

**TORA**  
**DLA NARODÓW ŚWIATA**

MONOGRAFIE  
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Tomasz Kizwalter,  
Szymon Wróbel, Antoni Ziemia,  
Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

**Piotr Majdanik**

**TORA  
DLA NARODÓW ŚWIATA  
PRAWA NOACHICKIE  
W UJĘCIU MAJMONIDESA**

WARSZAWA–TORUŃ 2015

Książka wydana przez  
Fundację na rzecz Nauki Polskiej  
w ramach programu Monografie FNP

Redaktor tomu  
*Magdalena Bizior-Dombrowska*

Korekty  
*Agnieszka Markuszewska*

Projekt okładki i obwoluty  
*Barbara Kaczmarek*

Printed in Poland  
© Copyright by Piotr Majdanik  
and Fundacja na rzecz Nauki Polskiej  
Warszawa 2015

ISBN 978-83-231-3317-9

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIwersytetu Mikołaja Kopernika

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń  
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05  
e-mail: [wydawnictwo@umk.pl](mailto:wydawnictwo@umk.pl)  
Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń  
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: [books@umk.pl](mailto:books@umk.pl)

**[www.wydawnictwoumk.pl](http://www.wydawnictwoumk.pl)**

Wydanie pierwsze  
Druk i oprawa: Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.  
ul. Ks. Bpa Dominika 11  
83-130 Pelplin

# Spis treści

WSTĘP .....	9
-------------	---

## CZĘŚĆ I

### WPROWADZENIE DO PRAW NOACHICKICH W *MISZNE TORA*

ROZDZIAŁ 1. PRAWA NOACHICKIE PRZED MAJMONIDESEM	
I W JEGO KODYFIKACJI .....	23
Prawa noachickie przed Majmonidesem .....	23
Majmonides wobec świata nieżydowskiego.....	29
Uniwersalne założenia <i>Miszne Tora</i> .....	41
Prawa noachickie w <i>Miszne Tora</i> .....	55

## CZĘŚĆ II

### OGÓLNE ZAŁOŻENIA PRAW NOACHICKICH W *MISZNE TORA*

ROZDZIAŁ 1. ŻYDZI WOBEC NIE-ŻYDÓW A PRAWA NOACHICKIE .....	61
Żydowskie prawo własności Tory .....	62
Obowiązek nawracania nie-Żydów .....	67
Relacje z nie-Żydami w kontekście praw noachickich .....	78
ROZDZIAŁ 2. NOACHICI WOBEC PRAW NOACHICKICH .....	89
<i>Chasid i chacham</i> oraz kategorie noachitów .....	90
<i>Chasid i chacham</i> a udział w <i>olam ha-ba</i> .....	103
Udział nie-Żydów w <i>olam ha-ba</i> – wnioski .....	123
ROZDZIAŁ 3. KWESTIE DODATKOWE PRAW NOACHICKICH .....	133
Konwersja a penalizacja naruszenia praw noachickich .....	133
Kwestia przykazań dodatkowych .....	149
Nieintencjonalne złamanie przykazań a poświęcenie życia .....	171

## CZĘŚĆ III

## SIEDEM PRAW NOACHICKICH:

## ŹRÓDŁA I KIERUNKI ORZECZNICTWA W MISZNE TORA

ROZDZIAŁ 1. OD EDENU DO SYNAJU .....	183
Lista praw noachickich .....	185
Prawa noachickie a dekalog .....	190
Kodeks edeński a kodeks noachicki .....	200
Źródła praw noachickich .....	207
Prawa noachickie a prawa izraelickie .....	214
ROZDZIAŁ 2. AWODA ZARA – ZAKAZ BAŁWOCHWALSTWA .....	229
Źródła talmudyczne .....	230
<i>Hilchot awoda zara</i> Majmonidesa .....	238
Analiza <i>Hilchot melachim u-milchamot</i> 9,4(2) .....	241
Wnioski .....	249
ROZDZIAŁ 3. BIRKAT HASZEM – ZAKAZ BLUŹNIERSTWA .....	251
Definicja zakazu bluźnierstwa .....	251
Uzasadnienie psychologiczne i teologiczne bluźnierstwa .....	259
Halacha noachicka u Majmonidesa i jej źródła .....	261
Historyczne i teologiczne powody odmienności halachy noachickiej .....	275
ROZDZIAŁ 4. SZEFIGHUT DAMIM – ZAKAZ ZABÓJSTWA .....	281
Zakaz aborcji .....	282
Zabójstwo śmiertelnie rannego .....	293
Sprawstwo pośrednie zabójstwa .....	298
Przekroczenie granic obrony koniecznej .....	303
ROZDZIAŁ 5. GILUJ ARAJOT – ZAKAZANE STOSUNKI SEKSUALNE .....	311
Zakazane stosunki seksualne – halacha żydowska .....	315
Lista zakazanych stosunków i ich biblijne źródła .....	322
Szczegółowe regulacje dotyczące stosunków kazirodczych, homoseksualnych i zoofilii .....	335
Szczegółowe regulacje dotyczące cudzołóstwa .....	343
Przypadek niewolnicy oraz kwestia rozwodów .....	351
ROZDZIAŁ 6. GEZEL – ZAKAZ ROZBOJU .....	357
Zakres noachickiego zakazu <i>gezel</i> .....	358
Odmienność prawa żydowskiego .....	366
Rozbój wartości mniejszej niż <i>peruta</i> .....	369
Rozbój dokonany na innym rozbójniku .....	378
ROZDZIAŁ 7. EWER MIN HA-CHAJ – ZAKAZ SPOŻYWANIA CZĘŚCI Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA .....	385

Zakres przedmiotowy przykazania .....	387
Katalog zwierząt objętych zakazem .....	392
Różnice między prawem dla Izraelitów a prawem dla noachitów .....	397
ROZDZIAŁ 8. <i>DINIM</i> – NAKAZ USTANOWIENIA SĄDÓW PRAWA .....	403
Biblijne źródło <i>dinim</i> – obowiązek egzekwowania i nauczania prawa .....	406
Rabiniczne źródła <i>dinim</i> – ustanowienie sędziów .....	417
Procedura sądowa i wymiar kary .....	428
PODSUMOWANIE .....	439
BIBLIOGRAFIA .....	445
WYKAZ TABEL .....	453
SUMMARY .....	455
INDEKS OSOBOWY .....	459





## Wstęp

Przedmiotem pracy jest problematyka praw noachickich w pierwszym pełnym kodeksie żydowskiego prawa religijnego, *Miszne Tora*, autorstwa słynnego średniowiecznego halachisty, filozofa i lekarza, Mojżesza Majmonidesa (Mosze ben Majmon, Rambam). Prawa noachickie (hebr. *micwot bnei Noach*) stanowią – zgodnie z tradycją judaizmu – nadany przez Boga początkowo Adamowi, następnie Noemu i wreszcie powierzony Mojżeszowi na Synaju kodeks etyczny przeznaczony dla całej ludzkości. Obejmuje on w swojej podstawowej formule siedem głównych przykazań: 1) nakaz wprowadzenia systemu sprawiedliwości (hebr. *dinim*) – oraz zakazy: 2) bałwochwalstwa (hebr. *awoda zara*), 3) bluźnierstwa (hebr. *birkat Haszem*), 4) zabójstwa (hebr. *szefichut damim*), 5) niemoralnych stosunków seksualnych (hebr. *giluj arajot*), 6) rabunku (hebr. *gezel*) oraz 7) spożywania części z żywego zwierzęcia (hebr. *ewer min ha-chaj*), a także przykazania dodatkowe. Znamienne, że przekaz dotyczący praw noachickich jest, poza kilkoma wzmiankami i aluzjami, nieobecny w Torze pisanej, tj. Biblii hebrajskiej. Funkcję głównego medium, dzięki któremu te prawa są przekazywane ludzkości, pełni Tora ustna, czyli według judaizmu rabinicznego drugi obok Pism świętych, równoległy doń nurt rozwijanego objawienia synajskiego.

Ów noachicki obszar tradycji i refleksji ma w obrębie judaizmu niezwykle istotne znaczenie, stanowi bowiem element szczególnych rozważań dotyczących relacji Żydów z innymi ludami. Dotyka także takich kluczowych kwestii, jak prawo naturalne, koncepcja człowieka, misja ludu Izraela czy wizja zbawienia świata. Refleksjom tym towarzyszyło w starożytności praktyczne otwarcie judaizmu na nie-Żydów inspirowanych jego monoteizmem. A zatem kwestia praw noachickich miała wówczas również znaczenie praktyczne.

Jednak sytuacja Żydów uległa u schyłku starożytności dramatycznej zmianie, która zagroziła podstawom ludu żydowskiego i ju-

daizmu. Pierwotny zakaz spisowywania tradycji ustnej został wówczas zawieszony, w wyniku czego powstała bogata literatura rabiniczna (hebr. *sifrut chazal*), przede wszystkim *Miszna*, *Tosefta*, Talmud babiloński i Talmud jerozolimski oraz midrasze. W ich obrębie swoje miejsce znalazła także problematyka praw noachickich (najobszerniejszy zapis dyskusji na ten temat znajduje się w Talmudzie babilońskim – traktat *Sanhedrin* 56b–60a).

Dyskursywny charakter tej literatury, wielość opinii, niejednoznaczność rozstrzygnięć w kontekście nasilających się zagrożeń skłaniały uczonych żydowskich do podejmowania prób standaryzowania i ujednolicania prawa religijnego. Położenie nacisku na praktyczne zagadnienia halachiczne, wówczas najbardziej istotne dla przetrwania judaizmu, nie oznaczało zaniechania problematyki noachickiej, mimo że utraciła ona z czasem praktyczne znaczenie. Najpełniejszy i najbardziej systematyczny jej wykład został opracowany w średniowieczu przez Mojżesza Majmonidesa w pierwszym pełnym kodeksie prawa żydowskiego – *Miszne Tora* w traktacie *Hilchot melachim u-milchamot*<sup>1</sup> 8,11(9)–10,12(16) (zwany dalej „ustępem noachickim”) – w momencie szczególnie trudnym dla ludu żydowskiego i judaizmu. Do dzisiaj pozostaje on najważniejszym (obok przywołanego wyżej fragmentu Talmudu babilońskiego) źródłem do badań praw noachickich.

Problematyka praw noachickich pojawiła się w obrębie nauki już w wstępnej fazie rozwoju nowożytnej humanistyki, głównie w związku z refleksją na temat koncepcji praw naturalnych, np. w dziele Hugona Grotiusa *De jure belli ac pacis* (1625). W sposób najbardziej kompleksowy zagadnieniem zajął się znany angielski prawnik, polityk i myśliciel, John Selden, w dziele *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum* (1640). *Praecepta Noachidarum* pozostawały także w kręgu zainteresowań takich sławnych uczonych, jak Isaac Newton czy Thomas Hobbes.

<sup>1</sup> Tytuł ten w tradycyjnych wersjach drukowanych występuje w postaci *Hilchot melachim u-milchamoteiheim* (*Prawa królów i ich wojen*). Współczesne edycje opierają się jednak na wersji zachowanej w rękopisach jemeńskich, tj. *Hilchot melachim u-milchamot* (*Prawa królów i wojen*) i taką podstawę tekstową przyjęto w tej pracy.

Kolejna fala zainteresowania prawami noachickimi pojawiła się w środowiskach religijnych i humanistycznych w drugiej połowie XIX wieku i wiązała się z takimi postaciami, jak Elijah Benamozegh, autor pracy *Israël et l'Humanité* z 1863 roku<sup>2</sup>, oraz związany z nim Aimé Pallière, który napisał po latach książkę *Le sanctuaire inconnu* (1926)<sup>3</sup>.

Do lat 80. XX wieku prawa noachickie były przedmiotem pewnej liczby artykułów w czasopiśmie naukowych i pracach zbiorowych. Wśród nich najistotniejsza jest dwuczęściowa publikacja Stevena S. Schwarzschilda *Do Noachite Have to Believe in Revelation?* (1962)<sup>4</sup>. Lata 80. ubiegłego wieku przyniosły znaczące zwarte publikacje naukowe poświęcone w całości zagadnieniom praw noachickich: najważniejszą jak dotąd swoistą monografię problematyki – *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws* Davida Novaka (1983)<sup>5</sup> oraz Aarona Lichtensteina *The Seven Laws of Noah* (1986)<sup>6</sup>.

W tym też okresie pojawia się wzmożone zainteresowanie prawami noachickimi w kręgach religijnych (szczególną aktywność w tym względzie wykazywał niezjący już przywódca chasydów nurtu Chabad Lubawicz, Menachem Mendel Schneerson) z punktem zwrotnym w początkach lat 90. (powstanie ruchu noachickiego przede wszystkim w USA, oficjalna rezolucja kongresu USA z 1991

---

<sup>2</sup> E. Benamozegh, *Israël et l'Humanité. Étude sur le problème de la religion universelle et sa solution*, Paris 1914.

<sup>3</sup> A. Pallière, *Le sanctuaire inconnu. Ma conversion au judaïsme*, Paris 1926.

<sup>4</sup> S. S. Schwarzschild, *Do Noachite Have to Believe in Revelation? Do Noachite Have to Believe in Revelation? (A Passage in Dispute between Maimonides, Spinoza, Mendelssohn and H. Cohen). A Contribution to a Jewish View of Natural Law: The Textual Question*, „The Jewish Quarterly Review, New Series” 1962, Vol. 52, No. 4, s. 297–308; idem, *Do Noachite Have to Believe in Revelation? (Continued)*, „The Jewish Quarterly Review, New Series” 1962, Vol. 53, No. 1, s. 30–65.

<sup>5</sup> D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York–Toronto 1983. Por. E. N. Dorff, [rec. D. Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*], „The Journal of Religion” 1987, Vol. 67, No. 1, s. 120–122.

<sup>6</sup> A. Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah*, New York 1995.

roku, uznająca prawa noachickie za fundament cywilizacji)<sup>7</sup>. Zapoczątkowało ono serię publikacji religijnych o charakterze popularyzatorskim, z których najważniejsze to: Chaima Clorfene'a i Yaakova Rogalsky'ego *The Path of the Righteous Gentile* (1987)<sup>8</sup>, Yirmeyahu Bindmana *Seven Colors of the Rainbow* (1995)<sup>9</sup>, Michaela E. Dallena *The Rainbow Covenant* (2003)<sup>10</sup> oraz Michaela Sh. Bar-Rona *Guide for Noahide* (2010)<sup>11</sup>.

Na przełomie ostatnich wieków zwarte publikacje o tematyce noachickiej, w tym także literatura ściśle naukowa, weszły w kolejną fazę badawczą. Ujęcia całościowe, przeglądowe zaczęły ustępować miejsca publikacjom dotyczącym szczególnych aspektów praw noachickich i ich stosowania, które wcześniej pojawiały się jedynie w artykułach. Mowa tu przede wszystkim o *Law and the Noahides* (1998) Nahuma Rakovera<sup>12</sup> oraz *Torah for Gentiles* Elishevy Barre (2008)<sup>13</sup>. Trzeba podkreślić, że obie publikacje odnoszą się do kwestii stosowania prawa oraz aspektów politycznych praw noachickich<sup>14</sup>.

Wiek XXI przyniósł też znaczące publikacje o tematyce noachickiej powstałe w kręgach żydowskiej ortodoksji religijnej. Publikacje te nawiązują językiem i formą do tradycyjnych postaci literatury rabinicznej. Jako pierwszy należy wymienić hebrajsko-aramejski komentarz do „ustępu noachickiego” *Miszne Tora* Majmonidesa autorstwa Efraima Bilitzera *Sefer torat ben Noach*, ukończony wprawdzie

<sup>7</sup> *House Joint Resolution 104*, <http://thomas.loc.gov/cgi-bin/query/z?c102:H.J.RES.104.ENR> (dostęp: 10.03.2012).

<sup>8</sup> Ch. Clorfene, Y. Rogalsky, *The Path of the Righteous Gentile: An Introduction to the Seven Laws of the Children of Noah*, New York 1987.

<sup>9</sup> Y. Bindman, *Seven Colors of the Rainbow: Torah Ethics for Non-Jews*, Colorado Springs 1995.

<sup>10</sup> M. E. Dallen, *The Rainbow Covenant. Torah and the Seven Universal Laws*, New York 2003.

<sup>11</sup> M. Sh. Bar-Ron, *Guide for Noahide. A Complete Manual for Living by the Noahide Laws and Key Torah Values for All Mankind*, Springdale 2010.

<sup>12</sup> N. Rakover, *Law and the Noahides: Law as a Universal Value*, Jerusalem 1988.

<sup>13</sup> E. Barre, *Torah for Gentiles: The Messianic and Political Implications of the Bnei Noah Laws*, Jerusalem 2008.

<sup>14</sup> Por. powołanie rady noachickiej w 2005 roku przy tzw. Powstającym Sanhedrynie. Zob. *Jerusalem Court for Issues of Bnei Noah*, [http://www.thesanhedrin.org/en/index.php?title=Jerusalem\\_Court\\_for\\_Issues\\_of\\_Bnei\\_Noah](http://www.thesanhedrin.org/en/index.php?title=Jerusalem_Court_for_Issues_of_Bnei_Noah) (dostęp: 10.03.2012).

w latach 1918–1919, ale opublikowany dopiero w 2006 roku, wiele lat po śmierci Bilitzera<sup>15</sup>. Najnowszą publikacją z tego nurtu jest kodeks religijny *Sefer szewa micwot Haszem* (2008–2009), autorstwa Moshe Weinerja, napisany po hebrajsku i nawiązujący do formy *Szulchan aruch* Josefa Karo<sup>16</sup>. Równoległe ukazało jego angielskie tłumaczenie pt. *The Divine Code*<sup>17</sup>. Jest to pierwsza od czasów Majmonide-sa kodyfikacja praw noachickich.

Na gruncie polskim problematykę przymierza noachickiego w Biblii podjął Marian Arndt w artykułach: *Przymierze noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej* (1986)<sup>18</sup> oraz *Przymierze z Noem (Rdz 9,1–17)* z 1987 roku<sup>19</sup> (związanych z jego pracą doktorską pt. „Przymierze noachickie na tle koncepcji przymierza tradycji kapłańskiej” z 1987 roku). Najważniejszą polską publikacją naukową, w której poruszono zagadnienia praw noachickich w ujęciu rabinicznym, jest praca Romana Marcinkowskiego *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym* (2004). W rozdziale czwartym części czwartej tej książki, pt. *Stosunek do obcych*, omówiono rabiniczną dyskusję dotyczącą praw noachickich<sup>20</sup>. Uzupełnienie o charakterze źródłowym powyższej prezentacji literatury przedmiotowej stanowi artykuł autora prezentowanej pracy – *Przykazania noachickie w Talmudzie* (2006)<sup>21</sup>. Naukowa refleksja nad prawami noachickimi znajduje się zatem już w fazie opracowań szczegółowych, poświęconych poszczególnym zagadnieniom z dziedziny

---

<sup>15</sup> E. Bilitzer, *Sefer torat ben Noach. Al Hilchot melachim le-ha-Rambam*, Jeruzalaim 766 (2006).

<sup>16</sup> M. Weiner, *Sefer szewa micwot Haszem*, Vol. 1–2, Pittsburgh 2008–2009.

<sup>17</sup> Idem, *The Divine Code*, Vol. 1, Pittsburgh 2008.

<sup>18</sup> M. Arndt, *Przymierze noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1990, t. 33 (1986), z. 1, s. 5–21.

<sup>19</sup> Idem, *Przymierze z Noem (Rdz 9,1–17)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 1987, t. 12, s. 99–110.

<sup>20</sup> R. Marcinkowski, *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym*. „Miszna” i inne teksty talmudyczne o szabacie, święcie, poświęceniu i powszedniości, Kraków 2004, s. 176–198.

<sup>21</sup> P. Majdanik, *Przykazania noachickie w „Talmudzie” – uniwersalistyczne tendencje w judaizmie w okresie ekspansji chrześcijaństwa w starożytności (traktat „Sanhedrin” 56a–57a)*, „Studia Religioznawcze” 2006, t. 39, s. 157–158.

praw noachickich. Natomiast na gruncie polskim tematyka noachicka jest jednak jeszcze na etapie opracowań ogólnych i całościowych.

Nieco inaczej przedstawia się sprawa polskich badań nad postacią Majmonidesa, szczególnie nad jego dorobkiem filozoficznym. Pierwsze ważniejsze publikacje na ten temat w języku polskim przynosi początek XX wieku: Salomona Spitzera *Mojżesz Majmonides, rabin, filozof, lekarz i książę, jego życie i działalność* (1904)<sup>22</sup> oraz poświęcone Majmonidesowi partie *Historii i literatury żydowskiej ze szczególnym uwzględnieniem historii Żydów w Polsce* Majera Bałabana (1920–1925)<sup>23</sup>, artykuły: Henryka Rundsteina *Przyczynek do nauki Majmonidesa o Bogu. Nauka o negatywnych atrybutach boskich* (1932)<sup>24</sup> i Mariana Morawskiego *Wpływ myśli religijnej Mojżesza Majmonidesa na św. Tomasza z Akwinu* (1935)<sup>25</sup> oraz publikacje zwarte: Jakuba Awigdora *Rabbi Mojżesz Ben Majmon (R. M. B. M., Rambam, Majmonides): jego życie i działalność* (1935)<sup>26</sup>, Salomona Herziga *Mojżesz ben Majmon: życie, dzieła, znaczenie. W 800-letni jubileusz 1135–1935*<sup>27</sup> oraz Edmunda Steina *Majmonides jako arystotelik żydowski* (1937)<sup>28</sup>. Trzeba tu także odnotować opublikowany w 1935 roku, dokonany przez Miriam Litwinównę, przekład z języka hebrajskiego pracy profesora Uniwersytetu Hebrajskiego, Dawida Jelita, pt. *Majmonides. Człowiek i dzieło*<sup>29</sup>.

Najważniejszymi polskimi kompleksowymi ujęciami filozofii Majmonidesa w okresie powojennym są omówienia zawarte w więk-

<sup>22</sup> S. Spitzer, *Mojżesz Majmonides, rabin, filozof, lekarz i książę, jego życie i działalność. W 700-ną rocznicę śmierci*, Kraków 1904.

<sup>23</sup> M. Bałaban, *Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem historii Żydów w Polsce*, t. 2–3, Lwów–Warszawa–Kraków 1920–1925.

<sup>24</sup> H. Rundstein, *Przyczynek do nauki Majmonidesa o Bogu. Nauka o negatywnych atrybutach boskich*, „Miesięcznik Żydowski” 1932, t. 1, s. 343–356.

<sup>25</sup> M. Morawski, *Wpływ myśli religijnej Mojżesza Majmonidesa na św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Powszechny” 1935, t. 206, s. 328–341.

<sup>26</sup> J. Awigdor, *Rabbi Mojżesz Ben Majmon (R.M.B.M. Rambam, Majmonides): jego życie i działalność: 14 Nisan 4895–14 Nisan 5695 (800-lecie urodzin)*, Borysław 1935.

<sup>27</sup> S. Herzig, *Mojżesz ben Majmon: życie, dzieła, znaczenie. W 800-letni jubileusz 1135–1935*, Kołomyja 1935.

<sup>28</sup> E. Stein, *Majmonides jako arystotelik żydowski*, Warszawa 1937.

<sup>29</sup> D. Jelin, *Majmonides. Człowiek i dzieło*, tłum. M. Litwinówna, Warszawa 1935.

szych opracowaniach: Jana Legowicza *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej* (1980)<sup>30</sup>, Zdzisława Kuksewicza *Zarys filozofii średniowiecznej* (1982)<sup>31</sup>, Jerzego Ochmana *Średniowieczna filozofia żydowska* (1995)<sup>32</sup> oraz hasło *Mojżesz Majmonides* autorstwa Stanisława Wielgusa znajdujące się w tomie siódmym *Powszechnej encyklopedii filozofii* (2006)<sup>33</sup>.

Ostatnie lata przynoszą też badania dotyczące szczegółowych zagadnień filozofii Majmonidesa, np. niepublikowana praca doktorska Kseni K. Kosakowskiej „God in Jewish Philosophy. Moses Maimonides’ Interpretation Compared with that of H. Cohen and A. J. Heshel” (2007)<sup>34</sup> czy artykuł Adama Świerzyńskiego *Majmonidesowe rozumienie zdarzeń cudownych a współczesna filozofia cudu* (2009)<sup>35</sup>. Nie można też nie wspomnieć o pierwszym – nie licząc przedwojennych fragmentarycznych przekładów Majera Bałabana – tłumaczeniu części *More ha-newuchim*, głównego dzieła filozoficznego Majmonidesa, dokonany przez Urszulę Krawczyk i Henryka Halkowskiego w 2008 roku<sup>36</sup>.

O ile zatem badania nad filozofią Majmonidesa w nauce polskiej są już bardzo zaawansowane, o tyle brakuje bardziej szczegółowych prac dotyczących innej sfery aktywności filozofa, ukazujących go jako autorytet religijny, halachistę i kodyfikatora<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, Warszawa 1980.

<sup>31</sup> Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*, Warszawa 1982.

<sup>32</sup> J. Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, Kraków 1995.

<sup>33</sup> S. Wielgus, *Mojżesz Majmonides*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 324–331.

<sup>34</sup> K. K. Kosakowska, „God in Jewish Philosophy. Moses Maimonides’ Interpretation Compared with that of H. Cohen and A. J. Heshel” [praca doktorska, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii, Kraków 2007].

<sup>35</sup> A. Świerzyński, *Majmonidesowe rozumienie zdarzeń cudownych a współczesna filozofia cudu*, „Studia Judaica” 2009, nr 1–2 (23–24), s. 101–120.

<sup>36</sup> Majmonides, *Przewodnik błędzących*, cz. 1, tłum. U. Krawczyk i H. Halkowski, Kraków 2008. Por. P. Majdanik, [rec. Majmonides, *Przewodnik błędzących*, tłum. U. Krawczyk i H. Halkowski, oprac. S. Pecaric, cz. 1, Kraków: Stowarzyszenie Pardes, 2008], „Studia Judaica” 2008, nr 1 (21), s. 169–173.

<sup>37</sup> Warto tu odnotować opublikowany w 1986 roku komentarz Tadeusza Józefa Michalskiego do sformułowanych przez Majmonidesa trzynastu podstawowych

Celem prezentowanej pracy jest przybliżenie pewnego aspektu problematyki noachickiej i zainicjowanie na gruncie nauki polskiej nowego etapu badań zarówno nad tradycją praw noachickich, jak i halachicznym pisarstwem Majmonidesa. W ujęciu diachronicznym rozważania zawarte w tej książce mają służyć uchwyceniu tej tradycji w niezwykle istotnym w historii judaizmu momencie, w którym zainicjowano proces standaryzacji i unifikacji praw, a także teologizacji i dogmatyzacji wierzeń. Natomiast w ujęciu synchronicznym mają one służyć przybliżeniu zespołu poglądów na temat tradycji praw noachickich największego autorytetu w tym zakresie w dziejach judaizmu, najczęściej cytowanego i przywoływanego w literaturze religijnej poświęconej tym zagadnieniom, a jednocześnie jednego z największych, ale też kontrowersyjnych religijnych autorytetów judaizmu.

Ponieważ, jak wspomniano, kodeks Majmonidesa był nie tylko pierwszą, ale też aż do czasów współczesnych jedyną kompletną kodyfikacją praw noachickich, celem pracy będzie próba odpowiedzi na dwie zasadnicze grupy pytań:

1. Dlaczego właśnie Majmonides dokonał kodyfikacji praw noachickich? Dlaczego nie zrobił tego nikt spośród wielkich autorytetów judaizmu ani przed nim, ani po nim (do naszych czasów)?

2. W jaki sposób Majmonides dokonał tej kodyfikacji? Z jakich źródeł czerpał? Jakie decyzje podejmował i dlaczego? Jaka była jego interpretacja tradycji noachickiej i jak ją pojmował? Wreszcie, jaka była jego ogólna koncepcja relacji między Żydami i nie-Żydami oraz jaką rolę w swojej historiozofii wyznaczał tym ostatnim?

Pierwsza grupa zagadnień zostanie omówiona przede wszystkim w części pierwszej, na którą składa się rozdział wprowadzający do pracy zatytułowany *Prawa noachickie przed Majmonidesem i w jego kodyfikacji*. Natomiast druga grupa zostanie opisana w zasadniczej partii książki, tj. w części drugiej i trzeciej (nie znaczy to, że nie pojawią się tu pewne wątki z pierwszej grupy pytań, podobnie jak na pew-

---

prawd wiary judaizmu, nie ma on jednak charakteru naukowego. Zob. T. J. Michalski, *Jag Ikkarim – 13 artykułów żydowskiego wyznania wiary*, w: *Kalendarz żydowski 1986–1987. Luach lisznat 5747*, Warszawa 1986, s. 86–113.



ne kwestie z drugiej grupy zagadnień światło rzuci rozdział wprowadzający). W praktyce będą one omówieniem „ustępu noachickiego”, tj. traktatu *Hilhot melachim u-milchamot* 8,11(9)–10,12(16) z *Miszne Tora*. Trzeba tu jednak podkreślić, że praca nie ogranicza się jedynie do tego źródła. Pojawią się w niej także omówienia innych fragmentów *Miszne Tora* oraz pozostałych dzieł Majmonidesa: *Peruscha-Miszna*, *Sefer ha-micwot*, *More ha-newuchim* oraz listów i responsów, wiążących się z kwestiami zawartymi w „ustępie noachickim”. Dodatkowo kontekstem dla tych omówień będą inne teksty pochodzące m.in. z *Tanachu*, *Miszny*, *Tosefty*, Talmudu babilońskiego i Talmudu jerozolimskiego, midraszy, komentarzy Rasziego i Nachmanidesa (Rambana) oraz komentarzy do *Miszne Tora*, a także z takich dzieł rabinicznych, jak *Sefer ha-chinuch* czy *Minchat chinuch* Josefa Babada. Prezentacja i analiza tego materiału jest podporządkowana jednak układowi „ustępu noachickiego”, choć w różny sposób w poszczególnych fragmentach pracy. Zasadnicza część rozprawy została podzielona bowiem na część drugą: *Ogólne założenia praw noachickich w „Miszne Tora”* i trzecią: *Siedem praw noachickich – źródła i kierunki orzecznictwa w „Miszne Tora”*.

Część druga to przede wszystkim omówienie zagadnień poruszonych w halachach 8,11(9)–14(11) oraz 10,1–12(16), czyli w rozdziałach ósmym i dziesiątym *Hilhot melachim u-milchamot*. Porządek prezentacji nie jest jednak zorganizowany ściśle według rozkładu treści tych halach, ale zgodnie z kryterium problemowym. Problemy te podzielono na trzy grupy, które są analizowane w trzech kolejnych rozdziałach:

1. Kwestia obowiązku Żydów nawracania nie-Żydów, żydowskie prawo własności Tory, prawne i moralne relacje Żydów z nie-Żydami.
2. Kategorie nie-Żydów, kwestia ich zbawienia, prawa objawione i prawa noachickie a prawa naturalne.
3. Dodatkowe zagadnienia praw noachickich, czyli przypadki przejściowe i graniczne, nieintencjonalne złamanie przykazań, sankcje za złamanie przykazań, kwestia przykazań dodatkowych.

W trzeciej części pracy zostanie dokonana analiza „jądra” praw noachickich, czyli siedmiu podstawowych *micwot*, przedstawionych przez Majmonidesa w głównej części „ustępu noachickiego”,

tj. w rozdziale dziewiątym *Hilchot melachim u-milchamot*. Zważywszy na charakter tematyki, porządek prezentacji odpowiada rozkładowi treści analizowanego tekstu, a poszczególne rozdziały pracy to omówienia kolejnych przykazań noachickich (nie uwzględniając rozdziału wprowadzającego). Podporządkowanie organizacji tej części rozkładowi treści ustalonej przez Majmonidesa jest założeniem celowym, organizacja tekstu w dziełach Rambama okazuje się bowiem jego świadomą i przemyślaną decyzją.

W związku z odrębnością tematów podjętych w drugiej i trzeciej części, zastosowano w nich odmienną metodologię. Część druga ma charakter bardziej syntetyczny, a także otwarty na inne teksty Majmonidesa. Jej głównym zadaniem jest rekonstrukcja poglądów autora dotyczących zagadnień natury ideowej i filozoficznej. Chodzi tu o uzyskanie syntetycznego obrazu poglądów Majmonidesa na poszczególne kwestie. Natomiast problematyka części trzeciej ma w większej mierze charakter techniczno-prawny, jest w związku z tym bardziej analityczna i bardziej podporządkowana organizacji treści analizowanego tekstu. Przedmiotem badań stają się źródła orzeczeń Majmonidesa, a kontekstem – nie tyle jego własne wypowiedzi pochodzące z innych partii *Miszne Tora* albo innych dzieł, co źródła rabiniczne będące podstawą orzeczeń Majmonidesa, odkrywane dzięki komentarzom do *Miszne Tora*.

Punkt ciężkości prezentowanej pracy został umieszczony właśnie w trzeciej części, co nadało części poprzedzającej charakter teoretycznego wstępu do niej. W tekście *Miszne Tora* rozdział dziewiąty *Hilchot melachim u-milchamot*, analizowany w trzeciej części tej rozprawy, jest najważniejszy dla problematyki noachickiej. Majmonides „obudował” go noachickimi halachami z poprzedzającego rozdziału ósmego oraz następującego po nim rozdziału dziesiątego, które są głównym tematem części drugiej tej pracy. Trzeba tu jednak zastrzec, że powyższe założenia metodyczne nie są stosowane w sposób sztywny, ale elastycznie dostosowywane do konkretnego zagadnienia. A zatem i w części drugiej znajdują się analizy prawne oraz przywołanie źródeł rabinicznych, a w części trzeciej – próby syntezy poglądów Majmonidesa na podstawie jego wypowiedzi o charakterze filozoficznym. Wnioski z przeprowadzonych badań są

przedstawiane na bieżąco w toku pracy i zostały zebrane w podsumowaniu.

Teksty źródłowe w języku hebrajskim i aramejskim zostaną przedstawione w językach oryginalnych, z podaniem polskiego tłumaczenia w przypisach. O ile nie zaznaczono inaczej, przekład został dokonany przez autora prezentowanej pracy. Należy tu zastrzec, że przekłady te mają – na tyle, na ile było to możliwe – charakter dosłowny, filologiczny, a ich celem było dokładne oddanie frazy oryginału, nawet kosztem stylistycznych aspektów tłumaczenia. Ponieważ te teksty są w znacznej mierze bardzo skondensowane pod względem językowym, a ich tematyka jest w wielu wypadkach prawnotechniczna, wierność oryginałowi okazała się niezbędna dla właściwego ich zastosowania w analizie. Z pewnością przy pierwszej lekturze mogą one wydać się miejscami nieczytelne, dlatego po ich przytoczeniu są zwykle krótko omawiane. Aby lepiej oddać strukturę tekstu, w tłumaczeniach ustępów Talmudu, w których równolegle występują fragmenty miszny lub barajty obok komentującego je tekstu gemary, te pierwsze zapisano wersalikami.

Teksty Majmonidesa w języku judeo-arabskim są przytaczane zwykle w polskim tłumaczeniu, który oparto na przekładzie angielskim. W kilku miejscach – z powodów, o którym będzie tam mowa – posłużono się hebrajskimi tłumaczeniami z judeo-arabskiego.

Poza tymi cytatami wyrażenia w języku hebrajskim i aramejskim zapisuję w uproszczonej transkrypcji fonetycznej (pomijam np. transkrybowanie głosek *alef* i *ajin* oraz podwójnego *dagesz*). Tetragram jest oddawany wszędzie za pomocą wyrażenia *Haszem* (hebr. = to Imię). Cytaty z obcojęzycznych prac o charakterze naukowym są podawane w polskich tłumaczeniach. Dotyczy to także opracowań w języku hebrajskim. Natomiast teksty współczesne o charakterze religijnym, nawiązujące stylem i treścią do starożytnych i średniowiecznych dzieł rabinicznych, cytuję w oryginale.

Teksty *Tanachu* oraz źródeł rabinicznych, a także hebrajskojęzycznych dzieł Majmonidesa oraz innych pism rabinicznych, zostały zaczerpnięte przede wszystkim (chyba że wskazano inaczej) z następujących zasobów internetowych:

1. *Mechon Mamre*, <http://www.mechon-mamre.org>.
2. *Sifrija wirtualit*, <http://www.daat.co.il/daat/sifrut/yesod.htm>.
3. *Wikitekst*, [http://he.wikisource.org/wiki/ישאָר\\_דומע](http://he.wikisource.org/wiki/ישאָר_דומע).
4. *Hebrew Books*, <http://www.hebrewbooks.org>.

Teksty biblijne uzgadniano z edycją *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, eds. K. Elliger, W. Rudolph, editio quinta emendata, Stuttgart 1997. Teksty „ustępu noachckiego” oraz komentarzy do niego uzgadniano i miejscami korygowano na podstawie następujących publikacji:

1. Mosze ben Majmon, *Miszne Tora*, ed. Y. Kapach, Vol. 24, Jeruzsalaïm 1986.
2. Mosze ben Majmon, *Miszne Tora*, ed. Sh. Frankel, Vol. 12 (*Sefer szoftim*), Jeruzsalaïm 1998.

Prezentowana książka to poprawiona i uzupełniona wersja dysertacji doktorskiej pt. „Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa. *Hilchot melachim u-milchamot* 8–10”, obronionej w 2012 roku na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Powstała ona w Instytucie Religioznawstwa pod opieką prof. dr. hab. Krzysztofa Pilarczyka, któremu pragnę podziękować za opiekę i wsparcie przy jej tworzeniu oraz za czas poświęcony na jej końcowe przestudiowanie i za cenne uwagi oraz wskazówki, dzięki którym przybrała ona obecną postać.

Książka ta nie powstałaby, gdyby nie moja żona, Elżbieta, która namówiła mnie do podjęcia pracy badawczej, stworzyła mi dla niej komfortowe warunki, tak aby nie kolidowały one z obowiązkami domowymi i zawodowymi, oraz dodawała mi otuchy w chwilach wątplenia. Jednak pierwszą inspirację otrzymałem od dr. hab. Tomasza Sikory, który wiele lat temu ukazał mi głębość myśli judaizmu i jego tajemnicze piękno, a w końcowej fazie obrony gotowej już pracy okazał mi pomoc i życzliwość. Za to wszystko – z całego serca dziękuję.

CZĘŚĆ I

**Wprowadzenie**  
**do praw noachickich**  
**w *Miszne Tora***



## ROZDZIAŁ 1

# Prawa noachickie przed Majmonidesem i w jego kodyfikacji

## Prawa noachickie przed Majmonidesem

Geneza praw noachickich jest przedmiotem dyskusji między uczonymi. Według klasycznej hipotezy – wysuwanej przez pokolenia od starożytnych amoraistów po część współczesnych uczonych – pochodzą one z czasów biblijnych i stanowiły źródło starożytnych kodeksów prawnych, np. kodeksu starobabilońskiego (Hammurabiego), asyryjskiego czy hetyckiego<sup>1</sup>. Hipoteza ta stała się podstawą nowożytnej teorii praw naturalnych w formule opracowanej przez Hugona Grotiusa oraz pół wieku później przez Johna Seldena w jego *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum* (1640)<sup>2</sup>. Druga hipoteza odwraca porządek przyczynowo-skutkowy, widząc w żydowskiej tradycji praw noachickich, a przynajmniej w treści tych praw, odbicie rzeczywistej legislacji nieżydowskiej, z którą stykali się starożytni rabini, a mianowicie kodeksu hetyckiego<sup>3</sup>.

Według trzeciej hipotezy prawa noachickie zostały sformułowane w czasach machabejskich w sytuacji, w której Żydzi po odzyskaniu niepodległości byli zmuszeni dzielić swoją ziemię z licznymi społecznościami nieżydowskimi. Sytuacja ta zmusiła żydowskie autorytety religijne do sformułowania podstawowych warunków prawno-moralnych koegzystencji z innymi społecznościami. Tymi minimalnymi prawami, których musieli przestrzegać nie-Żydzi mieszkający w państwie żydowskim, był kodeks noachicki. Dowo-

---

<sup>1</sup> Zob. D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York–Toronto 1983, s. 6–9; A. Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah*, New York 1995, s. 11–15.

<sup>2</sup> Zob. A. Lichtenstein, op. cit., s. 5.

<sup>3</sup> Zob. D. Novak, op. cit., s. 9–11.

dem rodzącej się tradycji jest zapis w pochodzącej z tych czasów *Księdze jubileuszów*, która w wersetych 7,20–29 wymienia przykazania przyjęte przez potomków Noego. Formuła tego kodeksu znacznie jednak odbiega od późniejszych formuł rabinicznych<sup>4</sup>.

Ostatnia hipoteza wiąże sformułowanie praw noachickich z epoką tannaitów, którym zawdzięczamy zresztą pierwsze zapisy dotyczące tych praw w literaturze rabinicznej. Są to zatem czasy dużej popularności żydowskiego monoteizmu wśród wielu nie-Żydów, „bojących się Pana”, φοβούμενοι lub σεβόμενοι, a z drugiej strony – czasy rzymskiej okupacji Erec Israel oraz judeochrześcijańskiej schizmy, która stworzyła zagrożenie dla judaizmu zarówno w środowiskach nieżydowskich, jak i żydowskich, oferując drogę do zbawienia poza Torą. Wyrazem odbywających się wśród wczesnych chrześcijan dyskusji na temat minimalnych praw, jakich musi przestrzegać nie-Żyd, są ustalenia tzw. soboru jerozolimskiego z 51 roku, które zapisano w Dz 15,20, wykazujące pewne podobieństwa, ale też i spore różnice w stosunku do rabinicznej formuły praw noachickich. W tej sytuacji rabini sformułowali własną wersję takich minimalnych praw ujętą w kodeks noachicki<sup>5</sup>.

Prawdopodobnie najstarszym zapisem praw noachickich w literaturze rabinicznej jest fragment *Tosefty* do traktatu *Awoda zara* 9,4. Zgodnie z tradycją autorem anonimowych wypowiedzi zawartych w tym dziele był tannaite z trzeciego pokolenia, Nechemia, żyjący w połowie II wieku. Redaktorem *Tosefty* był natomiast – jak głosi tradycja – tannaite piątego pokolenia, Chija bar Abba, oraz jego uczeń, amoraite pierwszego pokolenia z Erec Israel, Oszaja (Hoszaja). Miałaby zatem ona powstać niedługo po zredagowaniu *Miszny*, a więc w drugim dziesięcioleciu III wieku. W literaturze naukowej trwa jednak dyskusja dotycząca kwestii datowania tego tekstu (według skrajnych

<sup>4</sup> Ibidem, s. 11–19.

<sup>5</sup> Zob.: ibidem, s. 20–35; P. Majdanik, *Przykazania noachickie w „Talmudzie” – uniwersalistyczne tendencje w judaizmie w okresie ekspansji chrześcijaństwa w starożytności (traktat „Sanhedrin” 56a–57a)*, „Studia Religioogica” 2006, t. 39, s. 157–158; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I–IV w.*, Warszawa 1992, s. 66–67 i 404; K. Stebnicka, *O prozelityzmie w starożytności*, „Midrasz” 2003, nr 9 (77), s. 9–12.



opinii powstał on dopiero po zredagowaniu zasadniczej części Talmudu babilońskiego, pod koniec ery amoraistów, a więc pod koniec V wieku)<sup>6</sup>. Mniej więcej na ten okres datuje się kolejne, zasadniczo tannaickie źródło tekstowe praw noachickich – rozdział piąty *Seder olam raba*, dzieła będącego zapisem chronologii od czasów biblijnych. Tradycja głosi, że jego autorem jest tannaite z trzeciego pokolenia, Jose ben Chalafta, żyjący w połowie II wieku. Tekst został jednak zredagowany prawdopodobnie we wczesnym okresie amoraickim, tj. w pierwszej połowie III wieku<sup>7</sup>.

Najstarsze zapisy praw noachickich w literaturze amoraickiej są zawarte w midraszu *Bereszit raba* 16,6 oraz 34,8. Tradycja rabiniczna przypisuje jego autorstwo wspomnianemu wyżej amoraicie, Oszai (Hoszai) z Erec Israel, co datowałoby dzieło na początek III wieku, lub uczonemu z trzeciego pokolenia amoraistów babilońskich, Rabbie bar Nachmaniemu, co z kolei przesuwają datę powstania tekstu na przełom III i IV wieku. Prawdopodobnie jednak tekst powstał mniej więcej w czasie redakcji Talmudu jerozolimskiego, tj. w pierwszej połowie V wieku<sup>8</sup>. Prawa noachickie zostały wymienione także w późniejszych midraszach: powstałym w środowisku Erec Israel *Dewarim raba* 2,25, w którym zresztą pojawiają się nawiązania do tekstu *Bereszit raba*<sup>9</sup>, oraz *Szir ha-szirim raba* 1,16 (1,2,5), powstałym również w tym środowisku nie wcześniej niż w połowie VI wieku<sup>10</sup>.

Najobszerniejszym jednak tekstem literatury rabinicznej dotyczącym praw noachickich jest fragment Talmudu babilońskiego zawarty w traktacie *Sanhedrin* 56a–60a. Według tradycji rabinicznej redakcji tekstu całego zbioru dokonali amoraici szóstego i siódmego pokolenia, Aszi i Rawina, w ciągu V wieku. Ostatecznej redakcji dokonano zapewne w epoce saworaitów w VI i VII wieku, a być może nawet dopiero w epoce gaonów około połowy VIII wieku<sup>11</sup>. *Sanhe-*

<sup>6</sup> Zob. H. L. Strack, G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis 1996, s. 151–158.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 326.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 279–280.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 307–308.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 315.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 192–207.

*drin* 56a–60a nie jest jedyną partią tekstu Talmudu babilońskiego poświęconą prawom noachickim, ale to ustęp zdecydowanie najobszerniejszy i najbogatszy treściowo. Znajduje się on w rozdziale siódmym traktatu *Sanhedrin*, wchodzącego w skład porządku *Nezikin* (hebr. = szkody, zarówno w ujęciu cywilnym, jak i karnym). *Sanhedrin* jest poświęcony procedurom sądowym oraz dotyczącym wymierzania kary śmierci, a także zagadnieniom udziału w *olam ha-ba* (hebr. = świat przyszły), które zostały omówione w ostatnim, jedenastym rozdziale traktatu i którym na poziomie gemary towarzyszy bogata w agadę dyskusja na temat mesjasza oraz czasów mesjańskich. Drugi z powyższych tematów został omówiony m.in. w rozdziale siódmym, zatytułowanym *Arba mitot* (hebr. = cztery [rodzaje] śmierci). Miszna piąta tego rozdziału omawia warunki odpowiedzialności karnej i procedury sądowej w przypadku bluźniercy. Rozwinięta w gemarze dyskusja na ten temat zaczyna w pewnym momencie odnosić się do kwestii odpowiedzialności karnej za bluźnierstwo popełnione przez nie-Żyda.

Nie jest to jedyny przypadek, w którym Talmud babiloński, omawiając kwestie przykazań dotyczących Żydów, odnosi się dla porównania do analogicznych przypadków dotyczących nie-Żydów. Na przykład tuż przed omawianym ustępem w gemarze traktatu *Sanhedrin* 55a–55b znajduje się dyskusja dotycząca kwestii uśmiercenia zwierzęcia, które uczestniczyło w akcie seksualnym z nie-Żydem. Punktem wyjścia tej dyskusji jest poprzednia miszna, czwarta, kończąca się omówieniem kwestii uśmiercenia zwierzęcia, które uczestniczyło w akcie zoofilii dokonany przez Żyda.

A jednak redaktorzy Talmudu babilońskiego zdecydowali się umieścić obszerny ustęp ukazujący zagadnienia praw noachickich jako dygresję do dyskusji o odpowiedzialności karnej za bluźnierstwo. Dyskusja ta dotyczy szerokiego spektrum zagadnień związanych z poszczególnymi prawami noachickimi, a także z ich koncepcją. Po jej przedstawieniu gemara wraca do pierwotnego zagadnienia odpowiedzialności karnej za popełnione przez Żyda bluźnierstwo. Cała „dygresja noachicka” stanowi rodzaj wtrącenia, przypisu, czy też pobocznego wątku w stosunku do głównego tematu dyskusji, który jest związany z analizą miszny piątej.

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego ustęp ten, będący osobną całością, znalazł się właśnie w tym konkretnym miejscu. Usytuowanie go w porządku *Nezikin* w traktacie *Sanhedrin* może wynikać z karnoprawnego, a nie cywilnego ani rytualnego charakteru praw noachickich. Skoro – jak się okaże w toku dyskusji – karą za przekroczenie wszystkich praw noachickich jest co do zasady kara śmierci, w takim razie celowe wydawało się zapewne umieszczenie tego ustępu w rozdziale *Arba mitot*. Natomiast powiązanie go z dyskusją na temat bluźnierstwa może wskazywać na kluczowy charakter tego przykazania w obrębie praw noachickich. Zapewne ma to związek z biblijnym epizodem opisanym w Kpł 24,10–23 dotyczącym bluźnierstwa dokonanego przez syna Izraelitki i Egipcjanina. Może też chodzić o status bluźnierstwa, który na gruncie praw noachickich miałby stanowić odpowiednik pozytywnego przykazania wiary w Boga i uznania Jego autorytetu.

Rozkład treści będących przedmiotem dyskusji w obrębie „dygresji noachickiej” przedstawia się w następujący sposób:

1. Katalog praw noachickich i ich źródła (56a–57a)<sup>12</sup>.
2. Prawo karne procesowe i wykonawcze oraz kwestie aborcji, rabunku i przekroczenia granic obrony koniecznej (57a–57b).
3. Zakazane stosunki seksualne (57b–58b).
4. Przykazania dodatkowe oraz zakaz spożywania części żywych zwierząt (58b–60a).

Punktem wyjścia dyskusji jest barajta, w której wyliczono siedem poszczególnych przykazań noachickich według głównej tradycji, a następnie według innych tradycji. Ta początkowa barajta jest zbieżna, choć nie identyczna, ze wspomnianymi tekstami wcześniejszych źródeł rabinicznych, *Tosefty* i midraszy. Również w dalszym toku dyskusji „dygresji noachickiej” będą pojawiać się barajty, które są podobne do wcześniejszych tekstów.

Zdecydowana większość wymienionych powyżej źródeł przedstawia dość jednolitą wersję tradycji praw noachickich. Jednak znalazły tu miejsce także i wersje różniące się od modelu standardowe-

<sup>12</sup> Tłumaczenie tego fragmentu z obszernym komentarzem znajduje się w artykule: P. Majdanik, op. cit., s. 157–177.

go pewnymi szczegółami. Istnieją również w literaturze rabinicznej wzmianki wskazujące na inną formułę praw noachickich.

Zamknięcie klasycznej literatury rabinicznej ostateczną redakcją Talmudu babilońskiego zakończyło na tym etapie proces pisemnego utrwalania Tory ustnej judaizmu, której składnikiem była tradycja przykazań noachickich. Nie oznaczało to jednak końca refleksji nad tą tradycją. Wręcz przeciwnie – zainicjował on bujny rozwój późniejszej literatury rabinicznej w formie responsów, komentarzy i kodeksów prawnych. Wielogłosowy, wielowątkowy i dyskursywny charakter klasycznych tekstów rabinicznych stwarzał bowiem praktyczne problemy w stosowaniu prawa żydowskiego, które wymagało interpretacji i uporządkowania. Jednak do czasów powstania *Miszne Tora* Majmonidesa prawa noachickie najwyraźniej nie wchodziły w środowiskach żydowskich w zakres bieżących problemów prawnych, z którymi przede wszystkim zmagali się gaoni, skoro brakuje w tworzonych przez nich tekstach ważniejszych wypowiedzi na ten temat, poza jednym interesującym wyjątkiem.

W genizie kairskiej odnaleziono nieznaną wcześniej fragment komentarza do *Tanachu* autorstwa Szmuela ben Chofniego, stojącego na czele akademii talmudycznej w Surze na przełomie X i XI wieku, teścia słynnego Hai Gaona<sup>13</sup>. W komentarzu do Rdz 34,12 stwierdza, że zgodnie z rabiniczną tradycją noachitom nakazano trzydzieści przykazań. Istotnie, analogiczne stwierdzenie znajduje się w Talmudzie jerozolimskim w traktacie *Awoda zara* 9a (2,1) i w Talmudzie babilońskim w traktacie *Chulin* 92a–b, a także w pismach Mubaszszira (Mewassera) ben Nissi ha-Lewiego z X wieku. Inaczej jednak niż w tych źródłach Szmuel ben Chofni wymienia te trzydzieści przykazań, podając przy każdym jego biblijną podstawę. Źródło tej tradycji jest nieznan<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> A. Lichtenstein, op. cit., s. 117.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 118.

## Majmonides wobec świata nieżydowskiego

Koniec epoki gaonów, który nastąpił około połowy XI wieku, dał początek epoce *riszonim*, czyli „pierwszych”, jak określa się średnio-wiecznych rabinów działających już poza środowiskiem akademii talmudycznych aż do opracowania przez Josefa Karo około połowy XVI wieku najbardziej autorytatywnego żydowskiego kodeksu religijnego, *Szulchan aruch*. Rabini działający od tego momentu są już nazywani *acharonim* – „ostatnimi”.

Niedługo po tym przełomie pokoleniowym w obrębie nauki żydowskiej zaczęły zachodzić fundamentalne zmiany w świecie zewnętrznym, najpierw w obszarze politycznym, a następnie cywilizacyjnym. Zainicjowała je pierwsza wyprawa krzyżowa, rozpoczęta w 1096 roku, a zakończona zdobyciem przez chrześcijan znajdującej się dotąd pod rządami muzułmanów Jerozolimy w 1099 roku, po której nastąpiła pamiętana potem przez stulecia masakra ludności muzułmańskiej i żydowskiej. Era wojen krzyżowych, która zakończy się z upadkiem Akki w 1291 roku, osiągnie swoją kulminację pod koniec XII wieku. Od tego momentu – mimo sukcesów militarnych – blask świata muzułmańskiego zacznie gasnąć. Joel L. Kraemer tak opisuje rolę cywilizacji islamu w tamtych czasach:

Od IX do XII wieku kultura islamska rozwijała się, gdy uczeni tłumaczyli filozofię i naukę z greki na język arabski, przyjmując starożytne dziedzictwo w sposób twórczy i krytyczny. Nauka, literatura, sztuka i architektura – kwitły. Świat islamski przewyższał Europę w kulturze i nauczaniu. W Hiszpanii, szczególnie w Toledo, i na Sycylii uczeni tłumaczyli arabską filozofię i naukę na łacinę, a kultura islamska stała się pomostem między intelektualnym dziedzictwem starożytności a Zachodem. Przekazanie nauczania z greki na język arabski, a następnie z arabskiego na język hebrajski i łacinę oraz inne języki europejskie – było doniosłym osiągnięciem cywilizacji ludzkiej i żywotną siłą dla formowania się myśli europejskiej w okresie średniowiecza<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> J. L. Kraemer, *Maimonides. The Life and Works of One of Civilization's Greatest Minds*, New York 2008, s. 4.

W XII wieku doszło zatem do niezwyklej sytuacji, w której równolegle następował z jednej strony proces kulturowego przekazu ze świata islamskiego do chrześcijańskiej Europy, a z drugiej strony ta ostatnia dokonywała ekspansji militarnej na terenach zajętych przez islam – i to zarówno na wschodzie, w Erec Israel, jak i na zachodzie, w Hiszpanii. Ostatecznie islam odeprze zachodnich najeźdźców na wschodzie, choć straci Hiszpanię, jednak zwycięstwo to jest być może jedną z przyczyn jego późniejszej wielowiekowej stagnacji. Natomiast dla Europy ten zarówno polityczny, jak i kulturowy kontakt ze światem islamu nada cywilizacji Zachodu impet, który poprowadzi go w XV wieku ku erze nowożytnej. Tego marszu, rozpoczętego w dziedzinie intelektualnej narodzinami scholastyki w XII wieku, nie przerwie nawet tak gigantyczna katastrofa, jaką była epidemia „czarnej śmierci” w XIV wieku.

Przesuwaniu się centrów kulturowych Starego Świata ku zachodowi towarzyszyło – wraz ze schyłkiem epoki gaonów – analogiczne zjawisko w obrębie kultury żydowskiej. Od późnej starożytności główny ośrodek życia religijno-kulturowego stanowiła niepodzielnie Babilonia. Przyjmuje się tu jako cezury rok 589 (ustanowienie pierwszego gaona) oraz rok 1038 (śmierć Hai Gaona). Tu rozkwitała zarówno żydowska halacha (np. Szerira Gaon), jak i rodziła się żydowska filozofia (Saadia Gaon). Już jednak powstanie karaimizmu w IX wieku (zainicjowane przez Anana z Basry), który wyrósł z protestu przeciw autorytetom gaonów, świadczył o kryzysie, w jakim znalazły się rabiniczne ośrodki w Babilonii.

W XI wieku, a częściowo już w X wieku, umacniają się ośrodki na zachód od Babilonii:

1. Maghreb, szczególnie zaś Tunezja – w dziedzinie filozofii Izaak Izraeli, a w dziedzinie halachy związani z ostatnimi gaonami Rabeinu Chananel i Rabbi Nissim, nauczyciele Icchaka Alfasiego z Fezu.

2. Hiszpania, szczególnie zaś Andaluzja – na co ogromny wpływ miała działalność Alfasiego, który przeniósł się tu z Tunezji, stając na czele akademii w Lucenie i kształć m.in. słynnego poetę Jehudę Halewiego oraz Josefa ibn Migasza, nauczyciela ojca Majmonidesa, i pośrednio – jego samego. Od XI wieku rozwija się intensywnie filozofia andaluzyjska zarówno nurtu neoplatońskiego, reprezentowa-

nego głównie przez Szlomo ibn Gabirola, Bachję ibn Pakudę, Abrahama bar Chiję, Josefa ibn Caddika i Abrahama ibn Ezrę, jak i nurtu arystotelejskiego, w postaciach Abrahama ibn Dauda, a w XII wieku oczywiście Mojżesza Majmonidesa, który jednak – co charakterystyczne – większość swych dzieł napisał już w Egipcie.

3. Aszkenaz, szczególnie zaś Nadrenia i północna Francja – tu ogromną rolę odegrał Rabeinu Gerszom, który wpłynął znacząco na największy autorytet halachiczny średniowiecznego Aszkenazu i jeden z największych autorytetów judaizmu w ogóle, Szlomo ben Icchaka z Troyes, zwanego Raszi. Od XII wieku jego działalność komentatorską kontynuują, rozwijają i badają tosaфіści, na czele z takimi postaciami, jak Raszbam, Rabeinu Tam oraz Ri. Na marginesie działalności tosaфіstów rozwinął się pod koniec XII i na początku XIII wieku ruch mistyczny, zwany chasydyzmem nadreńskim, reprezentowany głównie przez Judę he-Chasida z Regensburga oraz Eleazara z Wormancji.

4. Prowansja i północne Włochy – jako umacniające się z czasem ośrodki, w których krzyżowały się różne wpływy i które wpływały na zjawiska zewnętrzne (por. rodzina Kalonimos). Szczególną rolę odegrają ośrodki w Prowansji, rozkwitające od połowy XII wieku do połowy XIII (kiedy to pacyfikacja katarskiej herezji w sąsiedniej Langwedocji doprowadziła do degradacji kulturowej całego region). Autorytety tu działające noszą zbiorcze miano *chachmei Prowens* (hebr. = mędrzy Prowansji), a ich najwybitniejszym przedstawicielem jest surowy krytyk Majmonidesa, Abraham ben Dawid, czyli Raawad. Również i tu rozkwitnie na przełomie XII i XIII wieku mistycyzm w postaci kabały prowansalskiej, którego najważniejszym tekstem jest *Sefer ha-bachir*, a głównym reprezentantem – syn Raawada, Izaak Ślepy.

Począwszy od XII wieku, następuje rozpad ośrodków żydowskiej kultury w muzułmańskiej Andaluzji i migracja na tereny północnej, chrześcijańskiej Hiszpanii i Prowansji (por. rodziny ibn Tibon i Kimchi) lub Maghrebu, a nawet dalej – jak w przypadku Majmonidesa – do Egiptu (charakterystyczny jest tu cały szlak wędrówki jego rodziny). To on sprawi, że Egipt stanie się na przełomie XII i XIII wieku kolejnym ważnym ośrodkiem judaizmu.

W tym czasie większość Żydów zamieszkiwała jeszcze w świecie islamu. Krzysztof Pilarczyk tak opisuje tę sytuację:

Szybka ekspansja islamu sprawiła, że dość liczne grupy Żydów znalazły się pod panowaniem muzułmańskim. Między innymi w takiej sytuacji znalazły się stare gminy żydowskie w Babilonii, której stolica (Bagdad) stała się siedzibą kalifatu Abbasydów. Represje sprawiły, że część Żydów przyjęła islam, znaczna ich liczba jednak wybrała status *dhimmi* (protegowanych), płacąc związane z tym podatki i korzystając w zamian z ochrony, jakiej dostarczała nowa religia. [...] W wyniku podbojów arabskich ogromna większość Żydów, przypuszczalnie aż 90 procent całej ich populacji, znalazła się w obrębie jednego organizmu państwowego, a ustanowienie stolicy Abbasydów w Bagdadzie oznaczało, że największe i najbogatsze wspólnoty żydowskie znalazły się w bezpośrednim sąsiedztwie tego ośrodka władzy i pod wpływem kultury muzułmańskiej. [...] Podobnie jak w Egipcie Fatymidów i Ajjubidów, w Hiszpanii Umajjidów i w wielu innych regionach świata, gdzie dotarł islam, Żydzi korzystali ze stabilizacji, wzrostu zamożności i rozkwitu kultury arabskiej w X, XI i XII wieku<sup>16</sup>.

Ten korzystny klimat kulturalny zaznaczył się przede wszystkim w islamskiej Hiszpanii, która była miejscem w miarę pokojowego współistnienia i kulturowej wymiany między muzułmanami, Żydami i chrześcijanami. Doprowadziło to do rozkwitu kultury żydowskiej, szczególnie w wieku X, który określa się mianem „złotego wieku” kultury żydowskiej na Półwyspie Iberyjskim.

Jednak nawet jeśli sytuację Żydów pod panowaniem islamskim uznać za lepszą w tamtych czasach niż w krajach chrześcijańskich, trzeba pamiętać, że ich status społeczny był podrzędny w stosunku do muzułmanów, a spokój, którym się cieszyli, względny. Spokój ten zresztą przerywano coraz częściej, począwszy od XI wieku prześladowaniami i masakrami ludności żydowskiej, np. w 1016 roku w Kairuanie, w 1066 roku w Fezie oraz w 1090 roku w Grenadzie. Sytuacja ta pogorszyła się w XII wieku, do czego walenie przyczyniły

---

<sup>16</sup> K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2009, s. 227–228.



się wojny krzyżowe na wschodzie, a na zachodzie – przejście władzy nad Maghrebem i częścią Hiszpanii przez reprezentujących fundamentalistyczną odmianę islamu Almohadów, co miało wpływ zarówno na życie osobiste, jak i pisarstwo Majmonidesa.

W XII wieku coraz bardziej dominujące staje się wśród elit żydowskich poczucie kryzysu ich kultury, upadku wspólnot, osłabienia wiary i stałego zagrożenia. Ta atmosfera znalazła swój wyraz w pismach Majmonidesa, np. w *Igeret Teiman* oraz we wstępie do *Miszne Tora*. Poczuciu upadku życia żydowskiego w świecie islamu towarzyszy jednak świadomość rosnącej siły kultury żydowskiej w krajach chrześcijańskiej Europy, szczególnie na południu Francji – co widać wyraźnie w responsach i listach Majmonidesa. Jak to nieraz bywało w dziejach ludu żydowskiego, świadomość kryzysu i rosnącego zagrożenia rodziła coraz silniejsze nastroje mesjańskie. Nastrojom tym sprzyjały militarne zmagania dwóch największych religii mono-teistycznych, które postrzegano jako preludium do odkupienia Izraela, co znalazło swój wyraz także w *Igeret Teiman* Majmonidesa<sup>17</sup>.

Eschatologiczna interpretacja wojen krzyżowych to jedynie próba dodania sobie i innym otuchy w obliczu zagrożenia i kryzysu. Kraemer tak przedstawia wpływ tej sytuacji na życie Majmonidesa:

Nawet wzniosły geniusz potrzebuje sprzyjających warunków do uzyskania swoich osiągnięć. Jednak Majmonides żył w burzliwych czasach, w wirze wstrząsających wydarzeń, kiedy starcie cywilizacji między chrześcijaństwem a islamem doszło do punktu wrzenia. Na dwóch frontach, w Hiszpanii i Ziemi Świętej, przeciwnicy zakleszczyli się w gigantycznym uścisku, a Żydzi złapani zostali między zderzającymi się światami jako bezsilne ofiary. Oba konflikty ukształtowały świat Majmonidesa. Starcie w Hiszpanii i inwazja fundamentalistycznych Almohadów z Północnej Afryki zmusiły go i jego rodzinę do sięgnięcia po kij wędrowny. Później miał on bliższy kontakt z wojną między muzułmanami a krzyżowcami w Ziemi Świętej i w Egipcie<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> J. L. Kraemer, op. cit., s. 140 i 236.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 2.

Przestrzeń, w której żył Majmonides, to świat śródziemnomorski, cechujący się wielością narodów, ludów, języków, kultur i religii, które raz ze sobą walczą, a raz handlują lub prowadzą dysputy. Te trwające od wieków relacje wytworzyły więzy cywilizacyjne, których utrzymaniu sprzyjało położenie geograficzne oraz w miarę jednolite warunki klimatyczno-naturalne. Znamienne, że w ciągu swojego życia Majmonides przemierzył z jednego krańca tego świata, muzułmańskiej Hiszpanii na zachodzie – poprzez Maghreb i Erec Israel – po drugi kraniec, Egipt na wschodzie. Wszędzie, gdzie przebywał – w Kordobie, Fezie, Akce, Jerozolimie, Aleksandrii i w Fustat – widział wokół siebie tę różnorodność, a zarazem więzy, które ją spajały. Cywilizacja islamska, w której środowisku żył i tworzył, cechowała się wówczas znacznym stopniem kosmopolityzmu, szczególnie w takich ośrodkach, jak Kordoba, Akka, Aleksandria i Fustat, na co wpływ miały nie tylko rozwinięte kontakty handlowe z Europą, ale też z odległymi Indiami.

Jednak głównym kontekstem cywilizacyjnym był dla Majmonidesa świat islamu i chrześcijaństwa. W czasie pobytu w Erec Israel odwiedził m.in. Hebron, gdzie w jaskini Makpela mają znajdować się groby Abrahama i pozostałych patriarchów. Wrażenie zrobił na nim szacunek, jakim to miejsce otaczali nie tylko Żydzi, ale też muzułmanie i chrześcijanie<sup>19</sup>. O jego stosunku do tych religii będzie mowa w dalszych partiach tej pracy. Warto jednak wspomnieć, że widział on zasadniczą różnicę między politeistami a przedstawicielami tych monoteizmów, a gdy stwierdzał, że – w przeciwieństwie do czasów pogańskich – w jego czasach narody są rządzone prawami boskimi, a nie ludzkimi, miał na myśli właśnie muzułmanów i chrześcijan<sup>20</sup>.

Głównym środowiskiem życia Majmonidesa był oczywiście świat islamu, o którego wpływie na jego poglądy będzie mowa dalej, ale także świat chrześcijaństwa znał nie tylko z lektur, ale i z autopsji. Niektórzy podejrzewają, że po opuszczeniu Kordoby jego rodzina zamieszkiwała czasowo m.in. w chrześcijańskiej części Hiszpanii<sup>21</sup>. Przebywał

---

<sup>19</sup> Ibidem, s. 139–140.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 73.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 41.

w królestwach krzyżowców, w Akce i Jerozolimie. W Fustat mieszkał w dzielnicy Mamsusa, w której większość mieszkańców stanowili chrześcijanie<sup>22</sup>. Mógł więc nawiązać z nimi kontakty osobiste i intelektualne, choć Joel L. Kraemer sugeruje, że czerpał wiedzę na temat doktryny chrześcijańskiej ze źródeł islamskich<sup>23</sup>.

Dla relacji ze światem nieżydowskim nie bez znaczenia jest związek Majmonidesa z wpływowym egipskim politykiem al-Qadi al-Fadilem, którego Majmonides był przez wiele lat protegowanym i któremu wiele zawdzięczał. We wstępie do jednego ze swoich dzieł medycznych napisanych dla tego możnowładcy, żydowski uczony wychwała jego umiłowanie wiedzy, szlachetność, miłosierdzie i pobożność, a także walkę prowadzoną językiem i piórem przeciwko „politeistom” – jak Majmonides określa w tym miejscu chrześcijan – aby nawrócić ich na monoteizm i rozszerzyć jego panowanie na ich kraje<sup>24</sup>.

Majmonides miał niewątpliwie stałe kontakty z islamskimi intelektualistami zarówno w Fezie, jak i w Fustat. Zachowały się przekazy o dysputach teologicznych z zaprzyjaźnionymi uczonymi mużulmańskimi, w których uczestniczył<sup>25</sup>. Faktem jest, że miał silne poczucie przynależności do elity intelektualnej epoki i zapewne odczuwał pokrewieństwo z intelektualistami nieżydowskimi. Jego elitaryzm znalazł swój wyraz w *More ha-newuchim* (hebr. = Przewodnik błędzących), ale najbardziej przekonująco Majmonides wyraził go we wstępie do *Perusz ha-Miszna*<sup>26</sup>.

Z jego listów wiadomo jednak, że mimo ogromu wyczerpujących obowiązków związanych z codzienną służbą medyczną w pałacu władcy, po powrocie do domu Majmonides przyjmował chorych – niezależnie od ich statusu społecznego i majątkowego, zarówno Żydów, jak i nie-Żydów. Ponieważ zalecał okazywanie miłosierdzia ubogim nie-Żydom, zważywszy na fakt, że zawód lekarza był poj-

---

<sup>22</sup> Ibidem, s. 147–148.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 584, przypis 40.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 200.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 207.

<sup>26</sup> Por. *Maimonides' Introduction to his Commentary on the Mishnah*, transl. F. Rosner, New Jersey 1995, s. 101–104.

mowany w tamtych czasach nie tylko jako źródło utrzymania, ale także – dla intelektualnej elity, do której należeli medycy – szlachetna służba społeczna i forma dobroczynności, również na rzecz innowierców, możliwe jest, że ubogich nie-Żydów Majmonides leczył bezpłatnie<sup>27</sup>.

Doświadczenia życiowe i kontakty osobiste niewątpliwie sprzyjały otwartości Majmonidesa na obce idee, kultury i ludy. Sprzyjał temu też model jego edukacji. W wyższych szkołach w Hiszpanii – inaczej niż we wcześniejszych akademiach babilońskich i późniejszych jesziwach wschodnioeuropejskich – nacisk był kładziony nie na bezpośrednie studia talmudyczne, ale na studiowanie komentarzy i kodeksów halachicznych, głównie Alfasiego, oraz *Tanachu*. Nauczano także przedmiotów świeckich, w tym literatury i gramatyki, oraz doskonalono znajomość języka arabskiego<sup>28</sup>.

Mojżesz Majmonides pobierał prawdopodobnie podstawowe nauki u swojego ojca, Majmona ben Josefa, sędziego (hebr. *dajan*), autora komentarzy do Biblii i Talmudu oraz responsów, posiadającego znaczną wiedzę rabiniczną oraz świecką. Był on uczniem Josefa ibn Migasza, stojącego na czele słynnej rabinicznej akademii w Lucenie, autora komentarzy talmudycznych i responsów. Mimo że wątpliwe jest, aby Majmonides pobierał bezpośrednio nauki u ibn Migasza, to właśnie jego uznaje za swojego nauczyciela. Uważa się także za ucznia słynnego Icchaka ben Jaakowa ibn Alfasiego, zwanego też Rif, będącego mistrzem ibn Migasza i jego poprzednikiem w akademii w Lucenie. Alfasi był jednym z największych *riszonim*, przede wszystkim twórcą kodeksu halachicznego *Sefer ha-halachot*. Do jego uczniów, o czym wspomniano wcześniej, należał nie tylko ibn Migasz, ale też Jehuda Halewi, autor *Kuzari*, jednego z najważniejszych dzieł średniowiecznej myśli żydowskiej<sup>29</sup>.

Niezależnie od nauki medycyny, do której pchnęły go względy praktyczne, studiowanie nauk świeckich Majmonides rozpoczął od astronomii, akceptowanej przez autorytety rabiniczne z uwagi na jej

---

<sup>27</sup> J. L. Kraemer, op. cit., s. 347, 440–441 i 450.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 57–58.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 59–60.

przydatność przy ustalaniu kalendarza żydowskiego. Studiowanie astronomii wymagało także znajomości matematyki. Jej czysty racjonalizm być może skierował Majmonidesa ku logice jako nauce o fundamentach rozumowania. Abstrakcyjny charakter matematyki i jej zastosowanie w nauce o funkcjonowaniu natury musiały zrodzić u niego refleksję o jej rozumowym podłożu, co z kolei mogło skierować go ku metafizyce<sup>30</sup>.

