadzą do wniosku, że pisarzom kościelnym zależało na wyjaśnieniu racji, którymi kierował się król, wybierając

<sup>46</sup> Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum* XXII LXVI, PL 42, 441.

<sup>47</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos* XXXVII 16, PL 14, 1016C.

<sup>48</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos* XXXVII 16, PL 14, 1016C.

<sup>49</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos* XXXVII 16, PL 14, 1016C-D.

<sup>50</sup> Joannes Chrysostomus, *Homiliae XXXII in S. Pauli Epistolam ad Romanos* XXIX 4, PG 60, 809A-C.

<sup>51</sup> Joannes Chrysostomus, *Homiliae XXXII in S. Pauli Epistolam ad Romanos* XXIX 4, PG 60, 809A-C.

<sup>52</sup> Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum* XXII LXVI, PL 42, 441.

<sup>53</sup> Joannes Chrysostomus, *Homiliae XXXII in S. Pauli Epistolam ad Romanos* XXIX 4, PG 60, 809C.

zarazę spośród trzech możliwych nieszczęść. Mocno starają się uwydatnić, że jego decyzja nie była inspirowana troską o siebie, lecz wręcz przeciwnie, rozstrzygnięcie miało na celu dobro wspólne. Na te same intencje zwraca uwagę Teodoret. Ukazuje też sposób myślenia Dawida. Stwierdza bowiem:

Najmądrszy i najsprawiedliwszy król – licząc się z tym, że sam jako władca posiadający mnóstwo zgromadzonego zboża będzie mógł uniknąć głodu, kara zaś dotknie jedynie biednych, a na wojnie znowu będzie w stanie uciec z rąk wrogów, najpierw dlatego, że ma do dyspozycji warownie i niezdobyte twierdze, a dalej dzięki temu, iż otaczają go ci, którzy są najdzielniejsi – nie uważał za sprawiedliwe, by troszczyć się o własne ocalenie, lecz by wraz z ludem poddać się nałożonym karom<sup>54</sup>.

Argumentacja podana przez biskupa wydaje się bardzo rzeczowa. Co więcej, uwydatnia w postawie władcy poświęcenie i oddanie ludowi, na co zwracali uwagę już inni Ojcowie. Wbrew mogącym się pojawiać wątpliwościom król wybrał opcję najlepszą dla swych poddanych. Potwierdza to dalszy wywód Teodoreta, gdzie krótko omawia naturę samej epidemii: „Taka jest bowiem zaraza: nie zna różnicy pomiędzy bogatym a biednym, ani między tchórzliwym i odważnym, ani pomiędzy sługą a panem, ani między zwykłym człowiekiem i królem, lecz wszystkich dotyka tak samo”<sup>55</sup>.

Ten sam wątek w kontekście wydarzeń 377 roku podejmuje św. Ambroży<sup>56</sup>. Jak uzmysławia, epidemia, którą nazywa „utrapieniem świata” (*aegritudo mundi*), złączy wspólnym losem nawet wrogów<sup>57</sup>. Teodoret podkreśla w przywołanym tekście, że przez swoją decyzję władca postawił się w jednym szeregu z resztą obywateli. Jego zdaniem król posunął się nawet dalej. Zgodnie z treścią dalszej partii tekstu Dawid dla siebie samego wybrał śmierć (ἐξελέξατο ἑαυτῷ Δαβιδ τὸν θάνατον)<sup>58</sup>. Opinia nie jest oryginalnym pomysłem teologa, gdyż cytuje on w tym miejscu Septuagintę

---

<sup>54</sup> Tł własne. Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum XLV*, PG 80, 664A-B.

<sup>55</sup> Tł własne. Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum XLV*, PG 80, 664B.

<sup>56</sup> R. Passarella, *Ambrogio e la medicina. Le parole e i concetti*, Milano 2009, s. 321.

<sup>57</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam X 10*, PL 15, 1898D-1899A.

<sup>58</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum XLV*, PG 80, 664C.

(2Reg 24,15). Hieronim nie podjął tej wersji w swoim tłumaczeniu<sup>59</sup>, lecz była ona znana na Zachodzie<sup>60</sup>. Nie można wykluczyć, że władca kierował się w swoim wyborze rozpowszechnionym w starożytności przekonaniem, do którego nawiązuje Ambroży w wykładzie Ewangelii św. Łukasza. „Jak się twierdzi – pisze biskup – zarazę, którą ściągnęły grzechy wielu ludzi, można stłumić dzięki śmierci jednostek”<sup>61</sup>. Teza była na tyle rozpowszechniona, że w północnej Afryce nadano jej formę sentencji. Augustyn cytuje w jednej z mów powiedzenie punickie, które tłumaczy wiernym na łacinę jako zdanie „nummum quaerit pestilentia, duos illi da et ducat se” (‘zaraza domaga się monety: daj dwie, a odejdzie sobie’)<sup>62</sup>. Jak wyjaśnia biskup, trzeba ofiary, by zyskać czas i wieczne ocalenie<sup>63</sup>. Podejmując utrwaloną w antycznym świecie myśl i nawiązując do greckiego tekstu Starego Testamentu, można zatem uznać, że Dawid chciał złożyć ofiarę z siebie samego, by uratować poddanych. We wczesnym średniowieczu Raban Maur, komentując bardziej powściągliwie rozstrzygnięcie króla, stwierdza, że godzi się on na doświadczenie, w którym wspólny jest strach poddanych i władcy<sup>64</sup>.

Zarówno sam tekst biblijny, jak i komentarze Ojców uwydatniają, iż król Dawid chciał ponieść pełne konsekwencje popełnionego grzechu. Spośród przedstawionych propozycji wybiera zarazę, ale nie dla własnego ocalenia, jak mogłoby się z pozoru wydawać. Obok tłumaczeń podanych przez Teodoretą ważna jest racja decyzji, jaką podaje sam, zwracając się do proroka Gada. Zgodnie w przekazem Biblii nie chciał ponieść kary ze strony ludzi. Wolał oddać się w ręce Boga, gdyż – jak stwierdza – „wielkie jest Jego miłosierdzie” (2Sm 24,14). To wyznanie Ambroży uznaje za przejaw pokory, roztropności i skromności. Jak pisze w traktacie *Apologia*

<sup>59</sup> Hieronymus, *Divina Bibliotheca. Liber II Samuelis CXXXVII*, cap. XXIV, PL 28, 662A-B. W innym miejscu święty, komentując biblijną wypowiedź Joaba, wyraźnie wskazuje, że następstwem grzechu związanego z ewidencją ludności miała być śmierć. Zob. Hieronymus, *In Librum I Paralipomenon XXI 3*, PL 23, 1385C.

<sup>60</sup> Zob. C. Vercellone, *Variae Lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum*, t. 2, Roma 1864, s. 441.

<sup>61</sup> Tł własne. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam VI 108*, PL 15, 1785-1786. Komentator pism biskupa Mediolanu przywołuje w przypisie Antoniusa Liberalisa, Diodora oraz innych antycznych historyków i pisarzy, w dorobku których ten motyw znajduje potwierdzenie. Zob. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam VI 108*, PL 15, 1785-1786.

<sup>62</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermones CLXVII*, III 4, PL 38, 910.

<sup>63</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermones CLXVII*, III 4, PL 38, 910-911.

<sup>64</sup> Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon II, XXI*, PL 109, 378B.

*prophetae David*, to ono sprawiło, iż Bóg okazał swe współczucie<sup>65</sup>. Całe zdarzenie było dla biskupa Mediolanu na tyle istotne, że komentuje je także w innym miejscu:

I nie zawiodła świętego Dawida jego wiara, lecz nawet wtedy, gdy się potknął, zasłużył na łaskę Bożego zmiłowania. Albowiem Ten, który zapowiedział, że śmierć będzie trzy dni grasować w kraju, nie dozwolił przecież, by minął nawet jeden dzień, lecz przebaczył ochnoczo w godzinie obiadu i (że posłużyć się słowami Pisma) *użalił się nad nieszczęściem* (2Sm 24,16)<sup>66</sup>.

Inaczej niż w apologii św. Ambrożego uznaje tutaj decyzję Dawida za przejaw wiary. Król nie zawiódł się w swych oczekiwaniach – podkreśla biskup – gdyż zaraza ustała w południe dnia, w którym wybuchła<sup>67</sup>. Inni Ojcowie nie potwierdzają takiego wyjaśnienia i na przykład Hieronim podaje, że epidemia trwała „do wyznaczonego czasu” (2Sm 24,15)<sup>68</sup>. Jak tłumaczy, zwrot „ad tempus constitutum” oznacza chwilę, gdy składano wieczorną ofiarę<sup>69</sup>. Inni jeszcze egzegeci, zwłaszcza późniejsi, uznawali, iż pod tym mianem kryje się cały okres zapowiedziany przez proroka Gada<sup>70</sup>. Opinia Strydończyka zaważyła mocno na zachodniej egzegezie, jakkolwiek trzeba zaznaczyć, że w tym kręgu nie tylko Ambrożę znał interpretację opartą na tekście Septuaginty<sup>71</sup>. Wersję biskupa Mediolanu w roz-

<sup>65</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Apologia Prophetarum David ad Theodosium Augustum* VII 37, PL 14, 865C.

<sup>66</sup> Tł. własne. Ambrosius Mediolanensis, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos* XXXVII 15, PL 14, 1016A. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia zastosowano tu frazę „ulił się nad nieszczęściem” (2Sm 24,16).

<sup>67</sup> Biskup powtarza tę informację także w innym miejscu. Zob. Ambrosius Mediolanensis, *Epistolae* LI 9, PL 16, 1162A.