Wpływ filozofii Arystotelesa na filozofię i etykę Majmonidesa – oraz na liczne pokolenia średniowiecznych muzułmańskich *falasifa* i chrześcijańskich scholastyków – jest sprawą powszechnie znaną. Majmonides przyznawał się do tych wpływów, uznając dzieła Arystotelesa za najwyższe osiągnięcie ludzkiego umysłu, a jego intelekt – za ustępujący jedynie prorokom. Ogromny wpływ na jego poglądy filozoficzne wywarli także islamscy neoplatonicy arystotelicy, zwłaszcza Alfarabi. Swoje filozoficzne źródła Majmonides ujawniał w wielu dziełach, przede wszystkim *More ha-newuchim*, najpełniej zaś w liście do Szmuela ibn Tibona. Howard Kreisel tak streszcza badania Salomona Pinesa w tym zakresie:

Majmonides wyznacza zaszczytną pozycję Arystotelesowi i gorąco poleca komentarze Aleksandra z Afrodyzji, Temistiusza i Awerroesa. Najprawdopodobniej Majmonides studiował Awerroesa dopiero po ukończeniu *Przewodnika*. Cytuje też Platona, choć ceni go sobie znacznie mniej od Arystotelesa. Jednak poglądy Platona również wywarły wpływ na niektóre rozważania Majmonidesa, niekiedy bezpośredni, częściej przez pisma Alfarabiego. Alfarabiego považał Majmonides najbardziej z filozofów muzułmańskich, następnym był ibn Badźdża i w mniejszym stopniu Awicenna. Wszyscy oni przedstawiali neoplatonską wersję arystotelizmu, która znacząco wpłynęła na myśl Majmonidesa<sup>31</sup>.

Joel L. Kraemer zwraca uwagę na zbieżności między myślą Majmonidesa a neoplatonistycznym ismailizmem, z którym musiał zetknąć się, jeszcze zanim osiadł w Egipcie, rządzonym przez ismailicką dy-

<sup>30</sup> Ibidem, s. 65–68.

<sup>31</sup> H. Kreisel, *Mojżesz Majmonides*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, oprac. D. H. Frank i O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 292.

nastię Fatymidów. Wśród nich wymienia np. koncepcję ukrytych znaczeń tekstu religijnego, teologię negatywną, akceptację otwartości intelektualnej i badań naukowych. Z kolei radykalne odrzucenie przez Majmonidesa wszelkiego antropomorfizmu w koncepcji Boga i przyjęcie czystego monoteizmu mogło zostać zainspirowane ideologią Almohadów, mimo że przed prześladowaniami z ich strony zapewne uciekł z Hiszpanii, a potem z Meghrebu do Egiptu<sup>32</sup>.

O ile korzystanie z tych źródeł nie jest rzadkością nawet dla żydowskich filozofów średniowiecznych, znajdujących się poniekąd na marginesie głównego nurtu żydowskiego życia umysłowego, o tyle wykorzystywanie ich przez myśliciela należącego do największych autorytetów rabinicznych tamtych czasów wydaje się niezwykle. Majmonides włącza inspirowane tymi źródłami poglądy nie tylko do swoich dzieł o charakterze filozoficznym, jak *More ha-newuchim*, ale także do serca żydowskiej tradycji religijnej, do kompendium tradycji religijnej, *Miszne Tora* (a wcześniej do *Perusz ha-Miszna*). Herbert A. Davidson stwierdza:

Majmonides był wyjątkowy w przyjmowaniu obcej ideologii do rabinicznego kontekstu i czynił to w przekonaniu, że ideologia ta wcale nie jest obca. Współczesnemu obserwatorowi może się wydawać, że dokonuje on akrobatycznych wyczynów, aby przeszczepić filozoficzny system myślowy do tekstów religijnych, lecz on widział te sprawy inaczej<sup>33</sup>.

Majmonides był zdania, że prawdę należy czerpać ze wszystkich możliwych źródeł, nawet z dorobku pogańskich uczonych. W kwestiach wiedzy naukowej nie ma znaczenia, czy daną prawdę wypowiada żydowski prorok, czy nieżydowski uczyony, ponieważ jeśli coś udowodniono jako prawdziwe, źródło tego poznania jest nieistotne. Ta zasada nie ma jednak zastosowania w kwestiach halachicznych, przy których tradycja rabiniczna ma pierwszeństwo nad świecką wiedzą naukową<sup>34</sup>. Istotnie, brak jednoznacznych przykładów bez-

---

<sup>32</sup> J. L. Kraemer, op. cit., s. 156–158 i 181.

<sup>33</sup> H. A. Davidson, *Moses Maimonides. The Man and His Works*, New York 2008, s. 165.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 227–228.

pośredniego wpływu teorii i praktyk świata islamu na orzecznictwo halachiczne Majmonidesa. Wszelkie hipotezy tego rodzaju wynikają z błędnej interpretacji jego tekstów. Jeśli wpływy te istniały, dotyczyły raczej pewnych prawno-technicznych rozwiązań i nie były tylko specjalnością Majmonidesa<sup>35</sup>.

Kultura muzułmańska niewątpliwie wpłynęła znacząco na pisarstwo Majmonidesa, przede wszystkim w zakresie teologii, jednak w *Igeret Teiman* wypowiedział on wiele gorzkich słów na temat świata islamu. Wysoki poziom jej rozwoju nie mógł bowiem przesłonić ciężkiego losu Żydów pod rządami muzułmanów w XII wieku oraz nasilających się prześladowań. Kraemer stwierdza:

Siła potępienia islamu przez Majmonidesa jest zaskakująca i historycy są zakłopotani jej goryczą. Widzieliśmy go żyjącego pośród muzułmanów, w objęciach islamskiej cywilizacji, przyjmującego jej kulturowe dziedzictwo. Musimy zrozumieć, w jaki sposób doszedł do tak ponurej oceny życia pod władzą Izmaela<sup>36</sup>.

Starcie wielkich religii monoteistycznych, zarówno w wymiarze militarnym, jak i teologicznym, stawiało judaizm – w odczuciu Majmonidesa – w roli bezbronnego świadka wydarzeń i raczej ich przedmiotu niż podmiotu. W pierwszym wymiarze wynikało to z braku własnego państwa, z rozproszenia i nieustających prześladowań, które okazywały się nieuchronne i wiązały się z koniecznością oczekiwania na przyjście mesjasza gwarantującego przywrócenie Izraelowi potęgi i szacunku innych narodów.

W drugim wymiarze przyczyną poczucia pewnego upośledzenia była nie tylko sytuacja polityczno-społeczna, ale także pewna odmienność judaizmu od dwóch nowszych monoteizmów. Judaizm nie miał wówczas bowiem wyraźnie określonych granic w przestrzeni teologicznej, kładąc bardziej nacisk na sferę prawno-etyczną. Nie oznacza to, że taka przestrzeń nie istniała, ale raczej, że nie była ona przedmiotem wiążących jego wyznawców ustaleń, choć podejmo-

---

<sup>35</sup> J. L. Kraemer, op. cit., s. 344–346.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 241.

wano próby w tym zakresie, których najważniejszym przykładem są dzieła Saadii Gaona.

Jednak również sfera prawnu-etyczna, kluczowa dla judaizmu, nie była właściwie uporządkowana. Istniała ona w formie skondensowanej ustnej tradycji utrwalonej w *Misznie i Tosefcie*, która domagała się dopiero „rozpakowania” i skomentowania. Istniała też w formie wielowątkowych dyskusji prawnych zapisanych w obu Talmudach – czasem bez wyraźnego rozstrzygnięcia – które miały być komentarzem do *Miszny*; w postaci midraszy halachicznych uporządkowanych w przeróżny sposób i oferujących czasem alternatywne rozwiązania w stosunku do zawartych w Talmudach; wreszcie w postaci responsów i komentarzy pochodzących z czasów gaonów i wczesnych *riszonim*. Brakowało jednak kompleksowych kodeksów prawnych obejmujących całość tej tradycji, a nawet zadowalającej listy podstawowych 613 przykazań judaizmu.

Majmonides postanowił odmienić sytuację judaizmu, uzbroić jego wyznawców w broń nowoczesnej filozofii, postawić fundament teologiczny i prawnu-etyczny, na którym Żydzi mogliby się oprzeć w obliczu ideowej agresji nowych monoteizmów. Stworzył kompleksowy komentarz do *Miszny*, *Perusz ha-Miszna*, gdzie we wstępie do części traktatu *Sanhedin*, pt. *Perek chelek*, podał i omówił listę trzynastu podstawowych prawd wiary, *jag ikarim*, tworząc rodzaj „dogmatyki” judaizmu. Opracował monumentalny, pierwszy kompleksowy kodeks religijny *Miszne Tora*, poprzedzając go dziełem *Sefer ha-micwot*, zawierającym listę i omówienie 613 przykazań. Napisał dla zagubionych żydowskich intelektualistów traktat filozoficzny *More ha-newuchim*. W każdym z tych trzech fundamentalnych dzieł obok kwestii halachicznych poruszał także problemy teologiczne, choć oczywiście w każdym z nich w odpowiednich i odmiennych proporcjach.

W ten sposób Majmonides dokonał swoistej unifikacji i standaryzacji religijnej tradycji żydowskiej, przeobrażając judaizm w religię o nowoczesnej formule, zdolną stawić czoło nowym monoteizmom. Ponadto – ponieważ eksponował w żydowskiej tradycji (zarówno w obrębie agady, jak i halachy) czynniki racjonalne – uczynił też z judaizmu religię rozumu, przeciwstawiając ją w tym względzie chrześcijaństwu i islamowi. Jak pisze Kraemer:



Przede wszystkim Majmonides pragnął zrewolucjonizować judaizm, przekształcając go w religię rozumu. Majmonides chciał zmienić judaizm z religii zakorzenionej w historii, w wielkich wydarzeniach, jak eksodus i objawienie, w religię wszczepioną w naturę i wiedzę o istotach naturalnych, raczej dziełach Boga niż słowach Boga. Głównym przedmiotem zainteresowania Majmonidesa była nauka i badanie natury, fundament religii rozumu i oświecenia<sup>37</sup>.

### Uniwersalne założenia *Miszne Tora*

Trudności praktyczne związane z wyłuskaniem obowiązującego w danej kwestii prawa z „oceanu Talmudu”, z jego wielopoziomowych dyskusji, pełnych sprzecznych opinii i dygresji, często bez jednoznacznych konkluzji, nie wspominając o dodatkowych źródłach klasyki literatury rabinicznej, jak Talmud jerozolimski, *Tosefta* czy liczne midrasze – skłoniły gaonów do podjęcia prób kompleksowego, a nie tylko doraźnego, jak w responsach, ustalenia na podstawie tych źródeł wiążących praw oraz ich zestawienia w zorganizowanej i przystępnej formule. Nie bez wpływu na próby kodyfikacji całości tradycji ustnej pozostawała rodząca się od VIII wieku herezja karaimów, którzy całość tej tradycji negowali<sup>38</sup>.

Pierwszą próbą stworzenia kodeksu żydowskiego prawa religijnego była księga *Sefer szeiltot* z początku VIII wieku. Jej autorem był Acha z Sabchy, zwany też Achai Gaon. *Szeiltot* to zbiór kazań zaczynających się od pytania – stąd nazwa dzieła (aram. *szeilta* = pytanie). Poszczególne *szeiltot* ułożone są zgodnie z porządkiem cotygodniowych lektur Tory, *parasziot* lub *sidrot*. W ten sposób zostało omówionych 190 *micwot*. Tekst powstał w środowisku rabinicznym Erec Israel w języku aramejskim. W przeciwieństwie do późniejszych kodeksów gaonicznych był przeznaczony dla szerszej rzeszy odbiorców, stąd też nacisk na kwestie etyczne i homiletyczny styl tekstów.

---

<sup>37</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>38</sup> Sh. M. Pereira, *Codes of Jewish Law and their Commentaries: Historical Notes*, s. 3, [http://www.lookstein.org/resources/jewish\\_law\\_codes.pdf](http://www.lookstein.org/resources/jewish_law_codes.pdf) (dostęp: 12.02.2012).

*Szeiltot* wywarły duży wpływ na późniejsze kodeksy gaoniczne, jak *Halachot pesukot* czy *Halachot gedolot*<sup>39</sup>.

Pierwszy kodeks halachiczny w całym tego słowa znaczeniu to jednak dzieło *Halachot pesukot*, którego autorem był Jehudai ben Nachman, zwany też Jehudai Gaon, działający około połowy VIII wieku. Tekst jest zorganizowany zgodnie z porządkiem Talmudu, będąc w zasadzie skróconą wersją pewnych jego partii. Zostały w nim jednak pominięte kwestie niemające zastosowania w realiach diaspory, czyli *galut*, np. dotyczące ofiar, obrządku świątynnego, Erec Israel, a także czystości rytualnej. Tekst powstał w języku aramejskim, a jego tłumaczenie na język hebrajski nosi tytuł *Hichot reu*. Jehudaj Gaon, podając rozstrzygnięcia, nie przytacza ich źródeł, co będzie stanowić wzorzec dla wielu późniejszych kodeksów. Opracowywano również skróty i kompilacje *Halachot pesukot: Halachot ke-cuwot*, *Halachot ketuwot* i *Halachot ketanot*<sup>40</sup>.

Największe i najpełniejsze dzieło halachiczne epoki gaonów stanowi powstałe w pierwszej połowie IX wieku *Halachot gedolot*, którego autorem był Szimon Kajara. Kodeks ten jest zbliżony w swoim zakresie, formie i języku do *Halachot pesukot*. Obejmuje tylko zagadnienia mające zastosowanie w diasporze, omija dialektykę talmudyczną oraz partie pozaprawne, podając wiążącą opinię bezpośrednio lub sugerując ją przez przywołanie jednej opinii, a pominięcie innej. Choć dzieło jest zorganizowane według porządku traktatów Talmudu, autor podchodzi do niego z pewną swobodą. Wydaje się, że *Halachot gedolot* to pierwsza próba merytorycznej organizacji materiału talmudycznego. Szimon Kajara kieruje się bowiem bardziej założoną tematyką traktatów niż ich faktyczną zawartością, nie wahając się przenosić omówienia poszczególnych partii Talmudu do innych części struktury i umieszczając w niej własne

---

<sup>39</sup> Zob. ibidem; *Aha (Ahai) of Shabha*, w: *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/950-aha-ahai-of-shabha> (dostęp: 12.02.2012).

<sup>40</sup> Zob. Sh. M. Pereira, op. cit.; *Yehudai ben Nahman (usually cited as yehudai gaon)*, w: *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/15073-yehudai-ben-nahman> (dostęp: 12.02.2012).

podtytuły. Czasem autor sięga po *Toseftę* lub Talmud jerozolimski, uwzględnia także literaturę potalmudyczną<sup>41</sup>.

Pod koniec epoki gaonów coraz częściej kwestionowano wysiłki kodyfikacyjne, zarzucając im, że mogą one prowadzić do porzucenia studiów talmudycznych – argument ten pojawił się też po ukończeniu *Miszne Tora*. Spowodowało to zarzucenie tych wysiłków i skupienie się gaonów na responsach. Z drugiej strony upadek ośrodków gaonicznych w Babilonii oraz przeniesienie się ośrodków kultury żydowskiej na zachód, do Egiptu, Maghrebu, Hiszpanii i chrześcijańskiej Europy, w których nie znano dobrze dzieł gaonicznych oraz gdzie istniały zwyczaje nieznane w Babilonii, zrodziły konieczność opracowania nowego uniwersalnego kodeksu. Na zapotrzebowanie to odpowiedział w XI wieku wspomniany wcześniej Alfasi. Jego *Sefer ha-halachot*, zwany też *Hilchot Rif*, pozostaje do dzisiaj jednym z najważniejszych kodeksów religijnych judaizmu. Dzieło to, napisane po aramejsku, choć z judeo-arabskimi dodatkami, powstało pod dużym wpływem kodeksów gaonicznych. Podobnie jak poprzednicy, Alfasi wyłączył ze swego kodeksu partie agady, czyli pozaprawne partie Talmudu babilońskiego, oraz te zagadnienia prawne, które nie mają zastosowania w czasach *galut*. Zasadniczym źródłem orzeczeń jest – jak w tekstach gaonów – Talmud babiloński, jednak tam, gdzie dana kwestia nie jest w nim omówiona, Alfasi posługuje się Talmudem jerozolimskim. Uwzględnia ustalenia gaonów i podobnie jak oni organizuje swoje dzieło zgodnie z porządkiem Talmudu, choć tak jak autor *Halachot gedolot* – układa materiał w sposób swobodny i merytoryczny. Mimo to *Sefer ha-halachot* jest swoistym skrótem i streszczeniem Talmudu babilońskiego, ograniczonym do przytoczenia konkluzji prawnej i w jej kontekście – wyjaśnieniem talmudycznego źródła (w rzadkich przypadkach pozostawia przytoczenie różnych opinii bez rozstrzygnięcia), stąd inna nazwa dzieła, *Talmud katan*, „mały Talmud” (w wielu wydaniach Talmudu babilońskiego przytacza się tekst Alfasięgo jako komentarz). *Sefer ha-*

---

<sup>41</sup> Zob. H. A. Davidson, op. cit., s. 193–194; Sh. M. Pereira, op. cit.; Kayyara, Simeon, w: *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9254-kayyara-simeon> (dostęp: 12.02.2012).

-*halachot* przewyższa poprzednie kodeksy lepszą kompozycją, większą autorytatywnością orzeczeń i szerszym zakresem źródeł<sup>42</sup>.

Kodeks Alfasiego był jednak tylko doskonalszą postacią formuły kodeksów przyjętej przez gaonów – jej istota polegała co do zasady na następujących założeniach:

1. Talmud babiloński jako podstawowe źródło halachy.
2. Oparcie struktury na porządku Talmudu, z uwzględnieniem pewnych merytorycznych zabiegów porządkujących.
3. Wyjaśnianie tekstu Talmudu babilońskiego przez podanie zaawartych w nim opinii wiążących.
4. Posługiwanie się językiem Talmudu, tj. aramejskim z elementami hebrajskiego.

Według tej koncepcji kodeks – mimo wspomnianych wyżej zastrzeżeń – staje się tekstem zależnym od Talmudu, swoistym przewodnikiem po nim, choć wykazującym pewną niezależność na tyle, że nie jest on komentarzem *sensu stricto*. Joel L. Kraemer, powołując się na Menachema Elona<sup>43</sup>, stwierdza:

Istniały dwa rodzaje kodyfikacji: księgi przepisów (*halachot*), odnoszące się do talmudycznego źródła, które wyjaśniają te źródła na podstawie konkluzji; księgi orzeczeń (*pesakim*), zorganizowane tematycznie, które pomijają dyskusję halachiczną i podają tylko konkluzje<sup>44</sup>.

Według tej klasyfikacji kodeksy gaoniczne i kodeks Alfasiego stanowią przykłady pierwszego typu. *Miszne Tora* Majmonidesa jest pierwszym kodeksem drugiego typu.

We wstępie do *Perusz ha-Miszna* Majmonides wymienia przytoczone wcześniejsze kodeksy epoki gaonów, stwierdza jednak dalej, że kodeks Alfasiego wyparł poprzednie kodeksy i stanowi kompendium ustalonych praw, mających zastosowanie w obecnych czasach.

---

<sup>42</sup> Zob. H. A. Davidson, op. cit., s. 194; Sh. M. Pereira, op. cit.; *Alfasi, Isaac ben Jacob (called also ha-Kohen in the epitaph attached to his "Halakot")*, w: *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1191-alfasi-isaac-ben-jacob> (dostęp: 12.02.2012).

<sup>43</sup> Por. M. Elon, *Jewish Law*, Philadelphia 1994.

<sup>44</sup> J. L. Kraemer, op. cit., s. 62.

Akceptuje też wszystkie rozstrzygnięcia zawarte w tym kodeksie, z nielicznymi wyjątkami<sup>45</sup>. Później, we wstępie do *Sefer ha-micwot*, podda surowej krytyce najważniejszy kodeks gaoniczny, *Halachot gedolot*<sup>46</sup>. We wstępie tym wyjaśni zresztą założenia dzieła, do którego *Sefer ha-micwot* ma być wprowadzeniem, tj. *Miszne Tora*. We wstępie do *Miszne Tora* Majmonides tak przedstawia sytuację, która skłoniła go do stworzenia tego dzieła:

ובזמן הזה תכפו צרות יתרות, ודחקה שעה את הכול, ואבדה חכמת חכמינו, ובינת נבוינו נסתתרה; לפיכך אותן הפירושין והתשובות וההלכות שחיברו הגאונים, וראו שהם דברים מבוארים, נתקשו בימינו, ואין מבין ענייניהם כראוי אלא מעט במספר. ואין צריך לומר, התלמוד עצמו: הבבלי, והירושלמי, וספרא, וספרי, והתוספות – שהן צריכינ דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך, ואחר כך יוודע מהן הדרך הנכונה בדברים האסוריין והמותרין ושאר דיני תורה היאך היא<sup>47</sup>.

W związku z tą sytuacją zaistniała potrzeba stworzenia dzieła w podanej niżej formule:

ומפני זה נערתי חוצני, אני משה בירב מיימון הספרדי, ונשענתי על הצור ברוך הוא, ובינותי בכל אלו הספרים; וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורין, בעניין האסור והמותר והטמא והטהור עם שאר דיני תורה: כולן בלשון ברורה ודרך קצרה, עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכול – בלא קושיה ולא פירוק, ולא זה אומר בכה וזה אומר בכה, אלא דברים ברורים קרובים נכונים, על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החיבורין והפירושיין הנמצאים מימות רבנו הקדוש ועד עכשיו<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Zob. *Maimonides' Introduction to his Commentary on the Mishnah*, s. 107.

<sup>46</sup> Zob. *A Maimonides Reader*, ed. I. Twersky, Springfield 1972, s. 428–429.

<sup>47</sup> „W obecnym czasie następują po sobie kolejne utrapienia, a [każda] godzina ponagla wszystkich. I zginęła mądrość naszych mędrców, a zrozumienie naszych rozumnych jest w ukryciu. Dlatego te komentarze i responsa oraz [zbiory] praw, które ułożyli gaoni, uważając, że są one zrozumiałe, stały się trudne w naszych czasach, tak że tylko niewielu właściwie rozumie ich zagadnienia, a tym bardziej – Talmud babiloński i jerozolimski oraz [midrasze halachiczne] *Sifra* i *Sifre*, a także *Tosefta*, ponieważ wymagają one rozległej wiedzy i mądrej duszy oraz wiele czasu, a dopiero potem można z nich dowiedzieć się, jaka jest właściwa droga w sprawach tego, co zakazane i dozwolone, oraz pozostałych praw Tory”.

<sup>48</sup> „Dlatego przystroilem swoje biodra, ja Mojżesz syn rawa Majmona z Hiszpanii, i – znajdując oparcie na Skale (Niech Będzie Błogosławiony) – zyskałem zrozumienie wszystkich tych ksiąg. I postanowiłem zebrać sprawy ustalone na

A zatem dzieło powinno:

1. Opierać się na szerokim spektrum źródeł rabinicznych.  
2. Pomijać kontrowersje i różnice zdań, a podawać tylko ustaloną halachę.

3. Posługiwać się jasnym i zwięzłym językiem.

4. Uwzględniać potalmudyczne komentarze.

Cel takiej książki Majmonides formułuje następująco:

עד שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה, ובדין כל הדברים שתיקנו חכמים ונביאים: כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל; אלא יהיה חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה, עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבנו ועד חיבור התלמוד, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהן, שחיברו אחר התלמוד. לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה – לפי שאדם קורא תורה שבכתב תחילה, ואחר כך קורא בזה, ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה, ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם<sup>49</sup>.

Celem *Miszne Tora* jest więc streszczenie całej Tory ustnej w jednej księdze, na podstawie wszystkich dostępnych źródeł literatury rabinicznej, z uwzględnieniem wszystkich jej późniejszych wyjaśnień i komentarzy – tak, aby każdy człowiek, a nie tylko uczony w Talmu-

podstawie tych dzieł w kwestii tego, co zabronione i dozwolone, oraz tego, co nieczyste i czyste – wraz z innymi prawami Tory. Wszystko to – jasnym językiem i w zwięzły sposób, aby cała Tora ustna ułożona była na ustach każdego, bez [omówień] problemów i rozwiązań, oraz bez [stwierżeń]: »ten mówi tak, a ten mówi tak«, ale jasnymi, przekonującymi, właściwymi wyrażeniami, na podstawie rozstrzygnięć, które zostały wywiedzione ze wszystkich tych dzieł i komentarzy, istniejących od czasów Naszego Świętego Nauczyciela [rabiego Jehudy ha-Nasi] – aż po teraźniejszość<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> „Aby stały się wszystkie prawa odkryte dla małego i dla wielkiego w [odniesieniu] do prawa każdego przykazania (*micwa*) [Tory pisanej] i w odniesieniu do prawa każdej sprawy, którą nakazali (*tiknu*) mędrzy i prorocy. Aby człowiek nigdy nie potrzebował żadnego innego dzieła w [kwestii] prawa spośród praw Izraela, ale aby było to dzieło zbiorem całej Tory ustnej – razem z nakazami (*takanot*) i zwyczajami (*minhagot*) oraz zakazami (*gezerot*), ustanowionymi od czasów naszego nauczyciela Mojżesza aż po ułożenie Talmudu – i tak jak objęśnili je nam gaoni we wszystkich swoich dziełach, które ułożyli po Talmudzie. Dlatego nazwałem to dzieło *Miszne Tora*, ponieważ człowiek najpierw czyta Torę pisaną, a potem czyta to [dzieło] – i poznaje zeń całą Torę ustną, więc nie musi czytać pomiędzy nimi żadnej innej książki<sup>2</sup>».

dzie, miał dostęp do tej tradycji i mógł na podstawie lektury dowiedzieć się, jaka jest ustalona halacha w danej sprawie. Tytuł *Miszne Tora* można tłumaczyć jako „Podwójna Tora” lub „Druga Tora” albo „Powtórzenie Tory”. Charakterystyczne jest, że *Miszne Tora* jest starą rabiniczną nazwą na określenie Księgi Powtórzonego Prawa<sup>50</sup>. Niezależnie od precyzyjnego znaczenia tego terminu intencja Majmonidesa jest jasna – jego dzieło obok Tory pisanej (*Tanachu*) ma stać się drugą podstawową lekturą każdego Żyda. Zarzucano później Majmonidesowi, że chciał on zastąpić Talmud swoim kodeksem, a studia talmudyczne zastąpić lekturą *Miszne Tora*. Intencją Majmonidesa nie było jednak wykluczenie studiów talmudycznych dla posiadających po temu warunki intelektualne, ale umożliwienie poznania Tory ustnej przez szerokie rzesze odbiorców. Może wydawać się, że Majmonides chciał zdemokratyzować dostęp do tej tradycji, co stanowiłoby swoisty paradoks, zważywszy na jego elitaryzm intelektualny i najwyższy szacunek dla autorytetów rabinicznych. Ale być może właśnie chęć uczynienia głębokich studiów talmudycznych bardziej elitarnymi spowodowała konieczność poszerzenia dostępu do Tory ustnej w postaci „powierzchniowej”, tj. podanej w formie gotowych orzeczeń.

Zdaniem Zvi Leshema (Blobstein) Majmonides reprezentuje typowe dla rabinów sefardyjskich, w tym także jego mistrza ibn Migasza, uznanie prymatu autorytetu nad autonomią. Według tej opinii ważniejsze jest poznawanie dzieł autorytetów, które dokonały kodyfikacji i ustaleń w zakresie wiążącej halachy, niż bezpośrednie i autonomiczne studia talmudyczne. Stanowisko to było rzadkie w środowiskach aszkenazyjskich, w których dominowały studia talmudyczne z użyciem metody *pilpul*<sup>51</sup>.

Wracając do kwestii tytułu dzieła – użycie w nim terminu *miszne* mogło być też aluzją do *Miszny* Jehudy ha-Nasiego, o którym Majmonides wypowiada się z najwyższym szacunkiem. *Miszna* jest zresztą prototypem kodeksu religijnego. Nieprzypadkowo pierwszym wiel-

<sup>50</sup> Zob. H. A. Davidson, op. cit., s. 196.

<sup>51</sup> Zob. Z. Leshem (Blobstein), *Authority and Autonomy in Pesikat HaHalacha*, <http://www.nishmat.net/article.php?id=180&heading=0> (dostęp: 12.02.2012); J. L. Kraemer, op. cit., s. 64–65.

kim dziełem Majmonidesa był właśnie komentarz do *Miszny*, a nie Talmudu (praca nad nim nie została ukończona). Formuła *Miszny* została uznana przez niego za właściwą, należało ją tylko wzbogacić w komentarze uwzględniające dyskusje zawarte w gemarze, materiał z *Tosefty* i midraszy oraz komentarze późniejsze. *Perusz ha-Miszna* to więc pierwszy etap, którego zwieńczeniem jest *Miszne Tora*, napisana – nieprzypadkowo – nie po aramejsku, jak wcześniejsze kodeksy, ani nie po judeo-arabsku, jak *Perusz ha-Miszna*, ale właśnie hebrajszczyzną *Miszny*.

Wybór języka hebrajskiego w jego misznaickiej odmianie nie wynikał jednak tylko z chęci nawiązania do formuły *Miszny*. Znacznie ważniejsze były uniwersalne założenia *Miszne Tora*. Isadore Twersky tak wyjaśnia założenia i skutki tego wyboru:

*Miszne Tora*, która miała zmienić cały obraz literatury rabinicznej, przesunęła również granice strefy wpływów Majmonidesa i uczyniła jego sławę globalną i nieprzemijającą. Przekształciła go w ciągu kilku dekad ze „światła Wschodu” w „światło [całej] diaspory”. Stał się niemal dosłownie głównym żydowskim luminarzem. Istotnie, jak się przekonamy, wybór hebrajskiego (zamiast arabskiego) wyraża jego determinację pisania dla „całego ludu”, a nie tylko dla jego bezpośrednich krajan. Jego oczywiste dążenie do uniwersalizmu przez przekraczanie barier językowo-geograficznych, zakorzenione w nowej samoświadomości, doprowadziło do krystalizacji najbardziej ambitnego i wszechstronnego kodeksu prawa żydowskiego, szczytowego osiągnięcia żydowskiego prawa<sup>52</sup>.

Mimo ogólnych nawiązań do formuły *Miszny* oraz uznania dla jej organizacji<sup>53</sup>, Majmonides wykroczył poza jej schemat kompozycyjny, opracowując własny, nowatorski, tematyczny porządek, w którym czternaście ksiąg odnosi się do wyróżnionych działów prawa żydowskiego, a każda z nich zawiera od trzech do dziesięciu traktatów, dotyczących szczegółowych tematów w obrębie tych działów.

---

<sup>52</sup> I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides* (“*Mishneh Torah*”), New Haven–London 1980, s. 19–20.

<sup>53</sup> Por. *Maimonides’ Introduction to his Commentary on the Mishnah*, s. 56–80.



Każdy traktat dzieli się dodatkowo na rozdziały, w ramach których podstawową jednostką jest *halacha*, odpowiednik miszny albo też artykułu, paragrafu lub akapitu (w zachowanych kopiach tekstu istnieją dwie wersje podziału tekstu na *halachot*). Razem ze wstępem *Miszne Tora* zawiera osiemdziesiąt cztery traktaty, a więc iloczyn liczb siedem i dwanaście. Oczywiście liczba ksiąg stanowi iloczyn liczb dwa i siedem. Nie jest to jedyny przypadek posługiwania się przez Majmonidesa symboliką liczbową przy konstrukcji utworów<sup>54</sup>.

Można posunąć się w rekonstrukcji tego symbolizmu jeszcze dalej. Razem ze wstępem dzieło Majmonidesa składa się z 994 numerowanych rozdziałów, co stanowi iloczyn liczb 7 i 142. Ta ostatnia liczba jest oczywiście sumą liczby dwa oraz dziesięciokrotności liczby czternaście, czyli iloczynu liczb dwa i siedem. Jeśli do rozdziałów tych doliczyć dodatki w postaci *Seder tefila* oraz *Nusach ha-hagada*, otrzymujemy liczbę 996 rozdziałów, która stanowi iloczyn liczb dwanaście i osiemdziesiąt trzy, która z kolei jest liczbą traktatów bez uwzględnienia wstępu. Tego typu kalkulacje mogą prowadzić w ślepy zaułek, choć wydaje się, że w konstrukcji *Miszne Tora* Majmonides uwzględniał w jakiś sposób symbolikę liczb dwa (np. dwie Tory i znaczenie terminu *miszne*), siedem (np. siedem dni tygodnia) i dwanaście (np. dwanaście miesięcy roku, dwanaście godzin dnia i dwanaście plemion Izraela). Sprawa z pewnością wymaga dalszych badań.

Podstawowym źródłem dla Majmonidesa jest oczywiście *Miszna* oraz komentująca ją *gemara* Talmudu babilońskiego. Jednak – podobnie jak inni uczeni z Afryki Północnej i Hiszpanii – mocno zaangażował się w studia nad Talmudem jerozolimskim, czemu dał wyraz w *Miszne Tora*. Istnieją w tym kodeksie pewne jego partie, w których ranga orzeczeń z Talmudu jerozolimskiego została podniesiona do rangi przypisywanej dotychczas Talmudowi babilońskiemu<sup>55</sup>. Majmonides wykorzystywał też w dużym stopniu materiały z midrasz, i to nie tylko halachicznych, jak *Sifra* i *Sifre*, które zresztą wymienia z nazwy, ale także agadycznych, czerpał również z aga-

<sup>54</sup> Por. J. L. Kraemer, op. cit., s. 73 i 319.

<sup>55</sup> Zob. I. Twersky, op. cit., s. 10.

dycznych partii Talmudu<sup>56</sup>. W przeciwieństwie do wcześniejszych autorytetów Majmonides traktuje midrasze halachiczne jako równie autorytatywne źródło Tory ustnej dla ustalenia wiążących norm jak *Miszna*, *Tosefta* i oba Talmudy<sup>57</sup>. Przeciwników Majmonidesa najbardziej jednak bulwersowało to, że nie wahał się on w pozaprawnych częściach *Miszne Tora*, dotyczących zarówno ogólnych kwestii teologiczno-etycznych, jak i szczegółowych kwestii przyrodniczo-astronomicznych, korzystać z pozarabinicznych źródeł wiedzy, tj. z filozofii Arystotelesa i jego późniejszych zwolenników oraz z osiągnięć ówczesnych nauk ścisłych i przyrodniczych.

Najważniejszym zarzutem sformuowanym w stosunku do Majmonidesa przez rabinów był brak przywołania źródeł i uzasadnień dla poszczególnych rozstrzygnięć. Autor tłumaczył, że chodziło mu o utrzymanie spójności i spójności tekstu. Ostatecznie jednak pod wpływem krytyki postanowił podjąć się opracowania dodatku do *Miszne Tora*, zawierającego źródła poszczególnych orzeczeń, ale nie zdążył tego dokonać. Sytuacja ta utrudnia analizę tekstu, zwłaszcza że – jak twierdzi Shlomo M. Pereira – wiele rozstrzygnięć Majmonidesa jest kontrowersyjnych. Spośród szczególnie trudnych przypadków uznaje się, że istnieje około 120, w których przedstawia on swoje własne stanowisko, oraz dodatkowo około 50, w których przyjmuje jedno z wcześniejszych stanowisk<sup>58</sup>.

Nie wszyscy podzielają tę opinię. Zdaniem Herberta A. Davidsona zdecydowana większość materiału *Miszne Tora* pochodzi z klasycznych źródeł rabinicznych, a ilość materiału pochodzącego z czasów potalmudycznych oraz własnych innowacji wywiedzionych przez Majmonidesa z tych źródeł jest niewielka. Majmonides nie tylko czerpał przede wszystkim z klasycznych źródeł rabinicznych, ale też rygorystycznie przestrzegał powszechnie przyjętych zasad rozstrzygania rozbieżnych opinii halachicznych, nawet za cenę niespójności ustalonych w ten sposób orzeczeń. Jego wierność tradycji rabinicznej każe mu przyjmować nawet opinie, które są dla niego trudne

---

<sup>56</sup> Ibidem, s. 11–12.

<sup>57</sup> H. A. Davidson, op. cit., s. 185.

<sup>58</sup> Sh. M. Pereira, op. cit.

do zaakceptowania z punktu widzenia jego poglądów filozoficznych i naukowych. W nielicznych miejscach przemilcza takie opinie. Czasem podaje inne niż w literaturze talmudycznej, bardziej zgodne z jego poglądami, uzasadnienia pewnych praw lub uzasadnienia te pomija. Nie stwierdzono jednak żadnego przypadku, w którym Majmonides celowo rozstrzygnąłby jakąś kwestię niezgodnie ze źródłami rabinicznymi. Przeciwnie – jego niektóre wybory świadczą o pewnym rygorystycznym stosowaniu prawa żydowskiego. Zdaniem Davidsona oryginalność *Miszne Tora* nie leży więc w poszczególnych jego komponentach, ale w ogólnej koncepcji dzieła<sup>59</sup>.

Istotnie, głęboki szacunek Majmonidesa dla tradycji rabinicznej najwyraźniej dał o sobie znać we wstępie do *Perusz ha-Miszna*. W przeciwieństwie do wielu innych autorytetów, stwierdza on tam, że Tora ustna została przekazana od czasów Mojżesza przez pokolenia autorytetów w postaci niezmiennionej, a wszelkie sprzeczności nie są w niej bezpośrednio zawarte, lecz stanowią dzieło niedoskonałych umysłów, które drogą rozumową starały się z niej wywieść to, co nie było w niej zawarte *explicite*. Autorytety, którym zawdzięczamy przechowanie Tory ustnej, są w najwyższym stopniu wiarygodne, a tradycja – jednolita i niezawierająca sprzeczności. Jeśli dana kwestia budzi sprzeczne opinie, znaczy to, że nie jest składnikiem Tory ustnej w całym tego słowa znaczeniu<sup>60</sup>.

Zakres tematyczny *Miszne Tora* również drastycznie odbiegał od wcześniejszych kodeksów. Obok dominujących w dziele tematów halachicznych znajdują się bowiem całe partie poświęcone kwestiom teologicznym, etycznym i historycznym. Do szczególnych w tym zakresie należy cała pierwsza księga, *Sefer ha-mada*. Nieprzypadkowo ona właśnie, obok *More ha-newuchim*, trafiała na stosy podpalane przez przeciwników Majmonidesa. W tym przypadku istotniejsza jest jeszcze inna niezwykłość *Miszne Tora*. Ponieważ Majmonides zakładał uczynienie z *Miszne Tora* kompendium całej Tory ustnej dla wszystkich Żydów po wsze czasy, umieścił w niej także zagadnienia niemające praktycznego zastosowania w czasach *galut*, tj. m.in.

<sup>59</sup> H. A. Davidson, op. cit., s. 218, 229 i 259–260.

<sup>60</sup> Por. *Maimonides' Introduction to his Commentary on the Mishnah*, s. 46–53.

dotyczące obrządku świątynnego, ofiar oraz Erec Israel. Nie wynikało to z potrzeby utrwalenia historycznych przepisów jako skarbu dziedzictwa duchowego. Majmonides gorąco wierzył, że nadejdzie jeszcze czas, kiedy przepisy te znów będą mieć praktyczne zastosowanie. Nieprzypadkowo dwa ostatnie rozdziały *Miszne Tora* są poświęcone czasom mesjańskim. Wtedy Żydzi nie będą musieli naprędce oddać się czasochłonnym studiom martwych dotychczas partii Talmudu, wystarczy, że sięgną po kodeks Majmonidesa. Cecha ta różni *Miszne Tora* od wszystkich innych żydowskich kodeksów religijnych, zarówno wcześniejszych, jak i późniejszych.

Nowatorstwo Majmonidesa polegało zatem na uniwersalnych założeniach *Miszne Tora*. Uniwersalizm ten występuje w następujących aspektach:

1. Przeznaczenie – kompendium Tory ustnej dla każdego człowieka, niezależnie od jego wykształcenia, miejsca i czasu, w którym żyje.

2. Język hebrajski, a nie aramejski znany tylko uczonym, ani judeo-arabski, znany tylko obecnie i tylko w krajach muzułmańskich.

3. Zakres źródeł – całość literatury rabinicznej będącej zapisem tradycji, *Miszna*, *Tosefta*, Talmud jerozolimski i babiloński, midrasze, a także komentarze potalmudyczne oraz w ograniczonym zakresie źródła pozarabiniczne, filozoficzne i naukowe.

4. Zakres materiału – nie tylko halacha, ale i agada, nie tylko kwestie prawne, ale też teologiczne, etyczne i historyczne.

5. Zakres materiału halachicznego – nie tylko kwestie mające bieżące zastosowanie w diasporze, ale też takie, które miały zastosowanie w przeszłości i będą miały zastosowanie w przyszłości; nie tylko prawa dla Żydów, ale także dla nie-Żydów.

*Miszne Tora* w założeniu Majmonidesa miał być kodeksem judaizmu dla każdego, wszędzie i po wsze czasy. Tym różni się od późniejszych kodeksów, takich jak *Arba turim* czy *Szulchan aruch*.

Kodeks *Miszne Tora*, powstały w latach 1168–1177, dotrwał do naszych czasów we względnie jednolitej postaci. Różnice tekstowe poszczególnych wersji zwykle nie są znaczne. Inna jest organizacja tekstu w halachy w obrębie poszczególnych rozdziałów. Rozbieżności te mogą wynikać nie tylko z błędów czy poprawek kopistów, ale także z aktywnych działań korektorskich Majmonidesa. Jednocześnie

nie mogły więc funkcjonować w różnych środowiskach odmienne wersje tego samego tekstu pochodzące bezpośrednio od autora, ale z innych okresów. Poprawianie tekstów mogło trwać długo po jego formalnym ukończeniu – np. pod wpływem zgłaszanych przez czytelników wątpliwości czy zastrzeżeń<sup>61</sup>. Dwoma podstawowymi edycjami tekstu są tradycyjna wersja pochodząca z wydań drukowanych oraz – jak się wydaje, bardziej wierna oryginałowi – wersja pochodząca z rękopisów jemeńskich. Współczesnymi edycjami tych wersji są w pierwszym przypadku edycja Shabsai’a Frankla<sup>62</sup>, w drugim – Yosefa Kapacha<sup>63</sup>.

Mimo ambitnych zamierzeń Majmonidesa *Miszne Tora* nie stał się jedynym źródłem ustalonej halachy dla następnych pokoleń, ani nawet źródłem głównym. Wyparły go późniejsze kodeksy, przede wszystkim *Szulchan aruch* Josefa Karo. Trzeba jednak zaznaczyć, że Josef Karo, pisząc swój kodeks, opierał się w znacznej mierze na ustaleniach zawartych właśnie w *Miszne Tora*, do którego zresztą napisał słynny komentarz *Kesef miszne*<sup>64</sup>. Pewnym paradoksem jest to, że choć dzieło Majmonidesa miało ograniczyć potrzebę studiów talmudycznych, stało się wręcz przeciwnie – rozwinęło te studia. Większość komentatorów *Miszne Tora* poszukuje bowiem źródeł orzeczeń Majmonidesa i jego uzasadnień w Talmudzie. Paradoksem jest też to, że kodeks ten, który miał stać się jedynym i wystarczającym tekstem do nauki halachy, jest najczęściej i najobficiej komentowanym tekstem rabinicznym, poza Talmudem babilońskim. Do podstawowych komentarzy należą: *Hasagot* Abrahama ben Dawida (Raawad) z końca XII wieku, *Hagahot Majmuniot* Meira ha-Kohe-na z Rothenburga z przełomu XIII i XIV wieku, *Migdal oz Szem-Towa* ben Abrahama ibn Gaona z początku XIV wieku, *Magid miszne* Vidala di Tolosa z XVI wieku (obejmuje tylko część *Miszne Tora*), wspomniany *Kesef miszne* Josefa Karo z XVI wieku, komentarz Radwaza, czyli Dawida ben Szlomo ibn (abi) Zimry, z XVI wieku,

---

<sup>61</sup> Por. J. L. Kraemer, op. cit., s. 169–171 i 186.

<sup>62</sup> Por. Mosze ben Majmon, *Miszne Tora*, ed. Sh. Frankel, Vol. 1–12, Jeruzalaim 1973–2007.

<sup>63</sup> Por. idem, *Miszne Tora*, ed. Y. Kapach, Vol. 1–23, Jeruzalaim 1984–1986.

<sup>64</sup> I. Twersky, op. cit., s. 533–535.

*Lechem miszne* Abrahama ben Moszego de Boton z XVI wieku oraz *Miszne le-melech* Judy Rosanesa z przełomu XVII i XVIII wieku.

Trudno sobie wyobrazić jakiegokolwiek poważne dzieło halachiczne, które nie odnosiłoby się do *Miszne Tora*. Więcej nawet – przy omawianiu jakiegokolwiek kwestii halachicznej przywołanie stanowiska Majmonidesa pojawia się zwykle – obok komentarza Rasziego – jako pierwsze, po podaniu źródła talmudycznego. Istnieje jednak opinia, że halachy nie należy wywodzić, opierając się jedynie na dziele Majmonidesa. Sprzeciwiał się temu wspomniany Yosef Kapach<sup>65</sup>. Kwestionuje się także całą koncepcję Majmonidesa odnośnie do roli jego dzieła, krytykuje się jego tytuł – w późniejszej literaturze rabinicznej zamiast oryginalnej nazwy *Miszne Tora* używa się często jako tytułu biblijnego wyrażenia *Ha-jad ha-chazaka* (hebr. = Mocarna ręka), w skrócie *Jad*, od czternastu ksiąg dzieła Majmonidesa, tyle, ile wynosi wartość liczbowa hebrajskich liter *jod* i *dalet*.

Istnieją jednak rosnące w siłę środowiska, zgromadzone szczególnie wokół Żydów jemeńskich, np. *Baladi* i *Dor daim*, wśród których Majmonides cieszy się od stuleci niegasnącą czcią, czyniące z *Miszne Tora* podstawę wszelkiej praktyki halachicznej. Zwolennicy Majmonidesa twierdzą, że miał on dostęp do tradycji i tekstów współcześnie nieznanymi i że stosował obecnie utracone narzędzia właściwej analizy źródłowych tekstów talmudycznych i midrasz<sup>66</sup>.

Wydaje się, że zmiana sytuacji politycznej Żydów w połowie XX wieku zwróciła wiele środowisk religijnych w stronę *Miszne Tora*. Znamienne, że nawet w środowiskach chasydzkich, które – zważywszy na swoją kabalistyczno-mistyczną ideologię – stanowią opozycję dla racjonalistycznego rozumienia tradycji żydowskiej przez Maj-

---

<sup>65</sup> Y. Kapach, *A Yemenite Perspective of Rambam*, transl. M. J. Bohnen, [http://www.chayas.com/rabbi\\_yosef\\_kapa.htm#yem](http://www.chayas.com/rabbi_yosef_kapa.htm#yem) (dostęp: 13.02.2012).

<sup>66</sup> Por. idem, *Why the Rmb"m Required?*, [http://www.chayas.com/rabbi\\_yosef\\_kapa.htm](http://www.chayas.com/rabbi_yosef_kapa.htm) (dostęp: 13.02.2012); *A reluctant response to... Rav David Bar-Hayim's audio clip series ("Do Not Follow Only RaMb"m")*, <http://www.chayas.com/slender.htm> (dostęp: 13.02.2012); *About Mechon Mamre and Our Work*, <http://www.mechon-mamre.org/about.htm> (dostęp: 13.02.2012). Por. też grupę dyskusyjną na Facebooku *"I Poskin RaMBaM": RaMBaMists of the World*, <http://www.facebook.com/groups/6871334985/> (dostęp: 13.02.2012).

monidesa, zainteresowanie *Miszne Tora* staje się coraz żywsze<sup>67</sup>. Być może właśnie uniwersalny charakter kodeksu Majmonidesa nabrał nowych walorów w aktualnej sytuacji historycznej i to, co było celem autora odnośnie do znaczenia jego dzieła, a co przez następne stulecia wydawało się nierealne, ziści się w najbliższej przyszłości.

### Prawa noachickie w *Miszne Tora*

Prawa noachickie zostały omówione przez Majmonidesa w ostatniej księdze kodeksu, pt. *Sefer szoftim* (hebr. = Księga sędziów). W skład tej księgi wchodzi następujące traktaty: *Hilchot sanhedrin we-ha-unszin ha-mesurin lahem* (hebr. = Prawa sanhedrynu i powierzonych im kar), dotyczący kwestii procedury sądowej oraz karnej, *Hilchot edut* (hebr. = Prawa świadectwa), dotyczący kwestii świadków w procesie sądowym jako głównego środka dowodowego, *Hilchot mamrim* (hebr. = Prawa [o] nieposłusznych), dotyczący kwestii autorytetu prawnoreligijnego oraz osób, które sprzeciwiają się temu autorytetowi oraz autorytetowi rodziców, *Hilchot ewel* (hebr. = Prawa żałoby), dotyczący przepisów żałobnych, oraz *Hilchot melachim u-milchamot* (hebr. = Prawa królów i wojen).

O ile poprzednie trzy księgi, *Sefer nezikim* (hebr. = Księga szkód), *Sefer kinjan* (hebr. = Księga nabywania) oraz *Sefer miszpatim* (hebr. = Księga praw [cywilnych]), dotyczą kwestii związanych z prawem cywilnym, które w Talmudzie zostały omówione głównie w traktatach *Bawa kama*, *Bawa mecija* i *Bawa batra*, o tyle ostatnia księga *Miszne Tora* dotyczy spraw z zakresu prawa karnego, omówionych w Talmudzie przede wszystkim w traktacie *Sanhedrin*. Analogii jest więcej: podobnie jak w *Sanhedrin*, Majmonides zawarł w *Sefer szoftim* także omówienie praw noachickich oraz kwestii mesjasza. Układ treści w obrębie tej księgi również wydaje się przemyślany. Najpierw Majmonides omawia procedury sądowe i karne, następ-

<sup>67</sup> Por. stronę Chabadu (<http://www.chabad.org>), na której w dziale *Classic Jewish Texts* zamieszczono obok Biblii zarówno hebrajski tekst *Miszne Tora*, jak i jego angielski przekład.

nie przechodzi do kwestii świadków jako pierwszego fundamentu orzecznictwa, a dalej do kwestii autorytatywności prawnoreligijnej, której uznanie jest drugim filarem stosowania Prawa – Tory. Ponieważ jednym ze środków karnych jest uśmiercenie, a także w związku z omawianiem kwestii rodzinnych pod koniec *Hilchot mamrim* (nieposłuszeństwo wobec rodziców), Majmonides omawia dalej prawa dotyczące żałoby.

Tematem ostatniego traktatu są zagadnienia związane z ustanowieniem władzy królewskiej i zasad jej sprawowania. Poruszona jest w nim również kwestia alternatywna – czy raczej komplementarna w stosunku do prawa Tory – świeckiej legislacji królewskiej, której zasady wykazują zresztą pewne podobieństwa do praw noachickich. Dalej Majmonides omawia zagadnienia dotyczące prowadzenia wojen jako jednej z form aktywności właściwej dla władzy królewskiej. Przepisy te kończą się przedstawieniem praw związanych z wprowadzeniem w czasie działań wojennych niezydowskiej branki, *je-fat toar*. W tym miejscu, tj. pod koniec rozdziału ósmego *Hilchot melachim u-milchamot*, pojawia się temat praw noachickich. Ostatnie halachy tego rozdziału są swoistym wprowadzeniem do „ustępu noachickiego” w *Miszne Tora*. Składa się on z rozdziału dziewiątego, poświęconego siedmiu podstawowym prawom noachickim, oraz rozdziału dziesiątego, w którym zostały ukazane dodatkowe regulacje i zasady związane z prawami noachickimi. Po „ustępie noachickim” następują jeszcze dwa rozdziały, jedenasty i dwunasty, które w całości są poświęcone mesjaszowi i jego czasom.

*Sefer szoftim*, a w szczególności traktat *Hilchot melachim u-milchamot*, stwarzają więc wrażenie swoistej projekcji przyszłości – najpierw przywrócenie religijnego sądownictwa karnego i ustanowienie Sanhedrynu, ustanowienie władzy świeckiej, prowadzenie wojen, egzekucja praw noachickich, przyjście mesjasza. Oczywiście kolejność nie musi odpowiadać dokładnej sekwencji poszczególnych sytuacji. Faktem jest jednak, że zagadnienie praw noachickich wiąże się z jednej strony z wojnami, a z drugiej – z przyjściem mesjasza. Jeśli uwzględnić porządek wykładu, można wysunąć hipotezę, że zdaniem Majmonidesa prowadzenie wojen przez państwo Izraela spowoduje konieczność egzekwowania praw noachickich, które po-



przedzi, a może i w jakiś sposób przyspieszy przyjsie mesjasza. Nieprzypadkowo mówiąc o nadejściu czasów mesjańskich, Majmonides wspomina o roli, jaką odegrają przy tym religie monoteistyczne, chrześcijaństwo i islam<sup>68</sup>.

Umieszczenie omówienia praw noachickich w tym konkretnym miejscu *Miszne Tora* wydaje się zatem uzasadnione. Pozostaje jednak pytanie, dlaczego Majmonides zajął się prawami noachickimi.

Oczywiście mogły mieć na to wpływ okoliczności życia Majmonidesa, sprzyjające zainteresowaniu się sprawami dotyczącymi nie-Żydów – kosmopolityczna kultura, w której uczestniczył, zainteresowania filozofią i nauką nieżydowską, stałe kontakty z nie-Żydami oraz z religiami monoteistycznymi. Wydaje się jednak, że warunki te wpłynęły raczej na rozmach jego przedsięwzięć intelektualnych i na uniwersalizm jego największego dzieła, *Miszne Tora*, a dopiero to w następstwie skłoniło go do uwzględniania w nim praw noachickich. Musiały się tam znaleźć, skoro kodeks Majmonidesa miał streszczać całość tradycji ustnej, której prawa noachickie były przecież składnikiem. Poza tym miał on obejmować także prawa, które nie mają praktycznego zastosowania w czasach diaspory – a tak przez wieki było z prawami noachickimi – ale znajdą zastosowanie w przyszłości. Wreszcie *Miszne Tora* miał obejmować nie tylko zagadnienia ściśle prawne odnoszące się do Izraela, ale także kwestie dodatkowe, teologiczne, etyczne, historyczne oraz dotyczące świeckiej żydowskiej legislacji i legislacji dla nie-Żydów. Wszystkie te powody, dla których Majmonides umieścił kodyfikację praw noachickich w *Miszne Tora*, są zarazem przyczynami, dla których nie zrobił tego nikt inny, ani wcześniej, ani później – aż do naszych czasów.

---

<sup>68</sup> Wydaje się, że tak rozumiał rolę przestrzegania przez narody świata praw noachickich ostatni wielki lider Chabadu, Menachem Mendel Schneerson, inicjując propagowanie praw noachickich.



CZĘŚĆ II

**Ogólne założenia praw noachickich**  
**w *Miszne Tora***



## ROZDZIAŁ 1

# Żydzi wobec nie-Żydów a prawa noachickie

Punktem wyjścia do otwarcia „ustępu noachickiego” jest, jak już wspomniano, przypadek „pięknej branki” (hebr. *jefat toar*), szczegółowo omówiony w rozdziale ósmym *Hilchot melachim u-milachamot*. „Ustęp noachicki” pod koniec tego rozdziału otwierają halachy dwunasta i trzynasta według edycji Yosefa Kapacha i dziesiąta według edycji Shabsai’a Frankla:

משה רבנו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל, שנאמר "מורשה, קהילת יעקוב" (דברים לג,ד), ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר "ככם כגר" (במדבר טו,טו). אבל מי שלא רצה, אין כופין אותו לקבל תורה ומצוות. וכן ציווה משה רבנו מפני הגבורה, לכוף את כל באי העולם לקבל כל מצוות שנצטווה נוח, וכל מי שלא קיבל, ייהרג. והמקבל אותם – הוא הנקרא גר תושב בכל מקום, וצריך לקבל עליו בפני שלושה חברים. וכל המקבל עליו למול, ועברו עליו שנים עשר חודש ולא מל – הרי זה כמין שבאומות!<sup>1</sup>

W wypowiedzi tej Majmonides odnosi się m.in. do dwóch istotnych kwestii: 1) żydowskiego prawa własności Tory – oraz związanego z tym – 2) obowiązku nakłaniania nie-Żydów do przestrzegania przykazań noachickich.

---

<sup>1</sup> „Mojżesz, nasz nauczyciel, nie przekazał Tory i przykazań [nikomu innemu], ale tylko Izraelowi, jak powiedziano: »Dziedzictwo zgromadzenia Izraela« (Pwt 33,4), i każdemu, kto chce dokonać konwersji (*lehitgajer*) z pozostałych narodów, jak powiedziano: »Jak wy, tak [i] cudzoziemiec (*ger*)« (Lb 15,15). Ale kto nie chciał, tego nie zmusza się do przyjęcia Tory i przykazań. I tak nakazał Mojżesz, nasz nauczyciel, od Wszemchnocnego – przymuszać wszystkich chodzących po świecie do przyjęcia przykazań nakazanych Noemu. A każdy, kto nie przyjął, ma zostać uśmiercony. A kto je przyjmuje, zwany jest »osiadłym cudzoziemcem (*ger toszaw*)« w każdym przypadku, i należy go przyjąć przed trzema uczonymi (*chawerim*). A każdy, kto przyjął na siebie obrzezać się i minęło mu dwanaście miesięcy, a nie obrzezał się, taki jest jak [jeden] spośród narodów”.

## Żydowskie prawo własności Tory

Przytoczona halacha ma wyraźny przekaz: Tora pisana i ustna należy wyłącznie do Izraela, jej jedyne go powiernika, do którego wlicza się także konwertytów (prozelitów). Nie jest to jedynie stwierdzenie o charakterze teoretycznym, ma bowiem swoje konsekwencje praktyczne, po pierwsze, w zakresie odpowiedzialności Izraela za Torę wobec nie-Żydów, o czym będzie mowa dalej, a po drugie – w zakresie zakazów dla nie-Żydów w posługiwaniu się Torą. W rozdziale dziesiątym *Hilchot melachim u-milachamot*, halacha jedenasta i dwunasta według edycji Kapacha, a dziewiąta według edycji Frankla, Majmonides stwierdza:

גוי שעסק בתורה, חייב מיתה; לא יעסוק אלא בשבע מצוות שלהן בלבד. וכן גוי ששבת – אפילו ביום מימות החול – אם עשה אותו לעצמו כמו שבת, חייב מיתה; ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו. כללו של דבר: אין מניחין אותן לחדש דת, ולעשות מצוות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע. ואם עסק בתורה, או שבת, או חידש דבר – מכין אותו ועונשין אותו, ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה; אבל אינו נהרג.<sup>2</sup>

Przytoczona tu halacha będzie jeszcze przedmiotem głębszej analizy w dalszej części tej pracy. W tym miejscu warto jednak wskazać na pewne jej aspekty w kontekście żydowskiego prawa własności Tory.

Jak z niej wynika, nie-Żydowi nie wolno studiować Tory poza zakresem odnoszącym się do przykazań noachickich, Tora jest bowiem własnością Izraela. Naruszenie tego zakazu jest w Talmudzie

<sup>2</sup> „Nie-Żyd (*goy*), który studiował (*asak*) Torę, winien ponieść śmierć [z Niebios]. Nie powinien studiować [nic innego], ale tylko ich siedem przykazań [noachickich]. I tak nie-Żyd, który świętuje odpoczynek szabatowy, nawet w dzień spośród dni powszednich, jeśli uczynił go dla siebie jak szabat, winien ponieść śmierć [z Niebios] – tym bardziej jeśli sam stworzył święto. Zasadą ogólną jest, [że] nie pozwala im się modyfikować wiary i stwarzać sobie przykazań według własnego uznania, ale albo będzie konwertytą i przyjmie wszystkie przykazania, albo pozostanie przy swojej Torze i [niczego] nie doda ani nie ujmie. A jeśli studiował Torę albo świętował odpoczynek szabatowy albo zmieniał coś, karci się go cielesnie i karze go, i poucza go, że winien ponieść śmierć [z Niebios] za to, ale nie podlega egzekucji [przez sąd]”.

porównywane z kradzieżą cudzej własności lub uwiedzeniem czyjejś żony<sup>3</sup>. Aby jednak właściwie pojąć zakres tego zakazu, należy uczynić kilka zastrzeżeń. Majmonides używa tu na określenie nie-Żyda wyrażenia *goj*, nie zaś jak w innych przypadkach w „ustępie noachickim” – *ben Noach*. Wyrażenie *goj* często, choć nie zawsze, oznacza poganina, bałwochwalcę. Nie jest do końca jasne, w jakim znaczeniu termin ten został użyty w tym kontekście. Kolejne zastrzeżenie dotyczy pojęcia „studiowania”, wyrażonego przez Majmonidesa czasownikiem *asak*, a nie np. *lamad* (hebr. = uczyć się)<sup>4</sup>. Pojęcie *asak* interpretuje się jako odnoszące się do głębokich analiz tekstu lub zagadnienia, poszukiwania przyczyn, uzasadnień dla określonych stwierdzeń. Nie jest to zatem jedynie powierzchowna lektura czy też zapoznanie się z przyjętymi prawami. Taki analityczny charakter ma przede wszystkim *gemara*. Zakaz jej studiowania nie dotyczy jednak partii odnoszących się do praw noachickich oraz ogólnych kwestii dotyczących prawd wiary, wyłożonych przez Majmonidesa w *Jag ikarim*. Należy tu podkreślić, że zakres kwestii hala-chicznych, które mieszczą się w zasięgu praw noachickich, pokrywa się w dużej mierze z żydowską legislacją<sup>5</sup> i obejmuje w istocie znaczne obszary Talmudu, nie zaś tylko te, które bezpośrednio traktują o prawach noachickich. Generalną zasadą jest, że nie-Żydowi wolno wnikliwie studiować te partie Tory, które pozwolą mu w pełni zrozumieć podstawowe prawdy wiary i zakres jego obowiązków<sup>6</sup>. Jak okaże się w dalszej części tej pracy, studiowanie praw noachickich wymaga odnoszenia się do kontekstu, tj. pojęć, definicji i reguł, znajdujących się w rozległych partiach żydowskiej halachy.

---

<sup>3</sup> Por. *Sanhedrin* 59a.

<sup>4</sup> Właśnie wyrażenia *lamad* Majmonides używa np. w odniesieniu do obowiązku studiowania Tory przez Żydów – w *Hilchot talmud Torá* 1,1.

<sup>5</sup> Wyobrażenie o zakresie noachickiej halachy w stosunku do żydowskiej daje przywoływana już praca Aarona Lichtensteina *The Seven Laws of Noah*, której autor, przekładając ogólne prawa noachickie na jednostki analogiczne do żydowskiej *micwy*, wydzielił 66 takich jednostek w stosunku do 613 *micwot* Izraela. A zatem co najmniej dziesiąta część żydowskich przykazań ma swoje analogie w prawie noachickim. Por. A. Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah*, New York 1995.

<sup>6</sup> Por. M. Weiner, *The Divine Code*, Vol. 1, Pittsburgh 2008, s. 84–92.

Innymi konsekwencjami żydowskiego prawa własności Tory jest zakaz świętowania szabat, stanowiącego także własność Izraela oraz – jak stwierdza Majmonides – „znak między Świętym Jedyńm a nami”<sup>7</sup>. Chodzi tu o zakaz świętowania szabat w sposób przewidziany przez żydowską halachę. A zatem – jeśli studiowanie Tory można odnieść do żydowskiej halachy dotyczącej nakazu jej studiowania przez Żydów – spośród przykazań żydowskich tylko te dwa Majmonides wymienia jako zakazane do wypełniania nie-Żydom na sposób żydowski, tj. w sposób nakazany przez halachę. Co ciekawe, Majmonides nie wymienia tu innych przykazań dotyczących „znaków” szczególnej relacji między Bogiem a Izraelem, które wymieniają inne autorytety halachiczne, tj. noszenie *teflin* z *cicit* oraz umieszczanie mezuzy. Co więcej, w *Hilchot melachim u-milachamot* 10,13(10) Majmonides przewiduje możliwość wykonywania przez nie-Żydów wszystkich innych spośród pozostałych przykazań Izraela.

W związku z kwestią szabat Majmonides formułuje zakaz „modyfikowania wiary”, hebr. *lechadesz dat*, co można też przetłumaczyć jako „tworzenie nowej religii”. Punktem wyjścia jest tu kwestia zakazu świętowania szabat, przy okazji której Majmonides wymienia również zakaz ustanawiania innego dnia na podobieństwo szabat. Ponieważ posługuje się on tutaj czasownikiem *szabat*, który może oznaczać zarówno świętowanie szabat, jak i powstrzymanie się od pracy, nie jest do końca jasne, czy Majmonides, obok zakazu świętowania szabat, miał na myśli tylko zakaz powstrzymania się od pracy w jakiś wyznaczony dzień na podobieństwo szabat czy też wszelkie powstrzymywanie się od pracy w jakikolwiek dzień. Krótko mówiąc, czy jest to zakaz świętowania jakiegoś dnia na sposób religijny na podobieństwo szabat, czy też zakaz przeznaczania całego dnia, np. na odpoczynek, nawet z powodów pozareligijnych. To drugie odczytanie owego zakazu może wynikać, po pierwsze, z talmudycznego źródła tego zakazu – *Sanhedrin* 58b:

---

<sup>7</sup> *Hilchot szabat* 30,15.



ואר"ל <עובד כוכבים> {גוי} ששבת חייב מיתה שנא' (בראשית ה) ויום ולילה לא ישבותו ואמר מר אזהרה שלהן זו היא מיתתן מר רבינא אפילו שני בשבת.<sup>8</sup>

Po drugie, przemawia za nim ogólny cel, do jakiego powinny dążyć nieżydowskie narody świata – do uczynienia świata miejscem zamieszkanym i cywilizowanym. Jednak kontekst, w jakim Majmonides umieścił ten zakaz, wskazuje na perspektywę religijną. Stwierdza on bowiem dalej, że nie-Żydom zakazano ustanawiania nowych świąt (*moed*).

Ewentualne wątpliwości co do religijnego charakteru tych świąt rozwiewa następną halacha, w której Majmonides formułuje właśnie zasadę ogólną (*kelalo szel dawar*) zakazu „modyfikowania religii” (*lechadesz dat*), który należy odnieść zarówno do ustanawiania święta na podobieństwo szabatu i wyznaczania nowych świąt religijnych, jak i do zakazu tworzenia nowych przykazań, poza przykazaniami żydowskimi i noachickimi. Nie-Żyd staje bowiem przed alternatywą: albo dokona konwersji i będzie przestrzegał wszystkich obowiązkowych 613 przykazań Izraela, albo pozostanie noachitą i będzie przestrzegał obligatoryjnych dla niego praw noachickich, z możliwością – ale nie obowiązkiem – przestrzegania wybranych praw żydowskich (przykazań o charakterze dla niego fakultatywnym).

Zakaz „modyfikowania religii” (*lechadesz dat*) może zatem obejmować trzy rodzaje czynów:

1. Ustanawianie dnia na podobieństwo szabatu.
2. Tworzenie nowych świąt religijnych.
3. Tworzenie nowych przykazań.

Co ciekawe, zakazy te dotyczą zagadnienia rytuału oraz przykazań, natomiast nie obejmują kwestii prawd wiary. Nie oznacza to, że pojęcie religii (*dat*) Majmonides ograniczał do powyższych problemów. Wręcz przeciwnie – zarówno z tego, co powiedziano dotychczas, jak i z tego, o czym będzie jeszcze mowa – wyraźnie wynika, jak

<sup>8</sup> „Rzekł Resz Lakisz: Nie-Żyd, który powstrzymuje się od pracy (*sze-szabat*), wienien ponieść śmierć, jak jest powiedziane: »I dzień i noc nie wstrzymają się (*lo iszbotu*)« (Rdz 8,22). I rzekł mistrz: Ich ostrzeżenie jest [równoznaczne z karą] ich śmierci. Rzekł Rawina: Nawet [w] poniedziałek (*szeni be-szabat* = dosł. drugi [dzień] w tygodniu)”.

ogromną wagę autor *Miszne Tora* przykładał do wyznawania właściwych poglądów i jak ważną rolę odegrał w formułowaniu praw wiary judaizmu. Powodem, dla którego w tym przypadku o tych prawdach wiary nie wspomina, jest to, że kwestie przekonań i poglądów nie mogą być przedmiotem orzeczeń prawnych. Żaden sąd nie może karać za czyjeś przekonania, a jedynie za uczynki. Dotyczy to zwłaszcza praw noachickich. Jest to rozróżnienie niezwykle istotne, stanie się ono jednak przedmiotem bardziej szczegółowych rozważań w dalszej części tej pracy.

Izrael ma więc swoisty, powierzony mu na Synaju monopol religijny. W praktyce oznacza to, że jest jedynym właścicielem Tory i jedynym dysponentem szabatu. Nie-Żydom dozwolony jest do nich dostęp jedynie na określonych warunkach. Nie mogą oni też tworzyć nowych religii z własnymi instytucjami, nowymi świętami i przykazaniami. Powinni skupić się raczej na przestrzeganiu nakazanych im przykazań noachickich (choć mogą dodatkowo spełniać również większość przykazań żydowskich) albo dokonać konwersji i przyjmując pełnię praw i obowiązków Izraelity.

Warto podkreślić, że adresatami tej halachy są nie tylko nie-Żydzi, ale także, a może przede wszystkim – właśnie Żydzi. Jest ona bowiem sformułowana w odniesieniu do Żydów: „nie pozwala im się” (*lo manichin otan*), „karci się go cielesnie i karze go, i poucza go” (*makin oto we-onszin oto u-modiin oto*). A zatem, po pierwsze, halacha ta nie dotyczy wyłącznie zakazów „wewnętrznych”, tj. niemających sankcji zewnętrznej, np. sądowej. Przeciwnie – naruszenie tych zakazów wymaga podjęcia działań. Po drugie, działania te mają zostać podjęte przez Żydw, co oznacza, że halacha ta dotyczy sytuacji, w której nie-Żydzi znajdują się w zasięgu politycznej władzy Izraela.

Zagadnienie to odnosi się także do kolejnej kwestii, która była już wspomniana wcześniej – spoczywającego na Żydach obowiązku nakłaniania nie-Żydów do przestrzegania przykazań noachickich.

## Obowiązek nawracania nie-Żydów

Obowiązek ten wynika wprost z przywołanej na wstępie halachy Majmonidesa – o ile nie można nikogo zmuszać do konwersji, o tyle istnieje obowiązek przymuszania nie-Żydów do przyjmowania praw noachickich pod groźbą kary śmierci. Kontekst, w którym pojawia się to stwierdzenie, wyraźnie wskazuje, że chodzi tu wyłącznie o sytuację, w której nie-Żydzi znajdują się pod panowaniem żydowskim. Halacha ta pojawia się bowiem nie tylko w traktacie dotyczącym wojen Izraela, ale dodatkowo została umieszczona w rozdziale poświęconym głównie (z wyjątkiem halachy pierwszej oraz zakończenia) tzw. pięknej brance (*jefat toar*), nieżydowskiej kobiecie uprowadzonej przez żydowskiego żołnierza w czasie wojny, w odniesieniu do której Tora w Pwt 21,10–4 przewiduje specjalną procedurę postępowania i propozycję dokonania konwersji. Następne kroki Majmonides opisuje w *Hilchot melachim u-milchamot* 8,9(7):

לא רצת להתגייר, מגלגלין עימה כל שנים עשר חודש. לא רצת – מקבלת שבע מצוות, שנצטוו בני נוח, ומשלחה לנפשה; והרי היא ככל הגרים התושבים. ואינו נושא אותה, שאסור לו לישא אישה שלא נתגיירה.<sup>9</sup>

*Ger toszaw*, „osiadły cudzoziemiec”, to status o charakterze legalnym, przewidujący przejście swoistej „półkonwersji”, co zostało opisane w przywołanym już fragmencie halachy 8,13(10). Może on być nadawany tylko wtedy, gdy w Erec Israel są przestrzegane prawa *jo-wel*, czyli przypadającego co pięćdziesiąt lat roku anulowania długów i przewłaszczenia, przedstawionego w Kpł 25. A zatem status ten jest nadawany jedynie w czasach, gdy w Erec Israel panuje lud Izraela rządzony według praw Tory.

Dalsze kroki w stosunku do „pięknej branki” opisuje halacha 8,10(9):

<sup>9</sup> „[Jeśli] nie chce dokonać konwersji (*lehitgajer*), czeka się z nią dwanaście miesięcy. Jeśli [dalej] nie chce – przyjmuje siedem przykazań, które nakazano noachitom (*bnei Noach*) i odchodzi według swej woli. I staje się jak wszyscy »osiadli cudzoziemcy« (*ha-gerim ha-toszawim*). I nie poślubia jej, ponieważ jest mu zakazane poślubić kobietę, która nie dokonała konwersji (*nitgajera*)”.

יפת תואר שלא רצת להניח עבודה זרה לאחר השנים עשר חודש, הורגין אותה. וכן עיר שהשלימה – אין כורתין להן ברית, עד שיכפרו בעבודה זרה, ויאבדו כל מקומותיה, ויקבלו שאר המצוות שנצטוו בני נוח: שכל גוי שלא קיבל מצוות שנצטוו בני נוח – הורגין אותו, אם ישנו תחת ידינו<sup>10</sup>.

W tym miejscu dotychczas jednolity przedmiot wykładu w rozdziale ósmym, jakim jest przypadek „pięknej branki”, ulega zmianie. Zostaje przywołany inny przypadek – miasta, któremu zaoferowano pokój w trakcie działań wojennych, przed przystąpieniem do jego oblężenia, zgodnie z wersetami Pwt 20,10–11. Podobną wymowę ma *Hilchot awoda zara* 10,1:

אין כורתין ברית לעובדי עבודה זרה, כדי שנעשה עימהם שלום ונניח אותם לעובדה – שנאמר "לא תכרות להם ברית" (דברים ז, ב): אלא יחזרו מעבודתה, או ייהרגו<sup>11</sup>.