<sup>68</sup> Hieronymus, *Divina Bibliotheca. Liber II Samuelis* CXXXVII, cap. XXIV, PL 28, 662C.

<sup>69</sup> Hieronymus, *Quaestiones Hebraicae in II Librum Regum* XXIV 15, PL 23, 1364A.

<sup>70</sup> F. De Hummelauer, *Commentarius in Libros Samuelis seu I et II Regum*, Parisiis 1886, s. 455. Pogłębiony wykład filologiczno-teologiczny dotyczący hebrajskiego terminu מִרְעָד, który stał się przedmiotem kontrowersji, zawarto w: S. Bochartus, *Hieroicoicon sive Bipartitum opus de animalibus S. Scripturae*, Lugduni Batavorum 1712, k. 375-378. Dzisiejsi egzegeci odnotowują obie wersje, nie przesądzając o słuszności żadnej z nich: H.-G. Von Mutius, *Nichtmasoretische Bibelzitate im Midrasch Ha-Gadol (13/14 Jahrhundert)*, opr. J. Maier, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2010, s. 76-77.

<sup>71</sup> Vercellone, *Variae Lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum*, t. 2, s. 441.

winiętej interpretacji można odnaleźć także w pismach Teodoretą. Jego zdaniem wybór Dawida okazał się ze wszech miar słuszny. Bóg dozwolił bowiem szerzyć się zarazie jedynie sześć godzin. Biskup uświadamia, iż jest to dokładnie 1/12 czasu zapowiedzianej kary, jeśli zliczy się godziny trzech dni i nocy<sup>72</sup>. W jego ocenie ograniczenie trwania klęski żywiołowej to znak łaskawości Boga<sup>73</sup>.

### 3. Anioł zarazy

W przedstawionych dotąd interpretacjach Ojców Kościoła dotyczących biblijnych wydarzeń zwraca uwagę to, że nie byli zainteresowani rodzajem choroby, jaka spadła na Izraelitów ani opisem jej objawów. Informacje tego rodzaju znalazły się natomiast w poprzedzającym czasy patrystyczne tekście Józefa Flawiusza<sup>74</sup>. Charakterystykę historyka powtórzył po łacinie w okresie wczesnośredniowiecznym Raban Maur<sup>75</sup>. Jak podaje, ludzie doznawali śmierci na wiele sposobów, co uniemożliwiało rozpoznanie choroby. Umierali na znane dolegliwości i na takie, których nie udawało się zdiagnozować. Jedni odchodzili spośród gwałtownych bólów, krzycząc i jęcząc; inni mieli gorączkę prowadzącą do całkowitego wycieńczenia; jeszcze inni doznawali duszności prowadzących bezpośrednio do zgonu. Śmierć bywała tak nagła, że ludzie, którzy uczestniczyli w pogrzebie, sami umierali nie doczekawszy końca obrzędów<sup>76</sup>. Święty Ambroży wskazuje, iż łaską od Boga było widzenie Dawida, które pozwoliło zrozumieć, co tak naprawdę się dzieje<sup>77</sup>. Zgodnie z przekazem biblijnym zobaczył zatem pomiędzy niebem a ziemią anioła trzymającego miecz i zabijającego ludzi (2Sm 24,17; 1Krn 21,16). Zdaniem nowożytnego uczonego Cezarego Baroniusza podobną wizję miał mieć Grzegorz Wielki przy moście Hadriana nad Tybrem podczas zarazy, która spadła na Rzym w 590 roku<sup>78</sup>. Jakkolwiek papież w dzie-

<sup>72</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 664C.

<sup>73</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 665A.

<sup>74</sup> Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* VII 13 (ed. B. Niese, t. 2, s. 160-161).

<sup>75</sup> Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon* II, XXI, PL 109, 378B-C.

<sup>76</sup> Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon* II, XXI, PL 109, 378B-C.

<sup>77</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos* XXXVII 16, PL 14, 1016B.

<sup>78</sup> C. Baronius, *Epitome Thesauri Antiquitatum Ecclesiasticorum*, t. 8, Colonia 1603, s. 95.



le *Dialogorum libri* wspomina, że podczas jednej z epidemii widziane były strzały spadające z nieba, które raziły ludzi<sup>79</sup>, w zasobie jego tekstów brak źródeł potwierdzających tezę historyka. On sam powołuje się na księgi liturgiczne, które są w posiadaniu biblioteki na Watykanie, a które – jak zaświadcza – widział na własne oczy<sup>80</sup>. Wiąże też całe zdarzenie z wprowadzeniem przez Grzegorza procesji i publicznego recytowania litanii<sup>81</sup>. Powszechna pokuta i modlitwa prześlagała Boga, a znakiem ustania epidemii było właśnie widzenie anioła wkładającego nagi miecz do pochwy<sup>82</sup>. Niektórzy interpretatorzy wiążą to wydarzenie z nadaniem przez papieża mauzoleum cesarza Hadriana nowej nazwy Zamku Świętego Anioła<sup>83</sup>. Co więcej, wskazują nawet, że wizja dotyczyła św. Michała Archanioła<sup>84</sup>. Wszystkie tego rodzaju interpretacje bazują najprawdopodobniej na lokalnych opowiadaniach, które w wersji spisanej zostały przekazane w *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine. Jakkolwiek sam autor twierdzi, że korzystał z wcześniej powstałych tekstów, w jego dziele znajduje się najpełniejsza wersja opowiadania dotycząca papieża Grzegorza<sup>85</sup>. Joannes Jacobus Bourassé zaczerpnął ją natomiast z pism innego średniowiecznego twórcy Teodoryka de Apoldia, działającego także w trzynastym wieku<sup>86</sup>.

<sup>79</sup> Gregorius I, *Dialogorum libri quattuor* IV 36, PL 77, 384B.

<sup>80</sup> C. Baronius, *Annales Ecclesiastici*, t. 10, opr. A. Theiner, Barri-Ducis 1867, s. 463 (nr 18).

<sup>81</sup> C. Baronius, *Annales Ecclesiastici*, t. 10, opr. A. Theiner, Barri-Ducis 1867, s. 463 (nr 18).

<sup>82</sup> C. Baronius, *Annales Ecclesiastici*, t. 10, opr. A. Theiner, Barri-Ducis 1867, s. 463 (nr 18).

<sup>83</sup> J. Stilingus – C. Svyskenus – J. Perierus – J. Cleus, *Acta Sanctorum Septembris*, t. 8, Parisiis – Romae 1865, s. 72.

<sup>84</sup> Stilingus – Svyskenus – Perierus – Cleus, *Acta Sanctorum Septembris*, t. 8, s. 72.

<sup>85</sup> J. a Voragine, *Legenda aurea vulgo Historia Lombardica dicta*, ed. Th. Graesse, Lipsiae 1801, s. 644 (cap. CXLV): „Trzecim objawieniem jest to, które – jak czytamy – miało miejsce za czasów papieża Grzegorza. Kiedy bowiem tenże papież Grzegorz ze względu na zarzę atakującą pachwiny wprowadził litanie większe i pobożnie modlił się o zdrowie ludu, zobaczył powyżej zamku, który dawniej nazywano „Pomnikiem Hadriana”, anioła Pańskiego, który ocierał zakrwawiony miecz i wkładał do pochwy. Dlatego też święty Grzegorz zbudował tam kościół ku czci aniołów, rozumiejąc, że modlitwy zostały wysłuchane przez Pana; stąd i ów zamek aż do dziś jest nazywany Zamkiem Świętego Anioła” (tł. własne).

<sup>86</sup> J.J. Bourassé, *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae*, t. 3, Parisiis 1862, k. 652-653.

Postać, którą Dawid zobaczył w swej wizji, Teodoret nazywa „aniołem mścicielem” (τιμωρὸς ἄγγελος)<sup>87</sup>. Co więcej, utożsamia go z Niszczycielem, który dokonał ostatniej plagi, zabijając pierworodne dzieci Egipcjan (Wj 12,23) oraz z tym posłańcem Boga, który w ciągu jednej nocy pobił Asyryjczyków pod wodzą Sennacheryba (2Krl 19,35; Iz 37,36)<sup>88</sup>. Hieronim, idąc za źródłami chaldejskimi i Herodotem, uznaje, że w tym ostatnim przypadku śmierć nastąpiła również na skutek zarazy, jakkolwiek brakuje o tym wzmianki w Piśmie Świętym<sup>89</sup>. Trudno stwierdzić, czy świadomie, ale Teodoret nie konkretyzuje, czy ów anioł to istota niebiańska czy demoniczna. W późniejszym okresie ta kwestia musiała nurtować tych, którzy interpretowali wydarzenia historyczne i starali się tłumaczyć naturę pojawiających się epidemii. Dla przykładu, Paweł Diakon, relacjonując wypadki 680 roku, opisuje zarazę, która dotknęła Rzym oraz Ticinum (Pavia) i w ciągu trzech miesięcy spowodowała mnóstwo ofiar. Jak podaje benedyktyń, wielu widziało wówczas, że w nocy po mieście szli dwaj aniołowie, dobry i zły. Ten ostatni niósł włócznię i za przyzwoleniem pierwszego dźgał w drzwi domów. Następnego dnia ich mieszkańcy umierali<sup>90</sup>. Widzenie w tej postaci przypisuje śmierć i chorobę działaniu diabła, a nie Bożym posłańcom. Kwestia nie została ostatecznie rozstrzygnięta także w późniejszym czasie. Nowożytny egzegeta Korneliusz a Lapide, komentując fragment o zagładzie Asyryjczyków, zaznacza, iż niektórzy utożsamiają opisanego anioła z Gabrielem lub Michałem. Są jednak i tacy, którzy widzą w przedstawionym duchu demona<sup>91</sup>. Zagadnienie jest inspirowane także dla dzisiejszych badaczy, czego owocem są liczne publikacje

<sup>87</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 665A.