Warto w tym miejscu zauważyć, że w obu przypadkach warunek odrzucenia bałwochwalstwa jest utożsamiony z przyjęciem pozostałych przykazań noachickich. Faktem jest, że Majmonides traktuje ten zakaz jako kluczowy dla wszystkich przykazań dotyczących także Izraela<sup>12</sup>.

Przypadek miasta, któremu zaoferowano pokój, Majmonides opisał wcześniej w *Hilchot melachim u-milchamot* 6,1–5(1–4), gdzie stwierdza m.in.:

<sup>10</sup> „»Piękna branka« (*jefat toar*), która nie chciała porzucić bałwochwalstwa po dwunastu miesiącach, zostaje uśmiercona. I tak też [w przypadku] miasta, któremu zaoferowano pokój (*ir sze-hiszlina*), nie zawiera się z nim przymierza, aż nie wyrzekną się bałwochwalstwa i zniszczą wszystkie jego miejsca, i przyjmą pozostałe przykazania nakazane noachitom (*bnei Noach*). Ponieważ każdy nie-Żyd (*goj*), który nie przyjął przykazań nakazanych noachitom (*bnei Noach*), zostaje uśmiercony, jeśli znajduje się pod naszą kontrolą”.

<sup>11</sup> „Nie zawiera się przymierza z bałwochwalcami (*owdei awoda zara*), aby ustanowić z nimi pokój i pozwolić im uprawiać bałwochwalstwo, jak powiedziano: »Nie zawieraj z nimi przymierza« (Pwt 7,2). Ale [albo] porzucą bałwochwalstwo, albo zostaną zgładzeni”.

<sup>12</sup> Por. *Hilchot awoda zara* 2,4 oraz *Hilchot szabat* 30,15.

אין עושין מלחמה עם אדם בעולם, עד שקוראין לו לשלום – אחד מלחמת הרשות, ואחד מלחמת מצוה: שנאמר "כי תקרב אל עיר, להילחם עליה – וקראת אליה, לשלום" (דברים כ,י). אם השלימו, וקיבלו שבע מצוות שנצטוו בני נוח עליהן – אין הורגין מהן נשמה [...]. ואם לא השלימו, או שהשלימו ולא קיבלו שבע מצוות – עושין עימהם מלחמה, והורגין כל הזכרים הגדולים<sup>13</sup>.

Jak wyjaśnia Majmonides w *Hilchot melachim u-milchamot* 5,1–2, wojna nakazana, obligatoryjna (*milchemet micwa*) to taka, która jest nakazana przez Torę, czyli wojna przeciw siedmiu kanaanejskim narodom zajmującym Erec Israel, przeciw Amalekitom oraz przeciw najeźdźcy. Wojna legalna, fakultatywna (*milchemet ha-reszut*), to taka, na którą zgodę wydaje Sanhedryn. Nie można jej wytoczyć, zanim nie zostanie wypełniony nakaz wojny obligatoryjnej, czyli zanim Erec Israel nie znajdzie się w całości pod panowaniem żydowskim. Celem wojny legalnej jest „rozszerzenie granic Izraela, zwiększenie siły i dobrego imienia”. Ziemie zdobyte w wyniku takich wojen mają taki sam status jak Erec Israel – tak stanowi *Hilchot melachim u-milchamot* 5,6:

כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין – הרי זה כיבוש רבים, והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושוע לכל דבר: והוא שיכבשו אותה, אחר כיבוש כל ארץ ישראל האמורה בתורה<sup>14</sup>.

Zarówno szczególnie przypadek „pięknej branki”, jak i miasta, któremu zaofierowano pokój, dotyczą zatem sytuacji, w której nie-Żydzi w wyniku działań wojennych znaleźli się pod władzą Izraela.

<sup>13</sup> „Nie czynimy nigdy wojny z [jakimkolwiek] człowiekiem, zanim [nie] wezwie my go do pokoju (*le-szalom*) – jednakowo [w przypadku] wojny legalnej (*milchemet ha-reszut*) i jednakowo [przy] wojnie nakazanej (*milchemet micwa*), jak powiedziano: »Gdy zbliżysz się do miasta, aby z nim walczyć, wezwij je do pokoju (*le-szalom*)« (Pwt 20,10). Jeśli zaakceptują pokój (*hiszlimu*) i przyjmą na siebie siedem przykazań nakazanych noachitom (*bonei Noach*), nie zgładzamy spośród nich nikogo [...]. A jeśli nie zaakceptują pokoju (*lo hiszlimu*) albo zaakceptują pokój (*hiszlimu*), ale nie przyjmą siedmiu praw – czynimy z nimi wojnę i zgładzamy wszystkich dorosłych mężczyzn».

<sup>14</sup> „Wszystkie ziemie, które zdobędzie Izrael przez króla za zgodą sądu, są zdobyczą ogółu. I są jak Erec Israel, którą zdobył Jozue – w każdym aspekcie – pod warunkiem że zdobędą je po zdobyciu całej Erec Israel, o której mowa w Torze».

W obu sytuacjach stawia się nie-Żydom ultimatum – przyjęcie praw noachickich albo śmierć. Oba te przypadki są punktem wyjścia do sformułowania przez Majmonidesa zasady ogólnej, nakazującej stawianie nie-Żydom takiego ultimatum zawsze, kiedy znajdą się we władzy żydowskiej. Dalej Majmonides wchodzi na jeszcze wyższy poziom ogólności. Przedstawia omówioną wcześniej zasadę żydowskiej własności Tory, dodając uwagę o nieprzymuszaniu do konwersji, a następnie formułuje – związany z nią, a jednocześnie będący uogólnieniem wcześniejszej zasady stawiania ultimatum nie-Żydom – skierowany do Żydów nakaz przymuszania nie-Żydów do przyjmowania przykazań noachickich. Ten kontekst wskazuje, że nakaz ten odnosi się tylko do sytuacji, w której w Izraelu ustanowione jest państwo żydowskie rządzone prawami Tory. Nie dotyczy więc sytuacji diaspory.

Co ciekawe, dalej Majmonides po raz drugi stwierdza ogólnie, że nie-Żyd, który nie przyjmie przykazań noachickich, winien być uśmiercony. Można przypuszczać, że podwójne przywołanie tej zasady (tuż po omówieniu przypadków „pięknej branki” i miasta, któremu zaoferowano pokój, z uwagą „jeśli znajduje się pod naszą kontrolą”, oraz po sformułowaniu nakazu skierowanego do Żydów) nie oznacza, że odnoszą się one do innych sytuacji. W pierwszym przypadku jest to raczej sankcja skierowana do nie-Żydów, w drugim zaś – nakaz uśmiercania skierowany do Żydów, będący pochodną ogólnego nakazu nawracania nie-Żydów na prawa noachickie.

Dalej Majmonides przedstawia przypadek nie-Żyda, który przyjął przykazania noachickie i zyskał status „osiadłego cudzoziemcy” (*ger toszaw*) mający moc prawną jedynie w sytuacji przestrzegania w Erec Israel prawa *jowel*. Wszystko to razem nie pozostawia wątpliwości, że nakaz nawracania nie-Żydów na prawa noachickie dotyczy wyłącznie sytuacji, w której na Erec Israel istnieje państwo żydowskie rządzone prawami Tory.

Poza opisanymi wyżej okolicznościami istnieje jeszcze jeden przypadek nieprzywołany tu przez Majmonidesa, ponieważ nie dotyczy on sytuacji wojennej, ale pojawiający się w *Miszne Tora*. Chodzi tu o sytuację zakupionego nieżydowskiego niewolnika, przy którym procedura przypomina tę odnoszącą się do „pięknej branki” i któremu podobnie proponuje się dokonanie konwersji. Opis pro-

cedury został zawarty w *Hilchot mila* 1,6 oraz niemal w identycznej postaci w *Hilchot isurei bia* 14,9<sup>15</sup>:

לקח עבד גדול מן הגויים, ולא רצה העבד לימול – מגלגלין עימו, כל שנים עשר חודש; יתר על כן, אסור לקיימו כשהוא ערל, אלא חוזר ומוכרו לגויים. ואם התנה עליו מתחילה, והוא אצל רבו הגוי, שלא ימול אותו – מותר לקיימו והוא ערל: ובלבד שיקבל עליו שבע מצוות, ויהיה כגר תושב; אבל אם לא קיבל עליו שבע מצוות, ייהרג מיד. ואין מקבלין גר תושב, אלא בזמן שהיובל נוהג<sup>16</sup>.

Wzmianka dotycząca statusu „osiadłego cudzoziemca” nie pozostawia wątpliwości, że również i ta halacha dotyczy czasów, w których na Erec Israel istnieje państwo żydowskie rządzone prawami Tory (przestrzeganie *jowel*).

Istnieje jeszcze jedna halacha traktująca o obowiązku nakłaniania nie-Żydów do przyjmowania praw noachickich – *Hilchot awoda zara* 10,9(6). Po opisanju relacji między poganami a Żydami Majmonides zastrzega:

אין כל הדברים האלו אמורים, אלא בזמן שגלו ישראל לבין האומות, או בזמן שיד הגויים תקיפה. אבל בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם, אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו; אפילו יושב ישיבת עראי, או עובר ממקום למקום לסחורה, לא יעבור בארצנו, עד שיקבל עליו שבע מצוות שנצטוו בני נוח – שנאמר "לא יישבו בארצך" (שמות כג, לג), אפילו לפי שעה. ואם קיבל עליו שבע מצוות, הרי זה גר תושב. ואין מקבלין גר תושב, אלא בזמן שהיובל נוהג; אבל שלא בזמן היובל, אין מקבלין אלא גר צדק בלבד<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Por. *Hilchot awadim* 8,14(12).

<sup>16</sup> „[Jeśli] zakupi się dorosłego niewolnika od nie-Żydów (*gojim*), a niewolnik nie chce się obrzezać, czeka się z nim pełne dwanaście miesięcy. Zabronione jest trzymać go dłużej, ponieważ jest nieobrzezany, ale odsprzedaje się go nie-Żydom (*gojim*). Jeśli zastrzeżono odnośnie do niego na początku, gdy był [jeszcze] u swego pana nie-Żyda (*goj*), że nie będzie obrzeżany, można go trzymać [dłużej], choć jest nieobrzezany, pod warunkiem że przyjmie na siebie siedem przykazań i będzie jako osiadły cudzoziemiec (*ger toszaw*). Ale jeśli nie przyjmie na siebie siedmiu przykazań, jest natychmiast uśmiercany. A nie przyjmuje się osiadłych cudzoziemców, jak [tylko] w czasach, gdy przestrzegany jest *jowel*”.

<sup>17</sup> „Kwestie te nie odnoszą się [do żadnych innych okoliczności], ale [tylko] do czasu, gdy Izrael przebywa w diasporze pośród narodów, albo do czasu, w którym nie-Żydzi (*gojim*) mają przewagę. Ale w czasie, w którym Izrael ma przewagę

Sformułowany pod koniec rozdziału ósmego *Hilchot melachim u-milchamot* nakaz nakłaniania nie-Żydów do przyjęcia praw noachickich znajduje w odniesieniu do „osiadłych cudzoziemców” dodatkowe rozwinięcie w obowiązku ustanowienia dla nich sędziów. Halacha 10,14(11) *Hilchot melechim u-milchamot* stanowi bowiem:

חייבין בית דין של ישראל, להעמיד שופטים לאלו הגרים התושבים, לדון להן על פי משפטים אלו, כדי שלא יישחת העולם. אם ראו בית דין שיעמידו שופטים מהן, מעמידין; ואם ראו שיעמידו להן מישראל, יעמידו<sup>18</sup>.

Również niektóre prawa noachickie w rozdziale dziewiątym tego traktatu Majmonides formułuje tak, jakby były adresowane nie tyle do nie-Żydów, co raczej do Żydów, nakazując im podjęcie określonych działań mających zapobiec łamaniu przykazań noachickich. Przykładem może być zakończenie halachy 4(2) opisującej zakaz bałwochwalstwa:

ואין מניחין אותו להקים מצבה. ולא ליטע אשרה. ולא לעשות צורות וכיוצא בהן לנוי<sup>19</sup>.

Wątpliwości co do tego, czy powyższe stwierdzenie ma charakter uniwersalny, czy też dotyczy ściśle określonych warunków, rozwiewa halacha 7,1–2(1) *Hilchot awoda zara*:

---

nad narodami świata, zabronione jest nam pozwalać nie-Żydowi będącemu bałwochwałcą pozostawać między nami. Nawet zamieszkującemu w siedzibie tymczasowej albo przemieszczającemu się z miejsca na miejsce dla uprawiania handlu – nie pozwalamy przejść przez naszą ziemię, aż przyjmie siedem przykazań nakazanych noachitom (*bnei Noach*), jak powiedziano: »Nie będą mieszkać w twojej ziemi« (Wj 23,33), nawet przez godzinę. Jeśli przyjął na siebie siedem przykazań, staje się osiadłym cudzoziemcem (*ger toszaw*). I nie przyjmujemy osiadłego cudzoziemcy (*ger toszaw*), ale [tylko] w czasie, gdy przestrzegany jest *jowel*. Jednak w czasie, w którym *jowel* nie jest [przestrzegany], nie przyjmujemy [osiadłego cudzoziemcy], ale tylko konwertytę (*ger cedek*)».

<sup>18</sup> „Sąd Izraela jest obowiązany ustanowić orzeczników (*sofotim*) dla owych osiadłych cudzoziemców (*gerim ha-toszawim*) do osądzania ich według tych reguł, aby świat nie uległ zniszczeniu. Jeśli sąd uzna, żeby ustanowić orzeczników spośród nich, ustanawia. A jeśli stwierdzi, żeby ustanowić ich spośród Izraela, niech ustanowi».

<sup>19</sup> „I nie pozwala się mu stawiać postumentu, ani sadzić *aszery*, ani tworzyć wizerunki itp. dla ozdoby».



מצות עשה היא לאבד עבודה זרה, ומשמייה, וכל הנעשה בשבילה – נאמר "אבד תאבד" דון את כל המקומות . . . " (דברים יב, ב), ונאמר "כי אם כה תעשו, להם – מזבחותיהם תיתצו . . . " (דברים ז, ה). ובארץ ישראל, מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו; אבל בחוצה לארץ, אין אנו מצווין לרדוף אחריה, אלא כל מקום שנכבשו אותו, נאבד כל עבודה זרה שבו: שנאמר "ואיבדתם את שמם, מן המקום ההוא" (דברים יב, ג) – בארץ ישראל, אתה מצווה לרדוף אחריהם, ואין אתה מצווה לרדוף אחריהם, בחוצה לארץ<sup>20</sup>.

Można tu postawić pytanie, czy ten obowiązek dotyczy także usuwania bałwochwalstwa z obszarów, które nie wchodzą w skład Erec Israel, opisanych w Torze, ale zdobytych przez lud Izraela po zajęciu tej ziemi, skoro zgodnie z przytoczoną wyżej halachą *Hilchot melachim u-milchamot* 5,6 w takim przypadku są one traktowane na równi z Erec Israel. Krótko mówiąc, czy obowiązek dotyczy tylko Erec Israel *sensu stricto*, czy też *sensu largo*? Zarówno obie te halachy, jak i całość omawianych tu stwierdzeń Majmonidesa wskazują na tę drugą możliwość.

Podobne do *Hilchot melachim u-milchamot* 9,4(2) sformułowania znajdują się w rozdziale dziesiątym na końcu przytoczonej wcześniej halachy 12(9):

ואם עסק בתורה, או שבת, או חידש דבר – מכין אותו ועונשין אותו, ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה; אבל אינו נהרג<sup>21</sup>.

Chociaż w tym przypadku Majmonides nie pisze, że działania te odnoszą się do przypadku pozostawiania nie-Żydów we władzy żydowskiego

<sup>20</sup> „Przykazaniem pozytywnym jest zniszczyć bałwochwalstwo i jego akcesoria oraz wszystko, co dlań uczyniono. Jest powiedziane: »Musisz zniszczyć wszystkie miejsca [...]« (Pwt 12,13), i jest powiedziane: »ale raczej tak im uczynisz: ołtarze ich rozbijesz« (Pwt 7,5). I na Erec Israel jest przykazaniem ścigać je, aż zniszczymy je na całej naszej ziemi. Jednak poza naszym krajem nie jest nam nakazane ścigać je, ale [w] każdym miejscu, które zdobędziemy, zniszczymy całe znajdujące się w nim bałwochwalstwo, jak powiedziano: »I zniszczycie ich imiona na tym miejscu« (Pwt 12,3) – [tzn.] w Erec Israel masz obowiązek ścigać je, ale nie masz obowiązku ścigać ich poza Erec [Israel]».

<sup>21</sup> „A jeśli studiował Torę albo świętował odpoczynek szabatowy, albo modyfikował coś, karci się go ciełśnie i karze go, i poucza go, że winien ponieść śmierć [z Niebios] za to, ale nie podlega egzekucji [przez sąd]».

państwa Tory, taki wniosek wynika, po pierwsze, z faktu, że inne tego typu stwierdzenia dotyczą wyraźnie takiej sytuacji, a, po drugie, z niemożności przeprowadzenia takich działań w innych okolicznościach.

Uzasadnienie do sformułowanego pod koniec rozdziału ósmego *Hilchot melachim u-milachamot* nakazu nawracania nie-Żydów na prawa noachickie, który, jak pokazano, dotyczy Erec Israel rządzonej przez żydowskie państwo Tory, a może również nowych ziem zdobytych przez to państwo, znajduje się w rozdziale czterdziestym pierwszym trzeciej części *More ha-newuchim*, w którym Majmonides szuka m.in. uzasadnienia dla praw związanych z prowadzeniem wojny, dotyczących zasad zachowania czystości w obozie Izraela, tuż przed omówieniem zagadnienia „pięknej branki”. Majmonides stwierdza, że celem Izraela jest „poprowadzić ludzkość do służby Bogu i do dobrego porządku społecznego”<sup>22</sup>. Co ciekawe, nie wspomina się tu wprost o istnieniu nakazu nawracania nie-Żydów. Przykazanie takie nie zostało zresztą wymienione ani we wstępie do traktatu *Hilchot melachim u-milachamot*, gdzie Majmonides wymienia wszystkie przykazania z 613 przykazań Tory, które zostaną omówione w tym traktacie, ani też w swoim wcześniejszym dziele *Sefer ha-micwot*. Jednak właśnie tu przy omawianiu nakazu miłowania Boga w wersecie Pwt 6,5 Majmonides stwierdza:

Mędracy mówią, że to przykazanie zawiera również nakaz nawoływania całej ludzkości do służenia Mu (niech będzie wywyższony), pokładania w Nim wiary. Ponieważ tak jak wielbisz i wychwalasz kogokolwiek, kogo kochasz, i wzywasz również innych, aby go kochali, tak też jeśli kochasz Haszem aż do pojmowania Jego prawdziwej natury, co udało ci się osiągnąć, z pewnością będziesz nawoływać głupców i ignorantów, aby poszukiwali wiedzy o prawdzie, którą ty już nabyłeś.

Jak mówi *Sifre*: „»I będziesz kochał Haszem, swego Boga« – oznacza to, że powinieneś uczynić Go umiłowanym przez człowieka, jak Abraham, twój ojciec uczynił, jak powiedziano: »i dusze, które nabyli w Charanie« (Rdz 12,5). To oznacza, że tak jak Abraham, będący umiłowanym Haszem – co zaświadcza Pismo: »Abraham, Mój przyjaciel«

<sup>22</sup> M. Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, transl. M. Friedländer, London 1904, s. 350.

(Iz 41,8) – mocą swojego pojmowania Boga i z jego wielkiej miłości do Niego wzywał ludzkość do wiary, ty również musisz tak kochać Go, aby nawoływać ludzkość ku Niemu<sup>23</sup>.

Podobnie, omawiając obowiązujący Żydów nakaz męczeńskiej śmierci za wiarę w ściśle określonych sytuacjach, Majmonides tłumaczy, że na Izraelu spoczywa obowiązek „ogłaszania tej prawdziwej religii światu”<sup>24</sup>.

Przywołane wyżej stwierdzenia to niewątpliwie znakomite uzasadnienie dla nakazu nawracania nie-Żydów na prawa noachickie, nie formułują jednak nakazu jako pochodnej któregoś z 613 przykazań. Nie ma tu bowiem mowy o przymuszaniu pod groźbą śmierci, ale o „nawoływaniu” ludzkości. Wspomina się także o nawoływaniu do miłości i wiary w Boga, do poznania prawdy o Jego naturze. Tymczasem nakaz, który jest przedmiotem tych rozważań, dotyczy jedynie odrzucenia bałwochwalstwa i przyjęcia przykazań noachickich, a żadne z nich nie zawiera nakazu wiary, miłości i poznania Boga. Wszystkie one mają charakter zakazów odnoszących się do zachowań o charakterze zewnętrznym, a nie nakazów dotyczących poglądów i uczuć.

Z drugiej jednak strony – prawa noachickie, będąc prawami boskimi, w przeciwieństwie do praw ludzkich, nie mają jedynie na celu ustanowienia porządku społecznego, ale także zaszczepienie właściwych poglądów i kształtowanie umysłu. Jeśli tak miałoby być w przypadku praw noachickich, mimo że nie zawierają one nakazów odnoszących się do tej sfery, ich przestrzeganie pośrednio do tego prowadzi. W tym sensie nakaz przymuszania nie-Żydów do przestrzegania praw noachickich może być funkcją ogólnego nakazu nawoływania ludzkości do zbliżania się do Boga, co z kolei jest aspektem nakazu kochania Boga. Ale Majmonides nigdzie w ten sposób tego nie formułował. Faktem jest, że komentatorzy zwracali uwagę na brak jednoznacznych źródeł rabinicznych dla tego nakazu<sup>25</sup>,

---

<sup>23</sup> *A Maimonides Reader*, ed. I. Twersky, Springfield 1972, s. 432–433.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 433.

<sup>25</sup> Zob. G. J. Blidstein, *Holy War in Maimonidean Law*, w: *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, ed. J. L. Kraemer, Oxford–Portland 2008, s. 210.

m.in. dlatego jest on przedmiotem dyskusji halachicznej trwającej po czasy współczesne<sup>26</sup>.

Obowiązek nakłaniania nie-Żydów do przestrzegania przykazań noachickich dotyczy także nie-Żydów. Nakaz ten mieści się w przykazaniu *dinim* – na podstawie halachy 9,17–19(14) *Hilchot melachim u-milachamot*:

וכיצד הן מצווין על הדינים: חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו, ולהזהיר את העם [...]. ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה – שהרי שכם גדל, והם ראו, וידעו, ולא דנוהו<sup>27</sup>.

Jak wynika z powyższych stwierdzeń, Majmonides rozumiał przykazanie *dinim* jako gwarancję przestrzegania pozostałych przykazań noachickich. Było ono nakazem – jedynym w prawach noachickich – ustanawiania sądów, osądzania i nauczania ludzi tych praw.

O ile przykazanie *dinim* ma raczej charakter zbiorczy, o tyle w innych miejscach Majmonides podkreślał wagę indywidualnego poznawania praw noachickich. I tak, w *Hilchot melachim u-milachamot* 10,1 stwierdza, że przekroczenie zakazu, wynikające z niewiedzy co do istnienia takiego zakazu, jest traktowane na równi z działaniem zamierzonym (w przeciwieństwie do działania nieumyślnego):

ולא תיחשב זו להם שגגה, מפני שהיה לו ללמוד, ולא למד<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Obszerne omówienie tej dyskusji znajduje się w artykule: M. J. Brojde, *The Obligation of Jews to Seek Observance of Noahide Laws by Gentiles: A Theoretical Review*, <http://www.jlaw.com/Articles/noach2.html> (dostęp: 12.03.2011). Por. też: G. Tschernowitz, *Ha-jachas bein Israel le-goim lefi ha-Rambam*, New York 1950; N. Rakover, *Szilton ha-chok be-Israel*, Jeruzalaim 1989.

<sup>27</sup> „W jaki sposób nakazano im [przykazanie] o prawach? Są zobowiązani ustanowić sędziów i orzeczników w każdym regionie, aby osądzać w [sprawie] tych sześciu przykazań i przestrzegać lud [...]. Dlatego skazani zostali wszyscy mieszkańcy Sychem na śmierć, jako że Sychem zrabował, [tj. porwał Dinę], a oni widzieli [to] i wiedzieli [o tym] i nie osądzili go”.

<sup>28</sup> „I nie będzie to uważane dla nich za nieumyślne przekroczenie (*szegaga*), ponieważ powinien był się nauczyć [przykazań], a nie nauczył się”.

Podobne stwierdzenie znajduje się przy okazji omawiania wspomnianego wcześniej zakazu studiowania niektórych partii Tory w *Hilchot melachim u-milachamot* 10,11(9):

לא יעסוק אלא בשבע מצוות שלהן בלבד<sup>29</sup>.

Zalecenia te nie mają jednak charakteru przykazań – jak jest w przypadku *dinim*.

Żydowski nakaz nakłaniania nie-Żydów do przestrzegania praw noachickich, którego noachickim odpowiednikiem jest przykazanie *dinim*, podobnie jak ono ma raczej charakter zbiorowy. Nakazuje on bowiem żydowskiemu państwu Tory podjąć wysiłki zmierzające do przyjęcia przez wszystkich nie-Żydów znajdujących się w jego władzy praw noachickich. Ponieważ nakaz ten wynika z religijnej misji ludu Izraela, będącego „światłem dla narodów”, wydaje się, że Majmonides nie odnosił tego nakazu wyłącznie do Erec Israel w sensie biblijnym, ale do wszelkich obszarów znajdujących się w jego władzy. Nie chodziło zatem jedynie o oczyszczenie Erec Israel z bałwochwalstwa, ale raczej o spełnienie dziejowej misji Izraela wobec całej ludzkości. Spełnienie tej misji nastąpi w czasach mesjańskich, które zostały opisane przez Majmonidesa tuż po „ustępie noachickim”. Celem tych czasów jest m.in., jak stwierdza w *Hilchot melachim u-milchamot* 11,11(4):

[...] ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד: שנאמר "כי אז אהפוך אל עמים, שפה ברורה, לקרוא כולם בשם ה', ולעובדו שכם אחד" (ראה צפניה ג,ט)<sup>30</sup>.

Majmonides w ten sposób przeciwstawia się izolacjonistycznej wizji Izraela, w której realizuje on swoją zbawczą misję w oddaleniu od reszty ludzkości, dbając jedynie o to, aby inne narody nie przeszkodziły realizacji tej misji na terenie Erec Israel, ale nie mieszając się w sprawy nieżydowskie poza Ziemią Świętą i nie przejmując

<sup>29</sup> „Nie powinien studiować (*jaasok*) [nic innego], ale tylko ich siedem przykazań”.

<sup>30</sup> „[...] i naprawić cały świat, aby służył tylko Haszem, jak jest powiedziane: »Bo wtedy przywrócę ludy ku czystej mowie, by wzywały wszystkie imienia Haszem, i służyły Mu ramię w ramię« (So 3,9)”.

się nimi. W tej wizji współuczestnictwo nie-Żydów w zbawczej misji i ewentualny ich udział w *olam ha-ba* są odrzucane lub podawane w wątpliwość. Według Majmonidesa jednak nawrócenie nie-Żydów na właściwą drogę jest warunkiem skuteczności misji Izraela. Jego uniwersalizm nie oznacza jednak zrównania ról Izraela i narodów świata. Przeciwnie – Izrael jest tu siłą wiodącą, która ma specjalne pełnomocnictwa od Boga, ale też i szczególne obowiązki wobec ludzkości. Nie-Żydzi nie zostają tu jednak wykluczeni poza margines dzieła zbawienia, ale zostaje im wyznaczony miejsce odmienne niż Izraelowi.

Ostatecznie w *Hilchot melachim u-milchamot* 12,7(4) Majmonides tak formułuje sens nadrzędnej pozycji Żydów nad nie-Żydami w czasach mesjańskich:

לא נתאוו הנביאים והחכמים ימות המשיח – לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בגויים, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח: אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה<sup>31</sup>.

Udział w *olam ha-ba*, czyli świecie przyszłym, który okaże się zwieńczeniem tych czasów, będzie także – zdaniem Majmonidesa – otwarty dla nie-Żydów.

W dalszej części tego rozdziału przyjdzie dokładniej przyjrzeć się obrazowi nie-Żydów w dziełach Majmonidesa.

## Relacje z nie-Żydami w kontekście praw noachickich

W drugiej części halachy 16(12) rozdziału dziesiątego *Hilchot melachim u-milchamot* Majmonides podaje ogólne zasady odnoszenia się Żydów do nie-Żydów:

<sup>31</sup> „Prorocy i mędrcy wyczekiwali czasów mesjańskich, nie aby [Żydzi] panowali nad całym światem, i nie aby zarządzili nie-Żydami (*gojim*), i nie aby wynosiły ich narody, i nie aby jeść i pić i radować się – ale aby mieli czas na Torę i jej mądrość i aby nie byli uciskani ani niepokojeni, by zasłużyć na życie w *olam ha-ba*, jak wyjaśniliśmy w *Hilchot teszuwa*”.

אפילו הגויים – ציוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום: הרי נאמר "טוב ה', לכול; ורחמיו, על כל מעשיו" (תהילים קמ"ה, ט), ונאמר "דרכיה, דרכי נועם; וכל נתיבותיה, שלום" (משלי ג, 32).

Wymienione tu zakresy pomocy udzielanej nie-Żydom pojawiają się także w innych miejscach *Miszne Tora*:

1. Odwiedzanie chorych, grzebanie zmarłych i pocieszanie żałobników – *Hilchot awel* 14,12.

2. Wspieranie ubogich – *Hilchot matnot anijim* 7,6(7) oraz *Hilchot awoda zara* 10,8(5).

Istnieją też zakazy dopuszczania się aktów gwałtu na nie-Ży-dach, np.:

1. Nie wolno ich zabijać – *Hilchot awoda zara* 10,1–2(1).

2. Nie wolno ich okradać ani na nich napadać – *Hilchot gene-wa* 1,1 oraz *Hilchot gezela we-awejda* 1,1.

3. Nie wolno ich oszukiwać – *Hilchot genewa* 7,10(8) oraz *Hilchot mechira* 18,1.3.

Trzeba tu podkreślić, że nakazy pomocy nie-Żydom nie wynikały z miłości czy troski o nich, ale z potrzeby zachowania pokojowych stosunków z nie-Żydami, wśród których Żydom przyszło żyć. Tam, gdzie jest to możliwe, zachowuje się dla Żydów przywileje w stosunku do nie-Żydów, np. w relacjach prawnych, na co wskazuje *Majmonides* w pierwszej części halachy 15(12) rozdziału dziesiątego *Hilchot melachim u-milchamot*:

שני גויים שבאו לפניך לדון בדיני ישראל, ורצו שניהן – דנים להם דין תורה. האחד רוצה, והאחד אינו רוצה – אין כופין אותו לדון אלא בדיניהן. היה ישראל וגוי – אם

<sup>32</sup> „Nawet [odnośnie do] nie-Żydów (*gojim*) nakazali mędrcy odwiedzać ich chorych i grzebać ich zmarłych ze zmarłymi Izraela i żywić ich ubogich z ogółem ubogich Izraela, dla utrzymania pokoju (*darchej szalom*). Oto powiedziano: »Dobry jest Haszem dla wszystkich, a jego miłosierdzie nad wszystkimi Jego dziełami« (Ps 145,9). I powiedziano: »Jej [tj. Tory] drogi (*deracheha*) są miłymi drogami (*darchej noam*), a wszystkie jej ścieżki – pokojem (*szalom*)« (Prz 3,17)».

יש זכות לישראל בדיניהן – דנים לו בדיניהם ואומרים לו, כך דיניכם; ואם יש זכות לישראל בדינינו – דנין לו דין תורה ואומרים לו, כך דינינו<sup>33</sup>.

Innym prawnym upośledzeniem nie-Żyda jest wykluczenie go z grona świadków – *Hilchot edut* 9,3(4). Poza tym odnośnie do nie-Żydów formułuje się następujące zasady:

1. Nie ratuje się ich z opresji ani nie leczy – *Hilchot awoda zara* 10,1–3(1–2).
2. Nie powtarza się im pozdrowienia, a pozdrawia z chłodem i powagą – *Hilchot awoda zara* 10,8(5) oraz *Hilchot melachim u-milchamot* 10,16(12).
3. Nie świętuje się razem z nimi – *Hilchot maachalot asurot* 17,10.

<sup>33</sup> „[Jeśli] dwóch nie-Żydów (*gojim*) stawi się przed tobą do osądzenia według praw Izraela i chcą [tego] obaj, osądza się ich według prawa Tory. [Jeśli] jeden chce, a jeden nie chce – nie zmusza się go do osądzania [według naszych praw], ale [osądza] według ich praw. Gdy [stronami są] Izraelita i nie-Żyd (*goj*), jeśli dla Izraelity jest korzyść według ich praw, osądza się go według ich praw, mówiąc mu: »Takie są wasze prawa«. A jeśli dla Izraelity jest korzyść według naszych praw, osądza się go według prawa Tory, mówiąc mu: »Takie są nasze prawa«. Menachem Kellner przytacza analogiczne orzeczenie Majmonidesa z jego *Perusz ha-Miszna (Bawa kama* 4,3), w którym jednak Rambam dodatkowo tłumaczy, że nie powinno się mieć w tym przypadku dylematów moralnych, tak jak nie powinno się ich mieć w przypadku niewinnych zwierząt poddawanych ubojowi, ponieważ nie jest w pełni człowiekiem osoba, u której cechy ludzkie nie zostały przywiedzione do doskonałości. Zob. M. Kellner, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Oxford–Portland 2007, s. 259. Właściwe rozumienie tego wyjaśnienia musi uwzględniać założenia filozoficzne Majmonidesa z jego arystotelejską koncepcją dążenia do doskonałości człowieka przez wiedzę i nie ma nic wspólnego z uprzedzeniami natury biologicznej. W tym też duchu należy rozumieć inne przytoczone przez Kellnera orzeczenia Majmonidesa, w którym pojawia się porównanie nie-Żydówki, z którą współżył Żyd, do zwierzęcia będącego przedmiotem aktu zoofilii – *Hilchot isurei bia* 12,8(9–10). Zob. ibidem, s. 261–262. Por. stwierdzenia Majmonidesa w osiemnastym rozdziale części trzeciej *More ha-newuchim*: „Ponieważ to intensywność wpływu boskiej inteligencji inspirowała proroków, kierowała dobrych w ich działaniach i doskonaliła wiedzę pobożnych. W tym samym zakresie, w jakim ignoranci i nieposłuszni są pozbawieni tego boskiego wpływu, tak ich kondycja jest podobna, a ich pozycja równa nieracjonalnym bytom i są »podobni zwierzętom« (Ps 49,21). Z tego powodu zabicie ich nie tylko było uważane za sprawę małej wagi, ale zostało wręcz bezpośrednio nakazane dla dobra ludzkości” (M. Maimonides, op. cit., s. 289).



4. Nie chwali się ich ani nie daje im prezentów czy darów – *Hilchot awoda zara* 10,6–7(4) oraz *Hilchot zechija u-matana* 3,12(11).

5. Raczej nie przyjmuje się od nich darów, a jałmużnę od nich przekazuje się ubogim nie-Żydom (ale nie ubogim Żydom) – *Hilchot matnot anijim* 8,8–9, *Hilchot melachim u-milchamot* 10,13(10).

W stosunku do nie-Żydom powinno się więc zachować ostrożność, dystans, unikać kontaktu z nimi, a wszelkie relacje ograniczać do niezbędnego minimum. Nie-Żyd jest zatem osobą podejrzaną i potencjalnie niebezpieczną. Dlaczego?

Majmonides w *Hilchot awoda zara* 11,1 tłumaczy zakaz naśladowania strojów i obyczajów nie-Żydom – mają oni inne cechy charakteru (*deot*) i inne przekonania (*mada*). Należy tu zwrócić uwagę, że oba aspekty – etyczny i intelektualny – powinny być według poglądów Majmonidesa świadomie kształtowane przez człowieka. Taką właśnie funkcję pełni przestrzeganie przykazań Tory. Nie chodzi tu o właściwości wrodzone, które odróżniałyby nie-Żydom od Żydom. Do cech nieżydowskich należą m.in.: okrucieństwo i brak miłosierdzia – *Hilchot matnot anijim* 10,3(2) oraz *Hilchot awadim* 9,13(8), mściwość i gniew – *Hilchot teszuwa* 2,14(10).

W *More ha-newuchim* w rozdziale czterdziestym pierwszym części trzeciej Majmonides pisze, że jedynym celem pogan jest zepsucie i grzech, pragnienie krzywdzenia innych i zagarniania ich majątków. Cechy te stanowią uzasadnienie wielu orzeczeń Majmonidesa dotyczących kontaktów z nie-Żydami, np.:

1. Co do zasady – nie wolno z nie-Żydem przebywać sam na sam, brać od niego lekarstwa ani sprzedawać mu broni – z powodu zagrożenia zabójstwa – *Hilchot roceach u-szemirat nefesz* 12,6–11(7–15).

2. Istnieją ograniczenia co do przebywania Żydówki w obecności nie-Żydom oraz powierzania im dzieci i zwierząt – z powodu zagrożenia niemoralnością, nie odczuwają bowiem wstydu i mają skłonności do homoseksualizmu i zoofilii – *Hilchot isurei bia* 22, 4–6(4–7).

3. Nie wolno pić ani czerpać korzyści z wina sporządzonego lub dotkniętego przez nie-Żyda – ponieważ ma on skłonność do bał-

wochwalstwa (libacja, tj. bałwochwalcze składanie ofiar z płynów) – *Hilchot maachalot asurot* 11,2–6(3–9).

Wydaje się, że sprawa ostatnia, a mianowicie podejrzenie o bałwochwalstwo, jest tu – jak zresztą w ogóle u Majmonidesa – zagadnieniem kluczowym. To właśnie ta druga sfera, o której wspomniał w przywołanym fragmencie *More ha-newuchim* – sfera poglądów, przekonań – *mada*. Rodzi się w takim razie pytanie o nie-Żydów niebędących poganami, przestrzegających praw noachickich, noachitów, *benei Noach*.

Trzeba tu od razu zaznaczyć, że dokonując powyższego zestawienia halach dotyczących relacji z nie-Żydami, nie odróżniono tych, które odnoszą się ściśle do bałwochwalców, pogan, *owdei awoda zara*, od tych, w których pojawia się termin ogólniejszy na określenie nie-Żydów, *gojim* lub *nochrin*. Problem, który należy tu postawić, to kwestia zakresu znaczeniowego tych pojęć u Majmonidesa, tj. *benei Noach*, *gojim* i *nochrin*, ich wzajemnych relacji oraz stosunku do pojęcia *owdei awoda zara*<sup>34</sup>. Zakłada się, że taki uczony jak Majmonides, który ogromną wagę przywiązywał do kwestii precyzji języka i terminologii, nie używał tych terminów w sposób dowolny i przypadkowy.

Obszerne omówienie kwestii terminologii używanej przez Majmonidesa w odniesieniu do nie-Żydów zawarł Gershon Tschernowitz w swojej pracy: *Ha-jachas bein Israel le-goim lefi ha-Rambam* (1950).

Zdaniem Tschernowitza terminy *goj* i *nochri* mają u Majmonidesa charakter ogólny i nie odnoszą się tylko do bałwochwalców. W innym przypadku nie byłoby powodu, dla którego Majmonides nie miałby używać bardziej konkretnych pojęć. W żadnym też miejscu nie zdefiniował on obu powyższych terminów w ten sposób. Posłużenie się przez Majmonidesa ogólnymi i neutralnymi wyrażeniami *goj* i *nochri*, zamiast konkretnymi, np. „chrześcijanie”, „muzułmanie”, „buddyści”, „hinduiści”, wynikało z uniwersalnych założeń *Miszne Tora*. Kodeks ten miał odnosić się do wszystkich czasów,

<sup>34</sup> Oraz podobnych odnoszących się do wyznawców kultów pogańskich: *owdei kochawim*, *owdei kochawim u-mazalot*, *akum* czy *owdei alilim*.

także przyszlých, w których w Erec Israel zapanuje państwo żydowskie w czasach mesjańskich. A zatem Majmonides wolał stosować terminy ogólniejsze i uniwersalne, zamiast tych pojęć, które odnosiły się do realiów jego czasów. Uniwersalizm ten wyraził się też w wymiarze przestrzennym. *Miszne Tora* był adresowany do wszystkich Żydów, także tych, którzy zamieszkiwali pośród ludów innych niż chrześcijańskie i muzułmańskie<sup>35</sup>.

Majmonides – jak kontynuuje Tschernowitz – miał do wyboru trzy zasadnicze terminy ogólne odnoszące się do nie-Żydów: biblijny *nochri*, misznaicki *goj* albo pochodzący głównie z wczesnych midraszy halachicznych (*Mechilta*, *Sifra*, *Sifre*) *ben Noach*. Opierając się na uniwersalnych założeniach, Majmonides postanowił używać wszystkich tych pojęć, pochodzących z różnych źródeł, zamiennie. I tak, w niektórych halachach, a nawet zdaniach, używa na przemian terminu *goj* i *nochri*. Czasem, odnosząc się do wersetów, w których używa się słowa *nochri*, Majmonides celowo stosuje termin *goj*, aby podkreślić tożsamość obu wyrazów. W kilku miejscach posługuje się wyrażeniem *ben Noach* na określenie pojedynczego nie-Żyda. Odnosi się ono do nie-Żydów mieszkających w Erec Israel pod rządami państwa Izrael. Chodzi tu więc o przedstawicieli siedmiu ludów kanaanejskich mieszkających w Erec Israel pod rządami królestwa izraelskiego w przeszłości oraz nie-Żydów, którzy będą mieszkać w królestwie izraelskim w czasach mesjańskich. W jednym wszak miejscu Majmonides mówi o *ben Noach* i o *goj* na przemian, jakby to były określenia synonimiczne. W *Hilchot nedarim* 9,21(20), stwierdza wyraźnie, że *bnei Noach* to przedstawiciele pozostałych narodów<sup>36</sup>.

Istotnie, Majmonides miejscami rozróżnia pojęcia *goj* i *owed awoda zara*. W *Hilchot awoda zara* 8,15(9) *goj* jest terminem neutralnym oznaczającym po prostu nie-Żyda, który może być bałwochwalcą, *owed awoda zara*, albo nie być nim, *mi sze-ejno owed*. Podobne rozróżnienie wynika z wyrażenia „nie-Żyd będący bałwochwalcą”, *goj owed awoda zara*, z *Hilchot awoda zara* 10,9(6). Z ko-

<sup>35</sup> Zob. G. Tschernowitz, *Ha-jachas bein Israel le-goim lefi ha-Rambam*, New York 1950, s. 20–21.

<sup>36</sup> Zob. ibidem, s. 23–24.

lei w *Hilchot awoda zara* 10,1–2(1) *owed awoda zara* jest pojęciem odnoszącym się do bałwochwalców zarówno żydowskich, *Israel*, jak i nieżydowskich, *goj*. W *Hilchot maachalot asurot* 11,4–5(7–8) podaje zaś następujące kategorie nie-Żydów: *ger toszaw*, który przyjął siedem przykazań *bnei Noach*; *goj*, który nie jest *owed awoda zara*, np. muzułmanin; *goj*, który jest *owed awoda zara*, np. chrześcijanin.

Jednak są to raczej wyjątki i nie można zgodzić się z tezą Tschernowitza, że Majmonides nigdzie nie zdefiniował terminu *goj* jako odnoszącego się do bałwochwalczy, skoro w tym samym fragmencie Majmonides stwierdza dalej, że o ile słowo *goj* pojawia się bez dodatkowych określeń (np. *goj*, który nie jest *owed awoda zara*), oznacza on bałwochwalcę, *owed awoda zara*. Podobnie rzecz się ma w przypadku terminu *nochri*, skoro w *Hilchot korban pesach* 9,10(7) stwierdza, że oznacza on bałwochwalcę, *owed el necher* (Tschernowitz zwrócił zresztą uwagę na tę *halachę*)<sup>37</sup>.

Nie można również zgodzić się z tym, że terminu *bnei Noach* Majmonides używa w sposób ogólny na określenie nie-Żydów. Połowa wyrażen *bnei Noach* i *ben Noach* obecnych w *Miszne Tora* pojawia się w rozdziałach 8–10 *Hilchot melachim u-milchamot*, czyli w obrębie „ustępu noachickiego”, a pozostałe pojęcia – z jednym wyjątkiem – także zostają użyte w kontekście przestrzegania praw noachickich<sup>38</sup>. Jedyne przypadek – na co zresztą powołuje się Tschernowitz – w którym brakuje tego odwołania, a mianowicie *Hilchot nedarim* 9,21(20), nie należy odczytywać jako definicji terminu *bnei Noach*, a jedynie jako proste stwierdzenie, że termin ten dotyczy tylko nie-Żydów, a nie Żydów, którzy też przecież są potomkami Noego.

Tschernowitz powołuje się także na fragmenty „ustępu noachickiego”, w których termin *goj* pojawia się w znaczeniu ogólnym „nie-Żyd”, a mianowicie *Hilchot melachim u-milchamot* 9,10(7).13(9):

<sup>37</sup> Zob. ibidem, s. 23. Menachem Kellner powołuje się na pracę Yaakova Blidsteina, który stwierdza, że termin *goj* zwykle oznacza bałwochwalcę, a nie po prostu nie-Żyda. Zob. M. Kellner, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, s. 250, przypis 95.

<sup>38</sup> *Hilchot szear awot ha-tuma* 2,2(1); *Hilchot awoda zara* 10,9(6); *Hilchot isurej bia* 14,7; *Hilchot szabat* 20,15(14) i *Hilchot melachim u-milchamot* 6,1.

במה דברים אמורים, בבן נוח שבא על בת נוח. אבל גוי שבא על הישראלית, בין כדרכה בין שלא כדרכה – חייב. [...] אבל אם בא על אשת ישראל אחר שנבעלה – הרי זה כמי שבא על אשת גוי חברו, וייהרג בסיף<sup>39</sup>.

בן נח חייב על הגזל בין שגזל גוי בין שגזל ישראל [...] <sup>40</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że w powyższych przypadkach termin *goj* ma znaczenie ogólne, „nie-Żyd”, i nie ogranicza się do pojęcia „bałwochwalca”. Jednak charakterystyczny jest kontekst, w których to słowo występuje, tj. powołanie się na analogiczną sytuację z udziałem Żyda (albo Żydówki).

Na podstawie tych przykładów, a także podobnych wyjątków przywołanych wcześniej, można sformułować zatem zasadę, że termin *goj* nie oznacza bałwochwalcy, jeżeli pojawia się obok pojęć odnoszących się do Żydów. Wtedy oznacza on po prostu nie-Żyda.

Tschernowitz pominął inne przykłady występowania terminu *goj* w „ustępie noachickim”, w których jest on przeciwstawiany noachicie, *ben Noach*, i jego szczególnej postaci „osiadłego cudzoziemca” – *ger toszaw*. Powoływano się już wcześniej na drugą część halachy 13(10) rozdziału dziesiątego *Hilchot melachim u-milchamot*, w której Majmonides stwierdza, że jałmużnę od *gojim* przekazuje się ubogim *gojim*, ale nie ubogim Żydom. Halacha ta w całości stanowi:

בן נוח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה, כדי לקבל שכר – אין מונעין אותו לעשות אותה כהלכתה. ואם הביא עולה, מקבלין ממנו. נתן צדקה, מקבלין ממנו; וייראה לי שנותנין אותה לעניי ישראל, הואיל והוא ניזון מישראל, ומצוה עליהם להחיותו. אבל הגוי שנתן צדקה – מקבלין ממנו, ונותנין אותה לעניי גויים<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> „Mowa jest tu o przypadkach noachity (*ben Noach*), który odbył stosunek z noachitką (*bat Noach*). Jednak nie-Żyd (*goj*), który odbył stosunek z Izraelitką – zarówno w sposób naturalny, jak i nienaturalny – jest odpowiedzialny. [...] Ale jeśli odbył stosunek z żoną Izraelity po tym, jak współżyła [z mężem] – jest taki jak ten, który odbył stosunek z żoną swego bliźniego nie-Żyda (*goj*), i uśmiercany jest przez dekapitację”.

<sup>40</sup> „Noachita (*ben Noach*) jest winny za rozbój – czy dokonał rozboju na nie-Żydzie (*goj*), czy dokonał rozboju na Izraelicie [...]”.

<sup>41</sup> „Noachity (*ben Noach*), który chciałby wypełnić przykazanie z pozostałych przykazań Tory, aby otrzymać nagrodę, nie powstrzymuje się, aby wypełnić je – zgodnie z jego halachą. A jeśli przyniósłby ofiarę, przyjmuje się ją od niego.

Przytoczono także pierwszą część halachy 15(12) z tego rozdziału, z której wynika, że w sporach między Żydem a nie-Żydem (*goj*) stosuje się prawodawstwo korzystniejsze dla Żyda. Dalej jednak Majmonides stwierdza:

[...] וייראה לי שאין עושיין כן לגר תושב, אלא לעולם דנים לו בדיניה<sup>42</sup>.

Odnosnie do *ger toszaw* Majmonides kontynuuje na początku halachy 16(12):

וכן ייראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותו, שנאמר "לגר אשר בשעריך תיתננה ואכלה" (דברים יד, כא). וזה שאמר חכמים, אין כופלין להן שלום – בגויים, לא בגר תושב. אפילו הגויים<sup>43</sup>[...].

Dalej Majmonides mówi o aktach miłosierdzia okazywanych *gojim*, co przytaczano już wcześniej.

Poza omówionymi przykładami odmiennego traktowania bałwochwalców i *beni Noach*, przede wszystkim zaś *geri toszaw* – należy przywołać także poniższe przykłady, wzmiankowane już wcześniej:

1. Poganina nie leczy się, ale *ger toszaw* leczy się – *Hilchot awoda zara* 10,1–3(1–2).

2. Poganina nie chwali się ani nie daje się mu prezentów czy darów, ale *ger toszaw* daje się – *Hilchot awoda zara* 10,6–7(4) oraz *Hilchot zechija u-matana* 3,12(11).

[A jeśli] dałby jałmużnę, przyjmuje się ją od niego i wydaje mi się, że przekazuje się ją dla ubogich Izraela, ponieważ [również] on spożywa z Izraela, który ma przykazanie utrzymywać go. Ale jeśli nie-Żyd (*goj*) dałby jałmużnę, przyjmuje się od niego i przekazuje ją dla ubogich nie-Żydów (*gojim*)”.

<sup>42</sup> „[...] Lecz wydaje mi się, że nie czyni się tak osiadłemu cudzoziemcowi (*ger toszaw*), ale zawsze sądzi się go według ich praw”.

<sup>43</sup> „I tak wydaje mi się, że należy się odnosić do osiadłego cudzoziemcy (*ger toszaw*) w sposób godny (*derech erez*) i [z] uczynkami miłosierdzia (*gemilut chasadim*), jak [do] Izraelity, ponieważ nakazano nam go utrzymywać, jak powiedziano: »daj je cudzoziemcy (*ger*), który jest w twoich bramach, niech je spożyje« (Pwt 14,21). A to, co powiedzieli mędrzy – nie powtarza się im pozdrowienia (*szalom*) – dotyczy nie-Żydów (*gojim*), nie dotyczy osiadłego cudzoziemcy (*ger toszaw*). Nawet [odnosnie do] nie-Żydów (*gojim*) [...]”.

3. Nie wolno pić ani czerpać korzyści z wina sporządzonego lub dotkniętego przez poganina, ale jeśli nie-Żyd nie jest bałwochwalcą wprawdzie nie wolno tego wina pić, lecz można czerpać z niego korzyści – *Hilchot maachalot asurot* 11,2–6(3–9).

Należy tu jeszcze dodać, że o ile bałwochwalczy charakter danego przedmiotu poganin może anulować (*bitul awoda zara*), o tyle nie-Żyd niebędący poganinem, podobnie jak Żyd, nie może tego dokonać – *Hilchot awoda zara* 8,15(9).

Reasumując, relacja Żyda do noachity, zaś szczególnie do *ger toszaw*, przypomina relację do drugiego Żyda. *Ger toszaw* powinien być przedmiotem troski i opieki. Inaczej też należy traktować pozostałych nie-Żydów niebędących bałwochwalcami. To, co powiedziano wcześniej na temat oceny przez Majmonidesa wad i grzesznych skłonności nie-Żydów, nie dotyczy z całą pewnością tych spośród nich, którzy nie są bałwochwalcami.

A zatem kryterium tego zróżnicowania nie jest pochodzenie etniczne, ale przyjęty fundament etyczny. Przyjęty przez *ger toszaw* kodeks moralny, przykazania noachickie, jako prawo nadane ludzkości przez Boga, stanowi gwarancję kształtowania u niego właściwych cech charakteru, *deot*, ale także właściwych poglądów, *mada*. Do problemu rozróżnienia między nie-Żydem bałwochwalcą a noachitą przyjdzie jeszcze powrócić w ostatnim rozdziale tej części.

Na koniec, aby unaocznić, że kryterium stosunku do człowieka nie było pochodzenie etniczne, ale wyznawane poglądy lub co najmniej akceptowana etyka, warto przytoczyć pokrótce poglądy Majmonidesa dotyczące żydowskich odstępców od wiary. W *Hilchot teszuwa* 3,10–27(5–14) wymienia on i charakteryzuje różne ich rodzaje wśród osób, które nie będą miały udziału w *olam ha-ba*. Są to *minim*, *epikursim*, różne postacie *kofrim* oraz *meszumadim*. Nie miejsce tu, aby szczegółowo przedstawiać te przypadki, charakterystyczne jest jednak, że Majmonides omawia je tuż po tym, jak stwierdza, że udział w *olam ha-ba* będą mieć sprawiedliwi nie-Żydzi, *chasidei umot ha-olam*. W wielu miejscach zrównuje on Żydów bałwochwalców i odstępców z *gojim*, np. w *Hilchot awoda zara* 2,8(5) oraz *Hilchot szabat* 30,15. Jednak najbardziej drastyczne porównania pojawiają się w przywołanym wcześniej *Hilchot awoda zara* 10,1–

–2(1) oraz w *Hilchot edut* 11,11(10). Stwierdza on tutaj, że żydowscy odstępcy od wiary stoją niżej od *gojim*, ponieważ tych ostatnich nie ratuje się, ale i nie zabija (jeśli są bałwochwalcami), a ich sprawiedliwi mają udział w *olam ha-ba*. Żydowskich odstępców zaś nie ratuje się, ale zabija, nie mają oni także udziału w *olam ha-ba*<sup>44</sup>.

A zatem nie pochodzenie rasowe czy etniczne, ale wyznawane poglądy i zasady moralne są głównym kryterium oceny człowieka pod kątem bezpiecznych i właściwych relacji, jakie należy lub jakich nie należy z nim utrzymywać, oraz jego szans na zbawienie<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Istnieją jednak w *Miszne Tora* pojedyncze halachy, których techniczno-prawne rozwiązania nie dają tak jednoznacznego obrazu. W *Hilchot awadim* 8,1.6(5) Majmonides stanowi, że jeśli Żyd odsprzeda swojego niewolnika nie-Żydom (*gojim*), zostaje on uwolniony, tj. zmusza się poprzedniego właściciela do odkupienia niewolnika (nawet dziesięciokrotnie drożej), a następnie – do uwolnienia go. Zasada ta dotyczy na równi niewolnika sprzedanego nie-Żydowi bałwochwalcy (*goj owed awoda zara*), jak i *ger toszaw*, a nawet Samarytaninowi (*kuti*). Majmonides zauważa, że w odniesieniu do żydowskiego odstępcy od wiary (*meszumad*) istnieją rozbieżne opinie halachiczne. W związku z tym orzeka, że jeśli niewolnik przejął majątek od poprzedniego właściciela umożliwiający mu wykupienie się od nowego właściciela, nie stosuje się w stosunku do niego powyższej procedury.

<sup>45</sup> Por. D. Berger, *Jews, Gentiles, and the Modern Egalitarian Ethos: Some Tentative Thoughts*, w: *Formulating Responses in an Egalitarian Age*, ed. M. Stern, Lanham 2005, s. 83–108; M. Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, Albany 1991.



## Noachici wobec praw noachickich

W poprzednim rozdziale została omówiona niemal cała pierwsza część wprowadzenia do „ustępu noachickiego”, obejmująca według edycji Yosefa Kapacha halachę dwunastą i trzynastą, a według edycji Shabsai'a Frankla halachę dziesiątą rozdziału ósmego *Hilchot melachim u-milchamot*. W szczególności przedyskutowano na tej podstawie – posiłkując się też przede wszystkim fragmentami rozdziału dziesiątego tego traktatu – zagadnienie żydowskiego prawa własności Tory, żydowskiego obowiązku nawracania nie-Żydów oraz związany z tym problem obrazu nie-Żydów w *Miszne Tora* Majmonidesa. Ten rozdział otworzy omówienie drugiej części wprowadzenia do „ustępu noachickiego” (z uwzględnieniem fragmentów części pierwszej), obejmującej według edycji Kapacha halachę czternastą, a według edycji Frankla halachę jedenastą. Pierwsze z omówionych zagadnień to po części kontynuacja ostatniego wątku poprzedniego rozdziału:

כל המקבל שבע מצוות, ונוהר לעשותן – הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא: והוא שיקבל אותן ויעשה אותן, מפני שציווה בהן הקדוש ברוך הוא בתור, והודיענו על ידי משה רבנו, שבני נוח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת – אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> „Každy, kto przyjmuje siedem przykazań i jest uważny (*nizhar*) w ich wypełnianiu, taki jest [jednym] z pobożnych [z] narodów świata (*me-chasidei umot ha-olam*) i ma udział w świecie przyszłym (*olam ha-ba*) – jeśli przyjmie (*jekabel*) je i będzie je wypełniał (*jaase*), ponieważ nakazał je Święty Błogosławiony w Torze i pouczył nas przez Mojżesza, naszego nauczyciela, że były one poprzednio nakazane noachitom. Ale jeśli [ktoś] wypełniał je z powodu skłonności rozumu (*hechrea ha-daat*), taki nie jest osiadłym cudzoziemcem (*ger toszaw*) i nie jest [jednym] z pobożnych [z] narodów świata (*chasidei umot ha-olam*), ale [jednym] z ich mędrców (*me-chachmeihem*)”.

## *Chasid i chacham* oraz kategorie noachitów

W poprzednim rozdziale starano się dowieść, że Majmonides, używając terminów *goj* i *ben Noach*, nie traktował ich jako synonimów. Przeciwnie – pojęcie *goj* co do zasady oznaczało nie-Żyda bałwochwalcę, poganina, natomiast *ben Noach* – nie-Żyda przestrzegającego praw noachickich, noachitę. Szczególną jego kategorią był „osiadły cudzoziemiec” (*ger toszaw*).

Należy tu przypomnieć, że według Majmonidesa *ger toszaw* to nie-Żyd, który przyjął na siebie obowiązek wypełniania siedmiu przykazań noachickich. Społeczność żydowska ma obowiązek troszczyć się o niego, a nawet utrzymywać go oraz odnosić się do niego tak jak do Izraelity. Traktuje się go zatem zupełnie inaczej niż nieżydowskich pogan. Jest to – jak wspomniano – status o charakterze legalnym, przewidujący przejście swoistej „półkonwersji”, zakładającej publiczną akceptację siedmiu przykazań przed trzema uczonymi żydowskimi (*chawerim*). Status ten może być nadawany tylko wtedy, gdy w Erec Israel są przestrzegane prawa *jowel*, a zatem jedynie w czasach, gdy panuje w niej lud Izraela rządzony według praw Tory, jak to wynika z przytoczonego *Hilchot awoda zara* 10,9(6). Status ten proponowano m.in. w przypadku „pięknej branki” oraz nabytego niewolnika, a także każdego nie-Żyda, który znalazł się na terenie objętym władzą państwa żydowskiego. Definicję legalną *ger toszaw* sformułował Majmonides w *Hilchot isurei bia* 14,7(7–8):

איזה הוא גר תושב: זה גוי שקיבל עליו שלא יעבוד עבודה זרה, עם שאר המצוות שנצטוו בני נוח, ולא מל ולא טבל – הרי זה מקבלין אותו, והרי הוא מחסידי אומות העולם; ולמה נקרא שמו תושב, לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל, כמו שביארנו בהלכות עבודה זרה. ואין מקבלין גר תושב, אלא בזמן שהיובל נוהג; אבל בזמן הזה, אפילו קיבל כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד – אין מקבלין אותו.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> „Kim jest osiadły cudzoziemiec (*ger toszaw*)? Jest to nie-Żyd (*goj*), który przyjął na siebie, że nie będzie uprawiał bałwochwalstwa – razem z pozostałymi przykazaniami, które nakazano noachitom (*bnei Noach*), i nie obrzezał się ani zanurzył [w mykwie]. Takiego przyjmujemy i taki jest [jednym] z pobożnych [z] narodów świata (*chasidei umot ha-olam*). A dlaczego nazywamy go »osiadłym« (*toszaw*)? Dlatego, że możemy pozwolić mu osiedlić się pomiędzy nami

Po pierwsze, należy zwrócić uwagę, że zgodnie ze sformułowaną w poprzednim rozdziale zasadą, termin *goj* nie oznacza tu bałwochwalcy, a ogólnie „nie-Żyda”, chodzi bowiem w tym przypadku o stwierdzenie, że *ger toszaw* nie jest Izraelitą. W domyśle zatem znowu pojawia się tu zestawienie Żyd–nie-Żyd, w którym słowo *goj* wyjątkowo nabiera ogólnego znaczenia nie-Żyda, bez konotacji z bałwochwalstwem. Po drugie, widać tu po raz kolejny kluczową dla Majmonidesa rolę zakazu bałwochwalstwa w kodeksie noachickim, tak zresztą jak i w żydowskim. Ograniczenie instytucji *ger toszaw* do czasów, w których jest przestrzegany *jowel*, znajduje się także w przywołanych wcześniej fragmentach *Hilchot mila* 1,6 oraz *Hilchot awoda zara* 10,9(6).

Oprócz pojęcia *ben Noach*, które oznacza ogólną kategorię osób przestrzegających praw noachickich, Majmonides wyróżnił jej szczególne przypadki: omówiony wyżej *ger toszaw*, „osiadły cudzoziemiec”, a także nie-Żyd *me-chasidei umot ha-olam*, „[jeden] z pobożnych [z] narodów świata”, oraz *me-chachmeihem*, „[jeden] z ich mędrców”. Pytanie, które rodzi się w tym miejscu, to kwestia kryteriów, na podstawie których Majmonides wyróżnił powyższe kategorie, oraz problem ich wzajemnych relacji.

Pojęcia *chacham* („mędrzec”) i *chasid* („pobożny” lub „święty”) nie są tu dobrane przypadkowo i Majmonides używa ich w swoich pracach w sposób świadomy i precyzyjny. Definicja obu terminów została zawarta w rozdziale pierwszym *Hilchot deot*. Majmonides omawia tu swoją słynną, wzorowaną na *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa, koncepcję etyki „złotego środka”, *derech ha-emcait*. Droga postępowania zgodnie z tą zasadą polega na unikaniu wszelkich ekstremów i znalezieniu odpowiednio wyważonego sposobu postępowania. A zatem powinno się unikać nadmiernej pobudliwości do gniewu z jednej strony, jak i braku wszelkich uczuć z drugiej strony. „Drogą środka” jest opanowanie, ale i okazywanie gniewu w szczególnie poważnych sytuacjach, aby wyrazić swoją dezaproba-

---

w Erec Israel, jak wyjaśniliśmy w *Hilchot awoda zara* [10,9(6)]. Ale nie przyjmujemy »osiadłego cudzoziemcy« (*ger toszaw*), jak [tylko] w czasie, gdy przestrzegany jest *jowel*. Jednak w tych czasach, nawet [jeśli] przyjmie całą Torę bez jednego detalu, nie przyjmujemy go”.

tę i w ten sposób zapobiec określonej sytuacji w przyszłości. Podobnie powinno się unikać rozpusty z jednej strony i krańcowej ascezy z drugiej, lecz należy zaspokajać wszystkie te potrzeby, bez których organizm nie może prawidłowo funkcjonować. Nie można być ani rozrzutnym, ani skąpym, ale trzeba okazywać miłosierdzie w postaci jałmużny (*cedaka*). Nie powinno się być ani nadmiernie wesołkowanym, ani nazbyt przygnębionym, lecz trzeba zachować spokój i pogodę ducha. To jest właśnie droga mędrców (*chachamim*). W tym miejscu, tj. w *Hilchot deot* 1,9–10(4–5), Majmonides formuluje wspomniane definicje:

כל אדם שדעותיו כולן דעות בינוניות ממוצעות, נקרא חכם; ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה, נקרא חסיד. כיצד: מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון, ויהיה שפל רוח ביותר – נקרא חסיד; וזו היא מידת חסידות. ואם נתרחק עד האמצע בלבד, ויהיה עניו – נקרא חכם; וזו היא מידת חכמה. ועל דרך זו, שאר כל הדעות. וחסידים הראשונים היו מטין דעות שלהן מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות: יש דעה שמטין אותה כנגד הקצה האחרון, ויש דעה שמטין אותה כנגד הקצה הראשון; וזה הוא לפנים משורת הדין<sup>3</sup>.

Użyte tu wyrażenie *lifnim mi-szurat ha-din*, zaczerpnięte z literatury rabinicznej, oznacza akt wykraczający poza minimalny standard prawa. Stosunek Majmonidesa do tego rodzaju gorliwości moralnej stał się przedmiotem dyskusji badaczy. Zdaniem Aharona Lichtensteina taka postawa ma charakter obligatoryjny i wynika z naka-

<sup>3</sup> „Každy człowiek, którego wszystkie cechy charakteru są wypośrodkowane pomiędzy [ekstremami], zwany jest »mędrce« (*chacham*). A ten, który jest bardzo wymagający (*medakdek*) dla siebie i oddali się nieco od cechy pośredniej w tę albo tamtą stronę, zwany jest »pobożnym« (*chasid*). W jaki sposób? Kto oddali się od wyniosłości serca aż po drugie ekstremum i będzie bardzo pokornego ducha – zwany jest »pobożnym« (*chasid*) i jest to cecha »pobożności« (*chasidut*). A jeśli oddalił się tylko na środek i będzie skromny – zwany jest »mędrce« (*chacham*). I w ten sposób [sprawa ma się z] pozostałymi cechami. Dawniejsi pobożni (*chasidim*) naginali swoje cechy z drogi środkowej (*derech ha-emcait*) w stronę dwóch ekstremów. Pewne cechy nagina się w stronę drugiego ekstremum, a pewne cechy nagina się w stronę pierwszego ekstremum. I jest to [działanie] »poza wymogami prawa« (*lifnim mi-szurat ha-din*)”.

zu naśladowania Boga<sup>4</sup>. Według Louisa Newmana ma ona jednak charakter fakultatywny, jak to wynika choćby z przytoczonego wyżej fragmentu *Hilchot deot*. Z kolei Joshua Halberstam uważa, że *lifnim mi-szurat ha-din* jest propozycją Majmonidesa skierowaną tylko dla elity. Robert Eisen starał się pogodzić te opinie, stwierdzając, że, po pierwsze, istnieją pewne cechy charakteru, które powinny być kształtowane w swoich skrajnych postaciach (łagodność, niewzruszoność), a, po drugie, każdy człowiek powinien starać się dążyć do postawy *lifnim mi-szurat ha-din*. Zdając sobie sprawę, że jest to postulat nierealistyczny, Majmonides proponował pozostałym postawę *derech ha-emcait*<sup>5</sup>.

Zarówno w przytoczonym wyżej fragmencie, jak i w *Szmona prakim* Majmonides traktuje postawę *lifnim mi-szurat ha-din* jako swoistą metodę wykorzenia niewłaściwej cechy. Aby zwalczyć jedno ekstremum, należy nagiąć swoje zachowanie w stronę drugiego ekstremum – aż dana cecha zostanie właściwie zbalansowana. *Lifnim mi-szurat ha-din* stanowi zatem metodę dla *derech ha-emcait*<sup>6</sup>. Nie oznacza to jednak, że postawa pobożnego jest tylko terminem operacyjnym.

W rozdziale szóstym *Szmona prakim* Majmonides przeciwstawia człowieka pobożnego temu, który przewycięża swoje pragnienia. Człowiek pobożny to taki, w którego naturze leży czynienie dobra, który czyni je bez wysiłku, w przeciwieństwie do człowieka, który prowadzi ze sobą bezustanną walkę i siłą powstrzymuje swoje złe skłonności, dlatego też stoi o poziom niżej od człowieka pobożnego. Choć Majmonides nie mówi tego wprost, trzeba tu założyć, że człowiek ten, aby przeciwstawiać się swoim skłonnościom, musi wprawdzie uznać, że są one złe i mieć wolę przeciwstawienia się im, można go więc nazwać mędrce. Człowiek pobożny znajduje się na

---

<sup>4</sup> Zob. A. Lichtenstein, *Does Judaism Recognize an Ethic Independent of Halakha?*, w: idem, *Leaves of Faith. The World of Jewish Learning*, Vol. 2, Jersey City 2004, s. 41–43.

<sup>5</sup> Zob. R. Eisen, „*Lifnim Mi-Shurat Ha-Din*” in *Maimonides’ “Mishneh Torah”*, „*The Jewish Quarterly Review, New Series*” 1999, Vol. 89, No. 3–4, s. 315–317.

<sup>6</sup> A. Lichtenstein, op. cit., s. 43.

dalszym etapie duchowego rozwoju, nie tylko przewyciężył złe pragnienia, ale i wykorzenił je ze swej natury<sup>7</sup>.

Jest to zestawienie mędrzec–pobożny na poziomie etycznym, jednak dla Majmonidesa opozycja ta ma bezpośrednie przełożenie na sferę intelektualną. Doskonałość etyczna jest bowiem warunkiem koniecznym osiągnięcia doskonałości intelektualnej, poznania Boga. Dzięki niej człowiek osiąga ostateczną doskonałość i nieśmiertelność. W *More ha-newuchim* 3,54 Majmonides tak definiuje tę dwuwymiarowość pojęcia „mądrości”:

Zgodnie z tym wyjaśnieniem, osoba, która posiada prawdziwą wiedzę na temat Prawa, zwana jest „mędrce” w podwójnym sensie: jest mędrce, ponieważ Prawo uczy go najwyższych praw, a po drugie, ponieważ uczy go dobrych zachowań moralnych<sup>8</sup>.

Człowiek pobożny mieści w sobie mędrca, ale idzie o krok dalej. Jak wskazuje *More ha-newuchim* 54,3, zdobycie wiedzy o Bogu musi prowadzić do stałego myślenia i medytowania o Nim. Nawet najmądrzejszy człowiek, który zdobył najpełniejszą wiedzę o Bogu, czasem odwraca się ku rzeczom ziemskim i wtedy traci ten unikalny kontakt i przerywa swoją łączność z Nim. Dlatego człowiek pobożny szuka odosobnienia i spokoju, ściśle przestrzega pór, w których poświęca się bez reszty medytacji, pilnując, aby nikt go nie niepokoił<sup>9</sup>.

Istnieją też miejsca, w których Majmonides zestawia postać pobożnego z postacią proroka<sup>10</sup>, a osobę mędrca z osobą filozofa<sup>11</sup>, dlatego można przyjąć, że opozycji mędrzec–pobożny odpowiada w jakiejś mierze przeciwstawienie filozof–prorok. W *More ha-newuchim* 2,37 stwierdza:

---

<sup>7</sup> *A Maimonides Reader*, ed. I. Twersky, Springfield 1972, s. 376–377.

<sup>8</sup> M. Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, transl. M. Friedländer, London 1904, s. 394.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 386.

<sup>10</sup> *Por. ibidem*, s. 389.

<sup>11</sup> *Por. ibidem*, s. 228.

W pewnych przypadkach wpływ [aktywnej] Inteligencji osiąga tylko władzę logiczną, a nie władzę wyobraźni – albo z powodu niedostatku tego wpływu, albo z powodu defektu w konstrukcji władzy wyobraźni i w konsekwencji jej niezdolności do przyjmowania tego wpływu – jest to kondycja mędrców lub filozofów. Jeśli jednak władza wyobraźni jest w naturalnie najdoskonalszym stanie, wpływ ten może osiągnąć – jak to zostało wyjaśnione przez nas oraz przez innych filozofów – zarówno władzę logiczną, jak i władzę wyobraźni – jest to kondycja proroków. Ale zdarza się czasami, że wpływ ten osiąga tylko władzę wyobraźni z powodu niedostatku władzy logicznej, powstałej albo z powodu naturalnego defektu, albo z powodu zaniedbania ćwiczeń. Jest to przypadek mężów stanu, prawodawców, wróżbitów, czarowników oraz ludzi mających prawdziwe sny albo robiących wspaniałe rzeczy dziwnymi środkami i tajemnymi sztukami; choć nie są mędrcami – wszyscy oni należą do trzeciej klasy<sup>12</sup>.