<sup>88</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 665A.

<sup>89</sup> Hieronimus, *Commentariorum in Isaiam Prophetam libri duodeviginti* XI, XXXVII, PL 24, 398D-399A. Zgodnie z przekazem Herodota na oblegających spadła plaga myszy polnych. Zob. Herodotus Helicarnassensis, *Musae* 2, 141, (ed. Fr. Creuzer, t. 1, s. 751). Wyjaśnienia w polskiej edycji tekstu biblijnego mówią z kolei o szczurach. Zob. przypis 19,35, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1990, s. 360. Józef Flawiusz (Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* X 1, ed. B. Niese, t. 2, s. 335) i inne wersje nie potwierdzają tych informacji, wskazując na epidemię jako przyczynę zaprzestania oblężenia Jerozolimy. Niewykluczone, że relacje różnicują się przez pomyłkę wyrazową i utożsamienie greckich terminów λαμιάς (‘mysz’) i λοιμός (‘zaraza’), na co zwracają uwagę wydawcy dzieła Herodota. Zob. przypis επιχυθέντας νεκτὸς μῦς ἀρουραίου, w: Herodotus Helicarnassensis, *Musae*, t. 1, s. 751.

<sup>90</sup> Paulus Diaconus, *De gestis Langobardorum* VI, V, PL 95, 627-628.

<sup>91</sup> C. a Lapide, *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. 11 (*In Isaiam Prophetam*), Parisiis 1877, s. 468.

również na gruncie polskim<sup>92</sup>. Ostatecznie zarówno we wczesnośrednio-wiecznej wizji, jak i w późniejszych dociekaniach naukowych można dopatrywać się niewyrażonego wprost pytania, jak powiązać dobroć Boga, życzliwość aniołów i istnienie epidemii.

Zdaniem Paula Evansa wśród dzisiejszych badaczy rozpowszechniony jest pogląd, że historia zarazy za czasów Dawida, zwłaszcza w wersji przekazanej w Pierwszej Księdze Kronik, stanowi jeden z istotnych momentów kształtowania się judaistycznej angelologii<sup>93</sup>. Autor, inaczej niż w Drugiej Księdze Samuela, odróżnia bowiem anioła od Boga. Co więcej, wspomina nadprzyrodzonego posłańca częściej i rozszerza opowiadanie o jego działaniu. Jest to także pierwsze miejsce w Biblii, gdzie anioł zostaje ukazany jako postać unoszącą się w powietrzu czy też „latająca”. I wreszcie bardzo mocno podkreślona zostaje jego rola jako pośrednika<sup>94</sup>.

Zgodnie z obiema relacjami biblijnymi w obliczu przerażającej wizji król nie myślał o swoim ocaleniu, lecz prosił, by na niego i rodzinę spadły konsekwencje popełnionego grzechu (2Sm 24,17; 1Krn 21,17). Ojcowie Kościoła zwracają uwagę na ten moment. W opinii św. Ambrożego w swym działaniu Dawid podobny jest do Mojżesza wstawiającego się za ludem<sup>95</sup>. Teodoret z kolei podkreśla, że król używa słów dobrego pasterza i w swym ofiarowaniu za poddanych staje się typem Jezusa Chrystusa<sup>96</sup>. Wołanie Dawida, kontynuuje biskup, zostaje wysłuchane i epidemia ustaje. Bóg poleca zbudować ołtarz tam, gdzie zatrzymał się anioł<sup>97</sup>. Zdaniem Rabana Maura było to miejsce, w którym wcześniej Abraham miał złożyć w ofierze Izaaka (Rdz 22)<sup>98</sup>. Teodoret, śledząc późniejsze dzieje, podaje,

---

<sup>92</sup> Zob. S. Jędrzejewski, *Demonologia w Biblii i w pismach z Qumran*, w: *Z badań nad Biblią. Gwiazda Jakuba – demony – Niewiasta Apokalipsy*, red. T. Jelonek, Kraków 2007, s. 53-76; W. Kardyś, *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie drugiej świątyni. Studium z historii tradycji*, Lublin 2015, s. 180-199, 215-217; S. Longosz, *Michał Archanioł w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Michał Archanioł. Zagadnienia teologiczne*, t. 1, red. H. Oleschko, Marki 2012, s. 230-233; H. Oleschko, *Aniołów dyskretny lot*, Kalwaria Zebrzydowska 1996, s. 79-80.

<sup>93</sup> Evans, *Divine Intermediaries*, s. 549.

<sup>94</sup> Evans, *Divine Intermediaries*, s. 549-551.

<sup>95</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Apologia Prophetarum David ad Theodosium Augustum* VII 38, PL 14, 865C.

<sup>96</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 665B.

<sup>97</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 665B.

<sup>98</sup> Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon* II, XXII, PL 109, 380B-C.

że tam stała świątynia Salomona<sup>99</sup>. Jak przekonuje opracowanie Grace Ko, tę opinię podzielają także dzisiejsi badacze<sup>100</sup>. Gatty N. Knoppers, komentując ich poglądy, dochodzi nawet do wniosku, iż w opisie zdarzeń można dostrzec ukryte zamierzenie. Cała historia miała bowiem doprowadzić do wskazania na opatrnościowy wybór miejsca na świątynię<sup>101</sup>. Hieronim zwraca uwagę na etymologie imion właściciela terenu. Zostaje on przedstawiony jako Arauna (2Sm 24,18), czyli „arka” (*arca*), albo Ornan (1Krn 21,15), inaczej mówiąc „światło dla nas” (*lumen nobis*)<sup>102</sup>. Pomijając tego rodzaju dywagacje egzegetyczne i przenosząc perspektywę w przyszłość, św. Augustyn w dziele *Contra adversarium Legis et Prophetarum* uznał złożenie darów na nowo wybudowanym ołtarzu za figurę ofiary Chrystusa i zapowiedź tego, co miało dokonać się w dziele zbawienia<sup>103</sup>. Przyjmując taką typologię, w epidemii należy upatrywać symbolu grzechu. To z kolei prowadzi do dalszych konstatacji. Zabójcze działanie choroby uświadamia, że podobna jest natura winy. Powszechny wymiar zarazy uzmysławia zaś, iż dzieło odkupienia dotyczy całej ludzkości.

#### 4. Rekapitulacja

Komentarze Ojców Kościoła do biblijnych fragmentów mówiących o epidemii za czasów króla Dawida są przede wszystkim interpretacjami teologicznymi. Pisarzy nie absorbuje rodzaj choroby, jaka dotknęła Izraelitów, ani jej objawy. Ich zasadnicze zainteresowanie dotyczy interakcji, która w rozgrywających się wydarzeniach zachodzi pomiędzy rzeczywistością doczesną a nadprzyrodzoną. Wizje dotyczące świata duchowego stanowią eksplikację tego, co się dzieje w sferze natury. Zarówno głód, wojna, jak i zaraza nie stanowią w takim ujęciu zjawiska przyrodniczego, lecz są metafizycznym znakiem. Jego odczytanie dokonuje się w oparciu o ekonomię dopustu i kary Bożej. Ojcowie wprost stwierdzają, że grzech osobisty nie pozostaje bez następstw, lecz te dotyczą jednostki. Występek w wymiarze ogólnospołecznym pociąga

---

<sup>99</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 665C-667.

<sup>100</sup> Ko, *2 Samuel 21-24: A theological reflection on Israel's kingship*, s. 120.

<sup>101</sup> Knoppers, *Images of David in Early Judaism*, s. 451.

<sup>102</sup> Hieronymus, *In Librum I Paralipomenon* XXI 18, PL 23, 1386.

<sup>103</sup> Augustinus Hipponensis, *Contra adversarium Legis et Prophetarum libri duo* I, XVIII 37, PL 42, 625.

za sobą powszechne konsekwencje. Wbrew narzucającemu się w popularnej lekturze przekonaniu zaraza nie była wynikiem osobistej winy Dawida, lecz bezprawia powierzonych mu poddanych. Gwałtowność choroby i masowość ofiar została wyjaśniona w widzeniu jako następstwo działania zadającego śmierć anioła. Jego identyfikacja pozostaje kwestią otwartą. Pisarze patrystyczni podkreślają, że w całym zdarzeniu objawia się miłosierdzie Boga, który skraca do 1/12 – jak twierdzi Teodoret – czas trwania epidemii. Dzięki oddaniu króla gotowego poświęcić się za lud zaraza zostaje powstrzymana, a on sam staje się wzorem dobrego pasterza i typem Chrystusa. Także złożenie darów przebłagalnych i ustanie choroby zapowiada ofiarę Zbawiciela i uwolnienie ludzkości od grzechu.

### **The Supernatural Causes of the Epidemic in 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21 (Theodoret of Cyrus and other Church Fathers)**

(summary)

The purpose of the present study is to explain how Theodoret of Cyrus and other Church Fathers explained the epidemic described in 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21. As the analysis of the source texts shows, they tried to find an answer to the question about the causes of the cataclysm and its nature. In their findings, they distanced themselves from medical issues, but tried to interpret the facts on the basis of theology. They were convinced that the epidemic was a consequence of sin, but not of an individual sin, which may be suggested by a cursory reading of the indicated passages of the Bible, but of sin in the social dimension. Ancient writers attribute the victims of the plague and its violence to the action of an angel, whose identification remains an open question. As they emphasize, God's mercy is revealed in the whole event, which limits the duration of the disease and stops the epidemic.