Trzeba tu wyjaśnić, że władza wyobraźni jest w ujęciu Majmonidesa pośrednią władzą ludzkiego umysłu między rozumem a zmysłami, czerpiącymi dane ze świata zewnętrznego. Wyobraźnia ta to nie tyle kreatywność, ile zdolność odtwarzania obrazu świata zmysłowego w umyśle – z jednej strony, z drugiej zaś – umiejętność przekładania abstrakcyjnych idei rozumu na poziom konkretnych obrazów, snów, sztuki, ale też praw i aktów politycznych. Pomijając trzecią z wymienionych wyżej kategorii, opozycja filozof–prorok sprowadza się do zasięgu wpływu boskiej iluminacji. W pierwszym przypadku osiąga ona tylko poziom rozumu, filozof jest zatem zdolny do pojmowania abstrakcyjnych idei świata wyższego, ale nie potrafi ich przełożyć na język konkretnych działań, na język obrazów i praw, funkcjonuje wyłącznie na poziomie abstrakcji. U proroka natomiast wpływ ten sięga dalej – do poziomu wyobraźni, dlatego potrafi on przełożyć te idee na język obrazów, jak Izajasz, lub język praw, jak Mojżesz, największy z proroków. A więc prorok mieści w sobie filozofa<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Ibidem, s. 227–228.

<sup>13</sup> Na temat mędrca i filozofa w *Szmona prakim* por. R. Burger, *Self-Restraint and Virtue: Sages and Philosophers in Maimonides' "Eight Chapters"*, [http://www.phil.uga.edu/faculty/halper/ajp/2006/Burger,%20Self-Restraint%20and%20Virtue%20\(Maimonides,%20rev.\).pdf](http://www.phil.uga.edu/faculty/halper/ajp/2006/Burger,%20Self-Restraint%20and%20Virtue%20(Maimonides,%20rev.).pdf) (dostęp: 18.02.2012).

Wymienione tutaj postacie opozycji mędrzec–pobożny oraz sposoby rozumienia tych pojęć są do siebie zbliżone, choć operują na różnych poziomach – nie są jednak tożsame. Po raz kolejny widać tu, że Majmonides używa terminów z rozmysłem i choć mają one czasem zmienne znaczenia, nigdy zmiany te nie są chaotyczne, ale raczej podporządkowane stałym zasadom. Najogólniej rzecz ujmując, człowiek pobożny to ten, kto osiągnął poziom mędrca, ale go przekroczył i poszedł dalej, niż wymaga prawo albo rozum.

Jakie jednak konkretne znaczenia mają terminy *chacham* i *chasid* w przytoczonym na wstępie stwierdzeniu z *Hilchot melachim u-milchamot* 8,14(10)? Abstrahując od innych sposobów rozumienia obu pojęć w piśmiennictwie Majmonidesa, a opierając się tylko na tekście tej halachy, należy przyjąć, że w obu przypadkach mamy do czynienia z człowiekiem, który przestrzega praw noachickich, jednak: *chasid* przyjmuje je i wypełnia w sposób uważny oraz „ponieważ nakazał je Święty Błogosławiony w Torze i pouczył nas przez Mojżesza, naszego nauczyciela, że były one poprzednio nakazane noachitom”, *chacham* natomiast wypełnia je „z powodu skłonności do rozumu” (*hechrea ha-daat*).

Wydaje się więc, że to, co różni *chasid* i *chacham*, to głównie motywacja, dla której wypełniają prawa noachickie: *chasid* wypełnia je, ponieważ akceptuje tradycję religijną judaizmu, *chacham* – ponieważ wynikają z rozumu. Rodzą się jednak tutaj kolejne pytania:

1. Jak pojęcia *chasid* i *chacham* mają się do terminu *ben Noach*?
2. Jak pojęcia *chasid* i *chacham* mają się do wyrażenia *ger toszaw*?
3. Jak pojęcia *chasid* i *chacham* w tym miejscu mają się do innych definicji obu terminów w piśmarstwie Majmonidesa?

David Novak wyodrębnił na podstawie powyższej halachy różne postacie przyjmowania praw noachickich, którym odpowiadają poszczególne kategorie noachitów:

Majmonides wyznacza trzy sposoby akceptowania prawa noachickiego: 1) podległość polityczna, 2) poddanie się religijne, 3) wnioskowanie rozumowe. Pierwsza metoda akceptacji umieszcza osobę w szczególnej



kategorii *ger toszaw*. Druga metoda akceptacji umieszcza osobę w szczególnej kategorii „świętego”<sup>14</sup>.

Oczywiście trzecia metoda akceptacji jest właściwa *chacham*. Sposób, w jaki Majmonides odnosi się to tego ostatniego terminu, wskazuje, że owe trzy pojęcia są rozłączne:

אלא מחכמיהם<sup>15</sup> [...] אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת – אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם

Podobną, choć bardziej rozszerzoną wersję klasyfikacji nie-Żydów na podstawie ósmego rozdziału *Hilchot melachim u-milchamot* Majmondesa proponuje Menachem Kellner:

1. Nie-Żydzi, którzy odmówili przyjęcia praw noachickich (i muszą być uśmierceni).
2. Pełni konwertyci (*gerei cedek*).
3. Ten, który nie chce konwersji i nie jest do tego zmuszany (ale musi przyjąć prawa noachickie).
4. Noachici (którzy sformalizują swój status w obecności sądu).
5. Noachici, którzy przyjmują siedem praw i są skrupulatni w ich przestrzeganiu; ci nazywani są „sprawiedliwymi nie-Żydami”, pod warunkiem że przyjmują siedem praw, ponieważ zostały one dane w Torze; takie jednostki mają udział w świecie przyszłym.
6. Ten, który przyjmuje siedem przykazań na podstawie racjonalnych rozważań i nie jest ani *ger toszaw*, ani sprawiedliwym nie-Żydem, ale jest mądrym nie-Żydem<sup>16</sup>.

Wyłączywszy dwie pierwsze kategorie nie-Żydów jako znajdujące się poza zakresem prezentowanych rozważań oraz kategorię trze-

<sup>14</sup> D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York–Toronto 1983, s. 288–289.

<sup>15</sup> „[...] Ale jeśli [ktoś] wypełniał je z powodu skłonności rozumu (*hechrea ha-daat*), taki nie jest osiadłym cudzoziemcem (*ger toszaw*) i nie jest [jednym] z pobożnych [z] narodów świata (*chasidei umot ha-olam*), ALE [jednym] z ich mędrców (*me-chachmeihem*)”.

<sup>16</sup> M. Kellner, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Oxford–Portland 2007, s. 248–249.

cią jako jako, stanowiącą przeciwieństwo drugiej, formę przejściową prowadzącą do kategorii pierwszej lub czwartej, uzyskujemy następujące główne klasy „noachitów” (rozumianych ogólnie jako osoby przestrzegające praw noachickich niezależnie od powodu i woli):

1. *Ger toszaw* – noachita z przymusu, który z powodów politycznych musi formalnie przyjąć prawa noachickie.
2. *Chasid umot ha-olam* – noachita z wyboru, który z powodu wyznawanych przekonań religijnych przyjął prawa noachickie i dokładnie ich przestrzega; ma udział w świecie przyszłym.
3. *Chacham umot ha-olam* – noachita z wyboru, który wykonuje prawa noachickie z powodu wniosków, do których doszedł w wyniku rozważań natury filozoficznej.

W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na pewną kontrowersję o charakterze tekstowym. Powyższa wersja tekstu pochodzi z rękopisów *Miszne Tora*, m.in. zachowanych przez Żydów jemeńskich. W tradycyjnych wersjach drukowanych tekst tego fragmentu różnił się jednym słowem, a właściwie jedną literą, zamieniając *ela*, czyli „ale”, na *we-lo*, czyli „ani”, co w dużym stopniu zmienia znaczenie tekstu:

[...] אבל אם עשׂאן מפני הכרע הדעת – אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם ולא מהכמיהם.<sup>17</sup>

Jeśli tak, to *chacham* z narodów świata wcale nie wypełnia praw noachickich „z powodu skłonności rozumu” (*hechrea ha-daat*), a ten, który tak czyni, nie jest nawet *chacham*. Być może Majmonides uważa, że jeśli ktoś nie akceptuje praw noachickich jako nakazanych przez Boga, a jedynie wypełnia je na podstawie swojego uznania, jest w istocie głupcem, gdyż sprzeciwia się swoim naturalnym skłonnościom i przyrodzonej wolności bez uzasadnionej przyczyny.

Należy jednak podkreślić, że przy takiej lekturze tego tekstu, po pierwsze, nie wiemy, co w takim razie wyróżnia *chacham* od

<sup>17</sup> „[...] Ale jeśli [ktoś] wypełniał je z powodu skłonności rozumu (*hechrea ha-daat*), taki nie jest osiadłym cudzoziemcem (*ger toszaw*) i nie jest [jednym] z pobożnych [z] narodów świata (*chasidei umot ha-olam*) ANI [jednym] z ich mędrców (*me-chachmeihem*)”.

np. *chasic*, a, po drugie, nie znamy terminu, którym można by określić osobę wypełniającą prawa noachickie „z powodu skłonności rozumu” (*hechrea ha-daat*). Mamy więc słowo *chacham* bez jego definicji oraz definicję człowieka, który nim nie jest, bez właściwego dlań terminu. Na wadliwość tej logicznej konstrukcji wskazał David Novak i Eugene Korn. Novak zauważył też niezgodność konstrukcji *ejn...we-lo...* z normami języka *Miszny*, który Majmonides naśladował, w przeciwieństwie do bardzo popularnej w literaturze rabinicznej konstrukcji *ejn...ela...*<sup>18</sup>

Przyjmując wersję tekstu *ELA* jako prawidłową zamiast tradycyjnej *WE-LO*, Korn wyróżnia na tej podstawie następujące kategorie nie-Żydów:

1. Poganin – ten, kto odrzuca siedem przykazań noachickich.
2. Noachita (*ben Noach*) – ten, który żyje zgodnie z prawami noachickimi z jakiegokolwiek powodu czy motywu. Taka osoba może czynić to w sposób bezrefleksyjny, tylko dlatego, że takie zachowanie jest dominującym wzorcem w jego społeczeństwie lub grupie społecznej.
3. „Osiedły cudzoziemiec” (*ger toszaw*) – noachita żyjący pod władzą żydowską zgodnie z prawami noachickimi, przyjmuje je jako obowiązki pochodzące z objawienia Mojżeszowego i przyrzeka swoje posłuszeństwo im przed sądem rabinicznym.
4. Sprawiedliwy nie-Żyd (*chasic umot ha-olam*) – noachita, który żyje zgodnie z prawami noachickimi, przyjmując je jako przykazania objawione Mojżeszowi.
5. Mędrzec nie-Żyd (*chacham umot ha-olam*) – noachita, który żyje zgodnie z prawami, ponieważ wywnioskował rozumowo, że są one właściwymi wzorcami zachowania<sup>19</sup>.

Pierwsza z tych kategorii odnosi się do nie-Żydów, których Majmonides – jak to wykazano wcześniej w prezentowanej pracy – zwykł określać mianem *goj* lub *nochri*. Odróżnia ich od kategorii zwanej *ben Noach*. Jest to kategoria zbiorcza mieszcząca w sobie przypad-

<sup>18</sup> Zob. D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism*, s. 288–289; E. Korn, *Gentiles, the World to Come, and Judaism: The Odyssey of a Rabbinic Text*, „Modern Judaism” 1994, Vol. 14, No. 3, s. 267.

<sup>19</sup> E. Korn, op. cit., s. 267 i 274.

ki *ger toszaw*, *chasid umot ha-olam* i *chacham umot ha-olam*. Korn, w przeciwieństwie do Novaka, twierdzi, że *ger toszaw* stanowi szczególną postać *chasid umot ha-olam*. W obu przypadkach motywacją przyjęcia praw noachickich okazuje się uznanie objawienia Mojżeszowego, tyle że w przypadku „osiadłego cudzoziemca”, uznanie to jest przyjęte w sposób sformalizowany przed sądem rabinicznym. Różnica dotyczy więc procedury, a nie treści<sup>20</sup>.

Poglądowi Novaka i Kellnera, że *ger toszaw* i *chasid umot ha-olam* różnią się tym, że pierwszy przyjmuje prawa noachickie z powodów politycznych, a drugi z powodu przekonań religijnych, przeczy także przytoczone wcześniej stwierdzenie Majmonidesa z *Hilchot isurei bia* 14,7:

איזה הוא גר תושב: זה גוי שקיבל עליו שלא יעבוד עבודה זרה, עם שאר המצוות שנצטוו בני נוח, ולא מל ולא טבל – הרי זה מקבלין אותו, והרי הוא מחסידי אומות העולם [...] <sup>21</sup>.

Przekonanie co do objawienia Mojżeszowego nie jest zatem alternatywą dla ewentualnego przymusu politycznego, ale może być w danym przypadku jego treścią.

Reasumując, wydaje się zasadne uznać, że Majmonides przyjmuje następującą typologizację nie-Żydów:

1. *Goj* albo *nochri* – bałwochwalca, poganin, nieprzyjmujący i niewypełniający praw noachickich.
2. *Ben Noach* – noachita, nie-Żyd wypełniający prawa noachickie:
  - a) *chacham umot ha-olam* – noachita wypełniający prawa noachickie z powodów intelektualnych;
  - b) *chasid umot ha-olam* – noachita skrupulatnie wypełniający prawa noachickie z powodów religijnych, tj. uznających objawienie Mojżeszowe jako ich źródło, którego szczególnym przypadkiem jest

<sup>20</sup> Zob. ibidem, s. 267–268.

<sup>21</sup> „Kim jest osiadły cudzoziemiec (*ger toszaw*)? Jest to nie-Żyd (*goj*), który przyjął na siebie, że nie będzie uprawiał bałwochwalstwa – razem z pozostałymi przykazaniami, które nakazano noachitom (*bnei Noach*), i nie obrzezał się ani zanurzył [w mykwie]. Takiego przyjmujemy i taki jest [jednym] z pobożnych [z] narodów świata (*chasidei umot ha-olam*) [...]”.

*ger toszaw* – to *chasid umot ha-olam*, który sformalizował swój status przed sądem rabinicznym w czasach przestrzegania *jowel*.

3. *Ger cedek* – konwertyta zrównany (z pewnymi wyjątkami) z urodzonym Żydem.

Jak w takim razie rozumieć stwierdzenie Majmonidesa:

[...] אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם<sup>22</sup>.

Wydaje się, że intencję Majmonidesa można zrekonstruować w następujący sposób:

[...] אין זה גר תושב, ואינו [שאר] מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם<sup>23</sup>.

Na taki sposób odczytania intencji Majmonidesa wskazuje także użycie przez niego czasownika *kibel* („przyjąć”, „akceptować”) i *asa* („wykonywać”, „wypełnić”) w odniesieniu do noachitów. Czasownik *kibel* jest używany na oznaczenie przyjęcia i zaakceptowania praw noachickich. Ma on konotację związaną z objawioną tradycją, *kabala*, w znaczeniu odnoszącym się do całości tradycji pochodzącej z Synaju, a nie tylko jej mistycznej części. Takim rozumieniem terminu *kabala* Majmonides posłużył się nieco dalej w *Hilchot mela-chim u-milchamot* 9,2(1), odnosząc się do źródeł praw noachickich:

אף על פי שכולן קבלה הן בידינו ממושה רבנו [...]<sup>24</sup>.

W takim właśnie znaczeniu czasownik *kibel* występuje w *Misznie – Awot* 1,1:

משה קיבל תורה מסיני, ומסרה ליהושוע [...]<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> „[...] taki nie jest osiadłym cudzoziemcem (*ger toszaw*) i nie jest [jednym] z pobożnych [z] narodów świata (*chasidei umot ha-olam*), ale [jednym] z ich mędrców (*me-chachmeihem*)”.

<sup>23</sup> „[...] taki nie jest osiadłym cudzoziemcem (*ger toszaw*) i nie jest [INNYM] z pobożnych [z] narodów świata (*chasidei umot ha-olam*), ale [jednym] z ich mędrców (*me-chachmeihem*)”.

<sup>24</sup> „Mimo tego, że wszystkie one są w naszych rękach tradycją (*kabala*) [otrzymaną] od Mojżesza, naszego nauczyciela [...]”.

<sup>25</sup> „Mojżesz przyjął (*kibel*) Torę z Synaju i przekazał ją (*masar*) Jozuemu”.

Co ciekawe, czasownik *kibel* został użyty tu tylko na określenie pierwszego ogniwa łańcucha tradycji, odnoszącego się do przyjęcia Tory przez Mojżesza bezpośrednio od Boga, natomiast w odniesieniu do dalszych etapów przekazywania tej tradycji jest stosowany czasownik *masar*, który również posłużył do utworzenia terminu na określenie tradycji – *masora* i *masoret*.

Czasownik *kibel* nie oznacza więc po prostu zaakceptowania czegoś np. z powodów politycznych. Raczej oznacza on uznanie religijnej tradycji pochodzącej z objawienia. Termin ten został zastosowany w przywołanym wcześniej fragmencie *Hilchot isurei bia* 14,7(7–8) raz w odniesieniu do *ger cedek* i raz do *ger toszaw* na określenie przyjęcia całej Tory lub jej części. Podobnie rzecz się przedstawia we fragmencie *Hilchot melachim u-milachamot* 8,11–14(9–11), gdzie czasownik ten odnosi się do akceptacji praw noachickich zarówno przez *ger toszaw*, jak i *chasid umot ha-olam*. Nie ma racji Korn, stwierdzając, że ten czasownik pojawia się w odniesieniu do wszystkich kategorii noachitów<sup>26</sup>, nie został on bowiem zastosowany przy *chacham umot ha-olam*, który wyłącznie „wypełnia” przykazania, *asa*, podczas gdy *chasid umot ha-olam* zarówno „przyjmuje” (*kibel*), jak i „wypełnia” (*asa*). Potwierdza to, że czasownik *kibel* oznacza akceptację objawienia, a ponieważ jest użyty w odniesieniu do *ger toszaw*, oznacza to, że i on „przyjmuje” objawienie.

Czasownik *kibel* ma jeszcze drugie zastosowanie w przypadku *ger toszaw*. Odnosi się on do „przyjęcia” przez Żydów zobowiązania przed sądem. Jak wspomniano wcześniej, „przyjęcie” to może nastąpić wyłącznie w czasach przestrzegania *jowel*. Skoro tak, przy użyciu czasowników *kibel* i *asa* można w następujący sposób zdefiniować poszczególne kategorie nie-Żydów:

1. *Goj – lo mekabel we-lo-ose* – „nie przyjmuje i nie wypełnia” (praw noachickich).
2. *Ben Noach – ose* – „wypełnia” (prawa noachickie):
  - a) *chacham umot ha-olam – ose we-lo-mekabel* – „wypełnia, ale nie przyjmuje” (praw noachickich);

<sup>26</sup> E. Korn, op. cit., s. 267 i 273–274.

b) *chasid umot ha-olam – ose u-mekabel* – „wypełnia i przyjmuje” (prawa noachickie):

– nie *ger toszaw – ose u-mekabel we-lo-mekubal* – „wypełnia i przyjmuje” (prawa noachickie), „ale nie jest przyjmowany” (przed sądem rabinicznym);

– *ger toszaw – ose u-mekabel u-mekubal* – „wypełnia i przyjmuje” (prawa noachickie) „oraz jest przyjmowany” (przed sądem rabinicznym).

A zatem noachitów można podzielić na dwie zasadnicze grupy: *chacham umot ha-olam* i *chasid umot ha-olam*, które odpowiadają omawianemu wcześniej podziałowi *chacham – chasid*. Czy jednak obie pary są tożsame, czy tylko paralelne oraz, co najważniejsze – dlaczego Majmonides przyznaje *chasid umot ha-olam* udział w świecie przyszłym, a *chacham umot ha-olam* tego odmawia?

### ***Chasid i chacham a udział w olam ha-ba***

Kwestia postawionego przez Majmonidesa warunku wiary w objawienie Mojżeszowe i wyłączenia *chachmei umot ha-olam* z udziału w świecie przyszłym jest najbardziej kontrowersyjną kwestią spośród zagadnień noachickich w ujęciu Majmonidesa. Jego orzeczenie wywołało trwającą od wielu wieków burzliwą dyskusję, w której uczestniczyli rabini, filozofowie i badacze. Szczegółowe omówienie tej dyskusji przedstawił Steven S. Schwarzschild w swoim obszernym artykule *Do Noachite Have to Believe in Revelation?*<sup>27</sup>, a streścił ją i uzupełnił Eugene Korn w cytowanym artykule *Gentiles, the World to Come, and Judaism: The Odyssey of a Rabbinic Text*<sup>28</sup>. Kontrowersje budziły w szczególności trzy kwestie dotyczące orzeczenia Majmonidesa:

1. Jego źródła rabiniczne.
2. Jego słuszność w kontekście judaizmu.
3. Jego właściwe znaczenia.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 265–287.

Orzeczenie to jest też elementem szerszej dyskusji dotyczącej ewentualnej koncepcji praw naturalnych u Majmonidesa<sup>29</sup>.

Pierwszą z ciągu przywoływanych wypowiedzi jest krótka uwaga Josefa Karo w jego komentarzu do kodeksu Majmonidesa – *Kesef miszne*:

כל המקבל שבע מצות ונוזהר לעשותן וכו'. פלוגתא דרבי אליעזר ור' יהושע בפרק חלק (דף ק"ה) דלר' אליעזר אומות העולם אין להם חלק לעוה"ב ולרבי יהושע אית להו ופסק כרבי יהושע. ומה שכתב והוא שיקבל וכו'. נראה לי שרבינו אומר כך מסברא דנפשיה ונכוחה היא<sup>30</sup>.

Oto przywołany w *Kesef miszne* fragment Talmudu babilońskiego:

<sup>29</sup> Por. kwestię praw naturalnych według Majmonidesa w następujących publikacjach: M. Fox, *Maimonides and Aquinas on Natural Law*, „Dinei Israel” 1972, No. 3, s. V–XXXVI; A. Lichtenstein, op. cit., s. 33–53; D. Novak, *Maimonides’ Theory of Noahide Law*, w: idem, *The Image of The Non-Jew in Judaism*, s. 275–318; M. Levine, *The Role of Reason in the Ethics of Maimonides: or Why Maimonides could have had a Doctrine of Natural Law even if he did not*, „Journal of Religious Ethics” 1986, No. 14, s. 279–295 (reprint: *Maimonides: A Natural Law Theorist?*, „Vera Lex: Journal Natural Law Society” 1990, No. 10, s. 11–15); J. D. Bleich, *Judaism and Natural Law*, „Jewish Law Annual” 1988, No. 7, s. 5–42; M. R. Konvitz, *Natural Law and Judaism: The Case of Maimonides*, „Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought” 1996, Vol. 1 (45), No. 1, s. 30–45; D. Novak, *Maimonides and Aquinas on Natural Law*, w: *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition. Contemporary Perspectives*, eds. J. Goyette, M. S. Latkovic, R. S. Myers, Washington D.C. 2004, s. 43–65; M. D. Yaffe, *Natural Law in Maimonides?*, w: ibidem, s. 66–73; J. Jacobs, *Judaism and Natural Law*, „The Heythrop Journal” 2009, No. 50, s. 930–947; J. E. David, *Maimonides, Nature and Natural Law*, „Journal of Law, Philosophy and Culture” 2009, Vol. 2, No. 2, s. 67–82. Monografią zagadnienia praw noachickich w judaizmie jest praca Davida Novaka *Natural Law in Judaism*, Cambridge 2008.

<sup>30</sup> „Każdy, kto przyjmuje siedem przykazań i jest uważny (*nizhar*) w ich wypełnianiu» itd. Spór między rabbim Eliezerem a rabbim Jehoszuą w rozdziale *Chelek* (*Sanhedrin* 105a), gdzie rabbi Eliezer [twierdzi], że narody świata nie mają udziału w świecie przyszłym (*olam ha-ba*), a według rabiego Jehoszuy – mają. I orzekł [nasz rabbi] jak rabbi Jehoszua. A [odnośnie do] tego, co napisał: »jeśli przyjmie (*jekabel*) je«, wydaje mi się, że nasz rabbi stwierdza tak na podstawie własnego rozumowania i jest ono słuszne».



בלעם הוא דלא אתי לעלמא דאתי הא אחרוני אתו מתניתין מני רבי יהושע היא דתניא ר"א אומר (תהילים ט) ישובו רשעים לשאולה כל גוים שכחי אלהים ישובו רשעים לשאולה אלו פושעי ישראל כל גוים שכחי אלהים אלו אומות העולם דברי ר"א אמר לו ר"י יהושע וכי נאמר בכל גוים והלא לא נאמר אלא כל גוים שכחי אלהים אלא (תהילים ט) ישובו רשעים לשאולה מאן נינהו כל גוים שכחי אלהים<sup>31</sup>.

Przytoczona barajta została podobnie utrwalona w *Tosefcie – Sanhedrin* 13,2. Tu wszak po słowach rabbiego Jehoszuy następuje wyrażony jasno wniosek:

הא יש צדיקים בעובדי כוכבים שיש להם חלק לעולם הבא<sup>32</sup>.

Użyty tu termin *owdei kochawim* występuje w tym przypadku nie w znaczeniu dosłownym, ale zapewne – jak to często bywa w dostępnym obecnie tekście Talmudu – jako synonim nie-Żydów w ogóle i ma znaczenie „narody świata” (*umot ha-olam*). Mamy tu zatem pojęcie *cadikim umot ha-olam* (hebr. = sprawiedliwi narodów świata), odpowiednik Majmonidesowego *chasidei umot ha-olam* (hebr. = pobożni narodów świata). Z tą poprawką stwierdzenie to zostało włączone do tekstu *Miszne Tora*. Zamiana terminu *cadikim* („sprawiedliwi”) na *chasidim* („pobożni”) nie jest tu przypadkowa. Majmonides przełożył rabiniczną formułę na język własnych koncepcji, dotyczących postawy *chasid*, a także kwestii udziału noachitów w *olam ha-ba*.

<sup>31</sup> „Balaam tylko nie wejdzie do świata przyszłego, ale pozostali wejdą. Według kogo naucza nasza miszna? Według rabbiego Jehoszuy, bo naucza barajta: RABBI ELIEZER MÓWI: »POWRÓCĄ WYSTĘPNI DO SZEOLU, WSZYSTKIE LUDY ZAPOMINAJĄCE O BOGU« (PS 9,18). »POWRÓCĄ WYSTĘPNI DO SZEOLU« – TO GRZESZNICY IZRAELA; »WSZYSTKIE LUDY ZAPOMINAJĄCE O BOGU« – TO NARODY ŚWIATA. SŁOWA RABBIEGO ELIEZERA. RZEKŁ MU RABBI JEHOZUA: CZY JEST MOWA O »WSZYSTKICH LUDACH« [TYLKO] – I CZYŻ NIE JEST RACZEJ POWIEDZIANE: »WSZYSTKIE LUDY ZAPOMINAJĄCE O BOGU«?! RACZEJ – »POWRÓCĄ WYSTĘPNI DO SZEOLU«. KIM ONI SĄ? »WSZYSTKIE LUDY ZAPOMINAJĄCE O BOGU«”. (Przywołana tu wersja tekstu uwzględnia poprawkę *Jad rama*, która usuwa sprzeczność powstałą zapewne z działania cenzury).

<sup>32</sup> „Więc sprawiedliwi (*cadikim*) z bałwochwalców (*owdei kochawim*) mają udział w świecie przyszłym (*olam ha-ba*)”.

Opowiedzenie się Majmonidesa po stronie argumentów rabbiego Jehoszuy nie budzi kontrowersji. Była to opinia większości. Również i późniejsza literatura rabiniczna w przeważającej części uznaje udział nie-Żydów w świecie przyszłym<sup>33</sup>. Stanowiska przeciwne były formułowane niekiedy na gruncie literatury kabalistycznej (np. *Tanja Szneura Zalmana*, założyciela Chabadu). A jednak w opinii rabiego Jehoszuy Majmonides wprowadził jedną innowację, która jest swoistym ukłonem w stronę rabiego Eliezera. W dalszej części tej pracy wielokrotnie będą pojawiać się przykłady podobnych zabiegów Rambama, który stara się godzić sprzeczne stanowiska zgodnie ze swoją teorią Tory ustnej. Innowacja Majmonidesa polega na wprowadzeniu wiary w objawienie Mojżeszowe jako warunku udziału w *olam ha-ba*, czego brakuje w tradycyjnych tekstach rabinicznych.

Niespodziewanie powyższa innowacja, która zdawała się autorskim dziełem Majmonidesa, znalazła swoje źródło w odnalezionym w XX wieku midraszu z VIII wieku *Misznat rabi Eliezer*<sup>34</sup>, choć datowanie i autentyczność tego tekstu budzą pewne wątpliwości<sup>35</sup>:

הפרש בין חסידי ישראל לחסידי אומות העולם. חסידי ישראל אינן נקראין חסידים עד שיעשו כל התורה, אבל חסידי אומות העולם, כיון שהן עושין שבע מצוות שנצטוו בני נח עליהן, הן וכל דקדוקיהן, הן נקראים חסידים. בד"א? כשעושין אותן ואומרי: "מכח שצוה אותנו אבינו נח מפי הגבורה אנו עושין". ואם עשו כן, הרי הן יירשו העולם הבא כישראל, ואע"פ שאינן משמרין את השבתות והמועדות, שהרי לא נצטוו עליהן. אבל אם עשו שבע מצוות ואמרו: "מפי פלוני שמענו", או מדעת עצמן, שכך הדעת מרע"ת, או ששיתפו שם ע"ז, אם עשו כל התורה כולה, אין לוקחין שחרן אלא בעולם הזה<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Por. R. Krygier, *Outside the Synagogue, no Salvation?*, [http://www.adathshalom.org/RK/Outsid\\_%2othe\\_Synagogue\\_no\\_salvation.pdf](http://www.adathshalom.org/RK/Outsid_%2othe_Synagogue_no_salvation.pdf) (dostęp: 07.08.2011).

<sup>34</sup> Zob. *Misznat rabi Eliezer*, ed. H. Enelow, New York 1934, s. 121. Nie chodzi tu o słynnego tannaite z I wieku, rabiego Eliezera ben Hurkanaosa, ucznia rabiego Jochanana ben Zakkaja, z cytowanego fragmentu Talmudu babilońskiego, ale o żyjącego prawie 100 lat później tannaite, rabiego Eliezera ben Jose Haglili'ego.

<sup>35</sup> Por. J. Sacks, *A Clash of Civilizations? Judaic Sources on Co-existence in a World of Difference*, London 2002, s. 20; D. Berger, *Jews, Gentiles, and the Modern Egalitarian Ethos: Some Tentative Thoughts*, [http://www.stevens.edu/golem/llevine/rsrh/Jews\\_Gentiles\\_and\\_Egalitarianism\\_2.pdf](http://www.stevens.edu/golem/llevine/rsrh/Jews_Gentiles_and_Egalitarianism_2.pdf) (dostęp: 07.08.2011).

<sup>36</sup> „Różnica między pobożnymi Izraela (*chasidei Israel*) a pobożnymi narodów świata (*chasidei umot ha-olam*): pobożni Izraela (*chasidei Israel*) nie są

Wymowa tego tekstu w znacznej mierze pokrywa się z orzeczeniem Majmonidesa w *Hilchot melachim u-milchamot* 8,14(11). Zbieżne są szczególnie następujące elementy:

1. Użycie wyrażenia *chasideim* zamiast *cadikim*.
2. Definicja *chaside* jako wypełniającego przykazania w sposób dokładny.
3. Odniesienie do czasów przedmojżeszowych.
4. Odrzucenie motywacji rozumowych.
5. Użycie na określenie tych motywacji analogicznego wyrażenia (*hechrea ha-daat – ha-daat machraat*)<sup>37</sup>.

W stosunku do orzeczenia Majmonidesa istnieją tu jednak ciekawe rozbieżności:

1. Przyjęcie jako podstawy objawienia Noego na miejsce objawienia Mojżesza.
2. Odrzucenie także dodatkowych motywacji, innych niż rozumowe, tj. obcych autorytetów, w tym religijnych.

Wprawdzie Majmonides zawiera w treści motywacji wymaganej do spełniania przykazań noachickich odniesienie do przykazań nadanych ludzkości przed Mojżeszem, ale dzieje się to przez pośrednictwo objawienia Mojżeszowego. Objawienie to nie jest jedynie powtórzeniem znanych już praw, ale ma ogromne znaczenie zarówno halachiczne, jak i teologiczne. Z drugiej wszak strony Majmonides, formułując warunek – „ponieważ nakazał je Święty Błogosławiony w Torze, i pouczył nas przez Mojżesza, naszego nauczyciela, że były

---

nazywani pobożnymi (*chasideim*), aż [nie] będą wypełniać całej Tory, ale pobożni narodów świata (*chasidei umot ha-olam*), jeżeli wypełniają siedem przykazań, które nakazano noachitom, wraz z ich detalami (*dikdukejhen*), są nazywani pobożnymi (*chasideim*). O jakich przypadkach [tu] mowa? Gdy wypełniają je, mówiąc: »Czynimy [to] na mocy [tego], że nakazał nam ojciec nasz Noe [sic!] od Wszechmocnego«. A jeśli tak czynili, odziedziczą świat przyszły (*olam haba*) jak Izrael, mimo że nie przestrzegali szabatów i świąt, ponieważ nie zostały im nakazane. Ale jeśli wykonywali siedem przykazań, mówiąc: »Od takiego a takiego usłyszeliśmy«, albo według własnej opinii, że do tego skłania rozum (*ha-daat machraat*), albo że dołączyli (*szitfu*) imię idola – [nawet] jeśli wypełniali całą Torę, otrzymują swoją nagrodę tylko na tym świecie (*olam haze*)”.

<sup>37</sup> Wyrażenie to pojawia się w *Pesachim* 83b. Por. H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, Albany 1999, s. 69–70.

one poprzednio nakazane noachitom” – podkreśla wagę Tory pisanej jako źródła, w którym zapisano historię praw noachickich, o ile zostanie odczytana zgodnie z Torą ustną. Obie zostały powierzone Mojżeszowi. Podobnie zresztą czyni Majmonides nieco dalej w *Hilchot melachim u-milchamot* 9,2(1):

אף על פי שכולן קבלה הן בידינו ממושה רבנו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי התורה,  
ייראה שעל אלו נצטוו<sup>38</sup>.

Co ciekawe, po raz drugi Majmonides sugeruje tu, że prawa noachickie – przynajmniej do pewnego stopnia – mogą być wywodzone drogą rozumowej spekulacji.

Mimo nieznamomości przez Josefa Karo powyższego źródła, orzeczenie Majmonidesa zostało przez niego w pełni zaakceptowane jako *chidusz* (tj. „nowela”). Jednak pozostali przedstawieni przez Eugene’a Korna dyskutanci odrzucili ten pogląd. Tę polemikę Korn streszcza w następujący sposób:

W XVI wieku Josef Karo zaakceptował opinię Majmonidesa jako słuszną, ale nie mógł znaleźć jej źródła w żydowskiej tradycji.

W XVII wieku Spinoza zaakceptował opinię Majmonidesa jako autorytatywną, ale uznał ją za tak w oczywisty sposób niesłuszną, że dała mu ona podstawę dla jego argumentu podważającego prawdziwość judaizmu<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> „Mimo tego, że wszystkie one są w naszych rękach tradycją (*kabala*) [otrzymaną] od Mojżesza, naszego nauczyciela, i skłania się ku nim rozum (*ha-daat nota lahen*), że słów Tory widać, że zostały one nakazane [pierwszemu człowiekowi]”.

<sup>39</sup> Por. rozdział 5 § 47–49 *Traktatu teologiczno-politycznego* Spinozy: „Całkiem innego zdania są Żydzi, twierdzą bowiem, że prawdziwe poglądy i prawdziwy sposób życia zgoła nie prowadzą do szczęścia, dopóki człowiek czerpie je wyłącznie ze światła naturalnego, a nie z nauk objawionych przez Mojżesza proroczo. Tak oto ośmiela się utrzymywać Majmonides w rozdziale VIII *O prawach królewskich*, 11, w słowach następujących: »Każdy kto przyjmuje siedem przykazań i wypełnia je pilnie, ten należy do ludzi moralnych wśród narodów i jest spadkobiercą świata przyszłego, mianowicie jeżeli je przyjął i spełniał dlatego, że Bóg je przepisał w Zakonie i objawił nam przez Mojżesza, iż przedtem były przepisane synom Noego; kto natomiast spełnia je tylko dlatego, że rozum

W XVIII wieku Mendelssohn nie mógł zaakceptować tej opinii jako słusznej, traktując ją jako idiosynkratyczną i odrzucając jako niebędącą elementem prawdziwego judaizmu.

Na początku XX wieku Cohen zdał sobie sprawę, że nie może odrzucić Majmonidesa w imieniu judaizmu i wykorzystał fakt, że niektóre jego teksty były zniekształcone. Podjął się więc zmiany tekstu, aby móc zinterpretować Majmonidesa w ten sposób, że wiara w objawienie Mojżeszowe była wymagana tylko dla nie-Żydów chcących żyć pod władzą żydowską („osiadłych cudzoziemców”), ale nie była wymagana dla sprawiedliwych lub mędrców spośród nie-Żydów<sup>40</sup>.

Z kolei Herman Cohen tak zinterpretował tradycyjny tekst Majmonidesa:

[...] אבל אם עשאוּן מפני הכרע הדעת – אין זה גר תושב, אלא מחסידי אומות העולם  
מחכמיהם<sup>41</sup>.

Taka interpretacja – oparta na wersji *WE-LO* – zupełnie zmienia znaczenie tekstu, dając rezultat zbliżony do wersji *ELA* – jednak usuwa problem braku udziału w świecie przyszłym osób, które wypełniają przykazania noachickie z pobudek racjonalnych. Taka lekcja

---

mu tak każe, ten nie jest obywatelem i nie należy do ludzi moralnych i narodów oświeconych». Tak mówi Majmonides, a do słów jego dodaje rabbi Józef syn Szem Toba w swej książce pt. *Kebed Elohim*, tzn. chwała Boga, że chociaż Arystoteles (który zdaniem jego napisał najlepszą etykę i którego on ceni nad wszystkich) nie opuścił niczego, co dotyczy etyki prawdziwej i co objął w swej etyce, bo wszystko wypełnił starannie, to jednak nie pomogło mu to wcale w zbawieniu, ponieważ bierze swe nauki nie jako dane proroczo w objawieniu boskim, lecz jako podyktowane przez rozum. Że to wszystko jest czystym zmyśleniem, pozbawionym poparcia zarówno rozumu, jak i powagi Pisma św., jest dosyć pewne dla każdego, jak sądzę, Czytelnika uważnego, a dlatego wystarczy dla obalenia tego poglądu samo przytoczenie go [...]” B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: idem, *Traktaty. Etyka*, tłum. I. Halpern, Warszawa 2009, s. 460–461.

<sup>40</sup> E. Korn, op. cit., s. 276–277.

<sup>41</sup> „[...] Ale jeśli [ktoś] wypełniał je z powodu skłonności rozumu (*hechrea ha-daat*), taki nie jest osiadłym cudzoziemcem (*ger toszaw*), ale [jednym] z pobożnych [z] narodów świata (*chasidei umot ha-olam*) oraz [jednym] z ich mędrców (*me-chachmeihem*)”. Ibidem, s. 272.

tekstu nie została potwierdzona przez żadną z jego rękopiśmiennych czy drukowanych kopii.

Podobną strategię, polegającą na przeinterpretowaniu tradycyjnych interpretacji tekstu – ale bez ingerencji w jego kształt – wybrał w XX wieku Abraham Kook i za tą wersją opowiada się Korn, który przytacza następującą jego wypowiedź:

Oto właściwą wersją jest wersja „ale (*ela*) [jednym] z ich mędrców”. Moim zdaniem intencją Majmonidesa jest, że status „posiadającego udział w świecie przyszłym” jest bardzo niskim stopniem, choć jest również wielkim dobrem. Ponieważ jednak nawet żydowscy grzesznicy i ignoranci zasługują na ten status, jest to status niski pośród wartości duchowych. Majmonides twierdził, że idee doskonałą człowieka daleko bardziej, niż czyni to prawe zachowanie. Dlatego uważał, że stopień „posiadającego udział w świecie przyszłym” jest statusem szczególnym dla sprawiedliwych nie-Żydów, którzy nie byli doskonali w swoich ideach, ale zaakceptowali wiarę całym czystym sercem i postępowali w sposób uczciwy, ponieważ przyjęli, że ich przykazania zostały tak nadane przez Boga. Jednak ten, kto poprzez swoje racjonalne wnioski zasłużył na dotarcie do siedmiu przykazań noachickich – jest prawdziwie mądrego serca i jest pełen zrozumienia. Jest uważany za „[jednego] z ich mędrców”, ponieważ status mądrości jest wielki i nie trzeba było stwierdzać, że „posiadają udział w świecie przyszłym”. Raczej stoi on na stopniu świętości (*kedusza*), co wymaga interpretacji w wyrażeniu większym niż formuła „posiadającego udział w świecie przyszłym”<sup>42</sup>.

Interpretacja ta opiera się na ogólnym przesłaniu Majmonidesa, wyrażonym przede wszystkim w *More ha-newuchim*, że mądrość stanowi ostateczną postać doskonałości, dla której doskonałość moralna jest jedynie środkiem. Przyznanie mędrcom udziału w świecie przyszłym lub nawet wyższej formy duchowego bytowania oznacza, że rozum staje się poważną alternatywą dla objawienia – to twierdzenie, które Majmonides tak bardzo krytykował u Saadii Gaona. Jak zauważył Leo Strauss: „zapewne wciąż może istnieć WIARA w objawienie, ale z pewnością nie KORZYŚĆ z objawienia”<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Cyt. za: E. Korn, op. cit., s. 277. Por. też: J. Sacks, op. cit., s. 20–21.

<sup>43</sup> Cyt. za: M. Rudavsky, *Maimonides*, Chichester 2010, s. 179.

Korn przytacza rzadko przywoływaną halachę Majmonidesa pochodzącą z *Hilchot szmita we-jowel* 13,11(13), będącą zakończeniem tego traktatu<sup>44</sup>:

ולא שבת לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להיבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלוהים, ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר ביקשו בני האדם – הרי זה נתקדש קודש קודשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים; ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזיכה לכוהנים וללויים. הרי דויד אומר "ה', מנת חלקי וכסי – אתה, תומיך גורלי" (תהילים טז,ה)<sup>45</sup>.

Istotnie, halacha ta, po pierwsze, wyraźnie odnosi się do wszystkich ludzi, także nie-Żydów („każdy mąż spośród wszystkich mieszkańców świata”). Po drugie, motywacja poświęcenia się służbie Bogu zdaje się rozumowa (porównaj wyrażenie *hewinu madao*). Po trzecie, poświęcenie takie ma gwarantować udział w świecie przyszłym („taki jest uświęcony święty świętych i stanie się Haszem jego udziałem i jego dziedzictwem na wieki wieków”). Z drugiej jednak strony trzeba pamiętać, że chodzi tu o poświęcenie całego życia Bogu na podobieństwo Lewitów i kapłanów oraz odrzucenie dóbr tego świata. Trudno sobie wyobrazić sytuację, w której stałoby się to z pominięciem wiary w objawienie Mojżeszowe, szczególnie w kontekście całego rozdziału, który traktuje o kwestii majątkowego statusu Lewitów w Izraelu.

Poprzednia halacha wyjaśnia, dlaczego Lewici są pozbawieni udziału w Erec Israel, inaczej niż pozostałe plemiona. Odpowiedź

<sup>44</sup> Zob. E. Korn, op. cit., s. 279–280. Por. też: D. Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, Skokie 2001, s. 53.

<sup>45</sup> „Nie tylko plemię Lewiego, ale każdy mąż spośród wszystkich mieszkańców świata, »którego duch pobudził w nim ofiarność« (Wj 35,21) i rozum jego pojął (*hewinu madao*), by oddzielić się, by stanąć przez Haszem, by służyć Mu i czcić Go, by poznać Haszem, i będzie kroczył [w] prawości, jak stworzył go Bóg, i zdejmie ze swego karku jarzmo rozlicznych rachunków, za którymi podążają ludzie – taki jest uświęcony święty świętych i stanie się Haszem jego udziałem i jego dziedzictwem na wieki wieków. I udzieli mu w świecie tym, co mu potrzeba, jak udzielił kapłanom i Lewitom. Oto rzecze Dawid: »Haszem jest udziałem mej części, i moim kielichem jesteś, wspierasz mój los« (Ps 16,5)».

Majmonidesa jest taka, że zostali oni oddzieleni od pozostałych, aby służyć Bogu i nauczać ludzi. Są oni „legionem Boga” i tylko On jest ich „udziałem i dziedzictwem”. W tym kontekście wydaje się wątpliwe, aby Majmonides podobną funkcję przyznawał nie-Żydom nie-wierzącym w objawienie Mojżesza.

Z kontekstu tego wynika także druga wątpliwość – czy halacha ta mówi o udziale w świecie przyszłym, czy też raczej przenosi na opisaną tu kategorię osób zasadę dotyczącą Lewitów, że nie posiadają oni żadnych dóbr ziemskich, a ich jedynym dobrem jest Bóg. Co zaś się tyczy „ziemskich” potrzeb, Bóg zapewni ich zaspokajanie na wystarczającym poziomie bez konieczności specjalnego zabiegania o nie i gromadzenia majątku.

Interpretacja tej halachy jako gwarantującej udział w świecie przyszłym nie-Żydom, którzy dotrą do wiecznych prawd drogą rozumowej spekulacji, ale nie dzieląc wiary w objawienie Mojżeszowe, wydaje się zatem nadużyciem. Być może dlatego w dyskusji Spinozy, Mendelssohna, Cohena i Straussa fragment ten nigdy nie był przywoływany jako argument<sup>46</sup>.

Na końcu swojego artykułu Eugene Korn przedstawia pogląd Velvela Soloveitchika, stanowiący przeciwieństwo interpretacji Abrahama Kooka. Soloveitchik, opierając się na wersji *WE-LO* tekstu Majmonidesa, dokonał jego językowej analizy, zwracając uwagę na występowanie czasownika „przyjmować” (*kibel*) w całym fragmencie *Hilchot melachim u-milchamot* 8,12–14(10–11). Korn tak przedstawia jego konkluzje:

Wierzył on, że objawienie synajskie zmieniło legalne wymogi praw noachickich: Podczas gdy przed Synajem wystarczyło, że noachita nie przekracza żadnego z siedmiu przykazań, po Synaju wymagana jest pozytywna i wyraźna akceptacja. Co najważniejsze, jako że akceptacja jest taka sama zarówno dla sprawiedliwego nie-Żyda, jak i dla noachity, nawet od noachity wymagana jest wiara w objawienie na Synaju.

Z interpretacji tej wypływają alarmujące logiczne konsekwencje. Nie tylko, że osobie racjonalnej i moralnie autonomicznej odmawia się mądrości i udziału w świecie przyszłym, nie jest ona również

---

<sup>46</sup> Por. D. Hartman, op. cit., s. 222–223.



klasyfikowana jako noachita. I jak wyjaśnia Majmonides w 8,10, każdy, kto nie akceptuje praw noachickich, winien ponieść śmierć i powinien zostać zgładzony. A zatem każdy, kto nie wierzy w objawienie Mojżeszowe na Synaju, traci swoje prawo do życia na tym świecie!

Oczywiście raw Velvel Soloveitchik nie namawiał, żeby Żydzi rzeczywiście uśmiercali niewierzących, ale religijny *weltanschaaung*, który wyłania się z tych interpretacji, wydaje aksjologiczny wyrok śmierci na heterodoksyjny i nieżydowski świat – ograbia wszystkich niewierzących i ich kultury z wszelkiej intelektualnej, religijnej lub nawet ludzkiej wartości<sup>47</sup>.

Odmianą interpretację przedstawił David Novak w swojej przywoływanej już monografii praw noachickich *The Image of The Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*<sup>48</sup>. Według niego Majmonides uważał, że ten, kto wypełnia prawa noachickie wyłącznie z powodów racjonalnych, spełnia wymogi praw noachickich z legalnego punktu widzenia. Uznaje on bowiem autorytet prawa noachickiego i przestrzega go, choć nie wierzy w jego boskie pochodzenie. Niespełnienie tego warunku powoduje, że nie ma udziału w świecie przyszłym, jest jednak noachitą. Racjonalne odkrycie praw noachickich nie wyklucza uznania ich transcendentnego statusu. Z legalnego punktu widzenia jest zresztą wystarczające. Niewystarczające jest z teologicznego punktu widzenia, który wprawdzie zawiera w sobie wnioskowanie racjonalne, ale sięga dalej i pozwala pojąć głębsze znaczenia praw noachickich, które nie są dostępne pozbawionemu wsparcia zewnętrznego rozumowi. Rozumowanie nie daje pełnej racjonalizacji przykazań, potrzebne jest objawienie<sup>49</sup>.

Przenosząc problem na wyższy poziom ogólności, Novak zauważa, że zdaniem Majmonidesa boska wola przekracza dla nas boski rozum, choć jest ona z nim tożsama. Tak samo objawione szczególnie przykazań są dla nas niejasne i jako takie stanowią wyraz

---

<sup>47</sup> E. Korn, op. cit., s. 281.

<sup>48</sup> D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism*.

<sup>49</sup> Zob. ibidem, s. 277–279.

boskiej woli przekraczającej rozum, choć w istocie także wyższej racjonalności<sup>50</sup>.

Jak wiadomo, Majmonides twierdził, że dążenie do doskonałości ma w przypadku ludzi swój wymiar cielesny i duchowy. Wymiar cielesny obejmuje nie tylko kwestie bezpośrednio związane z doskonałością ciała, np. jego zdrowiem, ale także wykształcenie właściwych cech charakteru człowieka, umożliwiających mu harmonijne relacje międzyludzkie, zapewniające ład i porządek społeczny. Jest to doskonałość moralna, będąca warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym najwyższej postaci doskonałości, doskonałości intelektualnej, polegającej na posiadaniu właściwych i potwierdzonych rozumowo poglądów, poznania prawdy i poznania Boga.

Istotna różnica między prawem ludzkim a boskim polega na tym, że prawo ludzkie ma na celu wyłącznie doskonałość cielesną, tj. utrzymanie porządku społecznego, podczas gdy prawo boskie jest kompletne i ma na celu także umożliwienie człowiekowi osiągnięcia najwyższej postaci doskonałości przez nabycie przezeń poznania prawd najwyższych. Źródłem prawa ludzkiego jest człowiek, polityk-prawodawca. Źródłem prawa boskiego jest oczywiście Bóg, który działa przez objawienie przekazane prorokowi, takiemu jak Mojżesz. Majmonides wyróżnia jeszcze trzecią postać, filozofa. Tym różni się on od proroka, że poznaje prawdy najwyższe drogą wyłącznie rozumową. Jak wspomniano wcześniej, choć może tą drogą dotrzeć, jak Arystoteles, do poznania Boga, nie jest w stanie przełożyć tej wiedzy na język polityczno-prawnego konkretności. Ma bowiem wykształconą władzę rozumu, ale jest pozbawiony władzy wyobraźni, rozumianej tutaj jako pośrednik między światem zmysłów a światem inteligibiliów. Przeciwnie, polityk-prawodawca ma doskonałą władzę wyobraźni, pozwalającą mu organizować świat materialny zgodnie ze swoją wolą, ale nie ma wystarczającej władzy rozumu, mającego dostęp do owych inteligibiliów, w związku z czym jego instytucje prawne nie odnoszą się do tej sfery. Jedynie prorok posiada obie władze w postaci doskonałej, dzięki czemu Bóg transformuje przez jego wyobraźnię prawdy wieczne w doskonałe boskie prawo.

<sup>50</sup> Zob. *ibidem*, s. 284–285.

Polityk-prawodawca – jak stwierdza Novak – z wysublimowaną władzą wyobraźni tworzy prawo dla ludzi z mniej wykształconą wyobraźnią, a choć czyni to wyłącznie z przesłanek rozumowych, nie uwzględniając teologicznego wymiaru prawa, spełnia wymogi z legalnego – lecz nie teologicznego – punktu widzenia<sup>51</sup>. Dalej Novak formułuje wniosek:

Dlatego wydaje mi się, że odmowa przez Majmonidesa włączenia do nieżydowskich świętych, którzy zasługują na świat przysły, tych, którzy praktykują prawa noachickie tylko z powodu przekonań rozumowych, oparta jest na rozróżnieniu między praktycznym rozumowaniem, które dotyczy tylko spraw ludzkich (*nomos*), a rozumowaniem teologicznym, które dotyczy spraw boskich. Takie rozumowanie praktyczne, które odnosi się do „nosiciela nomosu” (*menija ha-nimus*), kontrastuje z prorokiem. Wyjaśnia to również, dlaczego Majmonides był tak niechętny uznaniu prawdziwego, moralnie satysfakcjonującego porządku społecznego poza Torą, nawet jeśli uznaje możliwość istnienia racjonalnej etyki, przynajmniej formalnie<sup>52</sup>.

Przenosząc zagadnienie na opozycję *chacham*–*chasic*, Novak zauważa, że dla Majmonidesa *chacham* oznaczał człowieka, który posiadał „cnoty racjonalne”, jak i „cnoty moralne”. Jednak *chacham* nie stanowi wzorca najdoskonalszego człowieka, który nie tylko osiągnął doskonałość w obu wymiarach, ale także dokonał ich doskonałej syntezy. Poziom *chacham* jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym dla osiągnięcia pełnej doskonałości przez człowieka. Również w kontekście praw noachickich status *chacham* jest przez Majmonidesa rozpoznany i uznany za wystarczający z legalnego punktu widzenia. Nie jest on jednak wystarczający z teologicznego punktu widzenia i dlatego nie może być uznany za wzorcowy<sup>53</sup>.

Dalej David Novak rozważa kwestię praw noachickich w kontekście ewentualnej teorii praw naturalnych u Majmonidesa. Zauważa, że bardziej „naturalny” charakter mają te przykazania, których

---

<sup>51</sup> Ibidem, s. 286.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 287.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 289–290.

polityczny cel, polegający na utrzymaniu porządku społecznego, jest oczywisty. W mniejszym stopniu „naturalne” są te przykazania, w których ten polityczny cel jest niejasny lub ukryty. Polityczna funkcja praw noachickich jest znacznie bardziej oczywista niż w przypadku pozostałych praw przekazanych przez Pismo i tradycję. Z drugiej strony Novak twierdzi, że „naturalny”, tj. rozumowy, charakter mają także te przykazania, które wprawdzie nie mają celu politycznego, a dotyczą kwestii intelektualnych, ale ich oczywistość jest jasna dla każdego. W mniejszym stopniu „naturalny” charakter mają te przykazania, które ten intelektualny cel osiągają w sposób pośredni i ukryty. Reasumując, zarówno przykazania polityczne, mające na celu utrzymanie porządku społecznego, jak i intelektualne, mające na celu zaszczepienie ludziom właściwych opinii, są w tym większym stopniu „naturalne”, im bardziej ich cel jest oczywisty, a ich działanie bezpośrednie. Natomiast te, które owe dwa cele osiągają w sposób ukryty i pośredni, mają charakter tradycyjny i konwencjonalny<sup>54</sup>.

Novak powołuje się tutaj na rozważania Majmonidesa dotyczące dwóch pierwszych przykazań dekalogu, które w jego ujęciu zawierały nakaz wiary w Boga oraz zakaz bałwochwalstwa. Majmonides przywołuje tradycję, zgodnie z którą są to jedyne dwa przykazania, które Bóg wygłosił z Synaju bezpośrednio do ludu Izraela, natomiast pozostałe zostały zakomunikowane najpierw Mojżeszowi, który następnie przekazał je ludowi. Majmonides w wielu miejscach podkreślał, że przekonanie o istnieniu jedyne, bezcielesnego Boga ma charakter racjonalny i może być osiągnięte drogą intelektualnej spekulacji. Szczegółowość dwóch pierwszych przykazań dekalogu polega więc na tym, że ich inteligibilność jest oczywista, tzn. są one celem samym w sobie, a pozostałych przykazań – nie jest oczywista i są one zakorzenione w politycznym konkretności. Dlatego inteligibilność pozostałych jest narzucona tradycją, ponieważ ich cel nie jest dany bezpośrednio. W istocie Tora harmonijnie spaja te wymiary, choć w różnych przykazaniach wyrazistość obu poziomów jest różna<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Ibidem, s. 294–295.

<sup>55</sup> Ibidem.

Prawa noachickie są przypadkiem szczególnym, jako że są bardziej ogólne i zawierają niewiele lub nie zawierają w ogóle niejasnych szczegółów (ich cel jest jasny). Ponieważ zakaz bluźnierstwa Majmonides uważał za postać szeroko rozumianego zakazu bałwochwalstwa, można stwierdzić, że dwa pierwsze przykazania noachickie – w porządku przyjętym przez Majmonidesa – tj. zakazy bałwochwalstwa i bluźnierstwa, odnoszą się bezpośrednio do sfery przekonań i są osiągalne drogą rozumową<sup>56</sup>.

Można tu przywołać przykład Abrahama. W *Hilchot awoda zara* 1,9–14(3) Majmonides opisuje, jak ten patriarcha drogą czysto rozumowych spekulacji oraz obserwacji świata zewnętrznego doszedł do przekonania, że istnieje tylko jeden Bóg, który stworzył świat i nim kieruje, oraz że tylko Jemu należy oddawać cześć. Dalej pisze, jak rozpropagował te prawdy pośród swych bliźnich i rodziny. W *More ha-newuchim* 2,39 Majmonides, podejmując na ten sam temat – a szczególnie problem kierowania innych ku prawdzie za pomocą właściwych słów i aktów miłosierdzia – wspomina jednak o sile prorockiej inspiracji Abrahama. A zatem uznaje, że człowiek może dojść do tych prawd drogą rozumową jak Abraham, ale ich przełożenie na język konkretny, tj. edukacji, polityki i prawa, wymaga zdolności prorockich, czyli objawienia – tak jak w przypadku Abrahama<sup>57</sup>.

Należy także zwrócić uwagę, że o ile Majmonides uważa, że wiara w Boga jest pierwszym przykazaniem dekalogu dla Żydów (za co zresztą był krytykowany m.in. przez Nachmanidesa), o tyle w żadnym razie przykazanie to nie wchodzi w skład kodeksu noachickiego. Powstaje tu więc problem: po pierwsze, niejasne jest, dlaczego to „naturalne” przykazanie, dostępne i osiągalne rozumowo nie weszło w skład praw noachickich, skoro są one prawem boskim, a więc mającym na celu także zaszczepienie ludziom właściwych opinii. Po drugie, brak konieczności wiary w Boga z legalnego punktu widzenia, mimo „naturalności” tego przykazania, stawia pod znakiem zapytania „naturalność” wynikającego zeń zakazu bałwochwalstwa, który wchodzi w skład przykazań noachickich.

---

<sup>56</sup> Zob. ibidem, s. 295–296.

<sup>57</sup> Zob. M. Maimonides, op. cit., s. 231.

Novak omawia jednak dalej pozostałe przykazania noachickie, wykazując ich oczywisty polityczny charakter, tj. utrzymanie porządku społecznego, a mianowicie zakazy zabójstwa i kradzieży, jako godzących bezpośrednio w ten porządek; zakaz stosunków niemoralnych, które są zagrożeniem dla rodziny jako fundamentu społecznego oraz prokreacji – dodatkowo kradzież i niemoralność wynikają z nadmiernej koncentracji na przyjemnościach fizycznych, będącej postawą indywidualistyczną i aspołeczną oraz główną przeszkodą w osiągnięciu doskonałości duchowej – nakaz ustanowienia sądów prawa, gwarantujących utrzymanie ładu społecznego oraz zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia. To ostatnie przykazanie jest zarazem najbardziej niejasnym przykazaniem noachickim i jednocześnie jedynym bezpośrednio zapisanym w Torze. Majmonides podaje tu jako jego cele wyplenienie okrucieństwa. Przykazanie to oddziałuje i na porządek społeczny (moralność), i na poglądy (bałwochwalstwo)<sup>58</sup>. Wreszcie Novak konkluduje:

Podsumowując, widzimy, że dla Majmonidesa racjonalne uzasadnienie wszystkich praw noachickich jest jasne i ewidentne, zarówno w odniesieniu do niższej fizycznej natury człowieka, jak i w odniesieniu do wyższej intelektualnej natury człowieka. Prawo noachickie jest prawem naturalnym w swojej najbardziej bezpośrednio oczywistej manifestacji. Jego ogólność oraz brak niejasnych szczegółów umożliwia nam dostrzeżenie pełnej korelacji boskiej wiedzy i boskiej woli. Jest poznawalne samo w sobie (*ratio per se*), jak i znane wszystkim racjonalnie moralnym osobom (*ratio quod nos*)<sup>59</sup>.

Wydaje się, że według Novaka Majmonides uznaje potrzebę objawienia w przypadku praw noachickich, choć potrzeba ta nie jest tak oczywista, jak w przypadku przykazań żydowskich. Powodem jest to, że przykazania noachickie są znacznie bardziej dostępne rozumowi i ogólne niż 613 *micwot* Izraela. Dlatego też w swojej uogólnionej formule lub – jak pisze Novak – „najbardziej bezpośrednio

---

<sup>58</sup> D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism*, s. 296–300.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 300.

oczywistej manifestacji” są prawami naturalnymi, choć oczywiście Majmonides takim pojęciem się nie posługuje.

Ta teza Davida Novaka wydaje się możliwa do zaakceptowania z jednym istotnym zastrzeżeniem: prawa noachickie w takiej ogólnej postaci w praktyce nie występują ani w tradycji rabinicznej, ani w *Miszne Tora*. Następna część tej pracy, poświęcona omówieniu konkretnych przykazań noachickich w ujęciu Majmonidesa, unaczni to w sposób wyraźny. Jak się bowiem okaże, prawa noachickie nie są ani ogólne, ani pozbawione niejasnych szczegółów – i dlatego nie można ich w pełni rozumowo zrekonstruować. Gdyby było inaczej, Majmonides przyznałby w odniesieniu do praw noachickich rację Saadii Gaonowi, którego tak często krytykował, że objawienie i rozum są tożsame co do swoich treści, objawienie jest po prostu krótszą drogą dojścia do celu, do którego rozum i tak dotarłby, choć znacznie dłuższą drogą.

Wracając do kwestii zbawienia mędrca, David Novak zwrócił uwagę, że Majmonides pozostawia tę kwestię otwartą, uznaje bowiem – zdaniem badacza – możliwość racjonalnej rekonstrukcji praw noachickich, która jest ważna z legalnego, ale nie z teologicznego punktu widzenia. Ponieważ istnieje możliwość rozumowej drogi do praw noachickich, taka nieżydowska społeczność, nawet bez Tory, może osiągnąć zbawienie. Jednak łatwiejsze jest to z Torą, stąd obowiązki Żydów wobec nie-Żydów<sup>60</sup>. Istotnie, Majmonides gwarantuje udział w *olam ha-ba* pobożnemu z narodów świata, nigdzie jednak nie wyklucza mędrców z narodów świata z takiego zbawienia, choć przecież nie omieszkiał tego uczynić w odniesieniu do wielu innych grup – bałwochwalców i różnych kategorii odstępców. W odniesieniu do *chachamim* Majmonides po prostu nie gwarantuje udziału w *olam ha-ba*, ale też możliwości takiej nie wyklucza.

Trzeba tu jednak znowu zastrzec, że jest to możliwe pod warunkiem ścisłego, nie zaś ogólnego przestrzegania praw noachickich. Wydaje się, że Majmonides nie wyklucza jakiegś formy rozumowej rekonstrukcji tych praw w ogólnej formie przez *chacham*. Są one wówczas „prawami naturalnymi”. Jednak – jak Majmonides stwier-

---

<sup>60</sup> Ibidem, s. 302–304.

dza w *Hilchot melachim u-milchamot* 8,14(11) – udział w świecie przyszłym ma ten, kto jest UWAŻNY (*nizhar*) w przestrzeganiu siedmiu przykazań, taki jest *chasid*. Przestrzega on tych przykazań w ich pełnej formule, tak jak zostały objawione na Synaju.

Menachem Kellner w rozdziale *Jews and Non-Jews* swojej książki *Maimonides' Confrontation with Mysticism* sformułował zupełnie inną i bardzo radykalną interpretację stosunku Majmonidesa do kwestii udziału nie-Żydów, w tym *chachamim*, w *olam ha-ba*<sup>61</sup>. Punktem wyjścia jest koncepcja nabytego intelektu i ostatecznej doskonałości człowieka.

Zdaniem Kellnera ceną za uniwersalizm Majmonidesa, tj. uznanie ontologicznej równości wszystkich istot ludzkich, jest jego elitaryzm, czyli stwierdzenie ich nierówności pod względem intelektualnym. Każdy człowiek rodzi się z potencjalnym intelektem, którego aktualizacja zależy od niego. Gdy intelekt potencjalny przekształca się w zaktualizowany, osiąga nieśmiertelność. Źródłem tej nieśmiertelności jest wiedza na temat prawd wiecznych i poznanie Boga. Rozum, poznając te inteligibilia, utożsamia się z przedmiotem swego poznania i nabywa jego własności, łączy się ze światem wyższym i staje się jego częścią. Nabyta wiedza o prawdach wiecznych stanowi gwarancję nieśmiertelności. Dusza, która przeżywa śmierć, nie jest tą duszą, z którą się rodzimy, ale duszą nabytą w toku zdobywania wiedzy. Najwyższą formą doskonałości człowieka, którą może osiągnąć za swojego życia, jest poznanie inteligibiliów. Poznanie to gwarancja nieśmiertelności. Doskonałość ta ma zatem charakter czysto intelektualny, doskonałość moralna jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym do osiągnięcia najwyższej formy doskonałości.

Philip David Bookstaber, autor opracowania poświęconego koncepcji rozwoju duszy w średniowiecznej filozofii żydowskiej, tak charakteryzuje opinię Majmonidesa w tej kwestii:

Dusza racjonalna jako wyjątkowa własność człowieka nie znika wraz ze śmiercią ciała jak dusze zwierząt, ale też nie jest tak, że dusza każdego człowieka przeżyje śmierć ciała. Dla Majmonidesa dusza racjonalna

---

<sup>61</sup> M. Kellner, op. cit., s. 216–264.



jest własnością potencjalną, która jeśli zostanie zaktualizowana, umożliwi mu pojmowanie abstrakcyjnych idei i najwyższych prawd. Dusza ta staje się wtedy „osobną inteligencją”, niezależną od ciała, bo połączoną za pośrednictwem wiedzy z jej boskim, więc wiecznym obiektem. Dopiera taka dusza staje się nieśmiertelna<sup>62</sup>.

Koncepcja nabytego intelektu jako wskaźnika prawdziwego człowieczeństwa i gwarancji nieśmiertelności nie odróżnia Żyda od nie-Żyda. Różnica między nimi ma charakter wyłącznie halachiczny (jak rozróżnienie czyste–nieczyste, koszerne–niekoszerne), nie zaś ontologiczny. Majmonides zaprzecza, jakoby Żydzi mieli przewagę nad nie-Żydami w kwestiach, takich jak nieśmiertelność, prorocstwo, opatrność. Żydzi, którzy zaktualizują swój intelekt, będą mieć udział w świecie przyszłym, tak jak nie-Żydzi. I przeciwnie – Żydzi, którzy tego nie uczynią, umrą na zawsze, jak podobni im nie-Żydzi. Jednak Żydzi mają większe szanse na zbawienie z uwagi na fakt nadania im Tory, a nie ze względu na jakieś wrodzone właściwości.

Żydzi będą mieli udział w świecie przyszłym, pod warunkiem że przyswoją sobie podstawowe prawdy wiary. Żyd, który jest grzesznikiem, ale który poznał te prawdy, zostanie ukarany, ale będzie miał udział w świecie przyszłym, natomiast ten, który kwestionuje te prawdy, będzie pozbawiony tego udziału. Izrael jednak to nie potomkowie patriarchów, lecz wszyscy, którzy akceptują prawdy judaizmu. Majmonides wyróżnia więc – zdaniem Kellnera – „Izrael przykazań” (urodzeni Żydzi i konwertyci) oraz „Izrael umysłu” (wszyscy Żydzi i nie-Żydzi, którzy nabyli intelekt). Ponieważ jednak doskonałość intelektualna nie jest możliwa bez doskonałości moralnej, a Tora jest najlepszą (choć nie jedyną) drogą do jej osiągnięcia, potomkowie patriarchów, którzy są wierni objawieniu Mojżeszowemu, mają tu przewagę nad innymi.

Stwierdzenie, że „cały Izrael ma udział w świecie przyszłym”, nie może odnosić się tylko do potomków patriarchów, skoro tak wielu z nich Majmonides wyłącza z tego udziału. Ludzie nie dzielą się więc

---

<sup>62</sup> Ph. D. Bookstaber, *The Idea of Development of the Soul in Medieval Jewish Philosophy*, Philadelphia 1950, s. 95–96.

na Żydów i nie-Żydów, ale na tych, którzy uzyskali ostateczną doskonałość i będą mieli udział w świecie przyszłym, oraz na tych, którzy tego nie osiągną (choć faktem jest, że Żydzi mają tu przewagę „techniczną” w postaci Tory). Najwyższy stopień doskonałości Żyda i nie-Żyda jest jednak tożsamy. Zadanie Żydów polega na przyciągnięciu jak największej liczby ludzi do „Izraela umysłu”. Na koniec Kellner podsumowuje:

Okazuje się więc, że *verus Israel* – to nie wszyscy potomkowie Abrahama, Izaaka i Jakuba, jakby tego chciał Jehuda Halewi, i nie wyznawcy Jezusa, jakby tego chciało chrześcijaństwo, ale wszyscy ludzie, którzy szczerze i w prawidłowy sposób związali się z Bogiem. Ich przytłaczająca większość to istotnie potomkowie Abrahama, Izaaka i Jakuba. Ale jest to sytuacja czasowa. Majmonides z pełnym zaufaniem oczekiwał, że z nadejściem ery mesjańskiej termin „Izrael” i „istota ludzka” staną się w swoich zakresach tożsame.

Jak w przypadku wszystkich innych kwestii podjętych w tej książce, znajdujemy Majmonidesa odmawiającego Żydom jakiegokolwiek szczególnego statusu ontologicznego. Żydzi są istotami ludzkimi *tout court*. Wskaźnikiem tego, czy osoba osiągnęła pełny stan człowieczeństwa, jest to, czy osoba ta zasłużyła dla siebie na udział w świecie przyszłym. Wszyscy Izraelici mają udział w świecie przyszłym i wszyscy, którzy mają udział w świecie przyszłym, są – w tym znaczeniu – Izraelitami<sup>63</sup>.

Interpretacja Kellnera jest bardzo radykalna, jednak zupełnie pozbawiona jednoznacznych podstaw tekstowych. Nie jest taką podstawą z pewnością halacha *Hilchot szmita we-jowel* 13,11(13), o której pisano wcześniej w tym rozdziale. Koncepcja „Izraela umysłu” nazbyt przypomina chrześcijańską ideę „nowego Izraela”. W koncepcji tej istota praw noachickich, jako nieżydowskiej drogi do zbawienia, innej niż wypełnianie 613 przykazań Izraela – jest pozbawiona sensu. Jaki miałby być cel stworzenia dwóch równoległych dróg – noachickiej i izraelickiej, które Majmonides tak wyraźnie różnicował? Z pewnością natomiast rację ma Kellner, podkreślając brak ontologicznej

<sup>63</sup> M. Kellner, op. cit., s. 263–264.

wyższości Żydów nad nie-Żydami w ujęciu Majmonidesa. Nie oznacza to jednak egalitaryzmu w sensie teologicznym i prawnym.

### Udział nie-Żydów w *olam ha-ba* – wnioski

Przed przystąpieniem do sformułowania końcowej tezy w kwestii udziału nie-Żydów w świecie przyszłym, należy zwrócić uwagę na kilka stwierdzeń Majmonidesa. W *Hilchot isurei bia* 14,4 Majmonides pisze w odniesieniu do kandydata na konwertytę:

ואומרים לו, הוי יודע שהעולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים, והם ישראל [...] <sup>64</sup>.

Menachem Kellner powołuje się tu na opinię Cwi Hirsza Chajesa, który porównując to stwierdzenie Majmonidesa z jego talmudycznym źródłem w *Jewamot* 47a, wysunął tezę, że powyższe brzmienie tej halachy jest wynikiem błędu kopisty i zamiast „dla sprawiedliwych, to jest (*we-hem*) dla Izraela”, winno być „dla sprawiedliwych oraz (*we*) dla Izraela”<sup>65</sup>. Interesująca jest też przytoczona przez Kellnera opinia Yehiela Yaakova Weinberga, który zauważył, że według Majmonidesa Żydzi są sprawiedliwi przez fakt przestrzegania przykazań, nie wyklucza to jednak wcale możliwości osiągnięcia *olam ha-ba* przez niektórych nie-Żydów<sup>66</sup>. A zatem udział w świecie przyszłym wymagałby od nie-Żydów czegoś więcej niż tylko przestrzegania praw noachickich. Interpretację Weinberga potwierdza poniższe stwierdzenie Majmonidesa z *Hilchot teszuwa* 3,13(5):

וכן כל הרשעים שעוונותיהם מרובין – דנין אותן כפי חטאותיהם, ויש להן חלק לעולם הבא: שכל ישראל יש להן חלק לעולם הבא, אף על פי שחטאו – שנאמר "ועמך כולם צדיקים, לעולם יירשו ארץ" (ישעיהו ס, כא); ארץ זו משל – כלומר ארץ החיים, והוא העולם הבא. וכן חסידי אומות העולם, יש להן חלק לעולם הבא<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> „I mówię się mu: Niech będzie wiadome, że świat przyszły (*olam ha-ba*) jest przeznaczony tylko sprawiedliwym, to jest (*we-hem*) dla Izraela [...]”.

<sup>65</sup> Zob. M. Kellner, op. cit., s. 244–245.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 245, przypis 81.

<sup>67</sup> „I tak wszystkich niegodziwców (*reszaim*), których występki są większe [od zasług], osądza się według ich grzechów, lecz mają udział w świecie przyszłym

Dalej Majmonides wymienia wyjątki od tej zasady, które dotyczą różnych kategorii żydowskich odstępców. Wynika stąd, że Żydzi, nawet grzesznicy, mają zagwarantowany udział w *olam ha-ba* – poza tymi, którzy odstąpią od wiary i zaprzeczą jej prawdom. Natomiast spośród nie-Żydów dostąpić tego mogą jedynie pobożni, *chasidim*.

W sposób najbardziej wyraźny Majmonides sformułował swoje poglądy na temat warunków uzyskania przez nie-Żydów udziału w *olam ha-ba* w liście do Hasdaja ha-Lewiego, którego hebrajski tekst zamieszczono poniżej:

ומה ששאלת על האומות הוי יודע שרחמנא ליבא בעי ואחר כוונת הלב הם הם הדברים ועל כן אמרו חכמי האמת רבותנו ע"ה חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא אם השיגו מה שראוי להשיג מידיעת הבורא ית', והתקינו נפשם במידות הטובות. ואין בדבר ספק שכל מי שהיתקין נפשו בכשרות המידות וכשרות החכמה באמונת הבורא יתברך בוודאי הוא מבני עולם הבא. ועל כן אמרו חכמי האמת רבותינו ע"ה אפילו גוי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול. ועל עצמו של דבר שהמגמה בתורת מרע"ה תקון הנפש לבורא ית', כמו שאמר דוד ע"ה שויתי יי' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט. ולא נשתבח מרע"ה אלא בכך והאיש משה ענו מאד והוא סוף כשרות הנפש. וכן אמרו חכמי האמת רבותינו ע"ה מאד מאד הוי שפל רוח. וכבר אירע מעשה בחכם אחד פיליסוף גדול שהיה הולך בספינה וישב במקום האשפות עד שבא אחד מהם ר"ל מאנשי הספינה והשתין עליו על מקום האשפות והרים ראשו ושחק, ושאלו לו מפני מה אתה שוחק ענה והשיב להם לפי שעתה נתברר לי בוודאי נפשי היא במעלה העליונה שלא הרגישה כלל בעלבון זה הענין. וכן אמרו חכמי האמת רמתינו ע"ה מה שעשתה חכמה כתר לראשה עשתה ענוה עקב לסנדלה, לפי שהיא סוף המדות הטובות. והנה הפילוסופים אמרו שרחוק הוא שימצא אדם מלא ושלם במדות ובחכמה, ואם ימצאו אותו קוראים אותו איש אלהי ובודי כגון זה הוא במעלת העליונים. וזה הוא רצון התורה וחכמת המצות להתקין הנפש במדותיה ובאמונת הבורא ית'. ועל כן אמר הכתוב רק עם חכם ונבון גויי הגדול הזה. ואין בזה ספק שהאבות ונוח ואדם הראשון שלא שמרו כלל דברי התורה לא יהיו בני גהינם, אלא בוודאי כיוון שהגיעו והשיגו מה שראוי להתקין הרי הם במעלה העליונה. ואין הדבר תלוי בתענית ותפילה וצעקה בלי דעה ואמונה על האמת, וכגון זה קרוב אתה

---

(*olam ha-ba*), ponieważ cały Izrael ma udział w świecie przyszłym (*olam ha-ba*), nawet [ci], którzy zgrzeszyli, jak jest powiedziane: »A [z] ludu twego wszyscy są sprawiedliwi i na wieki odziedziczą ziemię« (Iz 60,21). »Ziemia« jest tu symbolem oznaczającym »ziemię żyjących«, tj. świat przyszły (*olam ha-ba*). I również pobożni narodów świata (*chasidei umot ha-olam*) mają udział w świecie przyszłym (*olam ha-ba*)».

בפיהם ורחוק מכליותיהם. ועקר הכל שאין שום דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים  
אלא הבורא ית<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> „A [odnośnie do] twego pytania o narody (*umot*), niech będzie wiadome, że Miłosierny pragnie serc i że intencja serca jest istotna. I dlatego mówili prawdziwi mędracy, nasi rabini, pokój z nimi: »Pobożni [z] narodów świata (*chasidei umot ha-olam*) mają udział w świecie przyszłym (*olam ha-ba*)« (*Sanhedrin* 105a), jeśli nabędą, co można nabyć z wiedzy (*jedia*) [o] Stwórcy, niech będzie błogosławione Jego Imię, i udoskonalą swoje dusze dobrymi cechami charakteru (*midot*). I nie ma co do tego wątpliwości, że każdy, kto udoskonali swoją duszę szlachetnością cech charakteru (*midot*) i szlachetnością mądrości (*chochma*) przez wiarę w Stwórcę, niech będzie błogosławione Jego Imię, z pewnością dostąpi świata przyszłego (*olam ha-ba*). Dlatego mówią prawdziwi mędracy, nasi rabini, pokój z nimi: »Nawet nie-Żyd (*goj*), który studiuje (*osek*) Torę, jest jak arcykapłan (*kohen gadol*)« (*Bawa kama* 38a). Istotą rzeczy jest, że tendencją w Torze Mojżesza, naszego nauczyciela, pokój z nim, jest doskonalenie duszy ku Stwórcy, niech będzie błogosławione Jego Imię, jak powiedział Dawid, pokój z nim: »Stawiam Haszem zawsze przed sobą; gdy jest przy mojej prawicy, nie zachwieję się« (Ps 16,8). A Mojżesz, nasz nauczyciel, pokój z nim, wychwalany jest za to: »Mąż ten, Mojżesz, był bardzo skromny« (Lb 12,3), bo jest to szczyt szlachetności duszy. I tak mówili prawdziwi mędracy, nasi rabini, pokój z nimi: »Bądźcie bardzo pokornego ducha« (*Awot* 4,4). Przydarzyło się już pewnemu mędrcom, wielkiemu filozofowi, że wszedł na statek i usiadł na miejscu [dla] nieczystości. Aż przyszedł jeden z nich, tj. z załogi statku, i oddał nań mocz na miejscu [dla] nieczystości. I podniósł [mędrzec] swoją głowę, lecz milczał. I zapytali go: »Dlaczego się upadłasz?«. Odpowiedział im: »Ponieważ teraz jasne jest dla mnie, że bez wątpienia dusza moja jest w świecie wyższym, bo w ogóle nie odczuwa w tej sprawie poniżenia«. I dlatego mówili prawdziwi mędracy, nasi rabini, pokój z nimi: »Co uczyniła mądrość (*chochma*) – koroną dla głowy, [to] uczyniła skromność – piętą dla buta« (*Talmud jerozolimski, Szabat* 1,3), ponieważ jest ona szczytem dobrych cech charakteru (*midot*). I oto filozofowie mówili, że trudno jest znaleźć człowieka pełnego i doskonałego w cechach charakteru (*midot*) i w mądrości (*chochma*). A jeśli znajdzie się go, nazywa się go »mężem bożym« i bez wątpienia taki jak on jest w świecie wyższym. I taka jest wola Tory i mądrość przykazań – udoskonalić duszę w jej cechach charakteru (*midot*) i w wierze [w] Stwórcę, niech będzie błogosławione Jego Imię. Dlatego mówi Pismo: »Z pewnością narodem mądrym i rozumnym jest ten wielki lud (*goj*)« (*Pwt* 4,6). I nie tylko, że patriarchowie, Noe i Adam, [choć] nie przestrzegali całości praw Tory, nie zostali przeznaczeni otchłani, ale ponieważ osiągnęli i nabyli, co można udoskonalić, bez wątpienia są w wyższym świecie. I nie jest kwestia ta zależna od postu, modlitwy i żalu, [jeśli] brak wiedzy i wiary w prawdę. Taki jak ten: »Bliski jesteś ich ustom, ale daleki ich sercom« (Jer 12,2). A podstawą wszystkiego jest, że nie ma niczego, co by trwało po wieki wieków, jak tylko Stwórca, niech będzie błogosławione Jego Imię».

Z listu tego wynika, że aby nie-Żyd mógł uzyskać udział w świecie przyszłym, musi osiągnąć doskonałość moralną (tu szczególna rola skromności) oraz intelektualną (wiara w Boga). Gwarancją tego daje Tora i boskie przykazania. Majmonides nie wspomina o drodze czysto rozumowej, choć powołuje się na filozofów. Może to oznaczać, że droga rozumu przybliży człowieka do tych cech charakteru i prawd, ale nie daje gwarancji, której źródłem może być jedynie Tora i jej przykazania. Nie-Żyd poza Torą nie jest w stanie ani wypełniać wszystkich szczegółów praw noachickich, ani uzyskać prawidłowego pojęcia prawdy o Bogu<sup>69</sup>.

Jest charakterystyczne, że pisząc o rozumowym odkryciu praw noachickich w *Hilchot melachim u-milchamot*, Majmonides używa takich sformułowań, które sugerują raczej zbliżenie się do ogólnych formuł praw noachickich, nie zaś ich pełną rekonstrukcję w szczegółowej postaci: „skłonności rozumu”, *hechrea ha-daat* od hebr. *kara*, „pochyłać się, skłaniać się” – halacha 8,14(11); „skłania się ku nim rozum”, *ha-daat nota lahen* od hebr. *nata*, „przechylać się, skłaniać się”<sup>70</sup> – halacha 9,2(1). Rozum nie daje zatem pełnego dostępu do tych praw we wszystkich ich szczegółach, a jedynie do ich ogólnego oglądu.

David Novak ma rację, twierdząc, że *chacham* w zasadzie spełnia wymogi z legalnego punktu widzenia, natomiast nie spełnia ich w perspektywie teologicznej. Jest to jednak prawda czysto teoretyczna, ponieważ w danym przypadku *chacham* może złamać jakiś szczegół prawa noachickiego, który nie jest osiągalny rozumowo, a tylko przez objawienie, którego przecież on nie zna lub nie uznaje. Brak gwarancji dla mędrca uzyskania udziału w świecie przyszłym może rzeczywiście według Majmonidesa być rezultatem braku wiary w objawienie Mojżeszowe, ale może równie dobrze stanowić jedynie

<sup>69</sup> Por. D. Berger, op. cit.

<sup>70</sup> Howard Kreisel zwraca uwagę, że wyrażenie *ha-daat nota* jest zastosowane również w *Hilchot jesodei ha-Tora* 5,7. Majmonides używa tego wyrażenia zamiast rabinicznego *sewara*, oznaczającego racjonalne wnioskowanie (por. *Pesachim* 25b i *Sanhedrin* 74b). Mówi on o skłonnościach, a nie o wymogach, aby pokazać, że choć rozum jest ich źródłem, nie mają one (zasady etyczne) statusu absolutnej prawdy. Zob. H. Kreisel, op. cit., s. 69–70.

wynik niemożności wypełniania praw noachickich, czyli niespełnienia wymogów legalnych, a nie teologicznych.

Majmonides uznaje, że pewne przykazania są tak oczywiste, że nawet bez ich objawienia byłyby przestrzegane. W *More ha-newuchim* 3,26 pisze:

W rezultacie istnieje przyczyna dla każdego przykazania: każdy pozytywny lub negatywny przepis służy użytecznemu celowi; w pewnych przypadkach ta użyteczność jest ewidentna, np. zakaz zabójstwa i kradzieży; w innych użyteczność nie jest tak oczywista, np. zakaz spożywania owocu z drzewa w pierwszych trzech latach (Kpł 19,73) lub z winnicy, w której wyrosły inne nasiona (Pwt 22,9). Te przykazania, których cel jest ogólnie oczywisty, zwane są „osądami” (*miszpatim*); te, których cel jest jasny, zwane są „dekretami” (*chukim*)<sup>71</sup>.

Bardziej szczegółowo Majmonides pisze na ten temat w rozdziale szóstym *Szmona prakim*:

Rzeczy, które filozofowie uważają za złe i odnośnie do których twierdzą, że człowiek nieposiadający pragnień z nimi związanych jest doskonalszy od tego, który posiada takie pragnienia, ale je przewyżcza, są tym, co wszyscy ludzie uznają za zło – na przykład morderstwo, złodziejstwo, rabunek, oszustwo, uszkodzenie człowiekowi, który nie wyrządził nam żadnej krzywy, odpłacanie złem za dobro, poniżanie swoich rodziców i tym podobne. Są to takie przykazania, które nawet gdyby nie zostały utrwalone [w Torze], to i tak byłoby czymś właściwym zapisanie ich. Niektórzy mądrzy ludzie obecnego pokolenia, którzy popadli w chorobę sekty *medabrim* [tj. *kalam*, chodzi tu o Saadię Gaona – P. M.], określają je jako „przykazania racjonalne”. [...] Zamiast tego w umieszczonym powyżej cytacie występują takie *micwot*, które wymagają posłuszeństwa: [unikanie łączenia] mleka i mięsa, noszenia *szatnez* i zakazanych stosunków seksualnych. Te i podobne do nich *micwot* nazywane są *chukkim*, boskimi dekretami, o których powiedziano: „Oto są dekrety, które ustanowiłem dla was”; nie wolno wam o nie pytać. Narody świata podają je w wątpliwość, a Szatan potępia tych, którzy się do nich stosują – a są to na przykład czerwona krowa

<sup>71</sup> M. Maimonides, op. cit., s. 310.

i koziół posłany [do Azazela]. Te przykazania, które obecni myśliciele określają jako „racjonalne”, nasi Mędracy nazwali *micwot* [chodzi tu o *miszpaticim* – P. M.]<sup>72</sup>.

Z powyższego tekstu wynika, że prawa, których cel jest oczywisty i które są dostępne rozumowi, nie pokrywają się w pełni z prawami noachickimi, skoro Majmonides wymienia tu przykazanie szacunku dla rodziców, którego brakuje wśród siedmiu przykazań. Z drugiej strony pośród przykazań, które nie są dostępne rozumowi i wymagają posłuszeństwa, wymienia m.in. zakaz niemoralnych stosunków. Chodzi tu oczywiście o wersję tego prawa dotyczącą Żydów, która różni się znacząco od jego wersji noachickiej. Jednak różnica szczegółów obu wersji nie da się sprowadzić do zasady, że wersja noachicka jest dostępna rozumowi i „naturalna”, a wersja żydowska – nie.

Reasumując, prawa naturalne, czyli dostępne rozumowi, nie są u Majmonidesa tożsame z prawami noachickimi. Podział na prawa „rozumowe” (*miszpaticim*) i arbitralne (*chukim*) nie pokrywa się też z podziałem na prawa noachickie i izraelickie, choć z pewnością te pierwsze stanowią trzon praw noachickich, tworząc osnowę dla szczegółowych regulacji. Proporcje te inaczej wyglądają w przypadku praw izraelickich. Prawa noachickie – ze wszystkimi swoimi szczegółami – musiały zostać objawione. Mogły być wyrozumowane tylko w ogólnych zarysach.

Podział na prawa noachickie i izraelickie nie pokrywa się też z podziałem na prawa dotyczące doskonałości materialnej i prawa obejmujące doskonałość duchową, ani też z podziałem na prawa ludzkie i boskie. Prawa ludzkie odnoszą się tylko do doskonałości materialnej, prawa boskie – do obu doskonałości. Chociaż prawa noachickie mają głównie na celu budowę sprawiedliwego porządku społecznego (będącego dla Izraela gwarancją do sprawowania bezwzględnej służby Bogu), a więc mają prowadzić przede wszystkim do doskonałości materialnej, jak prawa ludzkie, ale służą też kształtowaniu poglądów, o ile są studiowane i przestrzegane we wszyst-

---

<sup>72</sup> Na podstawie tłumaczenia Henryka Halkowskiego, które zamieszczono w internecie na stronie <http://www.pardes.pl> (obecnie przekład jest niedostępny).



kich ich szczegółach pochodzących od Boga. Tylko bowiem nie-Żyd studiujący i wykonujący te prawa we wszystkich ich detalach pochodzących od Mojżesza – może mieć udział w *olam ha-ba*. Musi wierzyć w jedynego Boga i w objawienie Mojżesza, gdyż ta wiara gwarantuje akceptację praw noachickich ze wszystkimi ich szczegółami. Wiara ta nie jest zatem dodatkiem do siedmiu przykazań, ale gwarancją ich pełnego stosowania. Z listu do Hasdaja ha-Lewiego wynika, że nie-Żyd, aby mieć udział w *olam ha-ba*, musi osiągnąć obie doskonałości. To jest właśnie różnica między mędrcom a pobożnym – w przypadku nie-Żydów. Ludzki umysł, bez boskiego objawienia, dysponuje rozumem jako tworem natury, który pozwala na wytworzenie praw ludzkich, gwarantujących porządek społeczny na podstawowym poziomie, ale niedającym gwarancji udziału w *olam ha-ba*.

Pojęcia *chasid* i *chacham* z rozdziału pierwszego *Hilchot deot* nie są w pełni tożsame z tymi samymi terminami w rozdziale ósmym *Hilchot melachim u-milchamot*, lecz można mówić o ich analogiczności. Podobieństwo leży w tym, że w obu przypadkach *chasid* jest postawą ekstralegalną, *chacham* – legalną, przynajmniej potencjalnie. Różnica polega na tym, że dla Żydów *chacham* jest postawą zalecaną, a *chasid* pozostaje dopuszczalną możliwością maksymalną. W odniesieniu do noachitów jest odwrotnie, *chasid* stanowi postawę zalecaną, a *chacham* – dopuszczalną możliwość minimalną, choć w praktyce *chacham* może mieć problem z rozpoznaniem pełni swoich legalnych zobowiązań.

Różnica obu terminologii odzwierciedla odmienną sytuację Izraelitów i noachitów. Ci pierwsi mają zagwarantowany udział w *olam ha-ba*, nawet grzesznicy, i tylko odstępcy są go pozbawieni. Utratę tego udziału powoduje zdecydowane wyrzeczenie się wiary – karę stanowi „odcięcie” (*karet*). W przypadku noachitów jest odwrotnie. Z założenia nie mają oni zagwarantowanego udziału w *olam ha-ba*. Tylko ich zdecydowane poświęcenie może dać tę gwarancję. Jednak brak gwarancji udziału w *olam ha-ba* nie oznacza gwarancji wykluczenia z niego. Majmonides po prostu nie może zapewnić nieżydowskiemu *chachamim* udziału w *olam ha-ba*, choć wcale tego nie wyklucza. W *Miszne Tora*, będącym kodeksem halachicznym, nie zaś esejem filozoficznym, jak *More ha-newuchim*, Majmonides trzyma

się ściśle granic wyznaczonych przez literaturę rabiniczną, interpretowaną tylko fragmentarycznie na podstawie literatury filozoficznej. *Chiduszim* pojawiają się z rzadka, tam gdzie literatura rabiniczna wymaga uzupełnienia, wskazywane zwykle przez wyrażenie „wydaje mi się”, *nire li*. Zatem nawet jeśli Majmonides uważałby, że *chachamim* mają udział w *olam ha-ba*, nie mógłby tego napisać wyraźnie w kodeksie halachicznym, gdyż literatura rabiniczna milczy na ten temat.

Czy jednak rzeczywiście tak uważał? Istotnie, twierdził, że najwyższą postacią doskonałości jest doskonałość intelektualna, dla której doskonałość moralna to warunek niezbędny, ale niewystarczający. Doskonałość intelektualna oznacza posiadanie właściwych przekonań, dla których sformułowane przez Majmonidesa trzynastcie praw wiary jest tylko niezbędnym minimum. Oznacza też właściwe ich rozumienie, zdolność ich racjonalnego uzasadnienia za pomocą narzędzi świeckiej nauki oraz ich praktycznego przełożenia przy wykonywaniu *micwot*. Majmonides uważał, że prawdziwy człowiek musi zaktualizować pozostającą w potencji duszę, nabywając intelekt, który wypełni poznaniem prawd najwyższych, przede wszystkim Boga. Tylko taki nabyty intelekt jest gwarancją nieśmiertelności. Dotyczy to zarówno Żydów, jak i nie-Żydów. Ale czy rzeczywiście taki intelekt można nabyć, jedynie studiując nauki świeckie w oderwaniu od objawienia? Zdaniem Majmonidesa – z pewnością nie. Przykładem jest kwestia stworzenia świata, która stanowi jeden z dogmatów religijnych, ale nie naukowych według ówczesnych arystotelejskich standardów. Majmonides na przykładzie antropomorfizmów z jednej strony, a kwestii stworzenia świata z drugiej ukazał, jaka jest relacja między rozumem i nauką a objawieniem i Torą – rozum i nauka rewidują oraz interpretują objawienie i Torę. Filozofia bowiem wykazuje, że Bóg nie może być cielesny, a zatem biblijne antropomorfizmy są metaforami. Z kolei objawienie i Tora uzupełniają oraz wykraczają poza rozum i naukę. Ponieważ filozofia nie potrafi udowodnić ani zaprzeczyć wieczności świata lub jego stworzeniu, należy zdać się na objawienie biblijne. Objawienie wykracza poza rozum, ale w granicach, w których nie wykracza, rozum winien je organizować i interpretować.

Źródłem pełnej prawdy jest więc objawienie, a nie filozofia. Izrael, mając Torę, dysponuje zatem narzędziem, które umożliwia mu nabycie intelektu i nieśmiertelności. Przestrzeganie Tory okazuje się gwarancją nabycia intelektu i udziału w *olam ha-ba*. To charakterystyczne, że pozbawieni tego udziału są nie grzesznicy z Izraela, ale ci, którzy zaprzeczają podstawom wiary i dlatego zostają „odcięci”. Nie-Żydzi nie mają takiego narzędzia, chyba że nabędą je od Izraela. Poza tym drogą do doskonałości intelektualnej jest doskonałość moralna, która nie może być w pełni osiągnięta poza Torą. Taki jest sens warunku gwarancji zbawienia postawionego im przez Majmonidesa. Nie wyklucza to jednak, jak się wydaje, możliwości uzyskania nieśmiertelności poza tymi warunkami, na mocy miłosierdzia czy też specjalnej łaski.

Można jednak zinterpretować rozróżnienie postaw *chasid-chacham* w przypadku nie-Żydów u Majmonidesa, przyjmując inną, ekskluzywistyczną perspektywę. W takim porządku w przypadku Żydów wystarczy, że będą spełniać to, co nakazuje prawo, by mieć udział w *olam ha-ba*. Przestrzeganie go powoduje, że są „sprawiedliwi”. Jest to poziom *chacham*. Nie-Żydzi muszą wyjść *lifnim mi-szurat ha-din*, czyli muszą zrobić więcej, niż nakazują prawa noachickie, muszą być *chasidim* i nie tylko przestrzegać go uważnie, *nizhar*, ale też wykroczyć poza nie przez wiarę w objawienie, i co za tym idzie – w jej źródło, Jedyne Boga. W innym przypadku, choć są noachitami z legalnego punktu widzenia, nie zyskają udziału w *olam ha-ba*.

Taka interpretacja Majmonidesa niespodziewanie zbliżałaby go do – jak się wydaje – biegunowo odmiennych opinii wyrażanych w środowiskach chasydzkiej kabały. W rozdziale pierwszym swoje słynnego dzieła *Tanja* Szneur Zalman stwierdził, że dusze nie-Żydów pochodzą z nieczystych *kelipot* (tj. naczyń – według kabały luriańskiej – mieszczących przed kosmiczną katastrofą boskie światło, w przeciwieństwie do dusz Żydów, które pochodzą z tegoż światła), które nie zawierają żadnego dobra, a wszelkie dobro, które czynią nie-Żydzi, jest motywowane wyłącznie ich egoizmem. Komentując te kontrowersyjne – szczególnie dla zwolenników Majmonidesa – stwierdzenia, Adin Steinsaltz porównał proces wyboru Izraela na lud

wybrany do procesu genetycznej selekcji przy uprawie roślin, co zostało opisane w Księdze Rodzaju, po czym skomentował:

Ten nowy gatunek posiada teraz pewne własności, które stały się częścią jego natury: nie musi przewyżczać swojej naturalnej osobowości, by być lepszym od swojej normy, aby osiągnąć pewne rzeczy. Inne gatunki jego rodzaju również są zdolne do osiągnięcia tych rzeczy, ale jest to dla nich nadzwyczajne osiągnięcie. Wymagają wielkiego wysiłku, świadomej orientacji i transformacji osobowości, zanim będą mogli wytworzyć niczym niezmacone dobro<sup>73</sup>.

Nie chodzi tu oczywiście o różnice gatunkowe o charakterze biologicznym, lecz o różnice duchowe.

W takim ujęciu racjonalizm Majmonidesa i kabała Chabadu nie wydają się już tak biegunowo odmienne.

---

<sup>73</sup> A. Steinsaltz, *Opening the "Tanya". Discovering the Moral and Mystical Teachings of a Classic Work of Kabbalah*, transl. Y. Tauber, San Francisco 2003, s. 68–69.

## ROZDZIAŁ 3

# Kwestie dodatkowe praw noachickich

Prezentowany rozdział to swoisty wstęp do trzeciej części pracy, zawierającej szczegółowe omówienia poszczególnych siedmiu praw noachickich na podstawie rozdziału dziewiątego *Hilchot melachim u-milchamot*. W rozdziale tym zostaną omówione legalne zagadnienia dotyczące kodeksu noachickiego, wykraczające poza tę listę.

### Konwersja a penalizacja naruszenia praw noachickich

W poprzednich rozdziałach zwrócono już uwagę, że według Majmonidesa Tora nie daje Żydom prawa do zmuszania nie-Żydów do pełnej konwersji, w przeciwieństwie do przestrzegania praw noachickich. Zasada ta ma zastosowanie zarówno w przypadku „pięknej branki”, jak i nieżydowskiego niewolnika. Jej ogólna formuła została przedstawiona w przytaczanym już *Hilchot melachim u-milchamot* 8,12–13(10):

[...] אבל מי שלא רצה, אין כופין אותו לקבל תורה ומצוות. וכן ציווה משה רבנו מפי הגבורה, לכוף את כל באי העולם לקבל כל מצוות שנצטווה נוה, וכל מי שלא קיבל, ייהרג. [...] וכל המקבל עליו למול, ועברו עליו שנים עשר חודש ולא מל – הרי זה כמין שבאומות!<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> „[...] Ale kto nie chciał, tego nie zmusza się do przyjęcia Tory i przykazań. I tak nakazał Mojżesz, nasz nauczyciel, od Wszechmocnego przymuszać wszystkich chodzących po świecie do przyjęcia przykazań nakazanych Noemu. A każdy, kto nie przyjął, ma zostać uśmiercony. [...] A każdy, kto przyjął na siebie obrzezać się, i minęło mu dwanaście miesięcy, a nie obrzezał się, taki jest jak odstępcą, który [jest] w narodach (*ke-min sze-ba-umot*)”.

Ostatni zwrot, *ke-min sze-ba-umot*, został przetłumaczony tutaj: „jak odstępcą (*min*), który [jest] w narodach”. Istnieją jednak inne wersje tego fragmentu. Pierwszą z nich, obecną w edycjach drukowanych, *ke-min ha-umot*, można przetłumaczyć jako „jak [jeden] spośród (*min*) narodów”, traktując słowo *min* jako przyimek „z”, „spośród”, a nie rzeczownik „heretyk”, „odstępcą”. Druga lekcja, obecna w rękopisach jemeńskich, *ke-min min ha-umot*, usuwa tę wątpliwość. Słowo pojawia się dwukrotnie, raz jako przyimek, a raz rzeczownik, dając sens: „jak odstępcą (*min*) spośród (*min*) narodów”.

W *Kesef miszne* wskazano na talmudyczne źródło tego orzeczenia:

וכל המקבל עליו וכו' שם (סה.) אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן גר תושב שעברו עליו י"ב חדש ולא מל, הרי הוא כמין שבאומות לומר דהרי הוא כשאר גוי דלא מעלין ולא מורידין כדאייתא פ"ב דע"ז (כו. :) ונתבאר בדברי רבינו בפרק וזה כיון שקבל עליו למול ולא מל הרי הוא כמין האומות.<sup>2</sup>

Josef Karo najwyraźniej dysponuje wersją tekstu Majmonidesa z wyrażeniem w wersji *ke-min ha-umot*. Podobnie autor *Lechem miszne*, który zwraca uwagę na jej odmiennosć od tekstu talmudycznego i interpretuje ją jako odnoszącą się do zwykłego nie-Żyda. Wyrażenie talmudyczne *ke-min sze-ba-umot* Josef Karo rozumie jako dotyczące nie-Żyda bałwochwalczy. W przywołanym przez niego fragmencie *Awoda zara* 26a–b mówi się jednak, że o ile bałwochwalczy nie ratuje się i nie uśmierca się, o tyle *minim* uśmierca się. Podobnie Majmonides w przywołanym *Hilchot roceach u-szemirat nefesz* 4,14–16(10–11) orzeka, że o ile istnieje nakaz uśmiercenia żydowskich *minim* i *apikorsim*, o tyle *gojim*, rozumianych jako nieżydowskich bałwochwalców, nie uśmierca się ani nie ratuje. Komentarz zawiera więc sprzeczność.

<sup>2</sup> „»A każdy, kto przyjął na siebie« itd. Tamże (*Awoda zara* 65a): »Powiedział Raba bar bar Chana, [co] rzekł rabbi Jochanan: *Ger toszaw*, któremu minęło dwanaście miesięcy i nie obrzezał się, taki jest *ke-min sze-ba-umot*«. Oznacza [to], że jest on jak nie-Żyd (*goj*), którego nie ratuje się, ani nie zgładza, jak jest [powiedziane] w rozdziale 2 *Awoda zara* [26b] i [jak] zostało wyjaśnione w stwierdzeniach naszego rabiego odrębnie [tj. *Hilchot roceach u-szemirat nefesz* 4,11 oraz *Hilchot awoda zara* 10]. A to [ma miejsce], gdy [ger toszaw] przyjął na siebie obrzezać się i nie obrzezał się – ten jest *ke-min ha-umot*”.

Talmudyczne i wieloznaczne pojęcie *min* zostało zdefiniowane przez Majmonidesa w przywoływanym już rozdziale trzecim *Hilchot teszuwa* w sposób bardzo precyzyjny. Wymienia on kategorie osób, które nie będą miały udziału w świecie przyszłym:

1. Różne kategorie heretyków, czyli osób wyznających określone poglądy: *minim*, *epikorosim* i *kofrim*.

2. Różne kategorie odstępców: tych, którzy trwale czynem naruszają przykazania lub przechodzą na inną wiarę (*meszumadim*); tych, którzy sprowadzają innych do grzechu; tych, którzy oddzielają się od społeczności; tych, którzy popełniają grzech w sposób demonstracyjny; tych, którzy zdradzają Żydów nie-Żydom (*mosrim*); tych, którzy zastraszają innych; a także morderców, oszczerców oraz tych, którzy usuwają znak obrzezania.

*Hilchot teszuwa* 3,15(7) zawiera następującą definicję terminu *min*:

חמישה הן הנקראין מינים: האומר שאין שם אלוה, ואין לעולם מנהיג; והאומר שיש שם מנהיג, אבל הם שניים או יתר; והאומר שיש שם ריבון אחד, אלא שהוא גוף ובעל תמונה; וכן האומר שאינו לבדו ראשון וצור לכול; וכן העובד אלוה זולתו, כדי להיות מליץ בינו ובין ריבון העולמים. כל אחד מחמישה אלו מין<sup>3</sup>.

Nieco inne kwestie ideowe, ale wciąż w obszarze przekonań, stały się kryterium definicji *minim* w *Hilchot mamrim* 3,1–2(1–3):

מי שאינו מאמין בתורה שבעל פה, אינו זקן ממרא האמור בתורה, אלא הרי הוא בכלל המינים, ומיתתו ביד כל אדם. במה דברים אמורים, באיש שכפר בתורה שבעל פה ממחשבתו, ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה, ואחר שרירות ליבו, וכפר בתורה שבעל פה תחילה; וכן כל הטועים אחריו<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> „Pięciu jest zwanych *minim*: 1) który twierdzi, że Bóg nie istnieje, a świat nie ma nadzorczy; 2) który twierdzi, że istnieje nadzorca, ale jest ich dwóch lub więcej; 3) który twierdzi, że istnieje jeden władca, ale jest On cielesny i ma postać cielesną; 4) i również który twierdzi, że nie tylko On był Pierwszym oraz Źródłem wszystkiego; 5) i również który służy innemu bóstwu poza Nim, aby było pośrednikiem między nim a Władcą Światów. Każdy z tych pięciu jest *min*”.

<sup>4</sup> „[Ten z Izraela], kto nie wierzy w Torę ustną, nie jest zbuntowanym starcem (*zaken mamre*), ale jest w kategorii *minim* i powinien zostać uśmiercony przez każdego człowieka. [...] Chodzi tu o osobę, która zaprzecza (*kofer*) Torze ustnej na

Z kolei w innym miejscu, tj. w *Hilchot awoda zara* 2,9(5), Majmonides tak pisze o żydowskich *minim*:

והמינים, הם התרים אחר מחשבות ליבם בסכלות, בדברים שאמרנו, עד שנמצאו עוברים על גופי תורה להכעיס, בשאט בנפש ביד רמה; ואומרין, שאין בזה עוון. [...] ומחשבת מין, לעבודה זרה.<sup>5</sup>

Definicję *min* spośród Izraelitów zawiera także przywołany wcześniej fragment *Hilchot rocech u-szemirat nefesz* 4,14(10):

המינים, והם עובדי עבודה זרה מישראל, או העושה עבירות להכעיס, אפילו אכל נבילה או לבש שעטנז להכעיס, הרי זה מין, והאפיקורסין, והן שכופרין בתורה ובנבואה מישראל – מצוה להורגן.<sup>6</sup>

Definicje te różnią się w znaczący sposób. Pierwsza i druga z nich odnosi się do poglądów i opinii. Trzecia wskazuje dodatkowo na konsekwencje heretyckich poglądów w sferze czynów. Czwarta dotyczy już obszaru czynów, przy założeniu, że pojęcie bałwochwalcy (*owed awoda zara*) ma zastosowanie do człowieka w sposób czynny służącego idolowi, a nie tylko posiadacza błędnych opinii. O ile bowiem bałwochwalstwo podlega konkretnym sądowym sankcjom karnym z karą śmieci włącznie, o tyle heretyckie przekonania mogą spotkać się wyłącznie z karą z Niebios.

Odmienność tych definicji wynika zapewne z wieloznaczności terminu w źródłach rabinicznych. Każda z nich służy innym celom i występuje w innym kontekście. Wszystkie cztery dotyczą Izraelitów.

podstawie swoich rozważań i tego, co mu się wydaje, że podąża za swoim płochym umysłem i za kaprysem swego serca i zaprzecza (*kofet*) Torze ustnej na początku, a wszyscy błędzący [podążają] za nim”.

<sup>5</sup> „*Minim* to ci, którzy w swojej głupocie podążają za myślami swoich serc w kwestiach, o których mówiliśmy, aż okaże się, że przekraczają całą Torę złośliwie, z pogardą w duszy, z podniesioną ręką, twierdząc, że nie ma w tym grzechu. [...] Bo myśli *min* [skierowane są] ku bałwochwalstwu”.

<sup>6</sup> „*Minim* – którzy są bałwochwalcami spośród Izraela lub czynią przestępstwa, by wzbudzić gniew [Boga], nawet [jeśli] spożywają padlinę lub ubierają *szaa-tnes*, by wzbudzić [Jego] gniew, taki [też] jest *min* – oraz *epikorosin* – którzy zaprzeczają [*kofrin*] Torze i prorocztwu spośród Izraela – przykazaniem jest ich uśmiercenie”.



Kim jest jednak *min* z narodów świata, *min sze-ba-umot*? Z pewnością jego status moralny jest niższy od *ger toszaw* i zapewne także *ben Noach*. Jest to zatem *goj*, rozumiany jako nie-Żyd bałwochwalca, z tym zastrzeżeniem że *goj* oznacza tu bałwochwalcę w sensie pierwotnym, *min* natomiast kiedyś porzucił bałwochwalstwo, osiągając poziom *ger toszaw* lub *ben Noach*, i zobowiązał się nawet zostać *ger cedek* oraz wstąpić do zgromadzenia Izraela. Ponieważ obietnicy tej nie dotrzymał, nie tylko nie zyskuje statusu *ger cedek*, ale traci także status *ger toszaw*. Staje się odstępcą, *min*, na równi ze zwykłym *goj*.

Jeśli jednak proces pełnej konwersji został faktycznie dokonany, nie ma już możliwości jego cofnięcia, nawet kosztem degradacji swojego prawnego-moralnego statusu. W *Hilchot melachim u-milchamot* 10.4(3) Majmonides stwierdza:

בן נוח שנתגייר, ומל וטבל, ואחר כך רצה לחזור מאחרי ה', ולהיות גר תושב בלבד כשהיה מקודם – אין שומעין לו: אלא יהיה כישראל לכל דבר, או ייהרג. ואם היה קטן כשהטבילו אותו בית דין – יכול למחות בשעה שיגדיל, ויהיה גר תושב בלבד; וכיון שלא מיחה בשעתו – שוב אינו ממחה, אלא הרי הוא גר צדק.<sup>7</sup>

Wyjątek dotyczy więc wyłącznie osoby nieletniej, która została poddana konwersji, tylko ona może – w momencie osiągnięcia dojrzałości – porzucić żydowski status *ger cedek* na nieżydowski – *ger toszaw*.

Decyzja taka, powodując utratę dotychczasowego statusu, niesie ze sobą także utratę pewnych cywilno-prawnych preferencji. Tak jest w przypadku nieletniej konwertytki, która została uwiedziona lub zgwałcona przez Żyda. Jako Żydówce przysługuje jej gwarantowane przez Torę wiano lub odszkodowanie. Gwarancji takiej brak jednak w przypadku, gdy ofiarą byłaby nie-Żydówka. Ponieważ w tej sy-

<sup>7</sup> „Noachita (*ben Noach*), który dokonał konwersji (*nitgajer*) i obrzezał się oraz zanurzył [w mykwie], a potem zechciał odwrócić się od Haszem i stać się tylko osiadłym cudzoziemcem (*ger toszaw*), jakim był poprzednio, nie wysłuchuje się go, ale będzie jak Izraelita w każdym aspekcie – albo zostanie poddany egzekucji. A jeśli był nieletni, kiedy został przez sąd zanurzony [w mykwie], może zrzec się [statusu Izraelity] w momencie osiągnięcia pełnoletności i zostać tylko osiadłym cudzoziemcem (*ger toszaw*). Ale jeśli nie zrzeknie się [tego] w tym momencie, nie może znów się zrzec, ale jest konwertytą (*ger cedek*)”.

tujacji status nieletniej konwertytki może ulec zmianie, Majmonides w *Hilchot melachim u-milchamot* 10,5(3) kontynuuje:

לפיכך אם בא לקטנה שהטבילוה בית דין, כסף כתובתה, או קנס אונס או מפתה – יהיה הכול תחת יד בית דין, עד שתגדיל ולא תמחה בגירות: שמא תישול, ותגדיל ותמחה; ונמצאת זו אוכלת בגייתה מעות שאין לה זכות בהן, אלא בדיני ישראל<sup>8</sup>.

Rozbieżność sytuacji prawnej nie-Żyda i Żyda powoduje daleko idące komplikacje bardziej w przypadku konwersji niż jej cofnięcia. Majmonides pisze dalej w *Hilchot melachim u-milchamot* 10,6(4):

בן נוח שבירך את השם, או שעבד עבודה זרה, או שבא על אשת חברו, או שהרג חברו, ונתגייר – פטור. הרג בן ישראל, או שבא על אשת ישראל, ונתגייר – חייב; והורגין אותו על בן ישראל, והונקין אותו על אשת ישראל שבעל – שהרי נשתנה דינו<sup>9</sup>.

Halacha ta na pierwszy rzut oka rodzi wątpliwości. Po pierwsze, wydaje się trudne do zaakceptowania to, że proces konwersji znosi odpowiedzialność karną za najcięższe przewinienia. Po drugie, może być niezrozumiałe, dlaczego w przypadku zbrodni dokonanej na Izraelicie odpowiedzialność nie jest jednak znoszona (dzieje się tak w odniesieniu do zbrodni na nie-Żydzie). Ewentualne oskarżenie tej halachy o podrzędne traktowanie zbrodni na nie-Żydzie w stosunku do zbrodni na Żydzie traci swoją siłę, jeśli weźmie się pod uwagę, że analogiczne zbrodnie w stosunku do najwyższej istoty, Boga,

<sup>8</sup> „Dlatego jeśli [Izraelita] współżył z nieletnią, którą sąd zanurzył [w mykwie], pieniądze [za jej] ketubę albo grzywna [za] gwałt lub uwiedzenie – pozostaną w całości w pieczy sądu, aż osiągnie [ona] pełnoletność i nie zrzeknie się konwersji (*geirut*). Może [bowiem stać się, że] weźmie pieniądze, osiągnie pełnoletność oraz zrzeknie się. I okaże się, [że mimo] statusu nieżydowskiego (*gejuta*), korzysta z pieniędzy, które nie są jej należne [według jej praw], ale tylko według praw Izraela”.

<sup>9</sup> „Noachita (*ben Noach*), który przeklął Imię lub uprawiał bałwochwalstwo albo który współżył z żoną swego bliźniego, albo który zabił swego bliźniego – i [następnie] dokonał konwersji (*nitgajer*), jest wolny od odpowiedzialności (*patur*). [Jeśli] zabił Izraelitę albo jeśli współżył z Izraelitką – i [następnie] dokonał konwersji (*nitgajer*), jest winny (*chajaw*). I podlega egzekucji [przez dekapitację] za Izraelitę i uduszeniu za żonę Izraelity, z którą współżył, ponieważ jego prawo uległo zmianie”.

tj. bałwochwalstwo jako analogiczne do cudzołóstwa, i bluźnierstwo – do zabójstwa, również nie podlegają karze po dokonaniu konwersji. Jaki jest zatem klucz do takich rozstrzygnięć halachicznych?

Jednym z nich może być zasada sformułowana przez Majmonidesa w *Hilchot isurei bia* 14,11:

גר שנתגייר ועבד שנשתחרר, הרי הוא כקטן שנולד<sup>10</sup>.

A zatem jego dotychczasowe życie uległo zakończeniu i będzie rozliczone przed Bogiem niezależnie od życia, które właśnie się zaczyna. Zasada ta została podana przez Majmonidesa w związku z omawianiem kwestii dopuszczalności relacji seksualnych konwertyty z członkami jego nieżydowskiej rodziny. Jak wskazuje halacha 11–12:

וכל שאר בשר שהיו לו כשהוא גוי או כשהוא עבד, אינן שאר בשר; ואם נתגייר הוא והם, אינו חייב על אחת מהם משום ערווה כלל. דין תורה, שמותר לגר שיישא אימו או אחותו מאימו שנתגיירו; אבל חכמים אסרו דבר זה, כדי שלא יאמרו באו מקדושה חמורה לקדושה קלה, שאמש הייתה זו אסורה לו, והיום מותרת. וכן גר שבא על אימו או אחותו והיא בגיורתה, הרי זה כבא על הנוכרית<sup>11</sup>.

W dalszych halachach tego rozdziału Majmonides omawia kwestię dopuszczalności lub niedopuszczalności szczególnych przypadków relacji między krewnymi i powinowatymi sprzed konwersji – w sytuacji po dokonaniu konwersji.

Na końcu rozdziału rozstrzyga analogiczną kwestię nieżydowskiego niewolnika. Niewolnik taki może przejść „półkonwersję”, po

<sup>10</sup> „Konwertyta (*ger*), który dokonał konwersji, oraz niewolnik, który został uwolniony, jest jak nowo narodzone dziecko”.

<sup>11</sup> „I każdy krewny, którego miał, gdy był nie-Żydem (*goj*) lub gdy był niewolnikiem, nie jest [już] krewnym. I jeśli dokona konwersji on lub oni, nie ponosi żadnej odpowiedzialności z powodu zakazanego stosunku (*erwa*) z jednym z nich. Prawem Tory [jest], że wolno konwertycie (*ger*) poślubić swoją matkę lub siostrę ze strony matki, które dokonały konwersji. Jednak mędrcy zakazali tej rzeczy, aby nie mówiono: »Przeszli z [nieżydowskiego statusu] większej świętości do [żydowskiego statusu] mniejszej świętości, ponieważ wczoraj było mu to zakazane, a dziś [jest] dozwolone«. I tak też konwertyta (*ger*), który współżył ze swoją matką lub siostrą, która pozostała nie-Żydówką, jest to tak, jakby współżył z osobą obcą (*nochrit*)”.

której traci status nie-Żyda, ale nie zyskuje jeszcze statusu Żyda. Dostyczą go jednak niektóre z 613 *micwot* Izraela. Status Izraelity uzyskuje po dopełnieniu konwersji – po uzyskaniu wolności. A zatem Majmonides w *Hilchot isurei bia* 14,19(17–18) stwierdza:

העבד מותר לישא אימו כשהוא עבד, ואין צריך לומר בתו ואחותו וכיוצא בהן – שכבר יצא מכלל גויים, ואין העריות האסורות על הגויים אסורות עליו, ולא בא לכלל ישראל, כדי שייאסרו עליו עריות האסורות על הגרים. וייראה לי, שאם בא העבד על זכור ובהמה, ייהרגו, ושאסור שתי עריות אלו שווה בכל האדם.<sup>12</sup>

Zasada konwersji jako nowego narodzenia nie tłumaczy jednak, dlaczego kara za pewne czyny dokonane przed konwersją jest zniesiona, a za inne nie. Przede wszystkim została ona przywołana przez Majmonidesa tylko w kontekście zakazanych stosunków, *giluj arajot*, w ich ścisłym znaczeniu odnoszącym się do kazirodztwa, tj. stosunków seksualnych z krewnymi i powinowatymi oraz przy omawianiu zagadnienia dopuszczalności takich przyszłych stosunków po konwersji. Natomiast przy omawianiu zagadnień dokonanych przed konwersją czynów cudzołóstwa oraz zabójstwa, bałwochwalstwa i bluźnierstwa w *Hilchot melachim u-milchamot* 10,6(4) podaje on uzasadnienie: „ponieważ jego prawo uległo zmianie”.

Majmonides oparł swoje orzeczenie na dyskusji zawartej w *Sanhedrin* 71b. Wynika z niej, że jeśli między popełnieniem przestępstwa a wyrokiem sądu nastąpiła zmiana statusu prawnego danej osoby (np. konwersja), będzie ona zwolniona z odpowiedzialności za ten czyn, jeżeli ta zmiana spowodowała, że:

1. Taki sam czyn nie jest karalny w nowym statusie prawnym.
2. Taki sam czyn jest karalny w nowym statusie prawnym, ale pociągnął on za sobą zarówno:

<sup>12</sup> „Niewolnikowi wolno poślubić swoją matkę, gdy jest niewolnikiem, tym bardziej córkę itp., ponieważ już wyszedł z kategorii nie-Żydów (*gojim*), więc zakazane stosunki nie-Żydów (*ha-arajot ha-asurot al ha-gojim*) nie są mu zabronione, a nie wszedł [jeszcze] do kategorii Izraelitów, aby były mu zabronione stosunki zakazane konwertytom (*arajot ha-asurot al ha-gerim*). Lecz wydaje mi się, że jeśli współżyje z mężczyzną lub zwierzęciem, podlega on egzekucji, ponieważ zakaz tych dwóch zabronionych stosunków (*arajot*) jest taki sam dla każdego człowieka”.

a) zmianę sposobu orzekania winy, jak i  
 b) zmianę wymiaru kary, z wyjątkiem sytuacji, gdy kara w nowym stanie prawnym jest łagodniejsza od poprzedniej (nowa łagodniejsza kara „zawiera się” w starej, surowszej).

W przypadku, gdy zmiana statusu nastąpiła już po wyroku skazującym, ale przed egzekucją, kary tej nie zmienia się, ponieważ osoba skazana jest uznawana już za martwą.

W przypadku konwersji, czyli przejścia ze statusu prawnego nie-Żyda do statusu prawnego Żyda, zmiana sposobu orzekania kary śmierci polega na tym, że w tym pierwszym przypadku:

1. Nie jest konieczne wcześniejsze ostrzeżenie (*hatraa*) przestępcy o zabronionym charakterze czynu i przyszłej karze – co jest koniecznym warunkiem skazania na śmierć Żyda.

2. Wystarczy jeden świadek przestępstwa – w przypadku Żyda koniecznych jest dwóch świadków.

3. O karze śmierci może orzec jeden sędzia, nawet krewny przestępcy – w przypadku Żyda sąd taki musi składać się z dwudziestu trzech sędziów (*sanhedrin katan*), a sędzia nie może być krewnym przestępcy.

Prawo żydowskie – o czym Majmonides pisze w rozdziale czter nastym *Hilchot sanhedrin we-unszin ha-mesurin lahem* – przewiduje cztery formy kary śmierci, *mita*, za poszczególne przestępstwa, wymienione tu w kolejności od najsurowszej do najłagodniejszej:

- spalenie (*sereifa*),
- ukamienowanie (*sekila*),
- dekapitacja (*hereg* albo *sajif*, hebr. = miecz),
- uduszenie (*chenek*).

Karę chłosty (*loka*) uważa się za zbliżoną do kary śmierci, choć nie powoduje ona uśmiercenia. Poza tym prawo żydowskie przewiduje za poszczególne przestępstwa różne formy grzywn, odszkodowań, *mamon*, a w przypadku czynów nieumyślnych – złożenie ofiary.

W prawie noachickim istnieje tylko jedna forma kary wymierzonej przez sąd – kara śmierci przez dekapitację (*sajif*). Dotyczy ona jednak wyłącznie sytuacji, gdy dana społeczność jest rządzona według praw Tory, w tym praw noachickich, i funkcjonują w niej le-

galne sądy orzekające według tych praw. Poza tym kara ta obejmuje wyłącznie naruszenia siedmiu fundamentalnych praw noachickich: bałwochwalstwa, bluźnierstwa, zabójstwa, zakazanych relacji, rabunku, spożywania części z żywego zwierzęcia oraz nakazu ustanowienia sądów prawa. Przykazania te zostały omówione przez Majmonidesa w rozdziale dziewiątym *Hilchot melachim u-milchamot*<sup>13</sup>.

Majmonides posługuje się zarówno w tym rozdziale, jak i w rozdziale dziesiątym traktatu w odniesieniu do praw noachickich tradycyjnymi podstawowymi opozycjami halachicznymi:

- *mutar* (dozwolony) – *asur* (zabroniony),
- *patur* (zwolniony z odpowiedzialności) – *chajaw* (winny, zobowiązany),
- *chajaw mita* (winny ponieść śmierć z ręki Niebios, ale zwolniony z odpowiedzialności przed ziemskim sądem) – *nehrag* (podlegający egzekucji sądowej przez dekapitację).

W rozdziale dziewiątym Majmonides posługuje się terminami *asur*, *chajaw* i *nehrag* naprzemiennie – w zależności od sformułowania użytego w źródle rabinicznym danej halachy. W praktyce oznaczają one to samo. Wyjątkiem jest halacha 4(2):

בן נח שעבד ע"ז הרי זה חייב. והוא שיעבוד כדרכה. וכל ע"ז שבית דין של ישראל ממיתין עליה בן נח נהרג עליה. וכל שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה אין בן נח נהרג עליה. ואע"פ שאינו נהרג אסור בכל. ואין מניחין אותו להקים מצבה. ולא ליטע אשרה. ולא לעשות צורות וכיוצא בהן לנוי<sup>14</sup>.

W rozdziale dziesiątym Majmonides wymienia inne niż podstawowe siedem zakazy noachickie: krzyżowanie zwierząt i drzew, bicie Żydów, studiowanie Tory, świętowanie szabatru oraz tworzenie no-

<sup>13</sup> Różnice między prawem żydowskim a noachickim w tym zakresie zostaną przeanalizowane w ostatnim rozdziale trzeciej części tej pracy.

<sup>14</sup> „Noachita, który służył obcemu kultowi, winien [ponieść karę] (*chajaw*), jeśli będzie służył zgodnie z jego rytuałem. Każdy obcy kult, za który sąd Izraela skazuje na śmierć, noachita [również] podlega zań egzekucji (*nehrag*), a każdy, za który sąd Izraela nie skazuje na śmierć, noachita [również] nie podlega zań egzekucji (*nehrag*). Ale mimo że nie podlega egzekucji (*nehrag*), [jest on] zakazany (*asur*) w każdej [formie]. I nie pozwala się mu stawiać postumentu, ani szańc *aszery*, ani tworzyć wizerunków itp. dla ozdoby”.

wych święt i przykazań religijnych. Czyn taki jest *asur*, a jego sprawca *hajaw mita*, ale nie jest *nehrag*. Oto wyrażenia zastosowane w odniesieniu do tych przestępstw w halachach 8(6) i 11–12(9):

מפי הקבלה, שבני נוח אסורין [...], ואין נהרגין עליהן. [...] אף על פי שהוא חייב מיתה, אינו נהרג. [...] גוי ש[...] חייב מיתה. [...] אם עשה [...] חייב מיתה. [...] ואם [...] מכין אותו ועונשין אותו, ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה; אבל אינו נהרג<sup>15</sup>.

Jeśli zatem nie-Żydzi znajdują się we władzy politycznej Izraela, istnieje możliwość wymierzania kar cielesnych za określone przewinienia (w tym przypadku – próby tworzenia nowej religii).

Zasadą ogólną jest jednak karanie przekroczenia praw noachickich zgładzeniem przez władze sądowe, jak stwierdza Majmonides w rozdziale dziewiątym halachy 17–18(14):

ובן נוח שעבר על אחת משבע מצוות אלו, ייהרג בסיף. כיצד: אחד העובד עבודה זרה, או שבירך את השם, או ששפך דם, או שבעל אחת משש עריות שלהם, או שגזל אפילו פחות משווה פרוטה, או שאכל כל שהוא מאבר מן החי או בשר מן החי, או שראה אחד שעבר על אחת מאלו ולא דנו והרגו – הרי זה ייהרג בסיף<sup>16</sup>.

Od tej zasady ogólnej istnieje jeszcze jeden wyjątek, podany w rozdziale dziesiątym halachy 7(5):

<sup>15</sup> „Na podstawie tradycji [wiemy], że noachitom (*bnei Noach*) zakazano (*asurin*) [...], ale nie podlegają za to egzekucji [przez sąd] (*nehragin*). [...] mimo że winien ponieść śmierć (*chajaw mita*), nie podlega egzekucji [przez sąd] (*nehrag*). [...] Nie-Żyd (*goj*), który [...] winien ponieść śmierć (*chajaw mita*). [...] jeśli uczynił [...], winien ponieść śmierć (*chajaw mita*). [...] A jeśli [...] karci się go cielesnie i karze go, i poucza go, że winien ponieść śmierć (*chajaw mita*) za to, ale nie podlega egzekucji [przez sąd] (*nehrag*)”.

<sup>16</sup> „A noachita (*ben Noach*), który przekroczył jedno z tych siedmiu przykazań, będzie podlegał egzekucji przez dekapitację (*jehareg be-sajif*). W jaki sposób? Kto przekracza [zakaz] obcego kultu albo że przeklął Imię, albo że przelał krew, albo że współżył [z jedną] z sześciu zakazanych im osób, albo że zrabował nawet mniej niż równowartość *peruta*, albo że spożył jakąkolwiek [wielkość] z części z żywego zwierzęcia lub ciała z żywego zwierzęcia, albo że widział kogoś, kto przekroczył jedno z tych [przykazań] i nie osądził go, i nie skazał go na śmierć – taki będzie podlegał egzekucji przez dekapitację (*jehareg be-sajif*)”.

כבר ביארנו שכל מיתת בני נוח בסוף – אלא אם כן בעל אשת ישראל נערה מאורסה, ייסקל, ואם בעלה אחר שנכנסה לחופה קודם שתיבעל, ייחנק<sup>17</sup>.

Szczegółowe uzasadnienie tego rozróżnienia Majmonides podał wcześniej w rozdziale dziewiątym halachy 9–10(7), co zostanie omówione oddzielnie w trzeciej części tej pracy. W tym miejscu należy tylko wyjaśnić, że według praw noachickich małżeństwo między nie-Żydami zostaje zawarte w wyniku faktycznego współżycia mężczyzny z kobietą. A zatem przestępstwo cudzołóstwa nie występuje w przypadku współżycia z czyjąś narzeczoną czy też poślubioną, o ile te ceremonie nie zostały potwierdzone aktem płciowym. Jednak według prawa żydowskiego małżeństwo między Izraelitami zostaje zawarte w wyniku religijnych ceremonii. Pierwsza z nich, wstępna, mająca analogię w zaręczynach to *kiduszin* lub *erusin*; druga, ostateczna i zawierana pod chupą, to *nisuin*. Cudzołóstwem według prawa żydowskiego jest akt seksualny z czyjąś partnerką już od momentu *kiduszin*. Karą jest uduszenie (*chenek*), jednak w przypadku, gdy czyjąś narzeczoną nie jest jeszcze w pełni dorosła, ale nie jest dzieckiem i ma status *naara meursa*, karą jest ukamienowanie (*sekila*). Dlatego właśnie noachita, który popełnił cudzołóstwo z Żydówką, która jest już zaręczona lub poślubiona Żydowi, ale jeszcze z nim współżyła, nie może podlegać standardowej karze praw noachickich, tj. dekapitacji, gdyż czyn ten nie jest cudzołóstwem w świetle tych praw. Jest jednak cudzołóstwem w świetle praw żydowskich i dlatego formy kar również są zaczerpnięte z praw żydowskich.

Wracając do kwestii karalności czynów popełnionych przed konwersją, należy zwrócić uwagę, że Majmonides nie podał rozstrzygnięć dotyczących wszystkich praw noachickich, brakuje mianowicie wzmianki o formach zakazanych stosunków, takich jak kazirodstwo, homoseksualizm czy zoofilia. Brakuje też zakazu rabunku, spożywania części z żywego zwierzęcia oraz nakazu ustanowienia

<sup>17</sup> „Już wyjaśnialiśmy, że każda kara śmierci [dla] noachitów (*bnei Noach*) [następuje przez dekapitację] (*sajif*). Ale jeśli współżył z żoną Izraelity: [za] zaręczoną dziewczynę (*naara meursa*) podlega ukamienowaniu (*jesakel*), a jeśli współżył po tym, jak weszła pod chupę, zanim współżyła [z mężem] – podlega uduszeniu (*jehaneke*)”.



sądów prawa. Jeśli jednak przyjąć przedstawione wcześniej kryteria podane w dyskusji z *Sanhedrin* 71b, wyjaśnienie przyczyn karalności lub niekaralności po konwersji dokonanych przed nią przekroczeń poszczególnych siedmiu praw noachickich przedstawia następujące zestawienie:

Tabela 1. Karalność za poszczególne przestępstwa po konwersji

LP.	PRZESTĘPSTWO	NOACHITA	IZRAELITA	KONWERTYTA
1	bałwochwalstwo	<i>sajif</i>	<i>sekila</i>	<i>patur</i>
2	bluźnierstwo	<i>sajif</i>	<i>sekila</i>	<i>patur</i>
3	zabójstwo			
	nie-Żyda	<i>sajif</i>	<i>patur</i>	<i>patur</i>
	Żyda	<i>sajif</i>	<i>sajif</i>	<i>chajaw – sajif</i>
4	relacja			
	zamężna nie-Żydówka	<i>sajif</i>	<i>patur</i>	<i>patur</i>
	zamężna Żydówka	<i>sajif</i>	<i>chenek</i>	<i>chajaw – chenek</i>
	krewnie/ /powinowate	<i>sajif</i>	różne kary	bez orzeczenia
	mężczyzna i zwierzę	<i>sajif</i>	<i>sekila</i>	bez orzeczenia
5	rabunek			
	nie-Żyda	<i>sajif</i>	<i>patur</i>	<i>patur</i>
	Żyda	<i>sajif</i>	<i>mamon</i>	<i>mamon</i>
6	część z żywego zwierzęcia	<i>sajif</i>	<i>loka</i>	<i>patur</i>
7	sądy prawa	<i>sajif</i>	różne kary	<i>patur</i>

Z powyższej tabeli wynika, co następuje:

1. Ponieważ kara za bałwochwalstwo i bluźnierstwo według praw żydowskich jest surowsza niż według noachickich, konwertyta jest zwolniony z kary sądowej.

2. Ponieważ cudzołóstwo z nie-Żydówką i zabójstwo nie-Żyda przez Żyda nie jest karane przez ziemski sąd, choć jest zakazane i stanowi zbrodnię, konwertyta jest zwolniony z kary sądowej.

3. Ponieważ cudzołóstwo Żyda z Żydówką jest karane w łagodniejszy sposób niż w przypadku nie-Żyda, konwertyta podlega żydowskiej karze sądowej.

4. Ponieważ kara za zabójstwo Żyda jest identyczna w obu systemach prawnych, konwertyta podlega karze sądowej.

5. Brak u Majmonidesa wyraźnego rozstrzygnięcia co do karalności kazirodztwa i zoofilii.

6. Brak u Majmonidesa wyraźnego rozstrzygnięcia co do karalności za złamanie pozostałych przykazań, komentatorzy jednak twierdzą, że konwertyta jest zwolniony z kary sądowej za przekroczenia zakazów rabunku (choć musi zwrócić skradziony Żydowi przedmiot), spożywania części z żywego zwierzęcia (w każdym razie zgadzają się, że nie podlega chłóście) oraz nakazu ustanowienia sądów prawa<sup>18</sup>.

Reasumując, rozstrzygnięcia Majmonidesa dotyczące kwestii karania konwertyty za przekroczenia praw noachickich dokonane przed konwersją wynikają z przyjętych ze źródeł rabinicznych ścisłych kryteriów prawnych, nie zaś ontologicznych. Podobna sytuacja następuje w innych przypadkach przejścia z jednego statusu prawnego do drugiego (np. osiągnięcie dojrzałości). Trzeba tu jednak zauważyć, że orzeczenie to ma charakter w dużej mierze teoretyczny, w praktyce bowiem sąd przed przyjęciem konwersji ma obowiązek dokładnie zbadać osobę kandydata do konwersji i jego motywacje oraz odrzucić osoby niegodne wstąpienia do zgromadzenia Izraela, co Majmonides wyraźnie stwierdza w *Hilchot isurei bia* 13,10–14(14–17).

Na koniec tej części prezentowanego rozdziału wypada poświęcić uwagę kwestii surowości kar za złamanie siedmiu praw noachickich w porównaniu z prawem żydowskim. Istotnie, prawo noachickie nie przewiduje kar innych, poza najwyższym wymiarem kary. Po pierwsze, dotyczy ona złamania praw siedmiu praw podstawowych, nie dotyczy dodatkowych praw noachickich. Po drugie, prawo żydowskie, choć przewiduje szereg innych kar za różne przestępstwa, w tym wspomniane *loka* i *mamon*, nakazuje karać śmiercią w sumie większą liczbę przypadków niż prawo noachickie. W *Hilchot sanhedrin we-unszin ha-mesurin lahem* 15,12–14(10–15) Majmonides wymienia aż trzydzieści sześć dotyczących Żydów zakazów karanych

<sup>18</sup> Zob. przypisy do omawianej tu halachy w: Maimonides, *Mishneh Torah. Sefer Shofetim*, Vol. 28, ed. E. Touger, Moznaim 2001.

śmiercią. Część z nich pokrywa się z prawami noachickimi, a część nie. Trzeba jednak wziąć pod uwagę różnice poziomu uszczegółowienia między żydowską a noachicką *micwa*. Jednemu przykazaniu noachickiemu może bowiem odpowiadać kilka żydowskich *micwot*. Poniższa tabela to więc raczej ogólna ilustracja, a nie szczegółowe zestawienie karania śmiercią poszczególnych przestępstw w prawie żydowskim i noachickim:

Tabela 2. Kara śmierci za przestępstwa noachity i Izraelity

LP.	PRZESTĘPSTWO		NOACHITA	IZRAELITA
1	bałwochwalstwo		<i>mita</i>	<i>mita</i>
2	błuznierstwo		<i>mita</i>	<i>mita</i>
3	zabójstwo		<i>mita</i>	<i>mita</i>
4	zakazane stosunki	mężatka	<i>mita</i>	<i>mita</i>
		naręczona	<i>patur</i>	<i>mita</i>
		bliscy krewni/powinowaci	<i>mita</i>	<i>mita</i>
		dalsi krewni/powinowaci	<i>patur</i>	<i>mita</i>
5	rabunek	mężczyzna i zwierzę	<i>mita</i>	<i>mita</i>
		porwanie	<i>mita</i>	<i>mita</i>
6	spożywanie części z żywego zwierzęcia	pozostałe formy rabunku i kradzieży	<i>mita</i>	<i>mamon</i>
		sądy prawa	<i>mita</i>	różne kary
8	przeciw rodzicom	nieposłuszeństwo	<i>patur</i>	<i>mita</i>
		przeklinanie	<i>patur</i>	<i>mita</i>
		uderzenie	<i>patur</i>	<i>mita</i>
9	naruszenie świętości szabatu		nie dotyczy	<i>mita</i>

Stanowisko Majmonidesa w kwestii kary śmierci dobrze wyraża zasada, którą sformułował w *More ha-newuchim* 3,39: „litość dla grzeszników jest okrucieństwem wobec wszystkich stworzeń”<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Zob. M. Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, transl. M. Friedländer, London 1904, s. 341.

W odniesieniu do karania śmiercią zabójców tak orzeka w *Hilchot sanhedrin we-unszin ha-mesurin lahem* 20,5(4):

אסור לבית דין לחוס על ההורג – שלא יאמרו כבר נהרג זה, ומה תעלה יש בהריגת האחר; ונמצאו מתרשלין בהריגתו: שנאמר "ולא תחוס עינך [...] וביערת דם הנקי [...]" (ראה דברים יט, 20).

David Novak komentuje powyższą halachę w następujący sposób:

Ideą jest tu, że taka litość nad mordercami, skutkująca powściągliwością w uśmiercaniu ich, sama w sobie jest formą okrucieństwa wobec społeczeństwa zarówno z powodu odmowy eliminacji niebezpiecznych osób, jak i odmowy ustanowienia przestrogi dla innych, potencjalnych morderców<sup>21</sup>.

O ile powyższe uwagi dobrze tłumaczą stanowisko Majmonidesa w kwestii kary śmierci w kontekście społecznym, w tym także w obrębie społeczeństwa nieżydowskiego, o tyle kwestię tę w kontekście zewnętrznym, tj. noachitów w stosunku do Izraela, najlepiej oddaje następujący komentarz Eliahu Tougera:

Na górze Synaj Żydzi zostali wyznaczeni przez Boga, aby stać się „królestwem kapłanów i świętym ludem”<sup>22</sup>. Dlatego nadane wtedy *micwoť* różnią się w celach, jak i w liczbie od *micwoť* nadanych nie-Żydom. Siedem nieżydowskich *micwoť* ma za zadanie ustanowienie stabilnego i moralnego społeczeństwa. Celem 613 *micwoť* jest ustanowienie pełnej więzi między Bogiem a każdym aspektem ludzkiej osobowości [...]. Nie-Żydzi zostali stworzeni, aby umożliwić utrzymanie stabilnego i uporządkowanego świata. Wszystkie siedem przykazań ma to

<sup>20</sup> „Zabronione jest sądowi litować się nad zabójcą, aby nie mówili: »Ten już został zabity, jaka korzyść jest z zabicia innego?« i w rezultacie zaniechają zabicia go, jak jest powiedziane: »I nie zlituje się twoje oko [...], ale usuniesz krew niewinnego [...]« (Pwt 19,13)».

<sup>21</sup> D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York–Toronto 1983, s. 184.

<sup>22</sup> Por. Wj 19,6.

zadanie. A zatem łamiąc jedno z tych siedmiu przykazań, zaprzeczają oni celowi swojego istnienia<sup>23</sup>.

W sposób jeszcze bardziej wyrazisty ujął tę kwestię Moshe Ben-Chaim:

Jeśli ktoś pragnie mieć prawo do życia, musi przestrzegać minimalnego zestawu siedmiu praw noachickich. Jeśli którekolwiek z nich zostanie złamane, osoba karana jest śmiercią. Nawet jeśli nie-Żyd kradnie pensa, będzie zgłodzony, podczas gdy Żyd nie będzie. Dlaczego tak jest? Jaka jest w tym sprawiedliwość? Powód jest taki, jak mówiliśmy: Te siedem praw stanowi minimalny system, który gwarantuje prawo do kontynuowania egzystencji. Jeśli ktoś nie potrafi przestrzegać tego minimum siedmiu praw, wtedy upada poniżej ustalonego przez Boga progu minimalnego standardu ludzkiego życia. Musi zostać zgłodzony. Ale jeśli Żyd ukradł pensa, nie upadł poniżej progu, ponieważ ma 612 pozostałych przykazań, by się utrzymać. Bóg byłby tak łagodny dla owego nie-Żyda, gdyby wybrał przestrzeganie 613 przykazań. Bóg jest równie sprawiedliwy dla wszystkich ludzi<sup>24</sup>.

A zatem różnica nie wynika z przyczyn ontologicznych, ale z odmiennych systemów prawnych, które są projekcją odmiennych ról i zadań wyznaczonych przez Boga obu grupom w porządku świata. Każdy nie-Żyd może zmienić swój status prawny i swoją rolę w boskim planie, Żyd jednak takiego wyboru nie ma.

### Kwestia przykazań dodatkowych

Jak wspomniano wcześniej, prawo noachickie obejmuje przykazania dodatkowe – poza kanonem siedmiu przykazań podstawowych – których złamanie nie jest karane egzekucją przez sąd. W *Sanhedrin* 56b, oprócz zakazów bałwochwalstwa, bluźnierstwa, zabójstwa, stosunków niemoralnych, rabunku, spożywania części z żywego zwie-

<sup>23</sup> Zob. przypisy do pierwszej i ostatniej halachy rozdziału dziewiątego *Hilchot melachim u-milchamot* w: Maimonides, op. cit.

<sup>24</sup> M. Ben-Chaim, *Gentiles and Torah Study. Maimonides' Subtle Lesson*, <http://www.mesora.org/GentilesandTorahStudy.htm> (dostęp: 05.12.2011).

rzędzia oraz nakazu ustanowienia sądów prawa, mówi się ponadto o zakazie kastracji, uprawiania czarów, spożywania krwi z żywego zwierzęcia oraz szczepienia drzew i parzenia zwierząt różnych gatunków<sup>25</sup>. W innych miejscach mówi się także o nakazie szacunku wobec rodziców oraz o zakazie uderzenia Izraelity. Majmonides wymienia część tych zakazów w *Hilchot melachim u-milchamot* 10,8(6):

מפי הקבלה, שבני נוח אסורין בהרבעת בהמה, ובהרכבת אילן בלבד; ואין נהרגין עליהן. וגוי שהכה ישראל – אפילו חבל בו – אף על פי שהוא חייב מיתה, אינו נהרג<sup>26</sup>.

Nie jest jasne do końca, dlaczego Majmonides wymienił tu tylko część zakazów dodatkowych, a inne zupełnie pominął. W kwestii zakazu spożywania krwi z żywego zwierzęcia wypowiedział się jasno, omawiając noachicki zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia, o czym będzie mowa w trzeciej części tej pracy. Zakaz uprawiania czarów mieści się do pewnego stopnia w noachickim zakazie bałwochwalstwa. Natomiast problemem pozostaje milczenie Majmonidesa na temat zakazu kastracji. Uwagę zwraca także zastosowanie w tym samym orzeczeniu dwóch terminów odnoszących się do nie-Żydów: *ben Noach* – w odniesieniu do zakazu krzyżowania gatunków, i *goj* – w odniesieniu do zakazu uderzenia nie-Żyda. Wyjaśnieniem może być zasada, którą stwierdzono w poprzednich rozdziałach, że słowo *goj* pojawia się albo w odniesieniu do nieżydowskich bałwochalców, albo w odniesieniu do nie-Żydów w ogóle, gdy chodzi o zestawienie ich z Żydami. W tym przypadku zastosowanie ma drugie z powyższych stanowisk, dlatego przy zakazie krzyżowania gatunków jest mowa o *ben Noach*, a przy zakazie uderzenia Żyda – o *goj*.

<sup>25</sup> Por. P. Majdanik, *Przykazania noachickie w „Talmudzie” – uniwersalistyczne tendencje w judaizmie w okresie ekspansji chrześcijaństwa w starożytności (traktat „Sanhedrin” 56a–57a)*, „Studia Religioznawcze” 2006, t. 39, s. 157–177.

<sup>26</sup> „Na podstawie tradycji [wiemy], że noachitom (*bnei Noach*) zakazano jedynie krzyżowania zwierząt i szczepienia drzew [różnych gatunków], ale nie podlegają za to egzekucji [przez sąd] (*nehragin*). Również nie-Żyd (*goj*), który uderzył Izraelitę, nawet jeśli go zranił, mimo że winien ponieść śmierć (*chajaw mita*) [z ręki Niebios], nie podlega egzekucji [przez sąd]”. Por. również *Hilchot chowel u-mazik* 5,2(3).