**Keywords:** 2 Samuel 24; 1 Chronicles 21; King David; census; plague; Church Fathers; epidemic

### **Nadprzyrodzone przyczyny epidemii w 2Sm 24 i 1Krn 21 (Teodoret z Cyru a inni Ojcowie Kościoła)**

(streszczenie)

Celem obecnego opracowania jest wyjaśnienie, jak Teodoret z Cyru i inni Ojcowie Kościoła tłumaczyli epidemię opisaną w 2Sm 24 oraz 1Krn 21. Jak wykazuje analiza tekstów źródłowych, starali się znaleźć odpowiedź na pytanie o przyczyny kataklizmu i jego naturę. W swych ustaleniach dystansowali się od kwestii medycznych, usiłowali na-

tomiast zinterpretować fakty na gruncie teologii. Byli przekonani, że epidemia to następstwo grzechu, ale nie jednostkowego, co może sugerować pobieżna lektura wskazanych fragmentów Biblii, lecz grzechu w wymiarze ogólnospołecznym. Masowość ofiar zarazy i jej gwałtowność pisarze antyczni przypisują działaniu anioła, którego identyfikacja pozostaje kwestią otwartą. Jak podkreślają, w całym zdarzeniu objawia się miłosierdzie Boga, który ogranicza czas trwania choroby i powstrzymuje epidemię.

**Słowa kluczowe:** 2Sm 24; 1Krn 21; spis ludności; król Dawid; zaraza; Ojcowie Kościoła; epidemia

## Bibliografia

### Źródła

- Ambrosius Mediolanensis, *Apologia Prophetae David ad Theodosium Augustum*, PL 14, 851-884.
- Ambrosius Mediolanensis, *De Noe et arca liber unus*, PL 14, 361-416.
- Ambrosius Mediolanensis, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos*, PL 14, 921-1180.
- Ambrosius Mediolanensis, *Epistolae*, PL 16, 875-1286.
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, PL 15, 1607-1944.
- Angelomus Luxoviensis, *Enarrationes in Libros Regum*, PL 115, 243-552.
- Augustinus Hipponensis, *Contra adversarium Legis et Prophetarum libri duo*, PL 42, 603-666.
- Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum*, PL 42, 207-518.
- Augustinus Hipponensis, *Sermones*, PL 38, 23-1484.
- Basilus, *Homiliae in Psalmos*, PG 29, 209-494.
- Basilus, *Quod Deus non est autor malorum*, PG 31, 329-354.
- Claudius Taurinensis, *XXX Quaestiones super Libros Regum*, PL 104, 623-810.
- Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, w: Flavius Josephus, *Opera. Antiquitatum Judaicarum libri*, t. 1-3, ed. B. Niese, Berolini 1885.
- Gregorius I, *Dialogorum libri quattuor*, PL 77, 149-430.
- Gregorius I, *Moralium libri sive Expositio in Librum B. Job*, PL 75, 527-76, 782.
- Gregorius I, *Registri epistolarum*, PL 77, 431-1328, tł. J. Czuj, Św. Grzegorz, *Listy*, t. 2, Warszawa 1954.
- Herodotus Helicarnassensis, *Musae*, t. 1, ed. Fr. Creuzer, Lipsiae 1856.
- Hieronymus, *Commentariorum in Isaiam Prophetam libri duodeviginti*, PL 24, 17-678.
- Hieronymus, *Divina Bibliotheca. Liber II Samuelis*, PL 28, 617-664.
- Hieronymus, *In Librum I Paralipomenon*, PL 23, 1365-1388.
- Hieronymus, *Quaestiones Hebraicae in II Librum Regum*, PL 23, 1345-1364.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae XXXII in S. Pauli Epistolam ad Romanos*, PG 60, 461-838.



- Paterius, *Liber de expositione Veteris ac Novi Testamenti. Super Librum II Regum*, PL 79, 797-896.
- Paulus Diaconus, *De gestis Langobardorum*, PL 95, 433-672.
- Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros IV Regum*, PL 109, 11-280.
- Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon*, PL 109, 279-414.
- Rupertus Tuitiensis, *Commentariorum de operibus S. Trinitatis libri XLII. In Libros Regum liber secundus*, PL 167, 1097-1142.
- Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum*, PG 80, 597-800.
- Voragine a J., *Legenda aurea vulgo Historia Lombardica dicta*, ed. Th. Graesse, Lipsiae 1801.