Ciekawym problemem jest również to, dlaczego inne talmudyczne zakazy dotyczące nie-Żydów, takie jak zakaz studiowania Tory czy świętowania szabatu, Majmonides wymienia osobno. Tuż po omówieniu dodatkowych zakazów noachickich niewchodzących w skład siedmiu przykazań podstawowych Majmonides przedstawia kwestię nakazu obrzezania dla nie-Żydów. W *Hilchot melachim u-milchamot* 10,9–10(7–8) stwierdza:

המילה – נצטווה בה אברהם וזרעו בלבד, שנאמר "אתה וזרעך אחריו, לדורותם" (בראשית יז, ט). יצא זרעו של ישמעאל, שנאמר "כי ביצחק, ייקרא לך זרע" (בראשית כא, יב). ויצא עשיו, שהרי יצחק אמר ליעקוב "וייתן לך את ברכת אברהם, לך ולזרעך" (בראשית כח, ד) – מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו וזרכו הישרה, והם המחוייבין במילה. אמרו חכמים שבני קטורה, שהם זרעו של אברהם שבאו אחר ישמעאל ויצחק – חייבין במילה. והואיל ונתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה, יתחייבו הכול במילה בשמיני; ואין נהרגין עליה<sup>27</sup>.

Ponieważ zaraz po tym orzeczeniu Majmonides mówi o zakazach dotyczących nie-Żydów – studiowania Tory, przestrzegania szabatu, ustanawiania nowych świąt i przykazań oraz nowej religii – a dalej o możliwości przestrzegania przez noachitów wybranych przykazań żydowskich, powstaje pytanie, jak do tych kwestii ma się przykazanie o obrzezaniu, tj. czy jest ono dozwolone innym nie-Żydom poza potomkami Abrahama, czy też zakazane. A jeśli zakazane – to czy w taki sposób jak parzenie zwierząt różnych gatunków, czy tak jak studiowanie Tory? Jaka w końcu jest różnica między tymi typami zakazów, skoro rozdziela je wieloznaczne zagadnienie obrzezania?

<sup>27</sup> „Obrzezanie – zostało nakazane tylko Abrahamowi i jego potomstwu, jak powiedziano: »ty i potomstwo twoje przez pokolenia« (Rdz 17,9). Wyłączono potomstwo Izmaela, jak powiedziano: »Bo w Izaaku nazwane zostanie tobie potomstwo« (Rdz 21,12). I wyłączono Ezawa, bo powiedział Izaak do Jakuba: »I dam tobie błogosławieństwo Abrahama, tobie i twemu potomstwu« (Rdz 28,4). Wynika stąd, że tylko on jest potomstwem Abrahama, które umacnia jego wiarę i jego prawą drogę, a oni [potomkowie Jakuba] są zobowiązani do obrzezania. Mędrcy mówili, że synowie Ketury, będąc potomstwem Abrahama, które przyszło po Izmaelu i Izaaku, są zobowiązani do obrzezania. A ponieważ przemieszali się obecnie synowie Izmaela z synami Ketury, wszyscy [oni] będą zobowiązani do obrzezania w ósmy [dzień]. Ale nie są za to [tj. za brak obrzezania] uśmierceni [przez sąd] (*nehragin*)”.

W tym rozdziale była mowa o orzeczeniu Majmonidesa pojawiającym się na początku „ustępu noachickiego”, zgodnie z którym osoba, która zobowiązała się dokonać obrzezania, ale tego zobowiązania nie spełniła, jest traktowana jak odstępcą spośród nie-Żydów. Orzeczenie to było odnoszone do procesu konwersji *ger cedek*. Tuż przed nim Majmonides wspomina o sądowej procedurze ustanowienia statusu *ger toszaw*. W *Hilchot melachim u-milchamot* 8,10(13) pisze:

וכן ציווה משה רבנו מפי הגבורה, לכופף את כל באי העולם לקבל כל מצוות שנצטווה נוח, וכל מי שלא קיבל, ייהרג. והמקבל אותם – הוא הנקרא גר תושב בכל מקום, וצריך לקבל עליו בפני שלושה חברים. וכל המקבל עליו למול, ועברו עליו שנים עשר חודש ולא מל – הרי זה כמין שבאומות<sup>28</sup>.

Może to oznaczać, że omawiane orzeczenie dotyczy sytuacji osoby, która zobowiązała się uczynić dalszy krok, ale tego nie zrobiła. Status *ger cedek* jest omówiony bowiem w innych miejscach *Miszne Tora*, natomiast tu można zastanawiać się, czy taki niedoszły *ger cedek* jest *ger toszaw*, czy też ma inny status, na co wskazuje wyrażenie *min*. Umieszczenie tego orzeczenia w tym miejscu może też jednak oznaczać, że Majmonides pisze tu o *ger toszaw*, który zobowiązał się dokonać obrzezania jako spełnienia dodatkowego, fakultatywnego dlań przykazania spośród przykazań żydowskich, jak o tym stanowi w *Hilchot melachim u-milchamot* 10,13(10):

בן נוח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה, כדי לקבל שכר – אין מונעין אותו לעשות אותה כהלכתה. ואם הביא עולה, מקבלין ממנו. נתן צדקה, מקבלין ממנו; וייראה לי שנותנין אותה לעניי ישראל, הואיל והוא ניזון מישראל, ומצוה עליהם להחיותו. אבל הגוי שנתן צדקה – מקבלין ממנו, ונותנין אותה לעניי גויים<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> „I tak nakazał Mojżesz, nasz nauczyciel, od Wszechmocnego przymuszając wszystkich chodzących po świecie do przyjęcia przykazań nakazanych Noemu. A każdy, kto nie przyjął, ma zostać uśmiercony. A kto je przyjmuje, zwany jest »osiadły cudzoziemiec« (*ger toszaw*) w każdym przypadku, i należy go przyjąć przed trzema uczonymi. A każdy, kto przyjął na siebie obrzezać się, i minęło mu dwanaście miesięcy i nie obrzezał się, taki jest jak odstępcą (*min*), który [jest] w narodach”

<sup>29</sup> „Noachity (*ben Noach*), który chciałby wypełnić przykazanie z pozostałych przykazań Tory, aby otrzymać nagrodę, nie powstrzymuje się, aby wypełnił je – zgodnie



Moshe Weiner tak streszcza stanowisko Majmonidesa w tej kwestii:

Co pisze Rambam w *Prawach królów* 10,10 w odniesieniu do wszystkich przykazań – to samo odnosi się do obrzezania. W *Prawach królów* 8,10 pisze, że nie-Żyd, który przyjmuje na siebie, że podda się obrzezaniu, i nie czyni tego przez 12 miesięcy, jest odstępcą od wiary. Tak stanowi rabbi Jochanan w traktacie *Awoda zara* 65a. To zmusza nas do stwierdzenia, że Rambam traktuje obrzezanie jako wyjątek od innych przykazań, których nie wolno przestrzegać nie-Żydom jako nakazów dla nich z powodu zakazu dodawania religii. Powodem może być, że przykazanie to zostało nadane potomkom Abrahama przed nadaniem Tory i nigdy nie zostało anulowane, skoro widzimy, że potomkowie Ketury dalej są nim zobligowani. Dlatego każdy, kto chce obrzezać siebie lub swego syna jako spełnienie tego przykazania – może to uczynić i jest zaliczony do narodów, które są w przymierzu z Abrahamem. Jednak nie jest do tego zobligowany. Zgodnie z Rambamem – nie-Żyd, który przyjmuje na siebie poddać się obrzezaniu i nie czyni tego, znany jest odstępcą od wiary. Nie jest jasne, czy stosuje się to tylko do tego, kto przyjmuje na siebie zobowiązanie przed trójosobowym sądem żydowskim, ponieważ zaprzeczyłby swojemu wiążącemu zobowiązaniu, czy też stosuje się to również, jeśli przyjmuje je tylko prywatnie i będzie odpowiedzialny wobec sądu Niebios, jeśli nie wykona prywatnego zobowiązania. Zgodnie z tą drugą sytuacją, jeśli inni słyszą jego zobowiązanie, powinni go zawsze zmusić do spełnienia przyrzeczenia i do obrzezania, nawet obecnie<sup>30</sup>.

Weiner zauważa dalej, że stanowisko Majmonidesa nakazujące mu dokonanie konwersji w takiej sytuacji jest odrzucane przez wiele autorytetów rabinicznych, którzy twierdzą, że nie jest zobowiązany do obrzezania i nie może w związku z tym być traktowany jak odstępca. Z drugiej strony Izraelicie nie wolno dokonać obrzezania nie-Żyda<sup>31</sup>.

---

z jego halachą. A jeśli przyniosłby ofiarę, przyjmuje się ją od niego. [A jeśli] dałby jałmużnę, przyjmuje się ją od niego i wydaje mi się, że przekazuje się ją dla ubogich Izraela, ponieważ [również] on spożywa z Izraela, który ma przykazanie utrzymywać go. Ale jeśli nie-Żyd (*goj*) dałby jałmużnę, przyjmuje się od niego i przekazuje ją dla ubogich nie-Żydów (*gojim*)”.

<sup>30</sup> M. Weiner, *The Divine Code*, Vol. 1, Pittsburgh 2008, s. 68–69, przypis 65.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 69, przypis 65.

Tymczasem w *Hilchot mila* 3,7 Majmonides stwierdza:

גוי שצריך להתוך עורלתו מפני מכה, או שחין שנולד בה – אסור לישראל להתוך לו אותה: שהגויים – לא מעלין אותן מידי מיתה, ולא מורידין אותן אליה, ואף על פי שנעשית מצוה ברפואה זו, שהרי לא נתכוון למצוה. לפיכך אם נתכוון הגוי למילה, מותר לישראל למול אותו.<sup>32</sup>

W sposób jeszcze bardziej jednoznaczny Majmonides ujmuje tę zasadę w jednym z responsów (nr 148):

מותר לישראל למול לגוי אם רוצה הגוי לכרות הערלה ולהסירה, לפי שכל מצוה שהגוי עושה נותנים לו עליה שכר, אבל אינו כמי שהוא מצווה ועושה, ובלבד שיעשנה כשהוא מודה בנבואת משה רבינו המצווה זאת מפני אלהים יתעלה, ומאמין בזה, ולא שיעשנה (לסבה) אחרת או על פי דעה שראה לעצמו, כמו שנתבאר בברייתא של ר' אליעזר בן יעקב, וכמו שבארנו בסוף חבורנו הגדול.<sup>33</sup>

Surową opinię Majmonidesa odnośnie do obrzezania noachity, który się do tego zobowiązał i zobowiązania tego nie dotrzymał, dobrze tłumaczy jego wysoka ocena wagi obrzezania w *Hilchot mila* 3,8 – jako znaku odróżniającego potomków Abrahama, w tym także duchowych, od tych nie-Żydów, którzy pozostali poganami:

מאוסה היא העורלה שנתגנו בה הרשעים, שנאמר "כי כל הגויים ערלים" (ירמיהו ט, כה). וגדולה היא מילה, שלא נקרא אברהם אבינו שלם, עד שמל, שנאמר "התהלך

<sup>32</sup> „[W przypadku] nie-Żyda (*goj*), który musi odciąć napletek z powodu rany lub guza, który na nim się rodzi, zabronione jest Izraelicie odciąć mu go, ponieważ nie-Żydów (*gojim*) nie ratuje się od śmierci ani nie zgładza się ich, mimo że przy tym leczeniu zostaje wykonane przykazanie – ponieważ intencją nie było przykazanie. Dlatego jeśli intencją nie-Żyda (*goj*) jest [przykazanie] obrzezania, dozwolone jest Izraelicie obrzezać go”.

<sup>33</sup> „Dozwolone jest Izraelicie obrzezać nie-Żyda (*goj*), jeśli nie-Żyd (*goj*) chce odciąć napletek i usunąć go, ponieważ za każde przykazanie, które nie-Żyd (*goj*) wykonuje, daje mu się nagrodę (choć nie jest jak ten, który wykonuje [je, bo jest mu] nakazane), ale tylko jeśli wypełnia je, ponieważ uznaje w proroctwie Mojżesza przykazanie to od Boga Najwyższego i wierzy w to i nie wypełnia go dla innych (powodów) albo według własnej opinii, jak to jest wyjaśnione w barajcie rabbiiego Eliezera ben Jaakowa i jak wyjaśniliśmy w naszej wielkiej kompozycji [tj. w *Miszne Torah*]”.

לפניו, והיה תמים. ואתנה בריתי, ביני ובינך" (בראשית יז, א–ב). וכל המפר בריתו של אברהם אבינו, והניח עורלתו, או משכה – אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים הרבה, אין לו חלק לעולם הבא<sup>34</sup>.

Obrzezanie jest zatem obowiązkiem każdego Żyda i każdego potomka Abrahama. Noachici mogą wybrać, czy chcą zostać obrzezani. Czyn taki jest jednak zalecany<sup>35</sup>, a niespełnienie zobowiązania w tym zakresie wyklucza nie-Żyda z kręgu noachitów.

Przytoczone wyżej responsum może okazać się pomocne przy rozpatrywaniu najbardziej chyba kontrowersyjnego zagadnienia dotyczącego dodatkowych przykazań noachickich, tj. zakazu studiowania Tory, a także – choć w mniejszym stopniu – świętowania szabatu. Tuż po omówieniu zagadnień dotyczących obrzezania Majmonides w *Hilchot melachim u-milchamot* 10,11–12(9) pisze:

גוי שעסק בתורה, חייב מיתה; לא יעסוק אלא בשבע מצוות שלהן בלבד. וכן גוי ששבת – אפילו ביום מימות החול – אם עשה אותו לעצמו כמו שבת, חייב מיתה; ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו. כללו של דבר: אין מניחין אותן לחדש דת, ולעשות מצוות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע. ואם עסק בתורה, או שבת, או חידש דבר – מכין אותו ועונשין אותו, ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה; אבל אינו נהרג<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> „[Jakże] wstrętny jest napletek (*orla*), że uotożsamiono go z niegodziwcami, jak jest powiedziane: »Ponieważ wszyscy nie-Żydzi (*gojim*) [są] nieobrzezani (*aralim*)« (Jr 9,25), a [jakże] wielkie jest obrzezanie, skoro nie został Abraham, nasz ojciec, nazwany »doskonałym« (*szalem*), aż się [nie] obrzezał, jak jest powiedziane: »Kroc przedemną i bądź doskonały (*tamim*), a ustanowię przymierze między tobą a Mną« (Rdz 17,1–2). A każdy, kto łamie przymierze Abrahama, naszego ojca, i zostawił napletek lub naciągnął go [po obrzezaniu] – choćby nawet Tora była w jego ręku i wiele dobrych uczynków – nie ma udziału w świecie przyszłym (*olam ha-ba*)”.

<sup>35</sup> Por. M. Sh. Bar-Ron, *Guide for Noahide. A Complete Manual for Living by the Noahide Laws and Key Torah Values for All Mankind*, Springdale 2010, s. 61.

<sup>36</sup> „Nie-Żyd (*goj*), który studiował (*asak*) Torę, winien ponieść śmierć [z Niebios]. Nie powinien studiować [nic innego], ale tylko ich siedem przykazań [noachickich]. I tak nie-Żyd, który świętuje odpoczynek szabatowy, nawet w dzień spośród dni powszednich, jeśli uczynił go dla siebie jak szabat, winien ponieść śmierć [z Niebios] – tym bardziej jeśli sam stworzył święto. Zasadą ogólną jest, [że] nie pozwala im się modyfikować wiary i stwarzać sobie przykazań według własnego uznania, ale albo będzie konwertytą i przyjmie wszystkie przykazania,

Zakaz studiowania Tory przez nie-Żydów pozostaje w bezpośrednim związku z żydowskim prawem własności Tory, o którym była mowa w poprzednich rozdziałach. Głównym przedmiotem sporu pomiędzy komentatorami tego orzeczenia Majmonidesa jest jego zakres podmiotowy. Zwraca tu bowiem uwagę zastosowanie terminu *goj* zamiast *ben Noach*. Przykładem rygorystycznej interpretacji wypowiedzi Majmonidesa na temat studiowania Tory przez nie-Żydów jest współczesne responsum Moshe Ben-Chaima. W skierowanym do niego pytaniu zwrócono uwagę, że Majmonides w swoim orzeczeniu posłużył się terminem *goj*, nie zaś *ben Noach*, co zapewne oznacza, że zakaz ten nie dotyczy tych nie-Żydów, którzy przestrzegają siedmiu podstawowych przykazań. W pytaniu zauważył się, że Majmonides w wielu miejscach odróżnia noachitę od nie-Żyda, np. *Hilchot szabat* 29,25, *Hilchot berachot* 9,9(7), *Hilchot maachalot asurot* 11,2(4) oraz 11,5(8). Ponadto w *Hilchot maachalot asurot* 11,5(8) Rambam precyzuje, że termin *goj* odnosi się do bałwochwalcy.

Moshe Ben-Chaim zwrócił jednak uwagę, że Majmonides wyraźnie stwierdza, że podana w *Hilchot maachalot asurot* 11,5(8) definicja słowa *goj* odnosi się tylko do kwestii zakazanych pokarmów. Zauważył również, że Majmonides nigdzie nie pisze o studiowaniu Tory przez noachitę. Dzieje się tak dlatego, że talmudyczne źródło orzeczenia dotyczącego zakazu studiowania Tory przez nie-Żyda – z wyjątkiem praw noachickich – tj. *Sanhedrin* 59a, nie wprowadza różnicy między nie-Żydem bałwochwalcą a nie-Żydem noachitą, odnosząc zakaz do nie-Żydów w ogóle. Stąd wniosek, że na użytek orzeczeń zawartych w *Hilchot melachim u-milchamot* zastosowane przez Majmonidesa terminy *goj* i *ben Noach* oznaczają tę samą osobę, ale w różnych kontekstach. Charakterystyczne jest, że tam, gdzie pisze on o podstawowych obowiązkach nie-Żyda przestrzegania siedmiu fundamentalnych przykazań, których naruszenie odbiera mu prawo do egzystencji, Majmonides posługuje się wyrażeniem *ben Noach*, nawet gdy mówi o łamaniu tych praw. Jednak tam, gdzie

---

albo pozostanie przy swojej Torze i [niczego] nie doda ani nie ujmie. A jeśli studiował Torę albo świętował odpoczynek szabatowy lub zmieniał coś, karcę się go cielesnie i karze go, i poucza go, że winien ponieść śmierć [z Niebios] za to, ale nie podlega egzekucji [przez sąd]”.

nie-Żyd wkracza w dziedzinę zastrzeżoną dla Żydów i dla ich duchowej misji zwalczania bałwochwalstwa, pojawia się termin *goj*. Zamiast skupić się na przestrzeganiu swoich obowiązków, nie-Żyd stara się bowiem naśladować Żydów w ich obowiązkach, co może stać się źródłem nieporozumień i w rezultacie spowodować szkody zarówno duchowe, jak i fizyczne:

Rozumiemy teraz, że Majmonides w jednym miejscu będzie używał terminów *goj* i *ben Noach* jako odnoszących się do dwóch różnych osób, a w *Prawach królów* używa tych samych terminów jako odnoszących się do dwóch statusów tej samej osoby. To tłumaczy, dlaczego nie ma dyskusji o noachicie studiującym Torę, ponieważ jest to identyczna osoba z tą opisaną przy zakazie studiowania Tory jako *goj*. Majmonides i Talmud odnoszą się do nie-Żyda na kilka sposobów, udzielając w ten sposób dodatkowej lekcji, że pewne grzechy obciążają nas z powodu pewnych ról, od których się uchylamy. Kiedy nastolatki nie uda się dokładnie obliczyć podstaw geometrycznych, zarzucamy mu, że jest słabym „uczniem”, ponieważ odnosimy się do jego nauki. Kiedy ta sama osoba nie odwiedza swego ojca, który leży chory w łóżku, rodzic nie będzie miał słuszności, mówiąc: „Ale jesteś słabym uczniem”. Ponieważ w tym kontekście zarzut skierowany jest pod adresem jego roli jako „dziecka”. Właściwym zarzutem byłoby: „Nie jesteś dobrym synem”<sup>37</sup>.

Przedstawione tu stanowisko budzi pewne zastrzeżenia z powodów, o których była mowa we wcześniejszych rozdziałach. Po pierwsze, rozróżnienie terminu *goj* i kategorii niepogańskich nie-Żydów pojawia się w *Miszne Tora* także poza kontekstem *Hilchot maachalot asurot* bez dodatkowego wyrażonego *explicite* zawężenia do danego kontekstu. Po drugie, słowo *goj* odnajdujemy także w rozdziale dziewiątym *Hilchot melachim u-milachamot*, traktującym ściśle o siedmiu podstawowych przykazaniach. Po trzecie, i najważniejsze, tuż po zakazie studiowania Tory, przestrzegania szabatu oraz tworzenia nowych świąt, przykazań i religii dla *goj* pojawia się w przywołanym wcześniej *Hilchot melachim u-milchamot* 10,13(10) przyzwolenie

---

<sup>37</sup> M. Ben-Chaim, op. cit.

na przestrzeganie dowolnych przykazań żydowskich dla *ben Noach*. Niemniej jednak teza, że rozróżnienie terminów *goj* i *ben Noach* ma nie tyle charakter materialny, co funkcjonalny, jest mimo wszystko interesująca.

Ostatni z powyższych argumentów przywołują zwolennicy poglądu, że zakaz studiowania Tory nie dotyczy – w świetle orzeczeń Majmonidesa – tych nie-Żydów, którzy przestrzegają podstawowych siedmiu przykazań i są *bnei Noach*. Taką opinię wyraził m.in. Dom Lewis, stwierdzając, że według Majmonidesa zakaz studiowania Tory z wyjątkiem siedmiu przykazań noachickich, o którym mówi w *Hilchot melachim u-milchamot* 10,11–12(9), odnosi się do bałwochwalców, czyli *gojim*, natomiast noachitów dotyczy halacha z *Hilchot melachim u-milchamot* 10,13(10), z której wynika, że może on spełniać dobrowolnie dowolne przykazanie Tory, aby uzyskać nagrodę. Zdaniem Lewisa w tym duchu Majmonides zinterpretował dyskusję z *Sanhedrin* 59a:

Wydaje się jasne, że tak jak Rambam był uważny w uczynieniu rozróżnienia między bałwochwalcą a przestrzegającym przykazań noachitą, tak też musiał być sam Talmud, ponieważ Rambam nie przemawia w *Miszne Tora* swoim własnym głosem, ale głosem nauczycieli i mędrców poprzedzających go – szczególnie mistrzów Talmudu. Jeśli jest tak, jak powiedzieliśmy, wtedy powinniśmy być uważni, aby nie umieszczać noachitów w tej samej kategorii z bałwochwalcami, szczególnie w przypadku dotyczącym studiowania Tory<sup>38</sup>.

Wedle tej interpretacji ograniczenie studiowania Tory do przykazań noachickich dotyczy kategorii nie-Żydów nieprzestrzegających tych przykazań. Ich studia Tory mogą zatem służyć jej zaprzeczeniu lub tworzeniu nowej religii. Może też dojść do niebezpiecznych nieporozumień, jeśli ktoś pomyli ich z Żydami. Ludzie ci powinni raczej skupić się na studiowaniu swoich podstawowych obowiązków. Jednak ci nie-Żydzi, którzy już przestrzegają praw noachickich, czyli już

---

<sup>38</sup> D. Lewis, *What are Noahides Allowed to Study?*, <http://noahidenations.com/noahide-education/articles/noahide-laws/264-noahide-laws-what-are-noahides-allowed-to-study> (dostęp: 10.12.2011).

spełniają swoje podstawowe obowiązki, mogą studiować także inne partie Tory<sup>39</sup>.

Taką linię interpretacyjną potwierdza wypowiedź Majmonidesa z jego responsów (responsum nr 149):

שאלה: מאמר ר' יוחנן (סנהדרין נ"ט א') גוי שעסק בתורה חייב מיתה, האם זה הלכה והחייב כל בר ישראל להמנע (מללמדו) דבר מן המצות חוץ משבע מצות או להעמידו עליהן, אם לא? התשובה: היא בלא ספק הלכה. וכאשר יד ישראל תקיפה עליהם, מונעים אותו מתלמוד תורה עד שיתגייר. אבל לא יהרג, אם עסק בתורה, לפי שאמר חייב מיתה ולא אמר נהרג כמו שאמרו (סנהדרין נ"ז א') על שבע מצות בן נח נהרג. ומותר ללמד המצות לנוצרים ולמשכסם אל דתנו, ואינו מותר דבר מזה לישמעאלים, לפי מה שידוע לכם על אמונתם, שתורה זו אינה מן השמים, וכאשר ילמדום דבר מן כתוביה (וימצאוהו) מתנגד למה שבדו הם מלבם לפי ערבוב הסיפורים ובלבול העניינים אשר באו להם, (הרי) לא תהיה זו ראייה אצלם, שטעות בידיהם, אלא יפרשוהו לפי הקדמון תיהם המופסדות ויוכלו להשיב עלינו בזה בטענתם ויטעו כל גר ישראל, שאין לו דעת, ויהיה זה מכשול לישראל האסורין ביניהם בעונותם. אבל הערלים (ר"ל הנוצרים) מאי מינים בנוסח התורה שלא נשתנה, ורק מגלים בה פנים בפרושם המופסד ומפרשים זאת בפירושים, שהם ידועים בהם, ואם יעמידום על הפרוש הנכון, אפשר שיחזרו למוטב, ואפילו לא יחזרו, כשרוצים שיחזרו, לא יבוא לנו מזה מכשול ולא ימצאו בכתוביהם דבר שונה מכתובינו<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Wydaje się, że taka jest zresztą aktualna praktyka rabinów ortodoksyjnych w tym zakresie. Potwierdza to np. anegdota przytoczona przez słynnego archeologa i propagatora praw noachickich, Vendyla Jonesa. Opisuje on, jak będąc protestanckim pastorem, poprosił rabina Henry'ego Barneisa o nauczenie go zasad Tory i Talmudu. Mimo początkowych oporów ów zgodził się, jednak z zastrzeżeniem: „Będę pana uczył – odparł. – Najpierw jednak musi pan poznać Siedem Praw Noachidów. Jeśli dobrze panu pójdzie, zobaczymy, co dalej da się zrobić”. V. Jones, *Manuskrypty z Qumran. Historia prawdziwego Indiany Jonesa*, tłum. O. Iwanczewski, Warszawa 2011, s. 63.

<sup>40</sup> „Pytanie: Stwierdzenie Rabbiego Jochanana: »Nie-Żyd, który studiuje (asak) Torę, winien [ponieść] śmierć« (*Sanhedrin* 59a) – Czy jest ono [ustaloną] halachą i każdy Izraelita obowiązany jest powstrzymać się (od uczenia go) spraw przykazań, spoza siedmiu przykazań [noachitów], lub ograniczyć go do nich, czy [też] nie? Odpowiedź: Jest [to] bez wątplenia [obowiązującą] halachą. I kiedy [narody] znajdują się we władzy Izraela, powstrzymuje się go [tj. nie-Żyda] przed nauką Tory – aż dokona konwersji. Jednak nie podlega egzekucji [przez sąd], jeśli studiuje Torę, ponieważ mówi się: »winien [ponieść] śmierć (*chajaj mita*) [z Niebios]«, a nie mówi się: »podlega egzekucji (*nehrag*) [przez sąd]«, jak mówią [mędrzy]: »Za [złamanie] siedmiu przykazań noachita podlega egzekucji (*nehrag*) [przez sąd]« (*Sanhedrin* 57a). Jednak jest dozwolone nauczać

Niezwykłe w tej wypowiedzi jest to, że Majmonides przyznał prawo nauczania Tory chrześcijan, których wielokrotnie określał mianem bałwochwalców, *owdei awoda zara* (hebr. = służący obcemu kultowi). Już w *Perusz ha-Miszna, Awoda zara* 1,3, stwierdza:

Wiedz o tym chrześcijańskim ludzie, który rości sobie mesjańskie pretensje w ich przeróżnych sektach, że wszyscy oni są bałwochwalcami. Zakazane jest nam prowadzić z nimi interesy w jakichkolwiek ich bałwochwalczych świętach. I odnoszą się do nich wszystkie zakazy Tory dotyczące bałwochwalców [...]. Postępujemy z nimi, jak postępowalibyśmy z innymi bałwochwalcami w czasie ich świąt<sup>41</sup>.

Podobne wypowiedzi znajdują się także w *Miszne Tora*, np. *Hilchot awoda zara* 9,4:

הנוצריים עובדי עבודה זרה הן, ויום ראשון יום אידם הוא. לפיכך אסור לשאת ולתת עימהן בארץ ישראל, יום חמישי ויום שישי שבכל שבת ושבת; ואין צריך לומר יום ראשון עצמו, שהוא אסור בכל מקום. וכן נוהגין עימהן, בכל אידיהן<sup>42</sup>.

---

(*lelamed*) przykazań chrześcijan i przyciągać ich do naszej wiary. Ale nie jest to dozwolone w odniesieniu do Izmaelitów z powodu tego, co wiadomo wam o ich wierzeniach, [tj.] że ta Tora nie [pochodzi] z Niebios. Bo kiedy nauczą się czegoś z jej Pism (i znajdują to) sprzecznym z tym, co wymyślili na podstawie mieszaniny opowieści oraz chaosu zagadnień, które im [one] przywodzą, (wtedy) nie stanie się to dla nich dowodem, że błąd jest po ich stronie, ale wytłumaczą [to] powyższymi wadami [tekstu naszych Pism] i mogą odpowiedzieć nam na to tym ich argumentem i zwiodą [w ten sposób] każdego konwertytę i Izraelitę, któremu brak wiedzy. I stanie się to zagrożeniem dla Izraelitów w okresach, gdy są [oni] zniewoleni pośród nich [tj. Izmaelitów]. Jednak nieobrzezani (tj. chrześcijanie) wierzą, że tekst Tory nie został zmieniony, a tylko wykładają jej zawartość przez wadliwą interpretację i wyjaśniają to w komentarzach, [myśląc], że dzięki nim znają [prawdę]. Ale jeśli przedłoży im się prawidłową interpretację, nawrócą się na właściwą [drogę], a nawet jeśli się nie nawrócą, jakbyśmy tego chcieli, nie wyniknie z tego dla nas zagrożenie, bo nie znajdą w swoich Pismach czegoś innego niż w naszych Pismach”.

<sup>41</sup> Przekład z angielskiego tłumaczenia: D. Novak, *Maimonides on Judaism and Other Religions*, Cincinnati 1997, <http://www.icjs.org/what/njsp/maimonides.html> (dostęp: 27.07.2008).

<sup>42</sup> „Chrześcijanie są bałwochwalcami (*owdei awoda zara*), a ich świętem jest niedziela. Dlatego zabronione jest prowadzić z nimi transakcje w Erec Israel



Fragment o włączeniu chrześcijan do bałwochwalców pojawia się również w *Miszne Tora* przy omawianiu kwestii zakazu korzystania z wina bałwochwalców w *Hilchot maachalot asurot* 11,4(7). Tu dodatkowo odnajdujemy porównanie z muzułmanami:

וכן כל גוי שאינו עובד עבודה זרה, כגון אלו הישמעאליים – יינן אסור בשתייה, ומותר בהניה; וכן הורו כל הגאונים. אבל הנוצריים – עובדי עבודה זרה הן, וסתם יינם אסור בהניה<sup>43</sup>.

Wykluczenie muzułmanów z grona bałwochwalców zostało uzasadnione w jednym z responsów Majmonidesa, w którym stwierdza on, że ich miejsca modlitw nie są miejscami bałwochwalstwa (choć w przeszłości niektóre z nich były):

אלו הישמעאליים אינם עובדי ע"ז כלל, וכבר נכרתה מפיהם ומלבם והם מיחדים לאל יתעלה יהוד כראוי, יהוד שאין בו דופי<sup>44</sup>.

Podobne sugestie są zawarte w jego *Igeret ha-szemad*, gdzie Majmonides przyznaje prawo Żydom do pozornego przyjęcia islamu w obliczu zagrożenia życia, gdyż obrządek islamu nie ma charakteru bałwochwalczego, a intencje przymuszonego Żyda są skierowane ku Bogu Izraela. Nie ma tu więc obowiązku męczeńskiej śmierci, by uniknąć czynienia bałwochwalstwa (*kidusz Haszem*). Tym bardziej dziwne wydaje się więc, że Majmonides odmawia prawa nauczania ich Tory<sup>45</sup>.

---

w czwartek i piątek każdego tygodnia oraz oczywiście w niedzielę, której dotyczy zakaz w każdym miejscu. I tak postępujemy z nimi we wszystkie ich święta”.

<sup>43</sup> „I tak co do każdego nie-Żyda (*goj*), który nie jest bałwochwalcą (*owed awoda zara*), jak ci Izmaelici, ich wino jest zakazane do picia, ale można [z niego] czerpać korzyści. I tak nauczali wszyscy gaoni. Ale chrześcijanie są bałwochwalcami (*owdei awoda zara*) i z ich zwykłego wina nie wolno czerpać korzyści”.

<sup>44</sup> „Ci Izmaelici w ogóle nie są bałwochwalcami (*owdei awoda zara*), zostało ono wykorzenione z ich ust i z ich serc. Przyznają Bogu Najwyższemu jedynosc w właściwy sposób, jedynosc bez skazy”.

<sup>45</sup> Omawiane tu zagadnienia, tj. stosunek Majmonidesa do chrześcijan i muzułmanów, szczególnie zaś problematyka nauczania ich Tory, a także jego koncepcja bałwochwalstwa, stały się przedmiotem analizy w artykule: P. Majdanik, *Relacje judaizmu do chrześcijaństwa (i islamu) w ujęciu Majmonidesa*, w: *Jezus*

Należy tu dodać, że zdaniem Majmonidesa bałwochwalstwo jest raczej kwestią czynów, a niekoniecznie przekonań. Rozdział pierwszy *Hilchot awoda zara* kodeksu *Miszne Tora* Majmonides poświęcił historii bałwochwalstwa. Jego źródłem był błąd poczyniony przez mędrców z pokolenia biblijnego Enosza. Widząc, że Bóg umieścił na wysokościach gwiazdy i sfery niebieskie, aby za ich pomocą kontrolować świat, uznali oni, że jest Jego wolą, aby ludzie oddawali im cześć. W *Hilchot awoda zara* 1,2–3(1) Majmonides tak pisze o konsekwencjach tego założenia:

כיון שעלה דבר זה על ליבם, התחילו לבנות לכוכבים היכלות, ולהקריב להם קרבנות, ולשבחם ולפארם בדברים, ולהשתחוות למולן – כדי להשיג רצון הבורא, בדעתם הרעה. וזה, היה עיקר עבודה זרה. וכך הם אומרים עובדיה היודעים עיקרה, לא שהם אומרים שאין שם אלוה אלא כוכב זה.<sup>46</sup>

Błąd pokolenia Enosza polegał więc na tym, że wprowadzono wierzenie w jedyne Boga, ale oddawano cześć obiektom niebieskim jako Jego przedstawicielom. W dyskusjach rabinicznych koncepcja ta nosi miano *szituf* i oznacza dosłownie „partnerstwo”, „współdziałanie”, odnosząc się w tym przypadku do kwestii uznawania za godną oddawania czci inną świętą osobę poza Najwyższym Bogiem, przy uznaniu Jego istnienia i prymatu. A zatem w fazie pierwszej pokolenie Enosza wyznawało monoteizm w sferze poglądów, jednak zaczęło praktykować bałwochwalstwo w sferze czynów, rozumiane jako oddawanie czci istotom stworzonym, jak to definiuje Majmonides w *Hilchot awoda zara* 2,1:

עיקר הציווי בעבודה זרה, שלא לעבוד אחד מכל הברואים – לא מלאך, ולא גלגל, ולא כוכב, ולא אחד מארבע היסודות, ולא אחד מכל הנבראים מהם. ואף על פי שהעובד

---

*i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, red. K. Pilarczyk i A. Mrozek, Kraków 2012, s. 219–233.

<sup>46</sup> „Jak tylko myśl ta zrodziła się w ich sercach, zaczęli wznosić gwiazdom świątynie oraz składać im ofiary, sławić je i wielbić je w słowach, a także składać na przeciw nich pokłony, aby wypełnić – według ich błędnego mniemania – wolę Stwórcy. I to był fundament (*ikar*) bałwochwalstwa (*awoda zara*). I tak twierdzili służący jej [tj. gwiazdzie], znając jej istotę. Nie twierdzili [wcale], że nie istnieje [inny] bóg, jak tylko ta gwiazda”.

יודע שה' הוא האלוהים, והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחילה – הרי זה עובד עבודה זרה<sup>47</sup>.

Chrześcijanie, w przeciwieństwie do muzułmanów, przypominali zapewne Majmonidesowi bałwochalców-monoteistów z pokolenia Enosza. Nie tłumaczy to jednak, dlaczego to właśnie ich, a nie muzułmanów, wolno uczyć Tory. I tu pewną wskazówką może być przytoczona wcześniej wypowiedź pochodząca z jednego z responsów (nr 148), zgodnie z którą dozwolone jest Izraelicie obrzezać nie-Żyda, jeśli ten chce otrzymać nagrodę od Boga za wypełnienie tego przykazania, „ponieważ uznaje w proroctwie Mojżesza przykazanie to od Boga Najwyższego, i wierzy w to, i nie wypełnia go dla innych (powodów) albo według własnej opinii”. Podobne sformułowania pojawiły się w omawianym w poprzednim rozdziale fragmencie *Hilchot melachim u-milchamot* 8,14(11), gdzie Majmonides stwierdza, że udział w świecie przyszłym będzie miał tylko ten, kto przyjmuje i pilnie przestrzega praw noachickich, „ponieważ nakazał je Święty Błogosławiony w Torze, i pouczył nas przez Mojżesza, naszego nauczyciela, że były one poprzednio nakazane noachitom”, a nie „z powodu skłonności rozumu”. Taki człowiek zwany jest *chasid umot ha-olam*, to noachita w całym tego słowa znaczeniu.

Z tych sformułowań można wywnioskować, że Majmonides przewiduje dwie zasadnicze motywacje dla przestrzegania podstawowych zasad moralnych: motywację racjonalną, opartą na „naturalnym” w pewnym stopniu charakterze tych praw, które można wyprowadzić tylko drogą rozumową, oraz motywację religijną, opartą na przekonaniu, że prawa te pochodzą od Boga i zostały objawio-

<sup>47</sup> „Podstawą (*ikar*) przykazania [zakazującego] bałwochwalstwa (*awoda zara*) [jest], żeby nie służyć (*laawod*) żadnej rzeczy stworzonej: ani aniołowi, ani sferze, ani gwieździe, ani jednemu z czterech żywiołów, ani niczemu, co z nich stworzone. I nawet jeśli służący (*owed*) [im] wie, że Haszem jest Bogiem, i służy (*owed*) tej stworzonej rzeczy w sposób, w jaki początkowo służył (*awad*) Enosz i mężowie jego pokolenia – taki jest bałwochwalcą (*owed awoda zara*)”. Streszczona tu pobieżnie koncepcja Majmonidesa dotycząca genezy bałwochwalstwa jest podobna do sformułowanej na początku XX wieku przez Wilhelma Schmidta, przedstawiciela kulturowo-historycznej szkoły w religioznawstwie, teorii pierwotnego monoteizmu, czyli pramonoteizmu (*Urmonoteismums*).

ne jego prorokowi. Szczególną postacią tej ostatniej motywacji będzie uznanie, że prawa te zostały objawione albo Mahometowi, albo też najpierw Adamowi i Noemu, a ostatecznie Mojżeszowi. Pierwszy z tych poglądów można przypisać filozofom starożytnym, przede wszystkim Arystotelesowi oraz jego naśladowcom, drugi – oczywiście muzułmanom, a trzeci – Żydom oraz takim noachitom, którzy zaakceptowali tradycję żydowską (przede wszystkim *ger toszaw*), a także w pewnej mierze chrześcijanom jako uznającym za podstawę moralności Mojżeszowy dekalog, który w znacznej mierze pokrywa się z prawami noachickimi (będzie o tym mowa w trzeciej części tej książki).

Warunek szczegółowego, a więc zgodnego z halachą opartą na żydowskiej Torze ustnej, przestrzegania praw noachickich wymaga uprzedniego uznania jej za autorytatywne źródło, co wyklucza zarówno pogańskich filozofów, jak i chrześcijan oraz muzułmanów. Wydaje się jednak, że uznanie objawionego charakteru Tory pisanej Mojżesza z pewnością zbliża chrześcijan do wypełnienia tego kryterium. Muzułmanie jednak przyjmują tu zarówno drugi, jak i częściowo pierwszy z wyżej wymienionych poglądów na pochodzenie zasad moralnych, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę intensywny rozwój arystotelejskiej filozofii świata islamskiego, *falsafa*, w czasach Majmonidesa oraz wpływ, jaki wywarli na niego tacy filozofowie, jak Alfarabi, Awicenna czy Awerroes.

Z filozoficznego i teologicznego punktu widzenia islam ze swoją rygorystyczną koncepcją monoteizmu z pewnością był bliższy judaizmowi, szczególnie w ujęciu Majmonidesa, niż chrześcijaństwo ze swoją koncepcją Trójcy Świętej. Jednak w tym przypadku decydująca okazała się kwestia źródła prawdy o Bogu i Jego prawie, a uznanie tego źródła w dużej mierze łączy judaizm z chrześcijaństwem, mimo jego błędnej interpretacji tego źródła. Ostatecznie to przesądziło, że Majmonides przyznał prawo nauczania Tory chrześcijanom, choć w przeciwieństwie do muzułmanów uważał ich za bałwochwalców łamiących jedno z praw noachickich. Dla Majmonidesa istotne są bowiem nie tylko czyny, ale też przekonania oraz ich źródła.

Istnieją jednak pewne rozbieżności między zakresem merytorycznym omawianego responsum a zakresem zakazu studiowania

Tory z *Hilchot melachim u-milchamot* 10,11–12(9), które trzeba tu odnotować:

1. Z treści responsum wynika, że odnosi się ono do czasów i miejsc współczesnych Majmonidesowi, tj. do sytuacji, w której Żydzi żyją pod rządami muzułmanów. To samo responsum wskazuje jednocześnie, że zakaz przedstawiony w *Hilchot melachim u-milchamot* 10,11–12(9) – jak zapewne cały „ustęp noachicki” w *Miszne Tora* – dotyczy sytuacji, gdy nie-Żydzi „znajdują się we władzy Izraela”.

2. Responsum dotyczy kwestii nauczania Tory nie-Żydów przez Żyda, choć w pytaniu do tego responsum jest mowa o uczeniu się Tory przez nie-Żyda. *Hilchot melachim u-milchamot* 10,11–12(9) odnosi się do zakazu studiowania Tory przez nie-Żyda, choć w dalszej części tej halachy jest ukazana reakcja Żydów na tę sytuację (ukaranie i pouczenie nie-Żyda).

3. W responsum jest mowa o nauce przykazań (*micwot*), choć w pytaniu do tego responsum wspomina się o nauce Tory. Powyższa halacha traktuje wyraźnie tylko o nauce Tory.

W tym miejscu warto też zwrócić uwagę na zakres pojęcia *tora* w rozumieniu Majmonidesa oraz znaczenia terminu *asak* („studiować”, „zajmować się”), o czym wspomniano już w poprzednich rozdziałach. Jak wynika z *Hilchot talmud Tora* 1,13–14(10–12) oraz 15 i 17 słowo *tora* oznacza trzy zakresy uświęconej tradycji:

1. Tora pisana, obejmująca Pięcioksiąg i Proroków.
2. Tora ustna w postaci gotowych praw, np. *Miszna* czy *Miszne Tora*, a także komentarze do Tory pisanej.
3. *Gemara* oraz wszelkie rozważania dotyczące wywodzenia szczegółowych praw, a także wiedza mistyczna.

W tych samych halachach Majmonides używa w odniesieniu do Tory terminu *asak*. Pojęcie to pojawia się także m.in. w rozdziale trzecim *Hilchot talmud Tora* – halacha 4(5), 7(8), 8(9), 9(10) i 16(13). Oznacza ono stałe, regularne i systematyczne zaangażowanie w naukę Tory, na podobieństwo pracy zawodowej, do której słowo to pierwotnie się odnosiło, jak np. w *Hilchot talmud Tora* 7,6(5).

Zdaniem Moshe Weinera termin ten oznacza w tym przypadku wnikliwą i dogłębną naukę, studiowanie szczegółów i przyczyn – traktowaną nie jako środek do innego celu, np. przestrzegania praw

noachickich, ale jako cel sam w sobie, na podobieństwo żydowskiego przykazania *talmud Tora*. Według niego Majmonides nie zakazuje więc nie-Żydom nauki Tory pisanej oraz Tory ustnej w postaci gotowych praw. Zakazuje natomiast *asak*, tzn. dogłębnego studiowania szczegółów i przyczyn tych praw, tj. gemary, a także sekretów mistycznych, tj. kabały. Jednak zakaz ten nie dotyczy *asak* w odniesieniu do siedmiu przykazań noachickich, które można studiować nawet w sposób dogłębny i analityczny<sup>48</sup>.

Wracając do responsum zezwalającego Żydom nauczania Tory chrześcijan, zastanawiające jest, że w *Miszne Tora* Majmonides nigdzie wyraźnie nie zakazał Żydom nauczania Tory nie-Żydów, choć w Talmudzie taki zakaz można znaleźć w *Chagiga* 13a, niezależnie od zakazu studiowania Tory przez nie-Żydów dyskutowanego w *Sanhedrin* 59a. Być może uznał – w przeciwieństwie do redaktorów Talmudu – że mieści się on w ogólnym zakazie namawiania innych do czynów grzesznych, tj. *lifnei iwer*. A może zakazu tego nie traktował w sposób rygorystyczny. W *Hilchot maase korbanot* 19,17(16) stwierdza:

השוהט קודשי גויים בחוץ, חייב; וכן המעלה אותן בחוץ. והגויים מותרין להקריב עולות לה', בכל מקום – והוא, שיקריבו בבמה שיבנו. ואסור לסייען, ולעשות שליחותן – שהרי נאסר עלינו להקריב בחוץ; ומותר להורות להם, וללמדם היאך יקריבו לשם האל ברוך הוא<sup>49</sup>.

Fragment ten dotyczy wprowadzie nie przykazań noachickich, ale tych przykazań żydowskich, które mogą wypełniać noachici, jak o tym stanowi w *Hilchot melachim u-milchamot* 10,13(10). Znacznie ciekawsze wydaje się inne orzeczenie Majmonidesa zawar-

<sup>48</sup> Zob. M. Weiner, op. cit., s. 84–92.

<sup>49</sup> „[Żyd], który zarzyna ofiarę nie-Żydów poza [dziedzińcem świątyni jerozolimskiej], ponosi odpowiedzialność, tak [jak ten], kto spala ją poza [dziedzińcem świątyni jerozolimskiej]. Ale nie-Żydom (*gojim*) wolno składać ofiary całopalne Haszem w każdym miejscu, jeśli złożą [je] na podwyższeniu, które zbudują. Jednak nie wolno im pomagać ani działać w ich imieniu, ponieważ jest nam zakazane składać [ofiary] poza [dziedzińcem świątyni jerozolimskiej]. Jednak wolno ich instruować (*lehorot*) i uczyć (*lelamed*) ich, jak mają składać [ofiary] imieniu Boga, niech będzie błogosławiony”.

te w *Hilchot awadim* 8,19 i 22(17–18), a oparte na stwierdzeniach z Talmudu – *Gittin* 40a:

עבד שהשיאו רבו בת חורין, או שהניח לו רבו תפילין בראשו, או שאמר לו רבו לקרות שלושה פסוקין בספר תורה בפני הציבור, וכל כיוצא באלו הדברים שאין חייב בהן אלא בן חורין – יצא לחירות, וכופין את רבו לכתוב לו גט שיחרור. [...] ואסור לאדם ללמד את עבדו תורה; ואם לימדו, לא יצא לחירות<sup>50</sup>.

Na pierwszy rzut oka Majmonides zawarł tu wyraźny zakaz nauczania Tory nieżydowskiego niewolnika. Jednak rodzi się pytanie, dlaczego nauka Tory za zgodą jego pana nie powoduje u niewolnika takich skutków, jak poślubienie kobiety wolnej, założenie *tefilin* czy publiczne czytanie Tory. Abraham ben Mosze de Boton w *Lechem miszne* tak komentuje tę halachę:

ועוד קשה דבפרק השולח אמרינן, דכשרבו השיאו דאי לאו דשחרריה לא הוה מעביד ליה איסורא, הכא נמי נימא, אי לאו דשחרריה לא הוה עבד איסורא ללמדו תורה. ואולי נראה לרבינו ז"ל, דאין זה כל כך איסורא, ולכך לא אמרינן דשחרריה, ולא דמיא לקריאה בתורה שהיא בציבור, דהוי איסור טפי, ולכך לא היה לו לומר לקרוא אם לא שחררי<sup>51</sup>.

A zatem autor *Lechem miszne* twierdzi, że według Majmonidesa nauczanie niewolnika Tory nie jest zakazane w tym stopniu, żeby

<sup>50</sup> „Niewolnik, którego pan zaślubi z [kobietą] wolną lub założy mu pan na głowę *tefilin* lub powie mu jego pan, aby przeczytał publicznie trzy wersety ze zwoju Tory i tym podobne do tych rzeczy, do których zobowiązany jest tylko [człowiek] wolny – wychodzi na wolność. I zmusza się jego pana do napisania mi poświadczenia uwolnienia. [...] I zakazane jest człowiekowi nauczać niewolnika Tory. Ale jeśli nauczał go, [ten] nie wychodzi na wolność”.

<sup>51</sup> „I jeszcze problematyczne jest [to]: w rozdziale *Ha-szoleach* (*Gittin* 40a, rozdział czwarty) mówimy, że gdy jego [tj. niewolnika] pan zaślubia go [z kobietą], to gdyby go nie wyzwalał, nie pozwałałby mu czynić [tego] zakazanego [czynny]. Tu również można byłoby powiedzieć, że gdyby go nie wyzwalał, nie czyniłby [tego] zakazanego [czynny], tj. uczył go Tory. Może wydawało się naszemu rabbiemu, błogosławionej pamięci, że nie jest to tak [bardzo] zakazane, i dlatego nie mówimy [tu], że go wyzwala. I nie jest [to] podobne do czytania Tory, jeśli jest [ono] publiczne, bo [to] jest bardziej zakazane – i dlatego [pan] nie mówiłby o czytaniu [Tory przez niewolnika], gdyby go nie wyzwolił”.

powodować jego wyzwolenie, jak w przypadku innych przykazań obowiązujących wolnego Żyda, a zakazanych nieżydowskiemu niewolnikowi. Jeśli są one wykonywane przez niewolnika z inicjatywy jego pana, stwarzają domniemanie, że ów pan wcześniej niewolnika uwolnił, aby nie popełnić czynu zabronionego. Być może ta zasada „słabszego zakazu” obejmuje także nauczanie Tory innych nie-Żydów.

Przypadek noachity, tj. nie-Żyda przestrzegającego siedem podstawowych praw, studiującego Torę w zakresie wykraczającym poza prawa noachickie może zatem mieścić się w hipotezie halachy 13(10) rozdziału dziesiątego *Hilchot melachim u-milchamot* zezwalającego mu na spełnienie przykazań żydowskich, czyli takich, które nie są dlań obowiązkowe, w celu otrzymania nagrody. Można tu dopatrywać się pewnych analogii do sytuacji żydowskiej kobiety studiującej Torę, o czym mowa w *Hilchot jesodei ha-Tora* 1,16(13):

אישה שלמדה תורה, יש לה שכר; אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטווית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו, אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו. ואף על פי שיש לה שכר, ציוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה: מפני שרוב הנשים, אין דעתן מכוונת להתלמד, והן מוציאין דברי תורה לדברי הבאי, לפי עניינות דעתן<sup>52</sup>.

Przy tej okazji należy zwrócić uwagę, że w *Hilchot melachim u-milchamot* 10,11–13(9–10) Majmonides nie zakazuje nie-Żydom, niezależnie od ich kategorii, wypełniania niektórych przykazań, które wiele autorytetów uznaje za odnoszące się wyłącznie do Żydów i będących podobnie jak szabat i Tora znakami ich związku z Bogiem, tj. zakładania talitu z *cicit* oraz *tefilin*. W *Hilchot cicit* 3,9 Majmonides stwierdza jedyne:

<sup>52</sup> „Kobieta, która uczyła się Tory, będzie miała nagrodę, ale nie taką, jak nagroda mężczyzny, ponieważ nie jest [jej to] nakazane. A nagroda każdego, kto wykonuje rzecz, która nie została mu nakazana, nie będzie jak nagroda tego, któremu została nakazana [i] który wykonuje [ją], ale mniejsza od niego. I mimo tego, że będzie miała nagrodę, nakazali mędrcy, żeby człowiek nie nauczał swej córki Tory, ponieważ rozumienie większości kobiet nie skupia się na nauce i dlatego sprowadzają słowa Tory do rzeczy błahych, z powodu słabości ich rozumienia”.



ואסור למכור תלית מצוייצת לגוי, עד שיתיר ציציייתה: לא מפני שיש בגופה קדושה – אלא שמא יתעטף בה, ויתלווה עימו ישראל, וידמה שהוא ישראל, ויהרגנו [...].<sup>53</sup>

Tak jak sprzedawanie nie-Żydowi talitu z *cicit* jest zabronione nie ze względu na status *cicit*, ale z powodu ewentualnego zagrożenia, jakie może spowodować użycie przez niego tego przedmiotu, tak być może jest i w przypadku nauczania Tory nie-Żyda, jak i studiowania Tory przez nie-Żyda. Nie chodzi tu zatem o świętość Tory czy o żydowskie prawo jej własności, ale o niewłaściwy użytek, jaki nie-Żyd może uczynić z tego studiowania. Takim użytkiem jest np. tworzenie nowych przykazań i religii. W *Hilchot melachim u-milachamot* 10,11–12(9) Majmonides zakaz studiowania Tory i świętowania szabatu przez nie-Żyda podporządkowuje zasadzie ogólnej, *kelalo szel dawar* – zakazowi tworzenia nowych instytucji religijnych. Dlatego także właśnie użytek, jaki mogą mieć nie-Żydzi ze studiowania Tory oraz kwestia ewentualnego zagrożenia dla Żydów z tym związana, stały się głównym powodem zezwolenia na nauczanie Tory pewnych grup nie-Żydów oraz odmówienia tego prawa innym grupom. Chrześcijan wolno nauczać Tory, mimo że są bałwochwalcami, ponieważ uznają oni świętość źródła przykazań, o których się uczą, i nie stworzą zagrożenia dla Żydów (szczególnie w państwach muzułmańskich), a może nawet nawrócą się. Natomiast muzułmanie, chociaż nie są bałwochwalcami, mogą zaszkodzić Żydom, ucząc się Tory, ponieważ nie uznają jej boskiego statusu i mogą ze swojej wiedzy uczynić oręż przeciwko Żydom. Znaczenie miały tu zatem zarówno względy ideowe, tj. uznanie świętości Tory, jak i praktyczne – użytek, jaki będą mieli nie-Żydzi ze studiowania Tory. Skoro więc chrześcijan wolno nauczać Tory, z pewnością można to czynić w odniesieniu do noachitów, niebędących bałwochwalcami i akceptujących w pełni autorytet Izraela (np. *ger toszaw*).

<sup>53</sup> „Zabronione jest sprzedawać talit z *cicit* nie-Żydowi (*goj*), aż usunie jego *cicit* – nie dlatego, że w nim jest świętość, ale aby [nie-Żyd] nie odział się weń i przyłączył się do niego Izraelita, sądząc, że tamten jest [również] Izraelitą, i [tamten] zabiłby go [...]”.

Wnioski te potwierdza rozkład treści w obrębie rozdziału dziesiątego *Hilchot melachim u-milchamot* w części obejmującej halachy 8(6)–13(10), który ilustruje poniższa tabela:

Tabela 3. Rozkład treści w halachach 10,8(6)–13(10) *Hilchot melachim u-milchamot*

HALACHA	OGÓLNA TREŚĆ	SZCZEGÓŁY
8(6)	dotatkowe przykazania noachickie	zakaz parzenia zwierząt i szczepienia drzew różnych gatunków oraz uderzenia Żyda
9(7)	obrzezanie jako przykazanie żydowskie	
10(8)	obrzezanie jako przykazanie żydowskie nakazane niektórym nie-Żydom	potomkowie Ketury i Izmaela
11(9)	zakaz wykonywania pewnych przykazań żydowskich przez niektórych nie-Żydów	studiowanie Tory i świętowanie szabatu przez <i>gojim</i>
12	zakaz tworzenia nowych instytucji religijnych przez nie-Żydów	tworzenie nowych przykazań i świąt oraz religii przez <i>gojim</i>
13(10)	zezwozenie na spełnianie przykazań żydowskich przez niektórych nie-Żydów	także sposób postępowania z ofiarami i jałmużną różnych kategorii nie-Żydów (noachitów i <i>gojim</i> )

Wynika stąd, że zakazy studiowania Tory i świętowania szabatu nie mają tak bezwzględnego charakteru jak noachickie zakazy krzyżowania gatunków i uderzenia Żyda. Stanowią one raczej wyjątek w ramach szerszego zagadnienia wykonywania przykazań żydowskich przez nie-Żydów, które zostało zainicjowane przez przykazanie obrzezania jako obowiązujące tylko Żydów. Tuż po tym jak Majmonides mówi, że istnieją jednak pewne grupy nie-Żydów, którym jest nakazane przestrzegać to przykazanie, wspomina o pewnych przykazaniach żydowskich, których wykonywanie jest zakazane pew-

nym grupom nie-Żydów. Następnie podaje przyczynę tego zakazu, aby przejść do zagadnienia zezwolenia dla pewnych grup nie-Żydów wykonywania dowolnych przykazań żydowskich.

Na koniec trzeba jednak uczynić istotne zastrzeżenie. Nawet jeśli powyższa analiza trafnie oddaje intencje Majmonidesa, to talmudyczne źródła, na których się opierał, a w szczególności dyskusja z *Sanhedrin* 59a, nie dają się jednoznacznie zinterpretować w taki sposób, na co zresztą zwrócił uwagę przywołany Moshe Ben-Chaim, stąd ostrożność wielu autorytetów rabinicznych w kwestii studiowania Tory przez nie-Żydów, nawet ze strony tych, którzy są zwolennikami Majmonidesa jako *posek*<sup>54</sup>.

## Nieintencjonalne złamanie przykazań a poświęcenie życia

Odpowiedzialność za złamanie siedmiu podstawowych przykazań noachickich podlega – podobnie, choć nie tak samo jak w przypadku Izraelitów – ograniczeniu w trzech zasadniczych sytuacjach:

1. Czyn popełniony nieumyślnie.
2. Czyn popełniony pod przymusem.
3. Czyn popełniony przez osobę bez zdolności prawnej.

Przypadki te Majmonides omawia na początku rozdziału dziesiątego *Hilchot melachim u-milchamot* w halachach 1–3(1–2). Hala-cha pierwsza stanowi, co następuje:

בן נוח ששגג באחת ממצוותיו, פטור מכלום: חוץ מרוצח בשגגה – שאם הרגו גואל הדם, אינו נהרג עליו; ואין לו עיר מקלט, אבל בתי דיניהן אין ממיתין אותיו.<sup>55</sup>

Żydowska halacha wyróżnia dwa zasadnicze rodzaje sprawców przestępstw z punktu widzenia ich intencji: *mezid* (sprawca umyślny)

<sup>54</sup> Zob. M. Sh. Bar-Ron, op. cit., s. 54–57.

<sup>55</sup> „Noachita (*ben Noach*), który przekroczył nieumyślnie (*szagag*) jedno ze swoich przykazań, jest wolny od odpowiedzialności (*patur*) za każde z nich, z wyjątkiem nieumyślnego (*bi-szegaga*) zabójstwa, tzn. jeśli zabije go mściciel krwi (*goel ha-dam*), nie jest zań zabijany. I nie ma dla niego miasta schronienia (*ir miklat*), ale [też] ich sądy nie uśmiercają go”.

oraz *szogeg* (sprawca nieumyślny). Co do zasady *szogeg* nie ponosi odpowiedzialności karnej za czyn spowodowany nieumyślnie. Jednak przy nieumyślnie popełnionych przestępstwach, za których przy umyślnym sprawstwie sankcją jest *karet* (hebr. = odcięcie, w sensie duchowym, od wspólnoty Izraela), sprawca musi złożyć odpowiednią ofiarę za swój grzech (oczywiście w czasach, gdy istnieje świątynia jerozolimska). Nie jest to kara za grzech, ale pozytywne przykazanie z nim związane. Podobny status – jak się okaże – będzie miało u Majmonidesa przykazanie *kidusz Haszem*. Przepisy dotyczące takich ofiar za grzech zostały omówione przez Majmonidesa w traktacie *Hilchot szegagot*.

Wyjątkiem od powyższych zasad jest przypadek nieumyślnego zabójstwa. Przepisy dotyczące instytucji związanych z przypadkiem nieumyślnego zabójstwa – tj. „mściciela krwi” (*goel ha-dam*), czyli krewnego, który ma prawo, ale nie obowiązek uśmiercić zabójcę bez ponoszenia za to odpowiedzialności karnej, oraz miasta schronienia (*ir miklat*), do którego może udać się nieumyślny zabójca, aby uniknąć śmierci z rąk „mścicieli krwi” – zostały uregulowane przez Majmonidesa głównie w rozdziałach piątym i szóstym *Hilchot roceach u-szemitar nefesz*. Zasady te, odnoszące się do Izraelity, mają też częściowo zastosowanie do niewolników i „osiadłych cudzoziemców”, tj. *ger toszaw*. W *Hilchot roceach u-szemitar nefesz* 5,3–4 Majmonides stwierdza:

ישראל שהרג בשגגה את העבד, או את גר תושב, או את גר תושב – גולה. וכן העבד שהרג בשגגה את ישראל, או את גר תושב; וכן גר תושב שהרג את גר תושב, או את העבד בשגגה – גולה, שנאמר "והייתה לבני ישראל, ולגר ולתושב בתוכם" (ראה במדבר לה, טו). גר תושב שהרג את ישראל בשגגה – אף על פי שהוא שוגג, הרי זה נהרג: אדם מועד לעולם. וכן גר תושב שהרג את גר תושב מפני שעלה על דעתו שמותר להורגו, הרי זה קרוב למזיד; ונהרג עליו, הואיל ונתכוון להורגו. וגוי שהרג את הגוי בשגגה – אין ערי מקלט קולטות אותו, שנאמר "והייתה לבני ישראל" (ראה במדבר לה, טו).<sup>56</sup>

<sup>56</sup> „Izraelita, który nieumyślnie (*bi-szegaga*) zabił niewolnika lub osiadłego cudzoziemca (*ger toszaw*) – podlega wygnaniu [do miasta schronienia (*ir miklat*)]. I tak też niewolnik, który zabił nieumyślnie (*bi-szegaga*) Izraelitę lub osiadłego cudzoziemca (*ger toszaw*). I tak też osiadły cudzoziemiec (*ger toszaw*), który zabił osiadłego cudzoziemca (*ger toszaw*) lub niewolnika nieumyślnie (*bi-szegaga*) –

Jak wynika z *Hilchot melachim u-milchamot* 10,1, noachici, tak jak Izraelici, nie ponoszą odpowiedzialności karnej za czyny popełnione nieumyślnie. Nie spoczywa na nich nawet obowiązek złożenia ofiary za grzech. Z drugiej jednak strony w przypadku nieumyślnego zabójstwa nie mają też prawa do schronienia w *ir miklat*, aby uniknąć zgładzenia przez *goel ha-dam*. Wyjątkiem jest tu *ger toszaw*, o czym Majmonides mówi w innym miejscu. Za zabicie innego *ger toszaw* albo niewolnika przysługuje mu prawo schronienia w *ir miklat*.

*Ger toszaw* podlega egzekucji za zabicie Izraelity, ponieważ co do zasady za swoje czyny „człowiek jest zawsze odpowiedzialny”, *adam le-olam muad*. Termin *muad* w swoim pierwotnym znaczeniu, jakie pojawia się w talmudycznym traktacie *Bawa kama*, odnosi się do byka, który już atakował w przeszłości trzy razy i jest uznawany za agresywnego. Za szkodę wyrządzoną przez takiego byka (*szor muad*) właściciel płaci pełne odszkodowanie (*nezek szalem*), ponieważ jest „ostrzeżony” (*muad*). Inaczej jest w przypadku właściciela *szor tam*, byka, który nie atakował jeszcze trzy razy – odszkodowanie za wyrządzoną przez niego szkodę wynosi tylko połowę (*chaci nezek*). Reguła *adam le-olam muad* powoduje, że za krzywdę uczynioną przez człowieka odpowiedzialność spada oczywiście na niego, nawet za pierwszym razem. Człowiek nigdy nie jest *tam*, zawsze jest *muad* („ostrzeżony”). W szerszym znaczeniu zasada ta oznacza, że człowiek zawsze jest odpowiedzialny za swoje czyny, niezależnie od okoliczności, chyba że prawo Tory zwalnia go z odpowiedzialności

---

podlega wygnaniu [do miasta schronienia (*ir miklat*)], jak jest powiedziane, że [miasto schronienia (*ir miklat*)] będzie: »Dla Izraelitów, dla cudzoziemcy (*ger*) i dla osiedleńcy (*toszaw*) pośród was« (Lb 35,15). Osiadły cudzoziemiec (*ger toszaw*), który zabił Izraelitę nieumyślnie (*bi-szegaga*), mimo tego, że jest nieumyślnym sprawcą (*szogeg*), podlega egzekucji [przez sąd]. [Ponieważ co do zasady, za swoje czyny] człowiek jest zawsze odpowiedzialny (*muad*). I tak osiadły cudzoziemiec (*ger toszaw*), który zabił osiadłego cudzoziemca (*ger toszaw*), ponieważ był przekonany, że było mu dozwolone go zabić – taki jest bliski umyślnemu sprawcy (*karow le-mezid*) i podlega zań egzekucji [przez sąd], ponieważ jego zamiarem było zabić go. Ale nie-Żyd (*goj*), który zabił nie-Żyda (*goj*) nieumyślnie (*bi-szegaga*) – miasta schronienie (*irei miklat*) nie chronią go, jak jest powiedziane, że [miasto schronienia (*ir miklat*)] będzie: »Dla Izraelitów«.

albo ją łagodzi. W kontekście powyższej halachy przywołanie tej zasady oznacza, że ponieważ Tora nie zwolniła *ger toszaw* za nieumyślne zabójstwo Izraelity, ponosi on za nie pełną odpowiedzialność.

Porównując powyższe halachy – *Hilchot melachim u-milchamot* 10,1 oraz *Hilchot roceach u-szemitar nefesz* 5,3–4 – pod kątem użytych w nich wyrażen, można odnieść wrażenie, że *ger toszaw* z *Hilchot roceach u-szemitar nefesz* 5,3–4 nie jest tożsamy z *ben Noach* z *Hilchot melachim u-milchamot* 10,1. To raczej *goj* z *Hilchot roceach u-szemitar nefesz* 5,3–4 może być utożsamiany z *ben Noach* z *Hilchot melachim u-milchamot* 10,1. Przeczyłoby to poczynionym wcześniej ustaleniom co do znaczenia tych terminów i wspierało interpretację Moshego Ben-Chaima.

Nie ulega wątpliwości, że terminologia używana przez Majmonidesa charakteryzuje się pewną płynnością w zależności od kontekstu, jednak w określonych granicach i na określonych zasadach, które sformułowano w poprzednich rozdziałach. I tak, pojęcie *ger toszaw* może mieścić się w wyrażeniu *ben Noach* lub być z nim rozłączne w zależności od kontekstu, zawsze jednak *ben Noach* oznacza osobę uznającą, w taki czy inny sposób oraz z tego czy innego powodu, prawa noachickie. Czasem więc pojęcie *ben Noach* obejmuje wszystkie osoby uznające prawa noachickie, czasem tylko te, które uznają je jako objawione przez Mojżesza, a czasem – tak jak w tym przypadku – te, które uznają prawa noachickie, ale nie są *ger toszaw*. Z kolei słowo *goj* oznacza albo nie-Żyda, który nie uznaje praw noachickich, albo po prostu jakiegokolwiek nie-Żyda, w tym także noachitę, tam, gdzie chodzi o odróżnienie go od Izraelity. I tak właśnie jest w tym przypadku, co wyraźnie wynika z cytatu z Lb 35,15 przywołanego na zakończenie *Hilchot roceach u-szemirat nefesz* 5,3–4: „Dla Izraelitów”.

Kwestia prawa do schronienia w *ir miklat* jest ściśle związana z Erec Israel i z osobami legalnie tam przebywającymi (oczywiście w czasach, gdy znajduje się we władzy państwa żydowskiego rządzonego prawami Tory). W takiej sytuacji prawo do przebywania na jej terenie mają tylko następujące kategorie osób: Żydzi, niewolnicy przez nich posiadani oraz nie-Żydzi, którzy oficjalnie przyjmą prawa noachickie, tj. „osiadli cudzoziemcy” (*gerei toszaw*). Z oczy-

wistych względów prawo do schronienia w tych miastach Erec Israel ani też prawo do ustanowienia podobnych miast poza nią nie przysługuje nie-Żydom przebywającym za granicą Erec Israel, niezależnie od tego, czy przyjęli oni prawa noachickie, czy też nie. W *Hilchot melachim u-milchamot* 10,1 jest mowa o *bnei Noach*, ponieważ kontekst przepisów ograniczających odpowiedzialność za złamanie praw noachickich odnosi się przede wszystkim do osób, które te prawa uznają. Dlatego też w niemal całym rozdziale dziewiątym *Hilchot melachim u-milchamot* poświęconym siedmiu podstawowym prawom Majmonides posługuje się terminem *ben Noach*, a nie *goj*. Nie oznacza to oczywiście, że przykazania te i zasady nie obowiązują nie-Żydów, którzy ich nie uznają, czyli *gojim*, a jedynie że w kontekście szczegółowych zasad praw noachickich bardziej zasadne jest mówić o noachitach niż poganach, inaczej niż w przypadku poznania praw noachickich, o czym była mowa w omówionym wyżej fragmencie *Hilchot melachim u-milchamot* 10,11(9), gdzie Majmonides posługuje się terminem *goj*. W pierwszym przypadku znajdujemy się we wnętrzu systemu praw noachickich, ich szczegółów, które poznajemy jako noachici. W drugim – znajdujemy się poza systemem, z którym jako poganie mamy się dopiero w sposób wstępny zapoznać. Tak więc tezę Moshe Ben-Chaima należy uznać za do pewnego stopnia słuszną.

W *Hilchot roceach u-szemitar nefesz* 5,3–4 Majmonides wyłącza prawo *ger toszaw* do schronienia w *ir miklat* w przypadku, gdy nieumyślność zabójstwa nie polegała na tym, że sprawca zabił, choć tego nie chciał, ale na tym, że sprawca nie wiedział, że istnieje zakaz zabijania, tzw. przypadek *omer mutar* (hebr. = myśli, [że] wolno). Podobnie pisze Majmonides w *Hilchot melachim u-milchamot* 10,2(1):

במה דברים אמורים, בשוגג באחת ממצוות ועבר בלא כוונה, כגון שבעל אשת חברו, ודימה שהיא אשתו או פנויה. אבל אם ידע שהיא אשת חברו, ולא ידע שהיא אסורה עליו אלא עלה על ליבו שדבר זה מותר לו, וכן אם הרג, והוא לא ידע שאסור להרוג – הרי זה קרוב למזיד, ונהרג. ולא תיחשב זו להם שגגה, מפני שהיה לו ללמוד, ולא למד<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> „Mowa [tu] o przypadku, gdy [ktoś] przekracza nieumyślnie (*szogeg*) jedno z przykazań bez intencji (*be-lo-kawana*), jak np. że współżył z żoną bliźniego i wydawało mu się, że jest ona jego żoną albo panną. Jednak jeśli wiedział, że

Wynika stąd, że w odniesieniu do praw noachickich „nieznajomość prawa szkodzi”, tj. nie stanowi usprawiedliwienia dla popełnienia przestępstwa. Czy podobnie rzecz się ma z prawami żydowskimi? W *Hilchot szegagot* 2,2 Majmonides stwierdza:

עבר עבירה, וידע שהיא בלא תעשה, אבל אינו יודע שחייבין עליה כרת – הרי זו שגגה, ומביא חטאת; אבל אם ידע שהיא בכרת, ושגג בקרבן, ולא ידע אם חייבין עליה קרבן, אם לאו – הרי זה מזיד: ששגגת קרבן, אינה שגגה בעבירות אלו שחייבין עליהן כרת.<sup>58</sup>

A zatem w przypadku przykazań żydowskich niewiedza odnośnie do zakazu stanowi usprawiedliwienie, inaczej niż w przypadku przykazań noachickich.

Wyjątkiem jest zabójstwo. Jak wynika z *Hilchot roceach u-szemirat nefesz* 6,3–4(4–5) oraz 6,8(10), osoba, która zabiła człowieka, świadoma swojego czynu, ale nieświadoma zakazu zabijania, ma status sprawcy zbliżonego do umyślnego, czyli *karow le-mezid*. Nie podlega jednak egzekucji przez sąd, ponieważ nie jest sprawcą umyślnym (*mezid*), a jedynie *karow le-mezid*. Bo skoro nie wiedziała o zakazie, to znaczy, że na pewno przed popełnieniem przestępstwa nie została o nim poinformowana i nie była powiadomiona o karze, a zatem brak było *hatraa* (hebr. = ostrzeżenie) – jednego z warunków odpowiedzialności karnej przed sądem. Jednak nie przysługuje jej też schronienie w *ir miklat*, bo nie jest *szogeg*. Jest wystawiona na zagrożenie ze strony *goel ha-dam*, który ma prawo go zabić, nie ponosząc odpowiedzialności. Ponieważ w przypadku noachitów nie

---

jest ona żoną bliźniego, lecz nie wiedział, że jest mu ona zakazana, ale był przekonany, że rzecz ta jest mu dozwolona, i tak też jeśli zabił, a nie wiedział, że zakazane jest zabijać – taki jest bliski umyślnemu sprawcy (*karow le-mezid*) i podlega egzekucji [przez sąd]. I nie będzie to uważane dla nich za czyn nieumyślny (*szegaga*), ponieważ powinien był się nauczyć [przykazań], a nie nauczył się?<sup>58</sup> [Jeśli ktoś] dokonał przestępstwa i wiedział, że jest ono zakazane, ale nie wiedział, że ponosi się zań odpowiedzialność *karet* – to jest to czyn nieumyślny (*szegaga*) i składa ofiarę za grzech (*chatat*). Ale jeśli wiedział, że jest ono [karane] przez *karet*, ale nie myślał (*szagag*) o ofierze (*korban*), tj. nie wiedział, że jest zań obowiązek ofiary (*korban*) za [przekroczenie] zakazu – to jest to czyn umyślny (*mezid*), jako że nieumyślność [odnośnie do] ofiary (*szegagat korban*) nie jest nieumyślnością (*szegaga*) [odnośnie do] tych przestępstw, za które odpowiedzialnością jest *karet*”.



ma warunku *hatraa* dla pociągnięcia sprawcy do odpowiedzialności karnej przed sądem, *karow le-mezid* jako niebędący *szogeg* podlega egzekucji przed sądem jak każdy *mezid*.

Pozostaje pytanie, dlaczego – wyłączwszy sprawę zabójstwa – nieznajomość prawa żydowskiego usprawiedliwia żydowskiego przestępcę, natomiast nieznajomość prawa noachickiego nie stanowi usprawiedliwienia dla noachity. Wyjaśnienie leży w naturze obu systemów. Prawo noachickie, choć objawione, nosi znamiona prawa naturalnego, odkrywalnego przez rozum. W poprzednich rozdziałach była już mowa o tym, że „naturalna”, rozumowa droga do praw noachickich nie daje ich pełnego i szczegółowego obrazu, a jedynie zarys. Obowiązkiem każdego noachity jest poznać te szczegóły dane przez objawienie. Majmonides wyraźnie nie tylko zezwala, ale wręcz nakazuje noachitom uczenie się Tory w zakresie ich praw. Zaniedbanie tego obowiązku może rodzić konsekwencje karne. Jednak nawet nauka zarysów praw noachickich z wykorzystaniem własnego „naturalnego” rozumu pozwala uniknąć wielu czynów będących naruszeniem tych praw.

Zupełnie inaczej kwestia przedstawia się w prawach żydowskich, które w niewielkim stopniu mają charakter „naturalny”, a w przeważającej mierze są dostępne jedynie za pośrednictwem objawienia. Wyjątek został uczyniony dla zakazu zabójstwa, który oczywistość nie ulega żadnym wątpliwościom. Poza tym liczba i stopień uszczegółowienia praw Izraela znaczenie przekracza złożoność praw noachickich. Na Żydów oprócz zakazów zostały nałożone także nakazy, w tym związane z nieintencjonalnym popełnieniem przestępstw. W przypadku przestępstw nieumyślnych jest to obowiązek złożenia ofiary, a w obliczu przymusu do popełnienia przestępstwa – obowiązek złożenia ofiary z własnego życia (*kidusz Haszem*).

Zagadnienie męczeńskiej śmierci nie miało w czasach Majmonidesa jedynie charakteru teoretycznego, ale wiązało się z konkretnymi życiowymi wyborami, których musieli częstokroć dokonywać Żydzi mieszkający w krajach muzułmańskich i chrześcijańskich w XII wieku. Majmonides był osobiście zaangażowany w dyskusję na ten temat, czemu dał wyraz w niezwykle emocjonalnym *Igeret ha-szemad*, w którym surowo potępił autorytet rabiniczny odsądzający

od czci i wiary tych Żydów, którzy w obliczu zagrożenia życia przyjęli islam, o czym wspomniano już wcześniej. Niektórzy biografo-  
wie przypuszczają, że Majmonides był zmuszony do takiego czynu<sup>59</sup>.

Zasady dotyczące przykazania *kidusz Haszem* zostały omówio-  
ne przez Majmonidesa w rozdziale piątym *Hilchot jesodei ha-Tora*.  
Stwierdza tam, że Izraelowi jest nakazane spełniać pozytywne przy-  
kazanie uświęcenia Imienia Boga, *kidusz Haszem*, które polega na  
obowiązku poświęcenia życia w przypadku zmuszenia Żyda do złá-  
mania jednego z przykazań. Obowiązek ten ma zastosowanie zawsze  
w przypadku trzech fundamentalnych zakazów: bałwochwalstwa,  
zakazanych stosunków seksualnych oraz zabójstwa, a w pewnych sy-  
tuacjach odnosi się także do wszelkich innych zakazów.

Osoba, która poświęca swoje życie w takich okolicznościach,  
spełnia pozytywne przykazanie *kidusz Haszem*. Ponieważ obowiąz-  
kiem Żyda jest co do zasady żyć, aby służyć Bogu, poświęcenie życia  
w sytuacjach tego niewymagających obciąża taką osobę winą przed  
Bogiem za spowodowanie utraty własnego życia. Ta opinia Majmo-  
nidesa jest jednak przez wiele autorytetów kwestionowana. Jeszcze  
bardziej interesująca i również kontrowersyjna wydaje się opinia  
Majmonidesa odnośnie do osoby, która pod groźbą utraty własnego  
życia popełniła przestępstwo i nie poświęciła własnego życia, mimo  
że sytuacja spełniała wymogi nakazu *kidusz Haszem*. Zdaniem Ram-  
bama osoba taka nie wypełnia pozytywnego przykazania *kidusz  
Haszem* oraz łamie zakaz desakralizowania Imienia Boga, natomiast  
nie jest ona winna przekroczenia zakazów, do których została bez-  
pośrednio zmuszona. Według Majmonidesa czyn dokonany pod  
przymusem, pod groźbą utraty życia, nie jest dobrowolnym czynem  
sprawcy, a tylko taki czyn może podlegać sądowej sankcji karnej. Po-  
dobną myśl wyraził także w *Hilchot sanhedrin we-onaszin ha-mesu-  
rin lahem* 20,3(2).

Inaczej jest w przypadku zagrożenia życia przez chorobę. Wpraw-  
dzie i tu chory może dla ratowania go złamać każde przykaza-  
nie z wyjątkiem wymienionych trzech zakazów podstawowych, ale

<sup>59</sup> Por. J. L. Kraemer, *Martyrdom or Survival*, w: idem, *Maimonides. The Life and Works of One of Civilization's Greatest Minds*, New York 2008, s. 99–115.

inna jest sytuacja osoby, która mimo wszystko dopuściła się jednego z tych trzech przestępstw w takiej sytuacji. Niepoświęcenie życia w tym przypadku oznacza mimo wszystko dobrowolne naruszenie zakazów przez chorego, co już podlega sądowej sankcji karnej.

Sytuację noachity przymuszonego pod groźbą odebrania mu życia do przekroczenia praw noachickich opisuje halacha 3(2) rozdziału dziesiątego *Hilchot melachim u-milchamot*:

בן נוה שאנסו אנס לעבור על אחת ממצוותיו, מותר לו לעבור: אפילו נאנס לעבור, עבודה זרה – עובד, לפי שאינן מצווין על קידוש השם. ולעולם אין עונשין מהן לא קטן, ולא חירש, ולא שוטה – לפי שאינן בני מצוות<sup>60</sup>.

A zatem noachita może popełnić każde przestępstwo pod przymusem i nie ponosi za nie odpowiedzialności, ponieważ nie jest to jego czyn dobrowolny. Zastanawiające jest, że Majmonides nie wyłącza z tej reguły zabójstwa. Późniejsze autorytety zwracają jednak uwagę na dodatkową zasadę, która ma tu zastosowanie. Zgodnie z nią „krew” potencjalnego zabójcy, tj. wartość jego życia, nie jest „czerwieńsza”, czyli większa, od „krwi” potencjalnej ofiary, tj. od wartości jego życia. A więc ich zdaniem także nie-Żydom zakazane jest zabijanie pod przymusem.

Inaczej niż Żyd noachita nie musi – według Majmonidesa – poświęcać swojego życia w sytuacji przymuszenia go do popełnienia przestępstwa, ponieważ obowiązek *kidusz Haszem* dotyczy tylko Izraelitów. Komentatorzy zwracają tu uwagę, że Majmonides nie zakazuje noachicie spełniania tego przykazania dobrowolnie, choć można tu zastanawiać się, czy nie jest on odpowiedzialny przed Bogiem za utratę własnego życia. Trzeba także pamiętać, że cele tego życia w przypadku Izraelity i noachity różnią się.

<sup>60</sup> „Noachicie (*ben Noach*), którego ktoś zmusił do przekroczenia jednego z jego przykazań, dozwolone jest przekroczenie [go]. Nawet zmuszony do bałwochwalstwa – przekracza [ten zakaz], ponieważ nie jest im nakazane uświęcenie Imienia (*kidusz Haszem*). Nigdy też nie karze się spośród nich ani nieletniego, ani głuchego, ani szaleńca, ponieważ nie są oni podmiotem przykazań (*bnei micwot*)”.

Podsumowując, prawa żydowskie i noachickie odnoszące się do odpowiedzialności za nieintencjonalne popełnienie przestępstw wykazują wiele zbieżności, ale są i znaczące różnice. Poniższa tabela jest ich sumarycznym zestawieniem:

Tabela 4. Odpowiedzialność za nieintencjonalne przestępstwa Izraelity i noachity

KATEGORIA CZYNU	IZRAELITA	NOACHITA
1) nieумыślny (szogeg)		
a) bez intencji ( <i>be-lo-kawana</i> )		
– zabójstwo	miasto schronienia ( <i>ir miklat</i> )	mściciel krwi ( <i>goel ha-dam</i> )
– pozostałe	zwolniony ( <i>patur</i> ), ofiara ( <i>korban</i> )	zwolniony ( <i>patur</i> )
b) przez nieznaną prawo ( <i>omer mutar</i> )		
– zabójstwo	mściciel krwi ( <i>goel ha-dam</i> )	egzekucja ( <i>nehrag</i> )
– pozostałe	zwolniony ( <i>patur</i> ), ofiara ( <i>korban</i> )	egzekucja ( <i>nehrag</i> )
2) pod przymusem ( <i>neenas</i> )		
a) zabójstwo	zwolniony ( <i>patur</i> ), <i>kidusz Haszem</i>	zwolniony ( <i>patur</i> )
b) bałwochwalstwo i niemoralne stosunki	zwolniony ( <i>patur</i> ), <i>kidusz Haszem</i>	zwolniony ( <i>patur</i> )
c) pozostałe	zwolniony ( <i>patur</i> ) – wyjątki	zwolniony ( <i>patur</i> )
3) brak zdolności prawnej (nieletni, głuchy, szaleniec)	zwolniony ( <i>patur</i> )	zwolniony ( <i>patur</i> )

CZĘŚĆ III

**Siedem praw noachickich:  
źródła i kierunki orzecznictwa  
w *Miszne Tora***



## Od Edenu do Synaju

Rozdział dziewiąty *Hilchot melachim u-milchamot* Majmonides rozpoczyna od przedstawienia przykazań noachickich w kontekście biblijnej historii nadawania przez Boga praw ludzkości, poczynając od Adama, a skończywszy na Mojżeszu. Zawiera ono nie tylko listę tych przykazań w ujęciu chronologicznym, ale także wskazanie ich źródła i kulturowego nośnika oraz ukazanie dalszego postępu objawionego prawa, przez patriarchów aż po Mojżesza. Obraz, który rysuje Majmonides, jest dynamiczny, ewolucyjny, choć motorem tego procesu nie są ani czynniki naturalne, ani kulturowe, a jedynie ujawniający się w objawieniu boski zamysł.

W edycji Shabsai'a Frankla wstęp ten obejmuje halachę pierwszą, w edycji Yosefa Kapacha – halachy od pierwszej do trzeciej. Oto tekst otwierający rozdział dziewiąty:

על שישה דברים נצטווה אדם הראשון – על עבודה זרה, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים. אף על פי שכולן קבלה הן בידינו ממש רבנו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי התורה, יראה שעל אלו נצטוו. הוסיף לנוח אבר מן החי, שנאמר "אך בשר, בנפשו דמו לא תאכלו" (בראשית ט, ד); נמצאו שבע מצוות. וכן היה הדבר בכל העולם, עד אברהם נצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שהרית, ויצחק הפריש מעשר, והוסיף תפילה אחרת לפנות היום. ויעקוב הוסיף גיד הנשה, והתפלל ערבית. ובמצריים נצטווה עמרם במצוות יתרות, עד שבא משה רבנו ונשלמה תורה על ידו<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> „Odnoszenie do sześciu spraw (*dewarim*) nakazano pierwszemu człowiekowi (*adam ha-riszon*): odnoszenie do bałwochwalstwa (*awoda zara*) i odnoszenie do bluźnierstwa (*birkat Haszem*), i odnoszenie do zabójstwa (*szefichut damim*), i odnoszenie do zakazanych stosunków (*giluj arajot*), i odnoszenie do rabunku (*gezel*), i odnoszenie do praw (*dinim*). Mimo tego, że wszystkie one są w naszych rękach tradycją (*kabala*) [otrzymaną] od Mojżesza, naszego nauczyciela, i skłania się ku nim rozum (*ha-daat note lahen*), ze słów Tory widać, że zostały one nakazane [pierwszemu człowiekowi]. Dodano Noemu [zakaz spożywania] części

Podział tekstu według edycji Kapacha unaocznia następujący rozkład treści w obrębie całości tego wstępu:

Tabela 5. Rozkład treści w obrębie halachy 9,1–3(1) *Hilchot melachim u-milchamot*

NR HALACHY	TREŚĆ HALACHY
halacha 1	lista sześciu przykazań nadanych Adamowi (przykazania edeńskie)
halacha 2	źródła i nośniki przykazań edeńskich dodanie siódmego przykazania Noemu (przykazania noachickie)
halacha 3	przykazania patriarchów „dopełnienie” Tory przez Mojżesza (przykazania izraelskie)

Zagadnienia poruszone w tym rozdziale będą dyktowane zatem przez powyższy porządek ustalony przez Majmonidesa. Przyjęta w tej części zasada podążania za porządkiem tekstu Rambama przy omawianiu praw noachickich, na podobieństwo komentarza, została już wyjaśniona we wstępie do prezentowanej pracy. W związku z tym pierwszą kwestią wymagającą omówienia jest lista przykazań noachickich, początkowo w ich wersji edeńskiej, oraz ich natura, a także porządek przedstawienia zarówno w obrębie tej halachy, jak i w całym rozdziale dziewiątym *Hilchot melachim u-milchamot*.

---

z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*), jak jest powiedziane: »Jednak (*ach*) ciała z duszą jego – krwią jego nie będziecie spożywać« (Rdz 9,4). Oto jest siedem przykazań. I tak miały się sprawy na całym świecie aż Abrahamowi nakazano dodatkowo do tamtych – obrzezanie. On też odmawiał modlitwę *szacharit*. A Izaak oddzielił dziesięć i dodał inną modlitwę przed wieczorem [tj. *mincha*]. A Jakub dodał [zakaz spożywania] ścięgnięta uda (*gid ha-nasze*) i odmawiał modlitwę *maariw* (*arawit*). A w Egipcie nakazano Amramowi dodatkowe przykazania – aż przyszedł Mojżesz, nasz nauczyciel, i dopełniona została Tora przez niego”.



## Lista praw noachickich

Lista praw noachickich nie została bezpośrednio zapisana ani w Torze pisanej, ani w *Misznie*. Najstarszym źródłem rabinicznym, które zawiera taką listę, jest *Tosefta*, traktat *Awoda zara* 9,4:

על שבע מצוות נצטוו בני נח: על הדינין ועל עבודת כוכבים ועל גלוי עריות ועל שפיכות דמים ועל הגזל ועל אבר מן החי<sup>2</sup>.

Fragment ten budzi konsternację, ponieważ mimo podania liczby siedmiu przykazań, wymienia się ich tylko sześć. Jednak w dalszej części tekstu *Tosefta* wyszczególnia bałwochwalstwo (*awodat kochawim*) łącznie z bluźnierstwem (*birkat Haszem*). Mimo rozdzielenia w *Miszne Tora* tych przykazań w obrębie praw noachickich, Majmonides utożsamiał obie te sfery w ramach praw izraelskich, omawiając bluźnierstwo przy okazji bałwochwalstwa.

Barajta rozpoczynająca się zdaniem o zbliżonej treści staje się w traktacie *Sanhedrin* 56a punktem wyjścia obszernej dygresji poświęconej omówieniu różnych aspektów praw noachickich. Dygresja ta, obejmująca *Sanhedrin* 56a–60a, to najobszerniejsze w literaturze rabinicznej omówienie tych praw. Początkowy fragment omówienia dotyczący zawartości kodeksu noachickiego i jego biblijnych źródeł, który obejmuje *Sanhedrin* 56a–57a, zostanie przedstawiony poniżej jako podstawowe źródło, które Majmonides musiał wziąć pod uwagę, formułując swoje twierdzenia w tym zakresie<sup>3</sup>. Początkowa barajta przedstawia różne opinie co do zawartości listy siedmiu przykazań noachickich:

<sup>2</sup> „Siedem przykazań nakazano noachitom: o prawach (*dinin*) i o bałwochwalstwie (*awodat kochawim*), i o zakazanych stosunkach (*giluj arajot*), i o zabójstwie (*szefichut damim*), i o rabunku (*gezel*), i o części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*)”.

<sup>3</sup> Por. P. Majdanik, *Przykazania noachickie w „Talmudzie” – uniwersalistyczne tendencje w judaizmie w okresie ekspansji chrześcijaństwa w starożytności (traktat „Sanhedrin” 56a–57a)*, „Studia Religioznawcze” 2006, t. 39, s. 157–177.

תנו רבנן שבע מצות נצטוו בני נח דינין וברכת השם ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים וגזל ואבר מן החי רבי חנניה בן <גמלא> [גמליאל] אומר אף על הדם מן החי רבי חידקא אומר אף על הסירוס רבי שמעון אומר אף על הכישוף רבי יוסי אומר כל האמור בפרשת כישוף בן נח מוזהר עליו (דברים יח) לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים וגו' ובגלגל התועבות האלה ה' אלהיך מוריש אותם מפניך ולא ענש אלא אם כן הזהיר רבי אלעזר אומר אף על הכלאים מותרין בני נח ללבוש כלאים ולזרוע כלאים ואין אסורין אלא בהרבעת בהמה ובהרכבת האילין<sup>4</sup>.

Dalej gemara stara się odszukać i przedyskutować biblijne źródła owych siedmiu przykazań noachickich:

מנהני מילי אמר ר' יוחנן דאמר קרא (בראשית ב) ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל ויצו אלו הדינין וכן הוא אומר (בראשית יח) כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו' ה' זו ברכת השם וכן הוא אומר (ויקרא כד) ונוקב שם ה' מות יומת אלהים זו <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} וכן הוא אומר (שמות כ) לא יהיה לך אלהים אחרים על האדם זו שפיכות דמים וכן הוא אומר (בראשית ט) שופך דם האדם וגו'

<sup>4</sup> „Rabini nauczali: SIEDEM PRZYKAZAŃ NAKAZANO NOACHITOM: [O] PRAWACH (*DININ*) I [O] BLUŹNIERSTWIE (*BIRKAT HASZEM*), [O] BAŁWOCHWALSTWIE (*AWODA ZARA*), [O] ZAKAZANYCH STOSUNKACH (*GILUJ ARAJOT*) I [O] ZABÓJSTWIE (*SZEFICHUT DAMIM*), I [O] RABUNKU (*GEZEL*), I [O] CZEŚCI Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA (*EWER MIN HA-CHAJ*). RABBI CHANINA BEN GAMALIEL MÓWI: RÓWNIEŻ O KRWI Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA (*DAM MIN HA-CHAJ*). RABBI CHIDKA MÓWI: RÓWNIEŻ O KASTRACJI (*SERUS*). RABBI SZIMON MÓWI: RÓWNIEŻ O CZARACH (*KISZUF*). RABBI JOSE MÓWI: [PRZED] WSZYSTKIM, CO POWIEDZIANO W SEKCJI O CZARACH (*KISZUF*), PRZESTRZEGA SIĘ NOACHITĘ, [A MIANOWICIE]: »NIECH NIE ZNAJDZIE SIĘ POŚROD CIEBIE TAKI, KTÓRY PRZEPROWADZA SYNA SWEGO LUB CÓRKĘ SVOJĄ PRZEZ OGIEŃ, [ANI] WRÓŻBITA (*KOSEM KESAMIM*), [ANI] ASTROLOG (*MEONEN*), ANI CZŁOWIEK PRZESĄDNY (*MENACHESZ*), ANI CZAROWNIK (*MECHASZEF*), ANI ZAKLINACZ (*CHOWER CHAWER*), ANI TAKI, KTÓRY WYPYTUJE OWLUB *JIDONI*, ANI TAKI, KTÓRY WZYWA ZMARŁYCH« ITD. »I W NASTĘPSTWIE TYCH OBRZYDLIWOŚCI HASZEM BÓG WYGNAŁ JE [TJ. NARODY] PRZED TOBĄ« (PWT 18,10–12). A [BÓG] KARAŁ, TYLKO JEŚLI [WCZEŚNIEJ] OSTRZEGL. RABBI ELAZAR MÓWI: RÓWNIEŻ O MIESZANIU GATUNKÓW (*KILAIM*). WOLNO NOACHICIE NOSIĆ [UBRANIA Z] MIESZANYCH GATUNKÓW (*KILAIM*) [TKANIN, TJ. LNU I WEŁNY], I SIAĆ [NA JEDNYM POLU ZIARNA] MIESZANYCH GATUNKÓW (*KILAIM*), ALE ZAKAZANO IM KRZYŻOWANIA ZWIERZĄT (*HARBAAT BEHEMA*) I SZCZEPNIENIA DRZEW (*HARKAWAT HA-ILAN*) [RÓŻNYCH GATUNKÓW]”.

לאמר זו גילוי עריות וכן הוא אומר (ירמיהו ג) לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר מכל עץ הגן ולא גזל אכל תאכל ולא אבר מן החי כי אתא רבי יצחק תני איפכא ויצו זו <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} אלהים זו דינין בשלמא אלהים זו דינין דכתבי (שמות כב) ונקרב בעל הבית אל האלהים אלא ויצו זו ע"ז מאי משמע רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי חד אמר (שמות לב) סרו מהר מן הדרך אשר צויתם עשו להם וגו' וחד אמר (הושע ה) עשוק אפרים רצון משפט כי הואיל הלך אחרי צו'.<sup>5</sup>

Mimo pewnych rozbieżności interpretacyjnych stanowisko gemary nie budzi wątpliwości – lista siedmiu przykazań jest zgodna z opinią pierwszego tannaity, a jej źródło biblijne stanowi werset Rdz 2,16, w którym poszczególne wyrażenia przez aluzję do innych

<sup>5</sup> „Skąd wywodziśmy te stwierdzenia? Rzekł rabbi Jochanan: Jak mówi Pismo: »I nakazał Haszem Bóg człowiekowi, mówiąc: Z każdego drzewa ogrodu możesz spożywać (*wa-jecaw Haszem elohim al-ha-adam lemor: mi-kol ec ha-gan achol tochel*)« (Rdz 2,16). »I nakazał (*wa-jecaw*)« – to [przykazanie o] prawach (*dinin*), jak mówi [Pismo]: »Bo pokochałem go, dlatego że nakazuje (*jecawe*) synom swoim« (Rdz 18,19). »Haszem (*Haszem*)« – to [przykazanie o] bluźnierstwie (*birkat Haszem*), jak mówi [Pismo]: »A kto bluźni imieniu Haszem, musi umrzeć« (Kpl 24,16). »Bóg (*elohim*)« – to [przykazanie o] bałwochwalstwie (*awodat kochawim*), jak mówi [Pismo]: »Nie będziesz miał bogów innych (*elohim acherim*)« (Wj 20,2-3). »Człowiekowi (*al ha-adam*)« – to [przykazanie o] zabójstwie (*szefichut damim*), jak mówi [Pismo]: »Kto przelewa krew (*szofech dam*) człowieka (*ha-adam*)« (Rdz 9,6). »Mówiąc (*lemor*)« – to [przykazanie o] zakazanych stosunkach (*giluj arajot*), jak mówi [Pismo]: »Mówiąc (*lemor*): Jeśli odeśle mąż żonę swoją, a [ona] odejdzie od niego i stanie się dla innego mężczyzny« (Jr 3,1). »Z każdego drzewa ogrodu (*mi-kol ec ha-gan*)« – ale nie [z] rabunku (*gezel*). »Możesz spożywać (*achol tochel*)« – ale nie część z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*). Kiedy przybył rabbi Icchak, nauczał inaczej: »I nakazał (*wa-jecaw*)« – to [przykazanie o] bałwochwalstwie (*awodat kochwim*). »Bóg (*elohim*)« – to [przykazanie o] prawach (*dinin*). Uzasadnione jest, [że] »Bóg (*elohim*)« – to [przykazanie o] prawach, ponieważ napisano: »To gospodarz uda się do sędziów (*elohim*), [oświadczając], że nie wyciągnął swej ręki po własność bliźniego swego« (Wj 22,7-8), ale [że] »I nakazał (*wa-jecaw*)« – to [przykazanie o] bałwochwalstwie – co na to wskazuje? Raw Chisda i raw Icchak bar Awdimi [proponowali rozbieżne uzasadnienia]: Jeden mówił: [Należy to wywodzić z wersetu]: »Zeszli szybko z drogi, którą im nakazałem (*ciwitim*)« itd. »zrobili sobie odlanego cielca, oddawali mu pokłony i składali mu ofiary i mówili: Oto bogowie twoi, Izraelu, którzy wynieśli cię z ziemi Egiptu« (Wj 32,8), a drugi mówił: [Należy to wywodzić z wersetu]: »Uciskany jest Efraim i złamany osądem, ponieważ zapragnął podążać za rozkazem (*caw*)« (Oz 5,11)».

wersetów biblijnych odpowiadają poszczególnym przykazaniom. Wynika stąd także, że siedem przykazań w ich pełnej wersji (łącznie z zakazem spożywania części z żywego zwierzęcia) zostało nadanych już Adamowi. A zatem kodeks edeński jest tożsamy z kodeksem noachickim.

Dalej następuje dyskusja o szczegółach bałwochwalstwa oraz o włączeniu przykazania o prawach (*dinim*) do przykazań noachickich. Dyskusje te zostaną przedstawione w dalszych rozdziałach. W końcu gemara przytacza barajtę zawierającą alternatywną listę siedmiu przykazań noachickich, pochodzącą ze szkoły Menaszego, po czym rozważa ona relację tej barajty do przedstawionej wcześniej opinii, że wszystkie przykazania noachickie wywodzą się z wersetu Rdz 2,16:

דתנא דבי מנשה שבע מצות נצטוו בני נח ע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים גזל ואבר מן החי סירוס וכלאים רבי יהודה אומר אדם הראשון לא נצטווה אלא על ע"ז בלבד שנאמר ויצו ה' אלהים על האדם רבי יהודה בן בתירה אומר אף על ברכת השם ויש אומרים אף על הדינים כמאן אזלא הא דאמר רב יהודה אמר רב אלהים אני לא תקלוגני אלהים אני לא תמירוני אלהים אני יהא מוראי עליכם כמאן כיש אומרים תנא דבי מנשה אי דריש ויצו אפילו הנך נמי אי לא דריש ויצו הני מנא ליה לעולם לא דריש ויצו הני כל חדא וחדא באפי נפשיה כתיבא<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> „Jak nauczał [uczony] ze szkoły Menaszego: SIEDEM PRZYKAZAŃ NAKAZANO NOACHITOM: [O] BAŁWOCHWALSTWIE (AWODA ZARA) I [O] ZAKAZANYCH STOSUNKACH (GILUJ ARAJOT) I [O] ZABÓJSTWIE (SZEFIGHUT DAMIM), [O] RABUNKU (GEZEL) I [O] CZĘŚCI Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA (EWERMINHA-CHAJ), [O] KASTRACJI (SERUS) I [O] MIESZANIU GATUNKÓW (KILAIM). RABBI JEHUDA MÓWI: PIERWSZEMU CZŁOWIEKOWI (ADAM HA-RISZON) NAKAZANO JEDYNI [PRZYKAZANIE] O BAŁWOCHWALSTWIE (AWODA ZARA), JAK POWIEDZIANO: »I NAKAZAŁ HASZEM BÓG CZŁOWIEKOWI (WA-JECAW HASZEM ELOHIM AL HA-ADAM)« (RDZ 2,16). RABBI JEHUDA BEN BETEJRA MÓWI: RÓWNIEŻ O BLUŻNIERSTWIE (BIRKAT HASZEM). ALE MÓWIĄ NIEKTÓRZY: RÓWNIEŻ O PRAWACH (DINIM). Za jaką [opinią] podąza to, co rzekł raw Jehuda, [cytując to, co] rzekł Raw: »Jestem Bogiem (elohim ani) – nie przeklinajcie Mnie. Jestem Bogiem (elohim ani) – nie zastępujcie Mnie [idolem]. Jestem Bogiem (elohim ani) – niech bojaźń przede Mną będzie na was, [abyście przestrzegali sprawiedliwości]«. Za jaką? Za [tym, co] MÓWIĄ NIEKTÓRZY. Jeśli tannaita ze szkoły Menaszego interpretowałby [werset, zaczynający się od słów] »i nakazał (wa-jecaw)« (Rdz 2,16), [włączyłby w poczet siedmiu przykazań noachitów] nawet tamte

W tym miejscu gemara podaje alternatywny spis biblijnych źródeł listy przykazań noachickich według szkoły Menaszego, konfrontując go z opinią pierwszego tannaity, zgodnie z którą jedynym biblijnym źródłem tych przykazań jest werset Rdz 2,16:

ע"ז וגילוי עריות דכתיב (בראשית ו) ותשחת הארץ לפני האלהים ותנא דבי רבי ישמ' עאל בכל מקום שנא' השחתה אינו אלא דבר ערוה <ועבודת כוכבים> {ועבודה זרה} דבר ערוה שנא' (בראשית ו) כי השחית כל בשר את דרכו <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} דכתיב (דברים ד) פן תשחיתון ועשיתם וגו' ואידך אורהיהו דקא מגלי שפיכות דמים דכתיב (בראשית ט) שופך דם האדם וגו' ואידך קטלייהו הוא דקמגלי גזל דכתיב (בראשית ט) כירק עשב נתתי לכם את כל וא"ר לוי כירק עשב ולא כירק גנה ואידך ההוא למישרי בשר הוא דאתא אבר מן החי דכתיב (בראשית ט) אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו ואידך ההוא למישרי שרצים הוא דאתא סירוס דכתיב (בראשית ט) שרצו בארץ ורבו בה ואידך לברכה בעלמא כלאים דכתיב (בראשית ז) מהעוף למיניהו ואידך ההוא לצותא בעלמא.<sup>7</sup>

[tj. przykazania o bluźnierstwie i o prawach], a jeśli nie interpretowałyby [w ten sposób wersetu, zaczynającego się od słów] »i nakazał (*wa-jecaw*)« (Rdz 2,16), jakie są jego źródła dla tych [pozostałych przykazań]? Faktycznie – nie interpretował [w ten sposób wersetu, zaczynającego się od słów] »i nakazał (*wa-jecaw*)« (Rdz 2,16). [Jego zdaniem] każde z tych [przykazań] zapisane jest osobno”.

<sup>7</sup> „[Przykazania] o bałwochwalstwie (*awoda zara*) i zakazanych stosunkach (*giluj arajot*) – ponieważ napisano: »I była zepsuta (*wa-tiszachet*) ziemia przed Bogiem« (Rdz 6,11). A nauczał [uczony] ze szkoły rabiego Izmaela: WSZĘDZIE, GDZIE [W TORZE] MÓWI SIĘ [O] ZEPSUCIU (*HASZCHATA*), [ODNOSI SIĘ ONO] TYLKO DO KWESTII ZAKAZANYCH STOSUNKÓW (*ERWA*) LUB BAŁWOCHWALSTWA (*AWODAT KOCHAWIM*). ZAKAZANE STOSUNKI (*ERWA*) – JAK POWIEDZIANO [O STWORZENIACH PRZED POTOPEM]: »PONIEWAŻ ZEPSUŁO (*HISZCHIT*) KAŻDE CIAŁO DROGĘ SWOJĄ« (RDZ 6,12). BAŁWOCHWALSTWO (*AWODAT KOCHAWIM*) – JAK NAPISANO: »ABYŚCIE NIE ULEGLI ZEPSUCIU (*TASZCHITUN*) I NIE ZROBILI [IDOLA]« (PWT 4,16) ITD. Ale [według opinii] tamtego [uczonego], ten [werset tylko] ukazuje ich postępowanie. Zabójstwo (*szefichut damim*) – jak napisano: »[Kto] przelewa krew człowieka (*szofech dam ha-adam*)« (Rdz 9,6) itd. Ale [według opinii] tamtego [uczonego] ten [werset tylko] ukazuje [sposób] ich uśmiercania. Rabunek (*gezel*) – jak napisano: »Jak zieleń ziół (*jerek esew*) dałem wam wszystko« (Rdz 9,3). I rzekł rabbi Lewi: [Napisano]: »jak zieleń ziół (*jerek esew*)«, a nie »jak zieleń [czyjegoś] ogrodu (*jerek gina*)«. Ale [według opinii] tamtego [uczonego] ten [werset tylko] wprowadza zezwolenie [spożywania] mięsa. Część z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*) – jak napisano: »Jednak (*ach*) ciała z duszą jego – krwią jego nie będziecie spożywać« (Rdz 9,4). Ale [według opinii] tamtego [uczonego] ten [werset tylko] wprowadza zezwolenie [spożywania części

Nie ulega wątpliwości, że Majmonides przyjął listę przykazań noachickich w wersji zgodnej z opinią pierwszego tannaity, zbieżnej także z wykazem podanym przez *Toseftę*, odrzucając w ten sposób alternatywne poglądy szkoły Menaszego. Jednak jeden pogląd łączy go z tą szkołą – odrzucenie wersetu Rdz 2,16 jako biblijnego źródła praw noachickich. Innym zastrzeżeniem, które wiąże się z odmiennością jego poglądów, jest przyjęcie, że kodeks edeński obejmował tylko sześć praw spośród późniejszych praw noachickich, ponieważ – o czym wspomina dalej – zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia został nadany dopiero Noemu. Należy w tym miejscu zapytać o źródła takiej opinii i jej związek z negatywną oceną źródłowego charakteru wersetu Rdz 2,16. Zanim jednak ta kwestia zostanie rozpatrzona, trzeba odpowiedzieć na jeszcze jedno pytanie: dlaczego Majmonides używa w odniesieniu do praw noachickich terminu „sprawy” (*dewarim*), a nie – jak w przytoczonych źródłach rabinicznych – „przykazania” (*micwot*).

## Prawa noachickie a dekalog

Być może użyty przez Majmonidesa termin *dewarim* oznacza, że siedem praw noachickich reprezentuje szersze kategorie praw niż izraelskie *micwot*. *Dewarim* byłyby zatem raczej grupami wybranych spośród 613 *micwot*. Nie sposób nie przytoczyć w tym kontekście bardzo ważnej dla teorii praw noachickich, przywoływanej już, pracy Aarona Lichtensteina *The Seven Laws of Noah*<sup>8</sup>. Autor tak przedstawia we wstępie cel i tezę swojej książki:

---

żywych] *szeracim*. Kastracja (*serus*) – jak napisano: »Rójcie się na ziemi i rozmnażajcie się na niej« (Rdz 9,7). Ale [według opinii] tamtego [uczonego] [werset ten służy tylko] dla [oddania] zwykłego błogosławieństwa. Mieszanie gatunków (*kilaim*) – jak napisano: »Spośród ptactwa – zgodnie z jego gatunkiem« (Rdz 6,20). Ale [według opinii] tamtego [uczonego] ten [werset odnosi się tylko] do zwykłego towarzyszenia [sobie zwierząt]”.

<sup>8</sup> A. Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah*, New York 1995.

Będzie starała się dowieść, że najwcześniejsze źródła noachityzmu oraz autorzy, którzy zajmowali się tymi źródłami skrupulatnie, widzieli te siedem kategorii jako tematy zagadnień w obrębie zbioru stwierdzeń prawnych. Podobnie stara się ona dowieść, że objętość prawa noachickiego jest większa – w porównaniu z objętością prawa izraelskiego – niż wskazywałyby na to relacja 7 do 613. Poniższe rozdziały przedstawiają zatem rozmiar noachickiej legislacji. Z metodologicznego punktu widzenia – zostanie to dokonane przy użyciu izraelskiej legislacji jako podstawy porównania. Aby porównanie było efektywne – podstawową jednostką miary będzie imperatyw w obrębie systemu 613 przykazań. Celem będzie odkrycie, ile z 613 przykazań ma zastosowanie do prawa noachickiego<sup>9</sup>.

Jak z tego wynika, celem autora nie jest sprowadzenie przykazań noachickich do kategorii grupujących wybrane 613 przykazań żydowskich, nie wyklucza on odmienności praw noachickich co do szczegółowych rozwiązań. Porównanie z poszczególnymi przykazaniami żydowskimi jest jedynie zabiegiem metodologicznym, którego celem staje się unaocznienie rozmiarów noachickiej legislacji w porównaniu z prawem żydowskim.

Po omówieniu w poszczególnych rozdziałach swojej pracy przykazań noachickich Lichtenstein stwierdza, że znajdują one analogię w 66 szczegółowych przykazaniach spośród 613 żydowskich *micwot*. Przypomina także listę przykazań noachickich zawartą w traktacie *Chulin* 92a, gdzie wymieniono aż 30 przykazań. W zakończeniu jednak zastrzega:

W istocie zatem użycie przez nas przykazań Mojżeszowych w noachickich ramach ograniczone było do wydzielenia najmniejszego wspólnego denominatora w konstruowaniu metody porównania żydowskich i nieżydowskich obowiązków w ramach hebrajskiego prawa. Nie będzie więc niedokładnością patrzeć na przykazanie Mojżeszowe jako na sztuczne narzędzie – gdy mowa o noachickim prawodawstwie<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Ibidem, s. 17–18.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 95.

Podejście Lichtensteina do kwestii praw noachickich, mające oparcie także w *Sefer ha-chinuch*, doczekało się jednak krytycznych ocen i to właśnie z punktu widzenia przyjętego przez Majmonidesa. Shimon Cohen w swoim artykule *The halachic study of the Noahide Laws* stwierdza:

Różne prace, wliczając w to rabbiego Lichtensteina *The Seven Laws of Noah* oraz znakomity i słynny komentarz do *Sefer ha-chinuch*, znany jako *Minchat chinuch*, a także dzieło *Micwot bnei Noach* pośmiertnie wydanego *Sefer micwot Haszem* rabbiego Jonatana Shteifa, przyjmują tę ogólną koncepcję. Starają się przystosować zawartość różnych przykazań spośród 613 nadanych ludowi Izraela do „kategorii” reprezentowanych przez siedem praw noachickich. [...] Jak zauważa *Minchat chinuch*, pogląd *Sefer ha-chinuch* nie jest taki jak Rambama, który ustala określone detale praw noachickich wywiedzione z *Talmudu* i nie twierdzi, że jakiegokolwiek (inne) z 613 żydowskich przykazań włączono są do praw noachickich<sup>11</sup>.

I dalej precyzuje pogląd Majmonidesa:

Rambam, jak wspomniano, ustala określone detale poszczególnych praw noachickich wyprowadzone z *Gemary*. Inaczej niż *Sefer ha-chinuch* nie opracowuje żadnych innych praw jako obowiązkowych dla noachitów, o tyle, o ile odnoszą się lub mogą być wpisane do „kategorii” reprezentowanych przez siedem *micwot*. Rambam widzi siedem praw jako posiadające same w sobie swoje własne *halachot*, a nie jako klasy przykazań. Siedem noachickich *micwot* jak 613 *micwot* nadanych ludowi żydowskiemu reprezentują przykazania, które są wyjątkowe w swoich szczegółach<sup>12</sup>.

Wydaje się, że Shimon Cohen nazbyt surowo ocenił podejście Lichtensteina, który powiązanie poszczególnych praw noachickich z grupami żydowskich *micwot* traktował jako zabieg techniczny, a nie merytoryczny. Majmonides w wielu wypadkach milcząco przyjmuje

---

<sup>11</sup> Sh. Cohen, *The Halachic Study of the Noahide Laws*, „The Journal of Judaism and Civilisation” 2004, Vol. 6, s. 64–65.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 67.



przy omawianiu praw noachickich terminologię i zasady żydowskiej halachy. W wielu miejscach podkreśla jednak odmiennność poszczególnych rozwiązań noachickiej i izraelskiej legislacji. Nie wyklucza to możliwości, że rozumiał on prawa noachickie jako kategorie szersze niż żydowskie *micwot* i mające analogie w grupach tematycznych tych *micwot*, ale nie oznacza to tożsamości wszystkich szczegółowych rozwiązań w obrębie tych *micwot* z halachą noachicką. Można mówić jedynie o analogii.

Z zagadnieniem tym wiąże się jeszcze jedna możliwość wyjaśnienia terminu *dewarim* w odniesieniu do praw noachickich – może chodzić o nawiązanie do *aseret ha-dibrot*, „dziesięciu wypowiedzeń”, czyli dekalogu. Wielu żydowskich uczonych uznawało dekalog za coś ważniejszego niż tylko pierwsze przykazania nadane na Synaju, czy też reprezentację większej całości i znak przymierza utrwalony na kamiennych tablicach. Pojmowano je także jako zbiorcze kategorie dla wszystkich pozostałych przykazań. Opinię taką przyjmował m.in. Saadia Gaon<sup>13</sup>.

Majmonides uznawał wprawdzie dekalog za pierwsze i podstawowe przykazania w obrębie 613 *micwot*, lecz zdecydowanie sprzeciwiał się traktowaniu ich jako z natury coś odmiennego od pozostałych przykazań. Stanowisko to znalazło swój wyraz w jego opinii halachicznej, w której opowiedział się przeciw wstawianiu podczas odczytywania w synagodze fragmentu zawierającego dekalog w ramach rocznego cyklu czytań Tory pisanej<sup>14</sup>. Herman Cohen tak ujął znaczenie tej opinii Majmonidesa:

W swoim responsum surowo przestrzega przed składaniem jakiegokolwiek szczególnego hołdu dekalogowi, przeciwstawiając się opinii Saadii i Nachmanidesa, którzy traktują dekalog jako główny tekst

<sup>13</sup> Por.: A. Lichtenstein, op. cit., s. 92–93; *Tarjaż micwot. 613 przykazań judaizmu*, tłum. E. Gordon, Kraków 2000, s. 6; J. J. Petuchowski, *Głos z Synaju. Antologia tekstów rabinistycznych na temat Dziesięciu Przykazań*, tłum. M. Stebart, Kraków 1997, s. 9–10.

<sup>14</sup> Zob. J. Mishkin, *Examine it Through and Through – For All is Contained Therein*, <http://www.vbm-torah.org/shavuot/shv6ojm.htm> (dostęp: 25.05.2011); B. Kagedan, *Modes of Cantillation*, <http://www.tzemachdavid.org/Vsamachta/Shavuto1/modes.shtml> (dostęp: 25.05.2011).

w ślad za wysiłkami wczesnego Filona, aby zbudować strukturę całości przykazań jako rozwinięcia dekalogu<sup>15</sup>.

Wydaje się więc, że ewentualna analogia do dekalogu nie powinna być powodem, dla którego Majmonides określił przykazania noachickie terminem *dewarim*.

Majmonides nie jest jednak pierwszym komentatorem, który użył tego terminu w odniesieniu do praw noachickich. W swoim wydanym pośmiertnie komentarzu do *Hilchot melachim* 9–10, zatytułowanym *Torat ben Noach*, Efraim Bilitzer, obok przywołanego fragmentu traktatu *Sanhedrin*, wskazuje na midraszowe źródła listy przykazań przyjętej przez Majmonidesa<sup>16</sup>. Najobszerniejszy z nich to następujący ustęp z *Bereszit raba* 16,6:

ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל. ר' לוי אמר: צוהוהו על שש מצות. ויצו, על עבודת כוכבים, היך מה דאת אמר (הושע ה'): כי הואיל הלך אחרי צו. ה' על ברכת השם, היך מה דאת אמר: (ויקרא כד): ונוקב שם ה'. אלו הדיינין, שנאמר (שמות כב): אלהים לא תקלל. על האדם, זו שפכות דמים, שנאמר (בראשית יא) שופך דם האדם. לאמר, זה גילוי עריות, שנאמר (ירמיה ג) לאמר הן ישלח איש את אשתו וגו'. מכל עץ הגן אכול, צוהוהו על הגזל. רבנן פתרון ליה: כל ענינא, ויצו ה' אלהים, רחמן אני ודיין אני להפרע. אלהים אמר לו: אלהים אני! נהוג בי כאלוה שלא תקללני, כמה דכתיב: אלהים לא תקלל. גילוי עריות מנין? ודבק באשתו ולא באשת חבירו, ולא בזכר ולא בבהמה. אכול תאכל. אמר רבי יעקב דכפר חנין: מתי יתכשר לאכילה? משתשחט. רמז לו על אבר מן החי. מות תמות, מיתה לאדם, מיתה לחוה, מיתה לו, מיתה לתולדותיו<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> H. Cohen, *Ethics of Maimonides*, ed. A. Sh. Bruckstein, Wisconsin 2004, s. 38.

<sup>16</sup> E. Bilitzer, *Sefer torat ben Noach. Al Hilchot melachim le-ha-Rambam*, Jeruzalaim 766 (2006), s. 15.

<sup>17</sup> „I nakazał Haszem Bóg człowiekowi, mówiąc: Z każdego drzewa ogrodu możesz spożywać (*wa-jecaw Haszem elohim al-ha-adam lemor: mi-kol ec ha-gan achol tochel*)» (Rdz 2,16). Rabbi Lewi rzekł: Nakazano mu sześć przykazań: »I nakazał (*wa-jecaw*)« – [to przykazanie] o bałwochwalstwie (*awodat kochawim*), jakbyś powiedział: »ponieważ zapragnął podążyć za rozkazem (*caw*)« (Oz 5,11). »Haszem (*Haszem*)« – [to przykazanie] o bluźnierstwie (*birkat Haszem*), jakbyś powiedział: »A kto bluźni imieniu Haszem, musi umrzeć« (Kpł 24,16). »Bóg (*elohim*)« – [to przykazanie] o sędziach (*dajanin*), jak jest powiedziane: »Sędziów (*elochim*) nie przeklinaj« (Wj 22,27). »Człowiekowi (*al ha-adam*)« – to [przykazanie o] zabójstwie (*szefichut damim*), jak jest powiedziane: »Kto

Midrasz ten jest zbliżony do przywołanego wcześniej fragmentu *Sanhedrin* zarówno co do listy przykazań, jak i ich biblijnego źródła. Istnieje jednak jedno istotne zastrzeżenie – na wstępie mowa jest o sześciu, a nie o siedmiu przykazaniach.

Dalej Biltzer powołuje się na podobny fragment, również zawierający egzegezę wersetu Rdz 2,16, znajdujący się w *Dewarim raba* 2,25. Ustęp ten zaczyna się od następującego stwierdzenia:

הלכה: על כמה דברים נצטווה אדם הראשון? כך שנו חכמים: על ששה דברים נצטווה אדם הראשון:<sup>18</sup>

Ostatnie zdanie zostało przez Majmonidesa wprost włączone do *Hilchot melachim* 9,1, łącznie z terminem *dewarim* zamiast *micwot*. Słowo *dewarim*, lecz w odniesieniu do siedmiu przykazań, pojawia się w również w przywołanym przez Biltzera fragmencie *Bereszit raba* 34,8.

Wskazuje to na źródła, na których oparł się Majmonides, stosując termin *dewarim* zamiast *micwot*, a także tłumaczy fakt, że zastosowanie to nie miało charakteru arbitralnego, ale odnosiło się do

---

przelewa krew (*szofech dam*) człowieka (*ha-adam*)« (Rdz 9,6). »Mówiąc (*lemor*)« – to [przykazanie o] zakazanych stosunkach (*giluj arajot*), jak jest powiedziane: »Mówiąc (*lemor*): Jeśli odeśle mąż żonę swoją« itd. (Jr 3,1). »Z każdego drzewa ogrodu (*mi-kol ec ha-gan*) możesz spożywać (*achol [tochel]*)« – nakazano mu [przykazanie] o rabunku (*gezel*). Rabini interpretują zeń każdą kwestię: »I nakazał Haszem Bóg (*elohim*)« (Rdz 2,16) – Miłosiernym Jestem i Sędzią Jestem, aby odplącać. Rzekł Bóg: Jako że Bogiem (*elohim*) jestem, traktuj Mnie jak Boga (*eloah*), żebyś mnie nie przeklinał, jak napisano: »Boga (*elochim*) nie przeklinaj« (Wj 22,27). [Przykazanie o] zakazanych stosunkach (*giluj arajot*) – skąd [się wywodzi]? »[Dlatego opuści mąż swego ojca i swoją matkę] i przylgnie do swojej żony [i staną się jednym ciałem]« (Rdz 2,24) – ale nie do żony jego bliźniego i nie do mężczyzny i nie do zwierzęcia. »Możesz spożywać (*achol [tochel]*)« (Rdz 2,16) – rzekł rabbi Jaakow z osady Chanin: Kiedy [zwierzę] stanie się zdatne (*itkaszer*) do spożycia? Od kiedy zostanie ubite. Jest w tym aluzja do [przykazania o] części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*). »[Ale z drzewa znajomości dobra i zła nie spożywaj, bo w dniu twego spożycia zeń] – z pewnością umrzesz (*mot tamut*)« (Rdz 2,17) – śmierć (*mita*) dla Adama, śmierć dla Ewy, śmierć dla niego, śmierć dla jego potomstwa».

<sup>18</sup> „Halacha: Odnośnie do ilu spraw (*dewarim*) nakazano pierwszemu człowiekowi (*adam ha-riszon*)? Tak nauczali mędrzy: Odnośnie do sześciu spraw (*dewarim*) nakazano pierwszemu człowiekowi (*adam ha-riszon*)».

źródeł rabinicznych. Dalej jednak nie jest znany powód, dla którego z alternatywnych określeń rabinicznych wybrał on właśnie to pojęcie. Rozumienie praw noachickich jako kategorii przykazań i w ten sposób nawiązanie do terminu *aseret ha-dibrot* wydaje się problematyczne w kontekście jego opinii na temat dekalogu.

Rozwiązanie można odnaleźć w *Miszne Tora*. We wprowadzeniu do kodeksu, które zostało poświęcone w znacznej mierze Torze ustnej, omawiając regulacje wprowadzane przez proroków i mędrców, które określa mianem *gezerot* (hebr. = zakazy, obostrzenia), *takanot* (hebr. = nakazy, zarządzenia) i *minhagot* (hebr. = zwyczaje), Majmonides stwierdza:

עד שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה, ובדין כל הדברים שתיקנו  
הכמים ונביאים:<sup>19</sup>

Z powyższego rozróżnienia mogłoby zatem wynikać, że Majmonides zastrzega termin *micwot* dla 613 przykazań zapisanych w Torze pisanej. Natomiast pozostałe prawa zawarte w Torze ustnej, zarówno pochodzące z Synaju, jak i wprowadzone przez późniejsze pokolenia na podstawie przekazanych przez Boga Mojżeszowi upoważnień, Majmonides określa jako *dewarim*. Jeśli tak, źródłem praw noachickich byłaby jego zdaniem ustna tradycja przekazana przez Mojżesza z Synaju, a nie Pismo.

Wyraźnie zatem widać, że Majmonides, używając w stosunku do przykazań noachickich terminu *dewarim*, nie uważał, że stanowią one ogólne kategorie, w których mieszczą się żydowskie *micwot* wyliczone następnie osobno na Synaju w ramach 613 przykazań. Podobnie nie traktował w ten sposób dekalogu, czyli *aseret ha-dibrot*, w których zresztą pojawia się pokrewne pojęcie. Termin *dewarim* w odniesieniu do praw noachickich zaczerpnął z midraszy. Nie użył tu słowa *micwot*, które również pojawia się w źródłach rabinicznych na określenie przykazań noachickich, właśnie dlatego, by prawa te

<sup>19</sup> „Aż będą wszystkie prawa jawne dla małego i dla dużego, co do prawa każdego przykazania (*micwa u-micwa*) i co do prawa wszystkich spraw (*ha-dewarim*) wprowadzonych przez mędrców i proroków”.

odróżnić od żydowskich 613 przykazań. Wydawałoby się zatem, że termin *micwa* został zarezerwowany dla norm wchodzących w skład grupy 613 przykazań Tory pisanej, natomiast dla innych przykazań Majmonides stosuje raczej pojęcia *gezerot*, *takanot*, *minhagot*, które określa zresztą jako *dewarim*. Termin ten mógłby być więc przez niego stosowany m.in. w odniesieniu do różnych przykazań, praw i reguł, zarówno żydowskich, jak i nieżydowskich, stanowiących składnik Tory ustnej, niewchodzących w skład 613 przykazań (*micwot*).

Powyższej tezie przeczy jednak wielokrotne użycie w stosunku do przykazań noachickich słowa *micwot* w innych miejscach *Miszne Tora*. W „ustępie noachickim” (lub tuż przed nim) termin ten pojawia się w takim użyciu w halachach: 8,11(9).13(10).14(11) oraz 9,17(14).

Reasumując, najlepszym wyjaśnieniem użycia słowa *dewarim* w odniesieniu do przykazań noachickich jest jednak aluzja do *aset ha-dibrot*, rozumianych nie tylko jako poszczególne przykazania, ale równocześnie ogólne kategorie dla 613 przykazań, jak to widział Saadia Gaon<sup>20</sup>. Wynikałoby stąd, że poszczególne prawo noachickie stanowi odpowiednik żydowskiej *micwa*, a jednocześnie że jest od niej pojemniejsze. Noachickie *micwot* to zarazem *dewarim*, czyli kategorie szersze niż *micwa*. Ich odpowiednikiem na gruncie prawa żydowskiego – z punktu widzenia ich pojemności – są nie poszczególne żydowskie przykazania (*micwot*), lecz raczej ich grupy tematyczne. Układ *Miszne Tora* wskazuje zresztą na możliwość i potrzebę takiego grupowania przykazań. Należy jednak podkreślić, że chodzi wyłącznie o analogie do przykazań, a nie ich tożsamość, nawet w obszarach, w których poszczególne normy sprawiają wrażenie identyczności.

Na nawiązanie przez Majmonidesa do dekalogu wskazuje porządek, w jakim omawia on poszczególne przykazania noachickie w ca-

<sup>20</sup> Przypomina to relację kategorii halachicznych *aw-tolada*. *Aw* nie jest ogólnikiem, ale raczej aktem podstawowym, ale jednak konkretnym; *tolada* jest zaś aktem związanym z nim lub pokrewnym mu albo też z niego wynikającym. Por. *Talmud babiloński. Gemara edycji wileńskiej z objaśnieniami i komentarzami*. „Berachot” rozdz. II. „Kiduszin” rozdz. II. „Bawa Kama” rozdz. I, red. S. Pecaric, Kraków 2010, s. 554–575.

łym rozdziale dziewiątym *Hilchot melachim u-milchamot*. Podobnie jak uporządkował on 613 przykazań według kryterium merytorycznego w swoim dziele *Sefer ha-micwot*, tak też ułożył listę praw noachickich, wyraźnie nawiązując w tym względzie do porządku dzieśięciu przykazań:

Tabela 6. Porównanie dekalogu z przykazaniami noachickimi

TYP RELACJI	DEKALOG IZRAELA (według Majmonidesa)		SIEDEM PRZYKAZAŃ NOACHICKICH (według Majmonidesa)	
relacje człowiek-Bóg	1	nakaz wiary w Boga		
	2	zakaz bałwochwalstwa	1	zakaz bałwochwalstwa
	3	zakaz bluźnierstwa	2	zakaz bluźnierstwa
	4	nakaz świętowania szabatu		
	5	nakaz szanowania rodziców		
relacje międzyludzkie	6	zakaz zabójstwa	3	zakaz zabójstwa
	7	zakaz cudzołożenia	4	zakazane stosunki seksualne
	8	zakaz kradzieży	5	zakaz rozboju
	9	zakaz fałszywych świadectw	6	zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia
	10	zakaz pożądania dóbr bliźniego	7	nakaz ustanowienia sądów prawa

Przedstawiona wyżej lista praw noachickich jest zgodna z porządkiem zawartym w obrębie halachy pierwszej, ale ich numeracja nawiązuje do układu prezentacji w całym rozdziale dziewiątym. Różnica obu porządków dotyczy zakazu spożywania części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*), który w obrębie pierwszej halachy jest wymieniony na końcu, jako siódme prawo, natomiast w rozdziale zajmuje pozycję szóstą. Różnica wynika z charakteru obu list, pierwsza ma charakter merytoryczno-chronologiczny, a druga – wyłącznie merytoryczny. Dlatego też nakaz ustanowienia sądów prawa (*dinim*) został tu wyodrębniony na końcu, jako zwieńczenie pozo-

stałych przykazań i gwarancja ich stosowania, w czym Majmonides różnił się od innych uczonych, a także jako jedyne z przykazań noachickich, które ma charakter nakazu, a nie zakazu.

Wracając do kwestii dekalogu, znamienne, że spośród praw noachickich jedynie zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*) nie ma wyraźnej analogii w dekalogu. Nie jest też jasne, czy należy do kategorii relacji między człowiekiem a Bogiem, czy do kategorii relacji międzyludzkich. Na pierwszy rzut oka tworzy osobną kategorię, której brakuje w dekalogu – relacji między człowiekiem a późniejszymi istotami żywymi. Charakterystyczne, że z punktu widzenia historii biblijnej jest to w ujęciu Majmonidesa ostatnie z przykazań noachickich – nie zostało nadane Adamowi, a dopiero Noemu. Istnieje tu szerokie pole dla różnych interpretacji.

Na uporządkowanie przykazań noachickich na podobieństwo dekalogu wskazuje także porównanie pozycji poszczególnych przykazań w dostępnych źródłach rabinicznych, z których Majmonides mógł skorzystać:

Tabela 7. Kolejność przykazań noachickich w źródłach rabinicznych

KOLEJNE PRZYKAZANIE	<i>Tosefta</i> AZ 9,4	<i>Sanhedrin</i> 56a	<i>Bereszit r.</i> 16,6	<i>Bereszit r.</i> 34,8	<i>Dewarim r.</i> 2,25	<i>Sz. ha-sz. r.</i> 1,16
<i>awoda zara</i>	2	3	1	1	1	1
<i>birkat Haszem</i>	3	2	2	4	2	2
<i>szefichut damim</i>	5	5	4	3	4	4
<i>giluj arajot</i>	4	4	5	2	5	5
<i>gezel</i>	6	6	6	6	6	6
<i>ewer min ha-chaj</i>	7	7	(7)	7	(7)	7
<i>dinim</i>	1	1	3	5	3	3

Jak wynika z powyższej tabeli, żadne ze źródeł rabinicznych nie wymienia przykazań noachickich w porządku przyjętym przez Majmonidesa. Pod tym względem najbardziej zbliżony porządek prezen-

tuje *Bereszit raba* 16,6, która zresztą – podobnie jak Majmonides – przyjmuje, że zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*) nie został pierwotnie nadany Adamowi (o czym wspomniano już wcześniej). W związku z tym David Novak zauważa:

Majmonides wymienia prawa noachickie w porządku odmiennym od tego, który pojawia się w którymkolwiek z tekstów rabinicznych znajdujących się w naszych rękach. Jest wyraźnie nieporuszony rodzajem egzegezy, która opiera ich zawartość i sekwencję na wersecie Rdz 2,16. Chociaż uznaje je za objawione w Piśmie, podkreśla, że objawienie to jest raczej ogólne (*mi-klal diwrei Tora*), a nie szczegółowe<sup>21</sup>.

Kwestia źródeł praw noachickich została już wspomniana i będzie jeszcze przedmiotem analizy w dalszej części tego rozdziału. Zanim to jednak nastąpi, trzeba wyjaśnić, dlaczego Majmonides przyjął, że kodeks edeński nie obejmował opisanego wyżej zakazu spożywania części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*).

### Kodeks edeński a kodeks noachicki

Czy o przyjęciu przez Majmonidesa koncepcji odrębności kodeksu edeńskiego od noachickiego zdecydowały wskazane wyżej źródła dotyczące sześciu przykazań w literaturze midraszowej? Istotnie, Efraim Bilitzer przywołuje jeszcze jeden midrasz, zawarty w *Bereszit raba* 34,13<sup>22</sup>:

ר' יוסי בר איבו בשם ר' יוחנן: אדם הראשון שלא הותר לבשר תאוה, לא הוזהר על אבר מן החי, אבל בני נח שהותרו לבשר תאוה, הוזהרו על אבר מן החי<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York–Toronto 1983, s. 294.

<sup>22</sup> Zob. E. Bilitzer, op. cit., s. 15.

<sup>23</sup> „Rabbi Jose bar Ajbo [rzekł] w imieniu rabiego Jochanana: Pierwszego człowieka (*adam ha-riszon*), któremu nie pozwolono korzystać z mięsa, nie ostrzeżono przed częścią z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*). Ale synów Noego (*bnei Noach*), którym pozwolono korzystać z mięsa, ostrzeżono przed częścią z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*)”.



Bilitzer powołuje się też na podobną wypowiedź zapisaną w Talmudzie jerozolimskim, traktat *Awoda zara* rozdział *Ha-szocher* (fragmentu tego nie odnaleziono jednak w dostępnej wersji tekstu)<sup>24</sup>.

Za decyzją Majmonidesa przemawiają także ważniejsze argumenty. W *Kesef miszne* wskazano na fragment *Sanhedrin* 59 inicjujący dyskusję na temat kwestii spożywania mięsa przez Adama. Punktem wyjścia staną się następujące wersety Rdz 1,28–30, odnoszące się do pierwszej pary ludzkiej:

כה ויברך אתם, אלהים, ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את-הארץ, וכבשה; ורדו בדגת הים, ובעוף השמים, ובכל-חיה, הרמשת על-הארץ. ויאמר אלהים, הנה נתתי לכם את-כל-עשב זרע זרע אשר על-פני כל-הארץ, ואת-כל-העץ אשר-בו פרי-עץ, זרע זרע: לכם יהיה, לאכלה. ולכל-חית הארץ ולכל-עוף השמים ולכל רומש על-הארץ, אשר-בו נפש חיה, את-כל-ירק עשב, לאכלה; ויהי-כן<sup>25</sup>.

Fragment ten zostaje zestawiony z wersetami Rdz 9,3–4 dotyczącymi Noego i jego synów po potopie:

כל-רמש אשר הוא-חי, לכם יהיה לאכלה: כירק עשב, נתתי לכם את-כל. אך-בשר, בנפשו דמו לא תאכלו<sup>26</sup>.

Zanim zostaną przytoczone obszerne fragmenty tej dyskusji, należy jeszcze wyjaśnić termin *szerec* – oznacza on kategorię zwierząt, które nie poruszają się wysoko nad ziemią (np. robaki, myszy), a także muchy czy ryby. Dyskusję otwiera stwierdzenie rawa Jehudy:

<sup>24</sup> Zob. E. Bilitzer, op. cit., s. 15.

<sup>25</sup> „I pobłogosławił ich Bóg, i rzekł im: Płodźcie się i rozmnażajcie, i napełniajcie ziemię, i ujarzmiajcie ją. I władajcie rybą morską, i ptactwem podniebnym, i wszelkim zwierzem poruszającym się po ziemi. I rzekł Bóg: Oto dałem wam wszelkie ziolo (*esew*) rodzące ziarno, które jest na powierzchni całej ziemi, i wszelkie drzewo, w którym jest owoc drzewny rodzący ziarno – będzie wam do spożycia – i dla wszelkiego zwierza lądowego, i dla wszelkiego ptactwa podniebnego, i dla wszystkiego, co porusza się po ziemi, w którym jest żywa dusza – wszelką zieleni ziół (*jerek esew*) do spożycia. I stało się tak”.

<sup>26</sup> „Wszelkie poruszające się stworzenie, które jest żywe, będzie wam do spożycia. Jak zieleni ziół (*jerek esew*) dałem wam wszystko. Jednak (*ach*) ciała z duszą jego – krwią jego nie będziecie spożywać”.

אמר רב יהודה אמר רב אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה דכתיב (בראשית א) לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ ולא חית הארץ לכם וכשבאו בני נח הותר להם שנאמר (בראשית ט) כירק עשב נתתי לכם את כל יכול לא יהא אבר מן החי נוהג בו ת"ל (בראשית ט) אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו יכול אף לשרצים ת"ל (בראשית ט) אך ומאי תלמודא א"ר הונא דמו מי שדמו חלוק מבשרו יצאו שרצים שאין דמם חלוק מבשרם.<sup>27</sup>

Wynika stąd, że Adamowi było dozwolone wyłącznie spożywanie roślin, a skoro tak, zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*) nie miał jeszcze zastosowania. Sytuacja zmieniła się po potopie, kiedy zezwolono synom Noego na spożywanie mięsa, tak jak poprzednio Adamowi – roślin, z tym jednak zastrzeżeniem, że nałożono na ludzi zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*). Zastrzeżenie to ma z kolei swoje zastrzeżenie, że zakaz nie dotyczy *szeracim*. W *Kesef miszne* stwierdza się w związku z tym:

משמע מהכא שאדם הראשון לא נצטווה על אבר מן החי שמי שמצווה על אבר מן החי משמע דכשאינו מן החי מותר לו וכיון דלאדם הראשון לא הותר לו בשר כלל לא היה צריך לצוותו על אבר מן החי וזהו שכתב רבינו על ששה דברים נצטווה אדם וכו' הוסיק לנח אבר מן החי.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> „Powiedział raw Jehuda, [co] powiedział Raw: Pierwszemu człowiekowi (*adam ha-riszon*) nie było dozwolone mięso do spożycia, jak napisano: »[wszelkie ziolo rodzące ziarno, które jest na powierzchni całej ziemi, i wszelkie drzewo, w którym jest owoc drzewny rodzący ziarno], będzie wam do spożycia – i dla wszelkiego zwierza lądowego« (Rdz 1,29–30), ale nie [napisano]: »zwierzę lądowe będzie wam [do spożycia]«. Gdy przyszli synowie Noego (*inei Noach*), pozwolił im [Bóg spożywać je], jak jest powiedziane: »[Wszelkie poruszające się stworzenie, które jest żywe, będzie wam do spożycia]. Jak zieleń ziół (*jerrek esew*) dałem wam wszystko« (Rdz 9,3). Może nie będzie stosować się do niego [zakaz spożywania] części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*)? Tora mówi: »Jednak (*ach*) ciała z duszą jego – krwią jego nie będziecie spożywać« (Rdz 9,4). Może również od *szeracim*? Tora mówi: »Jednak (*ach*)« [czyli z wyjątkami]. Czego to naucza? Rzekł raw Huna: »krwią jego« – tego, którego krew jest oddzielona od jego ciała. Wyłącza [to] *szeracim*, ponieważ ich krew nie jest oddzielona od ich ciała».

<sup>28</sup> „Wynika stąd, że pierwszemu człowiekowi (*adam ha-riszon*) nie było przykazane odnośnie do części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*), bo gdyby przykazano odnośnie do części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*),

Jednak dyskusja gemary toczy się dalej i dotyczy odpowiedzi na następujące pytanie: jeśli Adamowi nie wolno było spożywać mięsa, to do czego odnosi się sformułowanie w Rdz 1,28: „I władajcie rybą morską, i ptactwem podniebnym, i wszelkim zwierzem poruszającym się po ziemi”:

מיתבי (בראשית א) ורדו בדגת הים מאי לאו לאכילה לא למלאכה ודגים בני מלאכה נינהו אין כדרכה דבעי רחבה הנהיג בעיזא ושיבוטא מאי ת"ש (בראשית א) ובעוף השמים מאי לאו לאכילה לא למלאכה ועופות בני מלאכה נינהו אין כדבעי רבה בר רב הונא דש באווזין ותרנגולין לר' יוסי ברבי יהודה מאי תא שמע (בראשית א) ובכל חיה הרומשת על הארץ הוא לאתויי נחש הוא דאתא דתניא ר"ש בן מנסיא אומר חבל על שמש גדול שאבד מן העולם שאלמלא <לא> נתקלל נחש כל אחד ואחד מישראל היו מזדמנין לו שני נחשים טובים אחד משגררו לצפון ואחד משגררו לדרום להביא לו סנדלבונים טובים ואבנים טובות ומרגליות ולא עוד אלא שמפשילין רצועה תחת זנבו ומוציא בה עפר לגנתו ולחורבתו<sup>29</sup>.

---

oznaczałoby [to], że jeśli nie z żywego zwierzęcia (*min ha-chaj*), [to] byłoby mu dozwolone, a ponieważ pierwszemu człowiekowi (*adam ha-riszon*) w ogóle nie było dozwolone mięso, nie było potrzeby przykazywać mu odnośnie do części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*). I dlatego napisał nasz rabbi: »Odnosnie do sześciu spraw (*dewarim*) nakazano pierwszemu człowiekowi (*adam ha-riszon*)« itd. »Dodano Noemu [zakaz spożywania] części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*)«.

<sup>29</sup> „Zakwestionowano [tę opinię]: »I władajcie rybą morską« (Rdz 1,28). Czyż nie do spożycia? Nie, do pracy. A ryby zdolne są do pracy? Tak – jak u Rachawy, gdy pytał Rachawa: [Jeśli] prowadzi się [wóz zaprzężony] w kozę i [rybę] *szibuta* – jak byłoby [z zakazem zaprzężania do jednego wozu różnych gatunków zwierząt (por. *Bawa kama* 55a)]? Chodź, słuchaj: »i ptactwem podniebnym« (Rdz 2,28). Czyż nie do spożycia? Nie, do pracy. A ptactwo zdolne jest do pracy? Tak – jak pytał Raba bar raw Huna: [Jeśli] młócił gęśmi i kurczakami – dla rabiego Jose be-rabbi Jehuda – jak byłoby [z prawem pracownika do spożywania produktów rolnych (por. *Bawa mecia* 91b)]? Chodź, słuchaj: »i wszelkim zwierzem poruszającym się po ziemi« (Rdz 2,28). Ten [zwrot] przychodzi, aby włączyć węża. Jak nauczano: SZKODA, ŻE WIELKI SŁUGA ZNIKNAŁ ZE ŚWIATA. BO GDYBY WAŻ NIE ZOSTAŁ PRZEKŁĘTY, DLA KAŻDEGO JEDNEGO SPOŚRÓD IZRAELA PRZEZNACZONO BY DWA Dobre WĘŻE. JEDNEGO POSŁANO BY NA PÓŁNOC, A DRUGIEGO POSŁANO BY NA POŁUDNIE, BY PRZYNIOSŁY MU [KLEJNOTY] SANDALBON, DROGIE KAMIEŃ I PERŁY. I NIE TYLKO, ALE [TEŻ] PODWIĄZYWANO BY PAS POD JEGO OGONEM I WYNO SZONO NIM ZIEMIĘ DO SWEGO OGRODU LUB NA SWE WYSYPISKO”.

Jak dotąd opinia rawa Jehudy nie została obalona – „władanie” istotami żywymi może odnosić się do pracy, a nie do spożywania, nawet w odniesieniu do ryb, ptactwa i węży. Jednak gemara znajduje kolejne argumenty:

מיתיבי היה ר' יהודה בן תימא אומר אדם הראשון מיסב בגן עדן והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין הציץ בו נחש וראה בכבודו ונתקנא בו התם בבשר היורד מן השמים מי איכא בשר היורד מן השמים אין כי הא דר"ש בן חלפתא הוה קאזיל באורחא פגעו בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפיה אמר (תהילים קד) הכפירים שואגים לטרף נחיתו ליה תרתי אטמתא חדא אכלוה וחדא שבקוה אייתיה ואתא לבי מדרשא בעי עלה דבר טמא הוא זה או דבר טהור א"ל אין דבר טמא יורד מן השמים בעי מיניה ר' זירא מר' אבהו ירדה לו דמות חמור מהו א"ל יארוד נאלא הא אמרי ליה אין דבר טמא יורד מן השמים.<sup>30</sup>

A zatem została przywołana tradycja, zgodnie z którą Adam spożywał „mięso spadające z nieba”. Tak więc nie zabijał zwierząt, ale mógł je spożywać. Po potopie ludziom zezwolono na zabijanie zwierząt w celu ich spożycia. To stanowisko jest zgodne z wyrażoną wcześniej w traktacie *Sanhedrin* opinią, że wszystkie siedem przykazań noachickich, a więc i zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*), jest zawarte w wersecie Rdz 2,16, odnoszącym się do Adama.