### Opracowania

- Balentine S.E., *The Oxford Handbook of Ritual and Worship in the Hebrew Bible*, Oxford 2020.
- Baronius C., *Annales Ecclesiastici*, t. 10, ed. A. Theiner, Barri-Ducis 1867.
- Baronius C., *Epitome Thesauri Antiquitatum Ecclesiasticorum*, t. 8, Colonia 1603.
- Beentjes P.C., *Tradition and Transformation in the Book of Chronicles*, Brill, b.m.w. 2008.
- Bochartus S., *Hierozoicon sive Bipartitum opus de animalibus S. Scripturae*, Lugduni Batavorum 1712.
- Bourassé J.J., *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae*, t. 3, Parisiis 1862.
- Evans P., *Divine Intermediaries in 1 Chronicles 21. An Overlooked Aspect of the Chronicler's Theology*, „Biblica” 85/4 (2004) s. 545-558.
- Clarke P.D., *Innocent III, The interdict and medieval theories of popular resistance, w: Pope, Church and City. Essays in Honour of Brenda M. Bolton*, red. F. Andrews – Ch. Egger – C.M. Rousseau, Leiden 2004, s. 77-100.
- De Hummelauer F., *Commentarius in Libros Samuelis seu I et II Regum*, Parisiis 1886.
- Dillard R., *David's Census: Perspectives on 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21, w: Through Christ's Word*, red. R. Godfrey – J. Boyd, Phillipsburg 1985, s. 94-107.
- Hooker P.K., *First and second Chronicles*, Louisville 2011.
- Jędrzejewski S., *Demonologia w Biblii i w pismach z Qumran, w: Z badań nad Biblią. Gwiazda Jakuba – demony – Niewiasta Apokalipsy*, red. T. Jelonek, Kraków 2007, s. 53-76.
- Jodzio H., *Spis ludności w Starym Testamencie i jego rola w 2Sm 24/1Krn 21, w: „To urzeczywistniająca w Kościele, co w Chrystusie Jezusie” (Flp 2,5). Księga pamiątkowa dla księdza profesora Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Goniszewski – C. Korzec, Szczecin 2015, s. 303-337.
- Kardyś W., *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie drugiej świętyni. Studium z historii tradycji*, Lublin 2015.
- Knoppers G.N., *Images of David in Early Judaism: David as Repentant Sinner in Chronicles*, „Biblica” 76/4 (1995) s. 449-470.
- Ko G., *2 Samuel 21-24: A theological reflection on Israel's kingship*, „Old Testament Essays” 31/1 (2018) s. 114-134.

- Kowalski M., *Apokaliptyczny gniew Boga i jego miejsce w Ewangelii Pawła (Rz 1,18-32)*, „*Verbum Vitae*” 33 (2018) s. 203-249.
- Lapide C., *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. 11 (*In Isaiam Prophetam*), Parisiis 1877.
- Lasine S., *Weighing Hearts. Charakter, Judgment, and the Ethics of Reading the Bible*, New York 2012.
- Linke W., *Spis ludności za Dawida w różnych interpretacjach teologicznych*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 47/2 (2009) s. 139-166.
- Longosz S., *Michał Archanioł w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Michał Archanioł. Zagadnienia teologiczne*, t. 1, red. H. Oleschko, Marki 2012, s. 205-274.
- Madansky A., *On Biblical Censures*, „*Journal of Official Statistics*” 2/4 (1986) s. 561-569.
- Miscall P., *2 Samuel 24: A Meditation on Wrath, Guilt, and the King*, „*Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*” 11/2 (1993) s. 69-75.
- Mutius Von H.-G., *Nichtmasoretische Bibelzitate im Midrasz Ha-Gadol (13/14 Jahrhundert)*, opr. J. Maier, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2010.
- Oleschko H., *Aniołów dyskretny lot*, Kalwaria Zebrzydowska 1996.
- Osek E., *Grzech jako choroba duszy w Homilii św. Bazylego „O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła”*, „*Vox Patrum*” 49 (2006) s. 495-510.
- Park Song-Mi S., *Census and Censure: Sacred Threshing Floors and Counting Taboos in 2 Samuel 24*, „*Horizons in Biblical Theology*” 35/1 (2013) s. 21-41.
- Passarella R., *Ambrogio e la medicina. Le parole e i concetti*, Milano 2009.
- Stiltingus J. – Svyskenus C. – Perierus J. – Cleus J., *Acta Sanctorum Septembris*, t. 8, Parisiis – Romae 1865.
- Stokes R.E., *The Devil Made David Do It... Or Did He? The Nature, Identity, and Literary Origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1*, „*Journal of Biblical Literature*” 128/1 (2009) s. 91-106.
- Talshir Z., *The Census (2 Samuel 24 // 4QSama // 1 Chronicles 21): The Relationship between the Textual Witnesses of Book of Samuel*, „*Meghilot: Studies in the Dead Sea Scrolls*” 11/12 (2014-2015) s. 133-170.
- Vercellone C., *Variae Lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum*, t. 2, Roma 1864.
- Wray T.J. – Mobley G., *The Birth of Satan. Tracing the Devil's Biblical Roots*, Basingstoke 2005.