Autor *Lechem miszne* zwraca uwagę na niezgodność poglądu Majmonidesa w tej kwestii z opiniami Rasziego i *Tosafot*. Pełny ko-

<sup>30</sup> „Zakwestionowano [tę opinię]: RABBI JEHUDA BEN TEIMA MAWIAŁ: PIERWSZY CZŁOWIEK (ADAM HA-RISZON) UKŁADAŁ SIĘ W OGRODZIE EDEN, A ANIOŁY SŁUŻEBNE PIEKŁY MU MIĘSO I PRZECEDZAŁY MU WINO. SPOJRZAŁ NAŃ WĄŻ I ZOBACZYŁ JEGO HONORY I POZAZDROŚCIŁ MU. Tam [mowa jest] o mięsie spadającym z nieba. Czy jest [coś takiego, jak] »mięso spadające z nieba«? Tak – jak to, [co przydarzyło się] rabbiemu Szimonowi ben Chalafta wędrującemu drogą. Oto spotkały go lwy i zaryczały na niego. Rzekł: »Lwięta porykują za zdobyczą« (Ps 104,21). I spadły mu dwa kawały [mięsa] – jeden pożarły [one], a jeden [mu] zostawiły. Wziął go i poszedł do domu nauki. Zapytał o to: Czy jest to rzecz nieczysta (*tamei*), czy rzecz czysta (*tahor*)? Rzekli mu: Nie ma rzeczy nieczystej (*tamei*), która spada z nieba. Zapytał rabbi Zeira rabbiego Abahu: [Gdyby] spadła mu postać osła – jakie byłoby [prawo]? Rzekł mu: Żaloszny puszczyku (*jarud*), przecież powiedzieli mu, że nie ma rzeczy nieczystej, która spada z nieba!”

mentarz Rasziego do wyrażenia „wprowadza zezwolenie [spożywania] mięsa” z *Sanhedrin* 57a przedstawia się następująco:

למישרי בשר הוא דאתא – כדאמר לקמן בפרקין (דף נט): אדם הראשון לא הותר לו בשר באכילה אלא עשבים ואילנות דכתיב הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע לכם יהיה לאכלה ולחית הארץ העשבים והאילנות תאכלו אתם וחית הארץ ולא חית הארץ לכם והזוהרו על אבר מן החי מאכול תאכלו וללמדך דאפי' אינך ממיתה אלא שנפל ממנה אבר מאיליו לא תאכלנו ובאו בני נח והתיר להם להמית ולאכול ולאז למדרש מינה ולא כירק גנה אתא דלגופיה אצטריך לפי שירק עשב הותר לאדם הראשון תלה להו לבני נח בהמות וחיות כירק עשב:<sup>31</sup>

W podobnym tonie jest utrzymany komentarz *Tosafot* do wyrażenia „możesz spożywać (*achol tochel*)» – ale nie część z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*)” z *Sanhedrin* 56b:

אכל תאכל ולא אבר מן החי. והא דאמרינן לקמן (דף נט): דלא הותר לאדם הראשון בשר לאכילה היינו להמית ולאכול אבל מתה מאליה שריא ואתא לאפקי אבר מן החי דאפי' נפל מאליו אסור:<sup>32</sup>

<sup>31</sup> „»Wprowadza zezwolenie [spożywania] mięsa« – jak mówi się w dalszych sekcjach (*Sanhedrin* 59b): »Pierwszemu człowiekowi (*adam ha-riszon*) nie było dozwolone mięso do spożycia«, ale [tylko] zioła i drzewa, jak napisano [w Rdz 1,29]: »Oto dałem wam wszelkie zioło (*esew*) rodzące ziarno [...] – będzie wam do spożycia« i dla »zwierza lądowego«. Zioła i drzewa będziecie spożywać wy i »zwierz lądowy«, a nie »zwierz lądowy« »[będzie] wam [do spożycia]. I zostało zakazane odnośnie do części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*) na podstawie [wyrażenia w Rdz 2,16]: »możecie spożywać (*achol tochelu*)«, aby cię nauczyć, że nawet jeśli nie zabijasz go, ale gdy sama odpadła z niego część, nie będziesz jej spożywał. I przyszli synowie Noego (*inei Noach*) i zezwolono im zabijać i spożywać [zwierzęta, jak napisano: »Jak zieleń ziół (*ke-jerek esew*) dałem wam wszystkim« (Rdz 9,3)]. I nie pojawia się [wyrażenie »Jak zieleń ziół (*ke-jerek esew*)« (Rdz 9,3)], aby wywodzić zeń – »a nie 'jak zieleń [czyjegoś] ogrodu (*jerek gina*)'«. Ale jest potrzebne samo w sobie, jako że »zieleń ziół (*jerek esew*)« była dozwolona pierwszemu człowiekowi (*adam ha-riszon*), przeznaczono synom Noego (*inei Noach*) zwierzęta domowe i dzikie »jak zieleń ziół (*ke-jerek esew*)« [Rdz 9,3]”.

<sup>32</sup> „»Możesz spożywać (*achol tochel*)’ – ale nie część z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*)«. A to, co mówimy [w gemarze] dalej (*Sanhedrin* 59b): »Pierwszemu człowiekowi (*adam ha-riszon*) nie było dozwolone mięso do spożycia« – tzn. aby je zabijać i spożywać, ale [jeśli] samo zmarło – [było] dozwolone. [Zwrot »możesz spożywać (*achol tochel*)«] pojawił się, aby wykluczyć część

W związku z tym w *Lechem miszne* stwierdza się:

ולדעת רבינו קשה דאמרו שם בגמרא פרק ארבע מיתות (דף נ"ז) אבר מן החי דכתיב אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו ואידך ההוא למשרי שרצים הוא דאתא ע"כ כלומר דמאן דדריש איסור אבר מן החי מאכל תאכלו אתא קרא דאך בשר בנפשו דמו למשרי שרצים ולדברי רבינו אין זה האמת אלא דמהתם ידעינן איסור אבר מן החי וקרא דאכל תאכל אסמכתא בעלמא הוא ועוד קשה בפשטא דשמעתא דלא ידעינן היתר שרצים אלא מיתורא דאך כדאמרין לקמן אבל עיקר קרא לאיסור אבר מן החי הוא דאתא מיהו אין זו קושיא דכוונת הגמרא לומר דכוליה קרא להכי הוא דאתא:<sup>33</sup>

Autor *Lechem miszne* przywołuje opinię szkoły Menaszego, zgodnie z którą zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*) wynika z wersetu Rdz 9,4. Jednak według opinii dominującej, która wywodzi ten zakaz z wersetu Rdz 2,16, werset Rdz 9,4 służy jedynie zezwoleniu na spożywanie części żywych *szeracim*. Ponieważ Majmonides odrzuca werset Rdz 2,16 jako źródło praw noachickich, traktując go jedynie jako *asmachta* (termin ten zostanie omówiony w dalszej części tego rozdziału), przyjmuje on jako tę podstawę werset 9,4. Skąd zatem wywodzi się zezwolenie na spożywanie części

---

z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*), bo nawet jeśli sama odpadła – [była] zakazana”.

<sup>33</sup> „Ale według poglądu naszego rabiego jest tu problem, ponieważ powiedziano tamże w gemarze rozdział *Arba mitot* (*Sanhedrin* 57a): »Część z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*) – jak napisano: ‘Ale (*ach*) ciała z duszą jego – krwią jego nie będziecie spożywać’ (Rdz 9,4). Ale [według opinii] tamtego [uczonego] ten [werset tylko] wprowadza zezwolenie [spożywania części żywych] *szeracim*«. A zatem oznacza to, że [dla] tego, kto wyprowadza zakaz [spożywania] części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*) ze [zwrotu Rdz 2,16]: »możesz spożywać (*achol tochel*)«, pojawia się werset [Rdz 9,4]: »Jednak (*ach*) ciała z duszą jego – krwią jego«, aby zezwolić [na spożywanie części żywych] *szeracim*. Ale według słów naszego rabiego nie jest to prawda, ale [raczej] że znamy stamtąd zakaz części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*), a werset [Rdz 2,16]: »możesz spożywać (*achol tochel*)« jest tylko *asmachta*. I jest jeszcze oczywisty problem, że [według] halachy nie znamy [źródła] zezwolenia [na spożywanie części żywych] *szeracim*, jak tylko z dodatkowego [wyrażenia w Rdz 9,4] »jednak (*ach*)«, jak mówimy dalej [w gemarze]. Ale podstawowy werset [Rdz 2,16] pojawia się, aby zakazać części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*). Jednak nie jest to problem, ponieważ intencją gemary [jest] powiedzieć, że cały werset [Rdz 9,4] pojawia się po”.

z żywych *szeracim*? Odpowiedź brzmi: wynika z tego samego wersetu. Odrzucenie wersetu Rdz 2,16 jako podstawy praw noachickich pozostaje więc w bezpośrednim związku przyczynowo-skutkowym z uznaniem, że kodeks edeński nie obejmował jeszcze zakazu spożywania części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*).

## Źródła praw noachickich

Zagadnienie stosunku Majmonidesa do wersetu Rdz 2,16 traktowanego przez cytowane wyżej wypowiedzi rabiniczne jako biblijne źródło praw noachickich tak sformułował Josef Karo w *Kesef miszne*:

ואע"ג דמייתי סתם כולהו שבע מצות מויצו ה' אלהים והוא קרא באדם כתיב דמ' משמע מדברי רבינו דההוא קרא אסמכתא בעלמא ולא שבקינן מימרא דרב יהודה דמ' שמע מינה דאדם הראשון לא נצטוה על אבר מן החי משום אסמכתא בעלמא והא דלא מני רבינו שנצטוה אדם שלא לאכול בשר משום דמצות נוהגות לדורות קא מני שאינה נוהגת לדורות לא קא מני:<sup>34</sup>

Pojęcie *asmachta* tak zostało wyjaśnione przez Adina Steinsaltza:

*Asmachta* – dosł. „wsparcie”. Czasami rabini w *Talmudzie* stwierdzają wprost, że werset biblijny przytoczony jako podstawa jakiegoś prawa stanowi jedynie aluzję do prawa, a nie rzeczywiste źródło; w takich przypadkach wers nazywany jest *asmachta* – „wsparcie” – dla tego prawa. Ponieważ prawa tego rodzaju nie pochodzą w istocie z tekstu biblijnego (który zamiast tego służy jako środek mnemotechniczny do

<sup>34</sup> „I mimo że wywodzi gemara wszystkie siedem przykazań z [wersetu Rdz 2,16]: »I nakazał Haszem Bóg (*wa-jecaw Haszem elohim*)«, a werset ten napisano o Adamie, ze słów naszego rabiego wynika to, że werset ten to tylko *asmachta* (*asmachta be-alma*). I nie porzucamy wypowiedzi rawa Jehudy, z której wynika, że pierwszemu człowiekowi (*adam ha-riszon*) nie przykazano odnośnie do części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*), ponieważ [werset Rdz 2,16 to] tylko *asmachta* (*asmachta be-alma*). I nie wymienia nasz rabbi przykazania Adamowi, aby nie spożywał mięsa, ponieważ wymienia [tylko] przykazania mające zastosowanie przez [wszystkie] pokolenia, [ale przykazania], które nie ma zastosowania przez [wszystkie] pokolenia, nie wymienia”.

zapamiętania go), są one dekretami rabinicznymi; w *Talmudzie* jest fraza „to prawo jest rabiniczne, a wers jest tylko *asmachta* (*mi-de-rabanan u-kra asmachta be-alma*)”<sup>35</sup>.

Istotnie, Majmonides, pisząc we wstępie do *Sefer ha-micwot* o projekcie kodeksu, którym stanie się *Miszne Tora*, zastrzega<sup>36</sup>:

וְיִשָּׂר בְּעֵינֵי הַשְּׂמִיט מִמֶּנּוּ הָאֲסֻמְכָתוֹת וְהַבָּאֵת הָרְאוּיֹת עַל יְדֵי הַזְכָּרָת נֹשְׂאֵי הַקְּבֵלָה [...] <sup>37</sup>

Przy tej okazji warto przytoczyć wyłożoną w *Sefer ha-micwot* zasadę, z powodu której – zdaniem autora *Kesef mishne* – Majmonides nie wspomina o zakazie spożywania mięsa przez Adama:

הַכֹּלֵל הַשְּׁלִישִׁי: שְׂאִין לִמְנוֹת מִצְוֹת שְׂאִינן נוֹהֲגוֹת לְדוֹרוֹת <sup>38</sup>.

Światło na kwestię traktowania przez Majmonidesa werseu Rdz 2,16 jako *asmachta* dla praw noachickich rzucają wypowiedzi zawarte we wcześniejszym jego dziele<sup>39</sup>. We wstępie do *Perusz ha-Miszna* Majmonides dokonuje następującej klasyfikacji Tory ustnej, акцен-

<sup>35</sup> A. Steinsaltz, *The Talmud. The Steinsaltz Edition. A Reference Guide*, New York–Toronto 1989, s. 149.

<sup>36</sup> Mimo przyjętej w tej pracy ogólnej zasady, aby przy tekstach napisanych przez Majmonidesa w języku judeo-arabskim podawać polskie tłumaczenia angielskich przekładów z oryginału, w tym przypadku uczyniono wyjątek w odniesieniu do cytowanych niżej fragmentów *Sefer ha-micwot* i *Perusz ha-Miszna*, z uwagi na wagę pojawiającej się tu terminologii, której źródłem jest język hebrajski. Dlatego ustępy te zostały podane w tłumaczeniach hebrajskich: Mo-sze ben Majmon, *Hakdama kelalit*, w: idem, *Sefer ha-micwot*, targ. Y. Kapach, <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/hamitsvot/hakdama1-2.htm> (dostęp: 12.05.2011); idem, *Hakdama le-perusz ha-miszna*, targ. Y. Eizenberg, <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/hakdama/3-2.htm> (dostęp: 12.05.2011).

<sup>37</sup> „I właściwe [wydaje] mi się unikać w niej *asmachtot* oraz przywodzenia dowodów przez wspomnianie nosicieli tradycji [...]”.

<sup>38</sup> „Zasada trzecia: aby nie wymieniać przykazań, które nie mają zastosowania przez [wszystkie] pokolenia”.

<sup>39</sup> Pogląd, że związek werseu Rdz 2,16 z prawami noachickimi ma naturę *asmachta*, pojawia się także w słynnym *Kuzari* 3,73 Jehudy Halewiego. Co więcej, autor czyni z tego werseu „podręcznikowy” przykład koncepcji *asmachta*. Zob. J. Hallewi, *Kitab al Khazari*, transl. H. Hirschfeld, New York 1905, s. 193–194.



tując kwestie istnienia spornych opinii (*machloket*) rabinicznych w poszczególnych obszarach:

לפיכך היו חלקי הדינים המיוסדים בתורה על העיקרים האלה שהקדמנו נחלקים לחמ"שה חלקים. החלק הראשון [פירושים מקובלים] – פירושים מקובלים מפי משה, ויש להם רמז בכתוב, ואפשר להוציאם בדרך סברה, וזה אין בו מחלוקת, אבל כשיאמר האחד כך קבלתי אין לדבר עליו. החלק השני [הלכה למשה מסיני] – הם הדינים שנאמר בהן הלכה למשה מסיני, ואין ראיות עליהם כמו שזכרנו, וזה כמו כן אין חולק עליו. החלק השלישי [דינים הנובעים מסברה] – הדינים שהוציאו על דרכי הסברה ונפלה בהם מחלוקת, כמו שזכרנו, ונפסק הדין בהן על פי הרוב. [...] והחלק הרביעי [גזרות] הם הגזרות שתקנו הנביאים והחכמים בכל דור ודור, כדי לעשותם סייג לתורה. ועליהם צווה הקב"ה לעשותם. [...] והחלק החמישי [תקנות ומנהגים] הם הדינים העשויים על דרך חקירה וההסכמה בדברים הנוהגים בין בני אדם, שאין בהם תוספת במצווה ולא גיי'רעון, או בדברים שהם תועלת לבני אדם בדברי תורה. וקראו אותם תקנות ומנהגים<sup>40</sup>.

Wcześniej, omawiając szczegółowo najpierw pierwszą, a następnie drugą kategorię, Majmonides stwierdza odnośnie do *asmachtot*:

אבל אע"פ שהן מקובלים ואין מחלוקת בהם מחכמת התורה הנתונה לנו, נוכל להוציא ממנה אלו הפירושים בדרך מדרכי הסברות והאסמכתות והראיות והרמזים המצויים במקרא. [...] על כן כל דבר שאין לו רמז במקרא, ואינו נקשר בו, ואי אפשר להוציאו

<sup>40</sup> „Dlatego istnieją rodzaje praw ustanowionych w Torze na tych zasadach, dzieląc się – jak wspomniano – na pięć kategorii. Kategoria pierwsza (*»peruszim mekubalim«*) – [to] objaśnienia (*peruszim*) otrzymane tradycją (*mekubalim*) od Mojżesza. I są w nich wskazówki w Piśmie i można wyprowadzić je drogą rozumowania. I nie ma w tym [przypadku] rozbieżnych opinii (*machloket*), bo jeśli ktoś stwierdzi *»Taką tradycję otrzymałem«*, nie dyskutuje się z nim. Kategoria druga (*»halacha le-Mosze mi-Sinaj«*) – to prawa, w których zawarta jest halacha Mojżesza z Synaju (*halacha le-Mosze mi-Sinaj*). I nie ma dla nich dowodów, jak wspomnieliśmy. I także tu nie ma rozbieżności (*chulak*). Kategoria trzecia (*»dinim ha-noweim mi-sewara«*) – prawa (*dinim*), które zostały wywiezione drogami rozumowania (*sewara*) i dotyczą ich rozbieżne opinie (*machloket*), jak wspomnieliśmy, a orzeka się prawo w ich przypadku za głosem większości. [...] Czwarta kategoria (*»gezerot«*) – to obostrzenia (*gezerot*) nakładane przez proroków i mędrców w każdym pokoleniu, aby uczynili *»ogrodzenie dla Tory«*. I nakazał im to Święty Błogosławiony. Piąta kategoria (*»takanot u-minhagim«*) – to prawa uczynione drogą badań i uzgodnień w kwestiach dotyczących relacji międzyludzkich, w których nie ma dodatku do przykazania (*micwa*) lub redukcji, albo w sprawach, które są korzystne dla ludzi w kwestiach Tory. I zwie się je zarządzeniami (*takanot*) i zwyczajami (*minhagot*)”.

בדרך מדרכי הסברה, עליו לבדו נאמר, הלכה למשה מסיני. [...] נסמכה זאת המצווה לזה הפסוק, לסימן, כדי שיהא נודע ונוכח, ואינו מעניין הכתוב. וזה עניין מה שאמר, קרא אסמכתא בעלמא, בכל מקום שיזכרוהו. ואני אכלול בכאן רוב הדינים שנאמר בהן הלכה למשה מסיני, ואפשר שיהיה הכל. ויתבאר לך אמיתת מה שאמרתי, שאין מהם אפילו אחת שהוציאוהו בדרך סברה, ואי אפשר לסמוך אותה לפסוק אלא על דרך אסמכתא, כמו שבארנו. ולא מצאנו לעולם שחקרו בהן סברות, או הביאו עליהם ראיות, אלא לקהום מפי משה, כמו שצווה אותו הקב"ה:<sup>41</sup>

Warto zwrócić uwagę na wyrażenie *dawar*, odnoszące się – jak można wnioskować – do szczegółowych kwestii zawartych w Torze ustnej.

Z powyższych wypowiedzi Majmonidesa może wynikać, że rozumiał on prawa noachickie jako „halachę Mojżesza z Synaju”, czyli drugą kategorię Tory ustnej. Tradycja ta nie jest związana z wersetami Pisma, które mogą służyć jedynie jako *asmachta*. Pochodzi w całości z przekazu ustnego otrzymanego od Boga przez Mojżesza i przekazywanego przez niego następnym pokoleniom. Faktem jest, że w *Hilachot melachim u-milchamot* 9,2(1) Majmonides bezpośrednio stwierdza, że przykazania noachickie są *kabala mi-Mosze*, „tradycją od Mojżesza”. Podkreśla też wprawdzie, że fakt ich nadania wynika także z Pisma, ale nie wskazuje przy tym na żaden werset, a wyrażenie *mi-klal* można w tym kontekście rozumieć jako: „w ogólny sposób”, „ogólnie”, a nie „szczegółowo”, jak to uczyniono

<sup>41</sup> „Jednak mimo że [»*peruszim mekubalim*«] są otrzymaną tradycją (*mekubalim*) i nie ma przy nich rozbieżnych opinii (*machloket*) co do mądrości nadanej nam Tory, można wyprowadzać z niej te objaśnienia (*peruszim*) drogami rozumowania (*sewarot*) i *asmachtot* i dowodami, i wskazówkami znajdującymi się w Piśmie. [...] Dlatego każda sprawa (*dawar*), do której nie ma wskazówki w Piśmie i nie jest doń przywiązana, i nie można jej wyprowadzić jakimkolwiek sposobem rozumowania (*sewara*) – tylko o niej mówi się »*halacha le-Mosze mi-Sinaj*«. [...] Przykazanie (*micwa*) to opiera się (*nismecha*) na tym wersecie jako na znaku, aby było rozpoznawane i zapamiętane, jednak nie jest z zakresu Pisma. Raczej jest to zakres, o którym [rabin] mówią »werset jest tylko *asmachta* (*kra asmachta be-alma*)« w każdym miejscu, w którym o tym wspominają. I stanie się dla ciebie jasna prawda, o której mówiłem, że nie ma pośród nich nawet jednego, które wyprowadzałoby się drogą rozumową (*sewara*) i nie można go oprzeć (*lismoch*) na Piśmie, jak tylko drogą *asmachta*, jak wyjaśniliśmy. I nie znaleźliśmy żadnych, które można rozumowo (*sewarot*) uzasadnić lub dla którego można znaleźć dowody, ale tylko przyjąć od Mojżesza, jak nakazał mu Święty Błogosławiony”.

w *Sanhedrin* w odniesieniu do wersetu Rdz 2,16, wywodząc z każdego określenia osobne prawo.

A jednak należy tu zgłosić cztery zastrzeżenia. Po pierwsze, powyższe stwierdzenie – jak wynika z układu tekstu i kolejności zdań – dotyczy sześciu przykazań nadanych Adamowi, ale niekoniecznie zakazu spożywania części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*), nałożonego na Noego i jego synów. Po drugie, Majmonides obok „tradycji od Mojżesza” wskazuje na drugie niezależne źródło praw noachickich – rozum. Tymczasem według definicji ze wstępu do *Perusz ha-Miszna* wynikało, że „halachy Mojżesza z Synaju” nie można wyprowadzić drogą rozumowania. Po trzecie, Majmonides w całym ustępie *Miszne Tora* obejmującym w zasadniczej części rozdział dziewiąty *Hilchot melachim u-milchamot* przywołuje kilkakrotnie wersety biblijne stanowiące podstawy poszczególnych praw noachickich:

1. Werset Rdz 9,4 – zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*) – halacha 2(1).
2. Wersety Rdz 2,24 i 20,12 oraz 20,3 – zakazane stosunki seksualne (*giluj arajot*) – halacha 7(5) oraz 9(7).

Tymczasem we wstępie do *Perusz ha-Miszna* Majmonides stwierdzał, że „halacha Mojżesza z Synaju” nie jest związana z wersetami pisma inaczej niż przez *asmachtot*, których – zgodnie z założeniami przyjętymi we wstępie do *Sefer ha-micwot* – miał w *Miszne Tora* nie podawać.

Po czwarte, takiej opinii przeczy zasada podana przez Radwaza w komentarzu do *Hilchot melachim u-milchamot* 9,13(9):

.והללמ"מ לא ניתנה אלא לישראל<sup>42</sup>.

W jakimś zakresie więc prawa noachickie mogą stanowić pierwszą kategorię Tory ustnej wymienioną we wstępie do *Perusz ha-Miszna* – objaśnienia do Pisma otrzymane tradycją od Mojżesza. Treść tych wyjaśnień jest zgodna ze wskazówkami zawartymi w Piśmie, drogą rozumowania oraz *asmachtot*. Jednak istota tej kategorii Tory ustnej polega na tym, że są to wyjaśnienia konkretnych wersetów Pisma,

<sup>42</sup> „A halachy Mojżesza z Synaju zostały dane tylko Izraelowi (*Eruwin* 4)”.

ich interpretacje i rozwinięcia. Na przykład w wersecie Kpł 23,40 jest mowa o „owocu wspaniałego drzewa” (*peri ec hadar*) oraz „gałązce rozłożystego drzewa” (*anaf ec awot*). Zgodnie z tradycyjnym wyjaśnieniem chodzi o etrog i mirt, co nie było przedmiotem kontrowersji (*machloket*) rabinów.

Halacha pierwsza otwierająca *Miszne Tora* niemal utożsamia Torę ustną z tymi wyjaśnieniami:

כל המצוות שניתנו לו למשה בסיניי – בפירושן ניתנו, שנאמר "ואתנה לך את לחות האבן, והתורה והמצוה" (שמות כד, יב): "תורה", זו תורה שבכתב; ו"מצוה", זה פירוש שה. וציוונו לעשות התורה, על פי המצוה. ומצוה זו, היא הנקראת תורה שבעל פה<sup>43</sup>.

Trzeba tu odnotować, że halacha ta podważa przyjętą wcześniej hipotezę, że „przykazania” (*micwot*) to przykazania biblijne, zgodnie z którą trzeba byłoby przyjąć, że „przykazania” (*micwot*) w przywołanym wersecie to raczej Tora pisana, a „Tora” to Tora ustna. Być może jednak nie należy wywodzić z tego wersetu dosłownie terminologii, którą dalej stosuje Majmonides, pragnąc w tym miejscu jedynie pokazać na podstawie wersetu biblijnego, że Mojżesz otrzymał na Synaju zarówno tekst pisany, jak i komentarz do niego.

Mimo to w odniesieniu do praw noachickich Majmonides podaje wersety tylko dla dwóch praw noachickich. W obu przypadkach ich dosłowne znaczenia nie wskazują jednoznacznie na treść tych praw, nie są to więc micwy biblijne. Choć kontekst wersetu Rdz 9,4 rzeczywiście wiąże się z przymierzem noachickim, jednak jego znaczenie jako zakazu spożywania części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*) jest już sprawą tradycyjnej interpretacji. Wyjaśnienia tych wersetów opierają się jednocześnie i na tradycji, i na rozumowej spekulacji. Mamy więc tu do czynienia z kategorią „tradycyjnych wyjaśnień” (*peruszim mekubalim*). Dlaczego zatem Majmo-

<sup>43</sup> „Wszystkie przykazania (*micwot*), które zostały nadane Mojżeszowi na Synaju, nadano z ich wyjaśnieniem (*peruszan*), jak powiedziano [w Wj 24,12]: »I dam ci tablice z kamienia, i Torę, i przykazania (*micwot*)«. »Tora« to Tora pisana, a »przykazania (*micwot*)« to jej wyjaśnienie (*perusza*). I nakazał nam wykonywać Torę według przykazań (*micwot*). A przykazanie (*micwa*) to zwane jest Torą ustną.”

nides pomija propozycje dotyczące pozostałych praw noachickich, choćby ze szkoły Menaszego, skoro werset Rdz 2,16 mogący obejmować wszystkie prawa noachickie traktuje jako *asmachta be-alma*? Czy w ich przypadku omawiane przez niego halachy są kategorią „halachy Mojżesza z Synaju”?

Pozostaje jeszcze kwestia owych *machloket*. Skoro w obu sytuacjach treść tradycji nie budzi wątpliwości, dlaczego istnieje tyle kontrowersji w kwestiach praw noachickich? Ich przedmiotem są bowiem nie tylko szczegółowe rozwiązania w obrębie poszczególnych praw, ale i ich lista. Sprawa ta to jednak bardziej ogólny problem związany z koncepcją źródeł *machloket* w refleksji rabinicznej według Majmonidesa. Jego zdaniem – jak już wspomniano – tradycja wywodząca się od Mojżesza nie podlega ani zapomnieniu, ani zniekształceniu, co mogłoby być źródłem ewentualnych późniejszych sprzecznych opinii. Tradycja ta jest przekazywana przez pokolenia w postaci nienaruszonej. Jeśli jakaś kwestia stała się przedmiotem sporów, oznacza to, że nie stanowi tradycji Mojżeszowej, a jedynie sprawę pozostawioną do rozstrzygnięcia drogą spekulacji rozumowej, która ze względu na jej niedoskonałość rodzi kontrowersje. Wedle tej koncepcji zakres tradycji Mojżeszowej zmniejsza się do niewielkiego zakresu zagadnień, a olbrzymie obszary dyskusji talmudycznych mieszczą się poza tą sferą<sup>44</sup>.

Powoduje to z drugiej strony poszerzenie obszaru tradycji i legislacji, który jest dziełem ludzkim. Na przykład *peruszim mekubalim* stają się *asmachta be-alma*. David Novak zauważa:

Tak więc znaczny zasób rabinicznej egzegezy Pisma jest traktowany tylko jako aluzje do Pisma (*asmachta*). Jako taka, rabiniczna egzegeza Pisma w znacznej większości przypadków jest tylko nieformalnym połączeniem z konkretnym wersetem biblijnym, którego podstawą jest władza rabinów do stanowienia prawa dla ludu żydowskiego<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Por. M. Halbertal, *The History of Halakhah, Views from Within: Three Medieval Approaches to Tradition and Controversy*, <http://www.law.harvard.edu/programs/Gruss/halbert.html> (dostęp: 03.06.2011).

<sup>45</sup> D. Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge 2008, s. 107.

Nie można wykluczyć ewentualności, że prawa noachickie stanowią osobną kategorię objawionej tradycji, niewymienioną w *Perusz ha-Miszna*, gdzie Majmonides wylicza tylko składniki Tory ustnej Izraela. Kwestię źródła praw noachickich trzeba uznać za nierozwiązaną, przyjmując roboczo, że mieszczą się one w objawionym obszarze szeroko rozumianej Tory ustnej. Istotne jest, że chodzi o tradycję pochodzącą od Mojżesza i niezawierającą się w sposób bezpośredni w Torze pisanej. Tymczasem David Novak z omawianej halachy Majmonidesa wyciąga następujące wnioski:

Tak więc wymienione są trzy możliwe źródła prawa noachickiego: 1) tradycja Mojżeszowa; 2) skłonności racjonalne; 3) ogólne boskie objawienie w Piśmie. Majmonides wskazuje, że trzecie źródło jest podstawowe. Jednak czyniąc to, nie eliminuje pozostałych dwóch jako sprzecznych z tym prawdziwym źródłem. Istotnie, nadmienia on, że prawa te, poza tym, iż objawione przez Boga, są również tradycyjne i racjonalne<sup>46</sup>.

Novak odróżnia prawo objawione, które zostało utrwalone w Piśmie, od praw przekazanych przez tradycję wywodzącą się od Mojżesza. Rozróżnienie to jest sprzeczne nie tylko ze stanowiskiem Majmonidesa wyrażonym zarówno we wstępie do *Perusz ha-Miszna*, jak i we wstępie do *Miszne Tora*. Prawo wywodzące się od Mojżesza jest bowiem jednym z głównych składników objawionej Tory ustnej. To nie Tora pisana, ale właśnie ustna tradycja stanowi główny nośnik praw noachickich, co wynika ze sformułowań Majmonidesa.

### **Prawa noachickie a prawa izraelskie**

Najwięcej kontrowersji wzbudziła nie droga wiodąca od praw edeńskich do praw noachickich, lecz droga od praw noachickich do praw izraelskich, rozumianych jako prawa przekazane Mojżeszowi na Synaju. Tej kwestii dotyczy także krytyczna glosa Raawada:

---

<sup>46</sup> D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism*, s. 276.

וכן היה הדבר בכל העולם וכו' עד והוסיף תפלה לפנות היום. א"א כן היה ראוי לומר והוא התפלל שהרית והפריש מעשר (ויצחק הוסיף תפלה אחרת) עכ"ל:<sup>47</sup>

Raawad twierdzi zatem, że Majmonides błędnie przypisał Izaakowi pierwsze oddzielenie dziesięciny – powinien przypisać je Abrahamowi. Zanim zostanie podane źródło wątpliwości Raawada, należy przypomnieć, czym jest biblijna instytucja dziesięciny. Adin Steinsaltz podaje następującą definicję dziesięciny i jej podstawowe formy:

*Maaser riszon* – „pierwsza dziesięcina”. Jedna dziesiąta produktów rolnych po odłożeniu *teruma*, części zbiorów oddawanej kapłanom, przekazywana była Lewitom. Produkty te nazywane są *maaser riszon* – „pierwsza dziesięcina”. [...] *Maaserot* – „dziesięciny”. Określone części produktów rolnych przeznaczone przez prawo Tory do specjalnych celów. [...] Istnieją trzy główne rodzaje dziesięcin: *maaser riszon* – „pierwsza dziesięcina”, *maaser szeni* – „druga dziesięcina” oraz *maaser oni* – „dziesięcina ubogiego”. [...] Dziesięciny te oddzielane są od żywności po jej zebraniu i przyniesieniu do domu [...]<sup>48</sup>.

Mowa tu oczywiście o instytucji dziesięciny w jej postaci sformułowanej na Synaju. Kwestia tego, na ile ta forma jest tożsama z dziesięciną patriarchów, będzie jeszcze przedmiotem refleksji.

Szem-Tow ben Abraham ibn Gaon w *Migdal oz* wskazał na następujący epizod z biblijnej historii Abrahama, zapisany w wersektach Rdz 14,20–23, który stał się źródłem twierdzenia Raawada, że to Abraham, a nie Izaak, pierwszy dokonał oddzielenia dziesięciny:

וברוך אל עליון, אשר-מגן צריך בידך; ויתן-לו מעשר, מכל. ויאמר מלך-סדם, אל-אברם: תן-לי הנפש, והרכש קה-לך. ויאמר אברם, אל-מלך סדם: הרמתי ידי אל-יהוה

<sup>47</sup> „»I tak miały się sprawy na całym świecie« itd. [tj. »aż Abrahamowi nakazano dodatkowo do tamtych – obrzezanie. On też odmawiał modlitwę *szacharit*. A Izaak oddzielił dziesięcinę«] do »i dodał inną modlitwę przed wieczorem«. Rzecz Abraham [ben Dawid]: Tak powinien był powiedzieć: »On też odmawiał modlitwę *szacharit* i oddzielił dziesięcinę. (A Izaak dodał inną modlitwę przed wieczorem)« Koniec cytatu».

<sup>48</sup> A. Steinsaltz, op. cit., s. 221–222.

אל עליון, קנה שמים וארץ. אם-מחוט ועד שרוך-נעל, ואם-אקה מכל-אשר-לך; ולא תאמר, אני העשרתי את-אברם<sup>49</sup>.

W komentarzu do wersetu Rdz 14,20 Raszi stwierdza:

ויתן לו – אברם מעשר מכל אשר לו לפי שהיה כהן<sup>50</sup>.

Skoro tak, to w jaki sposób Majmonides uzasadnił przypisanie pierwszego oddzielenia dziesięciny Izaakowi, a nie Abrahamowi? Autor *Migdal oz* przywołuje werset Rdz 26,12:

ויזרע יצחק בארץ ההוא, וימצא בשנה ההוא מאה שערים; ויברכהו, יהוה<sup>51</sup>.

Raszi komentuje:

מאה שערים – שאמדה כמה ראויה לעשות ועשתה על אחת מאה שאמדה. ורבותינו אמרו אומד זה למעשרות היה<sup>52</sup>.

Jak więc pogodzić oba źródła? Szem-Tow ben Abraham ibn Gaon konkluduje:

וכן נ"ל דאילו באברהם ממה נתן לו מעשר באותה שעה והרי לא לקח כלום דכתיב הרימותי ידי (בראשית יד, כב) כו' אם מחוט ועד שרוך נעל (בראשית יד, כג) כו'<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> „I pobłogosławił [Melchizedek] Boga Najwyższego, który »wydał wrogów twych w twe ręce«. I dał mu [Abram] dziesięcinę ze wszystkiego. I rzekł król Sodomy do Abrama: »Daj mi osoby, a mienie zostaw sobie«. I rzekł Abram królowi Sodomy: »Podniosłem rękę swoją ku Bogu Haszem, stwórcy nieba i ziemi, że od nitki aż do rzemyka albo że z czegokolwiek [innego nie] wezmę, co twoje, abyś nie powiedział: Ja wzbogaciłem Abrama»”.

<sup>50</sup> „I dał mu – Abram [dał mu] dziesięcinę ze wszystkiego, co do niego należało, ponieważ [Melchizedek] był kapłanem”.

<sup>51</sup> „I posiał Izaak na ziemi tej i zebrał w roku tym sto miar (*szearim*). I pobłogosławił Haszem”.

<sup>52</sup> „Sto miar (*szearim*)« – że oszacowali ją, ile jest zdolna wydać, i wydała – według jednostki oszacowania jej – sto. A nasi rabini mówili: Oszacowanie to było dla [celów oddzielenia] dziesięcin”.

<sup>53</sup> „I tak wydaje mi się, że jeśli przez Abrahama [była oddzielona dziesięcina, to można zapytać], z czego dał mu [tj. Melchizedekowi] dziesięcinę w tym



Juda Loew ben Becalel w swoim komentarzu do Rasziego *Gur arje* stwierdza, że dziesięcina pochodziła nie z tego, co Abraham zdobył, ponieważ nie zatrzymał łupów wojennych, ale z jego własnego majątku<sup>54</sup>. Nie była to zatem dziesięcina w rozumieniu prawa Mojżeszowego, tj. pochodząca z zebranych plonów, ale raczej dziesiąta część istniejącego wcześniej majątku. Z oddzieleniem dziesięciny w jej klasycznej postaci mamy do czynienia dopiero w przypadku plonów zebranych przez Izaaka.

Podobnie uzasadnia opinię Majmonidesa Josef Karo w *Kesef miszne*, z tą jednak różnicą, że uznaje dziesięcinę Abrahama za wydzieloną z łupów wojennych:

ואפשר לומר לדעת רבינו דאברהם לא אשכחן שעישר ממונו והתם דוקא עישר השלל הבא בידו ולא בתורת מעשר אלא לפי שכבדו מלכי צדק בהוצאת לחם ויין וברכו ורצה לתת לו מעשר השלל אבל יצחק הוא הראשון שעישר ממונו לשם מעשר כפי דרשת חכמים ז"ל ביוזרע יצחק בארץ ההיא וימצא מאה שערים. ודעת רבינו שכל אלו המצות מעצמן עשאוּם ולכן לא הזכיר נצטווה רק במילה. וענין התפלות האלו שתקנו האבות כך מפורש בבבביתא ר"פ תפלת השחר (ברכות דף כ"ו:). אמנם מ"ש ובמצרים נצטווה עמרם. צ"ע היכי מייתי לה:<sup>55</sup>

---

momencie, skoro nie wziął nic, jak napisano: »Podniosłem rękę swoją« itd. (Rdz 14,22) »że od nitki aż do rzemyka« itd. (Rdz 14,23)».

<sup>54</sup> Por. Rashi, *Commentary on the Torah. The Sapirstein Edition*, Vol. 1: *Bereishis / Genesis*, New York 2002, s. 140, przypis 8.

<sup>55</sup> „I można powiedzieć, że według naszego rabiego odnośnie do Abrahama nie znaleźliśmy [przypadku], że oddzielił dziesięcinę ze swojego majątku, a tam [tj. w wersecie Rdz 14,20] oddzielił tylko dziesięcinę z łupów, które znalazły się w jego rękach. Jednak nie [jest to] dziesięcina [w rozumieniu] Tory, ale jako że Melchizedek okazał mu szacunek przez przyniesienie chleba i wina, to chciał mu [Abraham] dać dziesięcinę z łupów. Ale [to] Izaak był pierwszym, który oddzielił ze swego majątku dziesięcinę jako dziesięcinę, według interpretacji mędrców błogosławionej pamięci [wersetu Rdz 26,12]: »I posiał Izaak na ziemi tej i zebrał w roku tym sto miar (*szearim*)«. W opinii naszego rabiego wszystkie te przykazania wykonywane były dobrowolnie, dlatego stwierdza »nakazano« tylko przy obrzezaniu. A kwestia tych modlitw, które wprowadzili patriarchowie, jest tak wyłożona w barajcie na początku rozdziału *Tefilat ha-szachar (Berachot 26b)*. Istotnie, napisał: »A w Egipcie nakazano Amramowi«. Trzeba zbadać, skąd to wziął».

Na koniec Josef Karo czyni więc interesujące spostrzeżenie, że spośród wymienionych przez Majmonidesa przykazań przestrzeganych przez patriarchów, jedynie obrzezanie było obligatoryjne, natomiast nakaz oddzielenia dziesięciny, przestrzegany przez Izaaka, i zakaz spożywania ścięgni uda, przestrzegany przez Jakuba, miały charakter dobrowolny. Istotnie, Majmonides użył czasownika „przykazywać” (*ciwa*) tylko przy obrzezaniu. Nakaz przestrzegania obrzezania przez Abrahama jest wyrażony w Torze pisanej w sposób bezpośredni.

O ile źródło i uzasadnienie stwierdzenia Majmonidesa odnośnie do Amrama jest zdaniem autora *Kesef miszne* niejasne, o tyle źródeł stwierdzeń o ustanowieniu przez patriarchów poszczególnych modlitw codziennych – jak wskazuje komentator – znajduje się w następującym fragmencie traktatu *Berachot* 26b:

איתמר רבי יוסי ברבי חנינא אמר תפלות אבות תקנום רבי יהושע בן לוי אמר תפלות כנגד מדין תקנום תניא כוותיה דר' יוסי ברבי חנינא ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי תניא כוותיה דרבי יוסי בר' חנינא אברהם תקן תפלת שחרית שנא' (בראשית יט) וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם ואין עמידה אלא תפלה שנאמר (תהילים קו) ויעמד פינחס ויפלל יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר (בראשית כד) ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב ואין שיחה אלא תפלה שנאמר (תהילים קב) תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפוך שיחו יעקב תקן תפלת ערבית שנאמר (בראשית כח) ויפגע במקום וילן שם ואין פגיעה אלא תפלה שנאמר (ירמיהו ז) ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> „Dyskutowano: Rabbi Jose be-rabbi Chanina rzekł: Modlitwy [codzienne] ustanowili patriarchowie. Rabbi Jehoszua ben Lewi rzekł: Modlitwy [codzienne] ustanowiono zamiast stałych ofiar. Jest barajta zgodna z rabbi Josem be-rabbi Chanina i jest barajta zgodna z rabbi Jehoszuą ben Lewim. Barajta zgodna z rabbi Josem be-rabbi Chanina: ABRAHAM USTANOWIŁ MODLITWĘ SZACHARIT, JAK JEST POWIEDZIANE: »I POWSTAŁ ABRAHAM WCZEŚNIE RANO DO MIEJSCA, W KTÓRYM STAWAŁ (AMAD) [PRZED OBLICZEM HASZEM] (RDZ 19,27), A »STAWANIE (AMIDA)« NIE [OZNACZA TU NIC INNEGO], ALE [TYLKO] MODLITWĘ, JAK JEST POWIEDZIANE: »I STANAŁ (JA-AMOD) PINCHAS I POMODLIŁ SIĘ« (PS 106,30). IZAAK USTANOWIŁ MODLITWĘ MINCHA, JAK JEST POWIEDZIANE: »I WYSZEDŁ IZAAK NA POLE, ABY MÓWIĆ (LASUACH) PRZED WIECZOREM« (RDZ 24,63), A »MOWA (SICHA)« NIE [OZNACZA TU NIC INNEGO], ALE [TYLKO] MODLITWĘ, JAK JEST POWIEDZIANE: »MODLITWA CIERPIĄCEGO, GDY OSŁABŁ I PRZED HASZEM

Podobne do poprzednich komentatorów opinie odnośnie do przykazań patriarchów wyraża Radwaz:

וצ"ל כי אברהם זכה בכל הדברים הרכוש ומשם נתן למלכי צדק המעשר, ורבינו לא רצה לפרש כן שהרי אין המעשרות נוהגות אלא בגידולי קרקע שלו לפיכך תפס בדברי האגדה שאמרו שיצחק הוא שהפריש המעשר שנאמר וימצא בשנה ההיא מאה שערים וכן דעת המתרגם ורש"י ז"ל והרמב"ן ז"ל בפירוש התורה שלו, ואע"פ שלא מצינו שני צטוה על המעשר בהדיא כיון שהיו נוהגין בו משמע דמצוה היא שכן מצינו ביעקב כתיב על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה ומקרא בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו: ובמצרים צטוה עמרם וכו'. לא נתבאר מה הם המצות אשר נצטוה בהן:<sup>57</sup>

Twierdzenie dotyczące charakteru dziesięciny jest zbieżne z opinią wyrażoną w *Kesef miszne*, podobnie konsternacja odnośnie do kwestii przykazań Amrama. Natomiast wydaje się, że inaczej niż autor *Kesef miszne* Radwaz uważał, że przykazania dotyczące dziesięciny i ścięgna uda zostały jednak przykazane patriarchom.

Gruntowną krytykę stwierdzeń Majmonidesa na temat przykazań przestrzeganych przez patriarchów przeprowadził Abraham ben

---

WYLAŁ SWĄ MOWĘ (*SICHO*)« (PS 102,1). JAKUB USTANOWIŁ MODLITWĘ ARAWIT, JAK JEST POWIEDZIANE: »I NAPOTKAŁ (*JIFGA*) MIEJSCE I SPĘDZIŁ TAM NOC« (RDZ 28,11), A »NAPOTYKANIE (*PEGIA*)« NIE [OZNACZA TU NIC INNEGO], ALE [TYLKO] MODLITWĘ, JAK JEST POWIEDZIANE: »A TY NIE MÓDL SIĘ ZA TEN LUD I NIE WZNOŚ PŁACZU ANI MODLITWY I NIE NAPOTYKAJ (*TIFGA*) MNIE« (JR 7,16)».

<sup>57</sup> „I trzeba powiedzieć, że Abraham miał prawo do wszystkich przedmiotów majątkowych i dlatego dał Melchizedekowi dziesięcinę. A nasz rabbi nie chciał zinterpretować tak, że nie stosowano [wówczas w ogóle] dziesięcin, ale [tylko, że nie stosowano dziesięcin] we własnych plonach gruntów rolnych. Dlatego rozumiał [to] poprzez słowa agady, które mówią, że to Izaak oddzielił dziesięcinę, jak powiedziano [w Rdz 26,12]: »I posiał Izaak na ziemi tej i zebrał w roku tym sto miar (*szezarim*)«. I taki jest pogląd tłumacza [tj. Onkelosa] i Rasziego, błogosławionej pamięci, i Rambana, błogosławionej pamięci, w jego komentarzu do Tory. I mimo że nie znaleźliśmy [w Piśmie], iż wyraźnie przykazano odnośnie do dziesięciny – ponieważ stosowano ją, wynika [stąd], że była przykazaniem, tak jak znaleźliśmy [w Rdz 32,33, iż] o Jakubie napisano: »Dlatego nie będą spożywali synowie Izraela ścięgna uda (*gid ha-nasze*)«. Choć werset wypowiedziano na Synaju, ale [ważne], że zapisano w tym miejscu [Tory]. »A w Egipcie nakazano Amramowi« itd. Nie jest wyjaśnione, jakie to przykazania, które zostały przykazane».

Mosze de Boton w *Lechem miszne*. W pierwszej kolejności przywołał on fragment z traktatu *Joma* 28b, w którym przeanalizowano werse-  
set Rdz 26,5:

עקב, אשר-שמע אברהם בקלי; וישמר, משמרתו, מצותו, חקותי ותורתו<sup>58</sup>.

W związku z tym w Talmudzie podjęto następującą dyskusję:

אמר רב קיים אברהם אבינו כל התורה כולה שנאמר (בראשית כו) עקב אשר שמע  
אברהם בקולי וגו' א"ל רב שימי בר חייה לרב ואימא שבע מצות הא איכא נמי מילה  
ואימא שבע מצות ומילה א"ל א"כ מצותי ותורתו למה לי אמר <רב> [רבא] ואיתימא  
רב אשי קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין שנאמר תורותי אחת תורה שבכתב  
ואחת תורה שבעל פה:<sup>59</sup>

Z fragmentu tego wynika, że Abraham przestrzegał całej Tory, nie tylko pisanej, ale i ustnej. Dlaczego zatem Majmonides wspomina tylko o obrzezaniu? Autor *Lechem miszne* wskazuje w związku z tym na niekonsekwencję wcześniejszych wyjaśnień Josefa Karo w *Kesef miszne*:

וא"כ היה לו לומר דאברהם קיים הכל וכי תימא מה שאמר מילה הוא משום דמילה דוקא  
נצטוה אבל כל השאר קיים מעצמו וכדייק מלת נצטוה כדכתב הרב כ"מ אכתי קשיא  
דיצחק הפריש מעשר דנתן הוא מעצמו ולא נצטוה וכיון דנחית לכתוב מה שלא נצטוה  
ג"כ א"כ לימא דאברהם קיים הכל:<sup>60</sup>

<sup>58</sup> „Ponieważ słuchał Abraham mego głosu i przestrzegał moich ostrzeżeń, moich przykazań, moich zarządzeń i moich Tor”.

<sup>59</sup> „Rzekł Raw: Abraham, nasz ojciec, przestrzegał całej Tory, jak napisano [w Rdz 26,5]: »Ponieważ słuchał Abraham mego głosu« itd. Raw Szimi bar Chija odrzekł Rawowi: Ale powiedz – [chodzi tylko o] siedem przykazań [noachickich]. Przecież jest również obrzezanie! Więc powiedz – [chodzi tylko o] siedem przykazań [noachickich] oraz obrzezanie. Odrzekł mu: Jeśli tak, dlaczego potrzebuję [w tym wersecie]: »moich przykazań [...] i moich Tor«? Rzekł Raw [Rawa], a niektórzy mówią – raw Aszi: Abraham, nasz ojciec, przestrzegał nawet [nienakazanego w Piśmie] mieszania dań (*erujej tawszilin*), jak powiedziano: »moich Tor« – zarówno Tory pisanej, jak i Tory ustnej”.

<sup>60</sup> „A jeśli tak, powinien był powiedzieć, że Abraham przestrzegał wszystkiego. A jeśli powiesz: nadmienił obrzezanie, ponieważ tylko obrzezanie zostało nakazane, ale resztę [przykazań] przestrzegał dobrowolnie, co wynika ze zwrotu

Odnosnie do zakazu spożywania ścięгна uda w *Lechem miszne* przywołano następujący fragment traktatu *Chulin* 100b odnoszący się do zapisanego w wersetach Rdz 32,32–33 epizodu z życia Jakuba:

נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה רבי יהודה אומר אף בטמאה אמר ר' יהודה והלא מבני  
 יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב  
 במקומו:<sup>61</sup>

Ostatniego sformułowania użył także Radwaz, jednak – jak się wydaje – uznał to za wskazówkę, że micwa ta pierwszy raz została przykazana Jakubowi, a następnie weszła na nowo w skład kodeksu synajskiego. Jeśli to odczytanie Radwaza jest słuszne, oznacza to, że jego zdaniem część przykazań nadano jako obligujące jeszcze przed Synajem. Dotyczy to nie tylko przykazań noachickich, ale także niektórych przykazań izraelickich, nakazanych patriarchom. Nie wyklucza to wcale, że mogli oni wykonywać dobrowolnie inne przykazania. Jednak nadanie Mojżeszowi na Synaju Tory, do której włączono te wcześniejsze przykazania, stworzyło nową sytuację i nową jakość nie tylko dla spadkobierców patriarchów, ale i dla całej ludzkości. Warto tu odnotować tę konsekwencję interpretacji Radwaza.

Jednak Abraham ben Mosze de Boton w *Lechem miszne* zgodnie ze stanowiskiem wyrażonym w *Chulin* 100b stwierdza:

---

nakazującego [użytego w Rdz 17], jak napisał raw *Kesef miszne* – wciąż [jednak jest] problem, ponieważ Izaak oddzielił dziesięć, którą dał dobrowolnie i nie [była mu] nakazana. A ponieważ [Rambam] umieścił w tekście również, co nie zostało nakazane – skoro tak, trzeba było powiedzieć, że Abraham przestrzegał wszystkiego”.

<sup>61</sup> „[Zakaz spożywania ścięгна uda (*gid ha-nasze*)] stosuje się do czystych [zwierząt], a nie stosuje się do nieczystych. Rabbi Jehuda mówi: Również do nieczystych. Rabbi Jehuda mówił: Bo czyż ścięгно uda (*gid ha-nasze*) nie jest zakazane od [czasów] synów Jakuba, gdy zwierzęta nieczyste były im jeszcze dozwolone? Odpowiedzieli mu: Powiedziano [to] na Synaju, a tylko napisano w jego [odpowiednim] miejscu”.

משמע דלא נאסר אלא בסיני וליעקב לא נאסר אליבא דרבנן דקי"ל כוותיהו וא"כ איך כתב רבינו דיעקב הוסיף גיד הנשה וכי תימא דהוסיף מדעתו קאמר מ"מ קשה מנא ליה לרבינו הא וצ"ע:<sup>62</sup>

Z komentarza *Lechem miszne* wynika więc, że zaletą interpretacji zawartej w *Kesef miszne*, zgodnie z którą tylko obrzezanie zostało nakazane, a dziesięcina i zakaz spożywania ścięgna uda wykonywano dobrowolnie, jest to, że pozostaje ona zgodna z opinią wyrażoną w *Chulin* 100b, że zakaz spożywania ścięgna uda nie został nakazany Jakubowi. Jej wada dotyczy natomiast niekonsekwencji w stosunku do opinii wyrażonej w *Joma* 28b, że Abraham wykonywał wszystkie przykazania Tory. Bo skoro były wśród nich przykazania obligatoryjne, tj. obrzezania, i fakultatywne, tj. np. dziesięcina i zakaz spożywania ścięgna uda, to dlaczego Majmonides wymienia akurat te dwa przykazania fakultatywne, a nie pozostałe? Natomiast niedoskonałością interpretacji Radwaza jest niezgodność z opinią wyrażoną w *Chulin* 100b, twierdzi on, że zarówno obrzezanie i dziesięcina, jak i zakaz spożywania ścięgna uda miały dla patriarchów charakter obligatoryjny – jest ona jednak do pogodzenia z twierdzeniami zawartymi w *Joma* 28b. Można bowiem przyjąć, że Majmonides wymienił tylko przykazania obligatoryjne.

Na ostatnie pytanie w *Lechem miszne* o źródło stwierdzeń Majmonidesa w tej kwestii odpowiedź znalazł Efraim Bilitzer, wskazując na następujący midrasz z *Szemot raba* 30,9:

נתן לאדם ו' מצות, הוסיף לנה אחת, לאברהם ח', ליעקב ט', אבל לישראל נתן להם הכל.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> „Wynika [stąd], że zgodnie z opinią naszych rabinów było [to] zakazane tylko na Synaju, ale Jakubowi nie było zakazane, co jest dla nas ustalone – zgodnie z ich [stanowiskiem]. Jeśli tak, dlaczego nasz rabbi napisał, że »Jakub dodał [zakaz spożywania] ścięgna uda (*gid ha-nasze*)«. A jeśli powiesz, że stwierdza – »dodał« na podstawie swego uznania – w każdym razie [pozostaje] problem, skąd to [nasz rabbi zacerpnął], i trzeba to zbadać”.

<sup>63</sup> „[Bóg] nadał Adamowi sześć przykazań. Noemu dodał jedno, Abrahamowi – ósme, Jakubowi – dziewiąte. Ale Izraelowi nadał wszystkie”. Zob. E. Bilitzer, op. cit., s. 15.

Widać stąd, że opinia Majmonidesa nie była arbitralna i miała swoje źródła w tradycji rabinicznej. Jest jednak trudna do pogodzenia z innymi źródłami rabinicznymi. Rozbieżność opinii rabinicznych co do przestrzegania 613 przykazań przed Synajem koresponduje ze sporem halachicznym w biblijnej historii synów Jakuba. Zgodnie z midraszem do wersetu Rdz 37,4, mówiącego o doniesieniach, jakie składał Józef na swoich braci ojcu, Józef widział swoich braci spożywających zwierzę w stanie drgawek, któremu jednak wcześniej przecięto gardło. Zgodnie z prawami noachickimi – o czym będzie mowa w dalszych rozdziałach – spożywanie zwierzęcia w takim stanie jest zakazane, gdyż jest ono uważane za żywe. Natomiast zgodnie z prawem izraelskim, ponieważ na zwierzęciu dokonano rytuału szechity, jest ono uznane za martwe i może być spożyte<sup>64</sup>.

Istnieje jeszcze jeden interesujący przykład źródła rabinicznego, na którym mógł – choć tylko częściowo – oprzeć się Majmonides. To następujący fragment *Szir ha-szirim raba* 1,16 (1,2,5):

רבי אליעזר אומר משל למלך שהיה לו מרתף של יין. בא אחד אורח ראשון מזג לו את הכוס ונתן לו ובא השני ומזג לו את הכוס ונתן לו. כיון שבא בנו של מלך נתן לו המרתף כולו. כך אדם הראשון נצטווה על שבע מצוות הדא הוא דכתיב בראשית ב [65].

Tu midrasz wymienia sześć przykazań kodeksu edeńskiego zgodnie z porządkiem wersetu Rdz 2,16 wraz z odpowiadającymi im wersektami biblijnymi, analogicznie do innych źródeł talmudycznych i midraszowych. Wreszcie dochodzi do siódmego przykazania:

נח ניתוסף לו אבר מן החי דכתיב (שם), "אך בשר בנפשו דמו". אברהם נצטווה על המילה יצחק חנכה לשמונה ימים. יעקב על גיד הנשה שנאמר (שם לב), "על כן לא

<sup>64</sup> Zob. Rashi, op. cit., s. 412–413, przypis 7.

<sup>65</sup> „Rabbi Eliezer mówi: [Jest to] podobne do króla, który miał piwnicę wina. Przyszedł jeden, pierwszy gość. Nalał mu kielich i podał mu. I przyszedł drugi i nalał mu kielich i podał mu. Kiedy przyszedł syn króla, dał mu całą piwnicę. Tak pierwszemu człowiekowi (*adam ha-riszon*) przykazano o siedmiu przykazaniach (*micwot*), jak jest napisane w *Bereszit* 2 [...].”

יאכלו בני ישראל את גיד הנשה". יהודה על היבמה שנאמר (שם לח), "ויאמר יהודה לאונן בא אל אשת אחיך ויבם אותה". ישראל אכל מצוות עשה ומצוות לא תעשה<sup>66</sup>.

Podobnie jak u Majmonidesa noachicki zakaz *ewer min ha-chaj* zostaje tu oddzielony od przykazań edeńskich. Z drugiej strony mówi się jednak o siedmiu przykazaniach nadanych Adamowi, a werset Rdz 2,16 jest podawany jako ich źródło. Tak samo jak u Majmonidesa przykazania nakazane patriarchom są pomostem między prawami noachickimi a izraelickimi, które stanowią pełny kodeks religijny. Etapy edeński, noachicki i patriarchalny to jedynie „kielichy” wina, na Synaju Izrael otrzymał „całą piwnicę”. Z drugiej strony szczegółowy obraz tych „zaliczkowych” form kodeksu religijnego patriarchów różni się od wersji Majmonidesa.

Koncepcja transformacji prawa edeńskiego przez prawo noachickie i etap patriarchów do zwieńczenia prawa boskiego na Synaju ujawnia ewolucyjne podejście Majmonidesa do historii zbawienia. Podejście to objawia się także w stosunku do chrześcijaństwa i do islamu, wyrażonym tuż po omówieniu praw noachickich, a mianowicie w *Hilchot melachim u-milchamot* 11,10–13. Religie te Majmonides uznaje wprawdzie za fałszywe, przyjmuje jednak, że mają one swoją rolę do wypełnienia w zbawczym planie, zaszczyły one bowiem narodom idee, które zaowocują z przyjściem prawdziwego mesjasza. Koncepcja Tory ustnej również ma ewolucyjny charakter. Zdaniem Majmonidesa trzonym tej Tory są niezależne od Tory pisanej prawa i wyjaśnienia do Tory pisanej – otrzymane od Mojżesza na Synaju i przekazywane z pokolenia na pokolenie bez jakichkolwiek zniekształceń, i dlatego niebudzące żadnych wątpliwości. Wokół tego trzonu narastają z każdym pokoleniem prawa rabiniczne

<sup>66</sup> „Noe dopełnił to częścią z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*), jak napisano: »Jednak (*ach*) ciała z duszą jego – krwią jego [nie będziecie spożywać]« (Rdz 9,4). Abrahamowi przykazano o obrzezaniu Izaaka, zainicjowanym (*chanacha* [por. *chanuka*]) w osiem dni. Jakubowi – o ścięgnięciu uda (*gid ha-nasze*), jak jest powiedziane: »Dlatego nie będą spożywali synowie Izraela ścięgnięta uda (*gid ha-nasze*)« (Rdz 32,33). Judzie – o lewiracie (*ha-jewama*), jak jest powiedziane: »I rzekł Juda do Onana: Idź do żony swego brata i spełnij z nią obowiązek lewiratu (*jabem*)« (Rdz 38,8). Izrael pochłonął [wszystkie] nakazy i zakazy”.



wywodzone drogą interpretacji, spekulacji i przystosowania do nowych warunków czasu i miejsca. Tylko one mogą być przedmiotem sporów. Moshe Halbertal nazywa ten odosobniony pogląd Majmonidesa na naturę Tory ustnej poglądem akumulatywnym (*accumulative view*)<sup>67</sup>.

Ewolucją kierują nie przyrodzone mechanizmy naturalne ani cywilizacyjne, a jedynie boski zamysł. W przypadku prawa boskiego zwieńczeniem tego procesu jest nadanie Tory na Synaju. Czy oznacza to, że prawa noachickie były jedynie etapem przejściowym do praw izraelickich? Jak zmieniła się sytuacja praw noachickich po Synaju? Moshe Weiner tak ujmuje stanowisko Majmonidesa w tej kwestii:

Dlatego Rambam stwierdza jasno w Prawach Królów 9,1: „Oдноśnie do sześciu spraw nakazano pierwszemu człowiekowi [...]. Dodano Noemu [...]” i te przykazania wciąż obowiązują. Oczywiście jest, że pierwotne nakazanie siedmiu noachickich *micwot* dotyczyło Adama i Noego, ale Bóg dodał trzy nowe wymiary przez Mojżesza:

a) pochodzące z Tory szczegóły przykazań noachickich, które nie były objawione przed Synajem, jak to zostanie wyjaśnione; b) ich nowa moc jako absolutnych i wiecznych przykazań, która nie istniała przed Synajem, jak wyjaśniono wyżej; c) po Synaju nie będzie nigdy możliwe dodanie, odjęcie lub zmiana jakiegokolwiek z przykazań noachickich, jak zostanie wyjaśnione poniżej.

Oczywiście jest, że Mojżesz wyjaśnił siedem *micwot* Tory nie-Żydom i że szczegóły, których wcześniej nie znali, zostały im nakazane przez Boga razem z ich wyjaśnieniami – przez Mojżesza na Synaju<sup>68</sup>.

I kontynuuje:

Co więcej, zostało również dodane przez Mojżesza całej ludzkości, że przykazania noachickie nigdy się nie zmieniają i nie będzie żadnych dodatków ani pomniejszeń. Aż do Mojżesza możliwe było, że Bóg przekaze prorokowi, że jedno z przykazań zostało anulowane albo że może zostać dodane nowe przykazanie (jak Bóg przykazał Noemu dodatkowy zakaz spożywanie części z żywego zwierzęcia i przykazał Abrahamowi

<sup>67</sup> Por. M. Halbertal, op. cit.

<sup>68</sup> M. Weiner, *The Divine Code*, Vol. 1, Pittsburgh 2008, s. 33.

nakaz obrzezania). Ale gdy powstał Mojżesz jako największy prorok wszystkich czasów i Bóg nakazał przykazania Tory przez niego, łącznie z siedmioma przykazaniami dla Dzieci Noego, żaden prawdziwy prorok nigdy nie powstanie, aby zmienić albo dodać albo odjąć z nich. (Taka była intencja Rambama w *Prawach Królów* 9,1 [...]). Tak więc miały miejsce zmiany i dodatki w przykazaniach Boga dla proroków – najpierw dla Noego, a potem dla trzech patriarchów. Patriarchowie również dodali przykazania z własnej logiki i dla swojej własnej rodziny, jednak nie łamali przy tym żadnego zakazu. Ta możliwość przestała istnieć po dopełnieniu Tory przez Mojżesza, ponieważ również dla Dzieci Noego prorok nie może niczego dodać do Tory ani stworzyć nowego przykazania lub nowej religii po Synaju<sup>69</sup>.

Objawienie na Synaju „dopełniło” więc i „zapieczętowało” zarówno prawa noachickie, jak i izraelskie. Majmonides ujął to zwięźle w liście do Josefa ibn Gabira:

Tora w swojej całości została nam dana przez Pana na ręce Mojżesza. Jeśli zawarte są w niej starożytne prawa, jak np. prawa noachickie czy wspomniane wyżej przepisy [nadane patriarchom – P. M.], nie jesteśmy przez nie związani, ponieważ były przestrzegane w dawnych czasach, ale ponieważ stały się obowiązkowe od ogólnego ustanowienia prawa [na Synaju – P. M.]<sup>70</sup>.

Nie jest jednak ciągle jasne, jak rozumieć wzajemny stosunek obu systemów prawnych. Relację tę w ujęciu Majmonidesa tak opisał David Novak:

W tej samej sekcji *Miszne Tora*, którą badaliśmy, przedstawia relację między prawem noachickim a prawem Tory. Majmonides widzi proces objawienia zaczynający się od Adama i ostatecznie kończący się z Mojżeszem, przez którego „dopełniona została Tora” (*we-niszlema Tora al-jado*). To „dopełnienie” nie odnosi się do liczbowego uzupełnienia przykazań Tory, a mianowicie począwszy od siedmiu, a kończąc na 613, ponieważ siedem przykazań jako takich nie zalicza się do 613

<sup>69</sup> Ibidem, s. 34, przypis 11.

<sup>70</sup> *A Maimonides Reader*, ed. I. Twersky, Springfield 1972, s. 480.

przykazań Tory Mojżeszowej. „Dopełnienie” dla kogoś takiego jak Majmonides, mającego skłonność do używania koncepcji arystotelejskich, może oznaczać, że cała Tora może być postrzegana *in potentia* w prawie noachickim. Jeśli ta interpretacja użycia przez Majmonidesa terminu „dopełnienie” jest prawidłowa, wtedy jego sposób traktowania prawa Tory w ogólności ma swoje prostsze zastosowanie w jego rozumieniu prawa noachickiego. Prawo noachickie i prawo Tory są więc przedstawicielami tego samego gatunku – prawa boskiego, różniąc się w szczególności tylko tym, że to drugie jest bardziej skomplikowanym rozwinięciem tego pierwszego. Jako takie ujęcie przez Majmonidesa kwestii prawa boskiego w *Przewodniku błędzących* ma bezpośrednie przełożenie na jego koncepcję prawa noachickiego<sup>71</sup>.

Reasumując, można przyjąć, że zarówno prawa noachickie, jak i prawa izraelickie w swoich dojrzałych, pełnych postaciach objawionych na Synaju mają – stosując ewolucyjną metaforę – wspólnego przodka, którym jest najpierw sześć praw edeńskich, a potem siedem praw nadanych Noemu. Z nadejściem Abrahama drogi obydwu systemów zaczynają się rozchodzić. Patriarchom są nadawane nowe prawa, z których pierwsze, obrzezanie, dotyczy jeszcze pewnej grupy noachitów, a mianowicie Izmaelitów, jak stwierdza Majmonides w *Hilchot melachim u-milchamot* 10,10(8). Następnie natomiast, dziesięcina i zakaz spożywania ścięgnięta uda, ograniczają się do patriarchów i potomków Jakuba. Objawienie na Synaju kończy te procesy, a oba kodeksy praw uzyskują pełną i skończoną postać. Oznacza to, że pewne ogólne aspekty praw noachickich są tożsame z prawami izraelickimi, jednak szczegóły obu systemów, ustalone na Synaju, są odmienne. Dalsze rozdziały książki zweryfikują ten pogląd.

---

<sup>71</sup> D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism*, s. 280.



## ROZDZIAŁ 2

### *Awoda zara* – zakaz bałwochwalstwa

Zakaz bałwochwalstwa zawiera halacha czwarta w edycji Yosefa Kapacha, a druga w wydaniu Shabsai'a Frankla. Zakaz ten jest pierwszym prawem noachickim w porządku prezentowanym przez Majmonidesa. To także pierwsze przykazanie odnoszące się do relacji między człowiekiem a Bogiem. Zakaz ten stanowi też pierwsze przykazanie negatywne w *Sefer ha-micwot* Majmonidesa i zarazem pierwszy zakaz w dekalogu. O czołowej pozycji tego przykazania w obu porządkach prawnych w ujęciu Rambama zdecydował nie tylko sposób ich ujęcia w Torze pisanej i tradycji rabinicznej, ale również cała filozofia religii Majmonidesa, której fundamentem była oparta na rozumowej wiedzy wiara w jedyność Boga, a zatem odrzucenie wiary w inne bóstwa. To właśnie nacisk położony na sferę wiedzy, właściwych przekonań i poznania Boga jest tym, co szczególnie wyróżnia Majmonidesa spośród innych średniowiecznych myślicieli żydowskich. Ten intelektualno-religijny obowiązek poznawczy, którego negatywną stroną jest odrzucenie idolatrii, obejmuje zatem nie tylko Żydów, ale i noachitów. W tym miejscu warto jedynie przytoczyć halachę z *Hilchot awoda zara* 2,7(4), w której Majmonides podkreśla halachiczne znaczenie zakazu bałwochwalstwa:

מצות עבודה זרה, כנגד כל המצוות כולן היא: שנאמר "וכי תשגו – ולא תעשו, את כל המצוות . . ." (במדבר טו, כב) – ומפי השמועה למדו, שבעבודה זרה הכתוב מדבר. הא למדת, שכל המודה בעבודה זרה – כפר בכל התורה כולה, ובכל הנביאים, ובכל מה שנצטוו הנביאים, מאדם עד סוף העולם: שנאמר "מן היום אשר ציווה ה', והלאה – לדורותיכם" (במדבר טו, כג). וכל הכופר בעבודה זרה, מודה בכל התורה כולה; והיא עיקר כל המצוות, כולן<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> „Przykazanie [o] bałwochwalstwie (*awoda zara*) jest odpowiednikiem wszystkich innych przykazań, jak powiedziano: »Kiedy omylicie się (*tisgzu*) i nie

Majmonides sformułował zakaz bałwochwalstwa w obrębie przykazań noachickich w następujący sposób:

בן נח שעבד ע"ז הרי זה חייב. והוא שיעבוד כדרכה. וכל ע"ז שבית דין של ישראל ממיתין עליה בן נח נהרג עליה. וכל שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה אין בן נח נהרג עליה. ואע"פ שאינו נהרג אסור בכל. ואין מניחין אותו להקים מצבה. ולא ליטע אשרה. ולא לעשות צורות וכיוצא בהן לנוי<sup>2</sup>.

### Źródła talmudyczne

Komentatorzy – Szem-Tow ben Abraham ibn Gaon w *Migdal oz*, Josef Karo w *Kesef miszne* i Radwaz – jednoznacznie wskazują na źródło powyższych sformułowań, znajdujące się w traktacie *Sanhedrin* 56b i 57a. Zawarta tam dyskusja dotyczy listy siedmiu przykazań noachickich i ich biblijnych źródeł. Gemara omawia szczegółowo dwie przeciwstawne grupy opinii. Pierwsza z nich należy do anonimowego tannaity, *tana kama*, a jej podstawą jest – jak o tym wspomniano – wskazanie wersetu Rdz 2,16 jako źródła praw noachickich. Druga opinia pochodzi od tannaity ze szkoły Menaszego, *tanna de-wej Menasze*, który proponuje alternatywną listę przykazań, dla każdego z nich wskazując odrębne źródło<sup>3</sup>.

---

uczynicie wszystkich przykazań [...]» (Lb 15,22) – a z tradycji nauczyliśmy się, że werset ten mówi o bałwochwalstwie (*awoda zara*). Tak nauczyłeś się, że każdy, kto uznaje idola (*awoda zara*) – wypiera się (*kofer*) całej Tory i wszystkich proroków i wszystkiego, co przykazali prorocy, od Adama aż po koniec świata, jak jest powiedziane: »Od dnia, w którym nakazał Haszem, i dalej po wasze pokolenia« (Lb 15,23). A każdy, kto wypiera się (*kofer*) bałwochwalstwa (*awoda zara*), uznaje całą Torę. I to jest podstawa (*ikar*) wszystkich przykazań”.

<sup>2</sup> „Noachita, który służył obcemu kultowi (*awoda zara*), winien [ponieść karę], jeśli będzie służył zgodnie z jego rytuałem. Każdy obcy kult (*awoda zara*), za który sąd Izraela skazuje na śmierć, noachita [również] jest zań karany śmiercią, a każdy, za który sąd Izraela nie skazuje na śmierć, noachita [również] nie jest zań karany śmiercią. Ale mimo że nie jest uśmiercany, [jest on] zakazany w każdej [formie]. I nie pozwala się mu stawiać postumentu, ani sadzić *aszery*, ani tworzyć wizerunków itp. dla ozdoby”.

<sup>3</sup> Por. P. Majdanik, *Przykazania noachickie w „Talmudzie” – uniwersalistyczne tendencje w judaizmie w okresie ekspansji chrześcijaństwa w starożytności (traktat „Sanhedrin” 56a–57a)*, „Studia Religioogica” 2006, t. 39.

Oto obszerny fragment tej dyskusji odnoszący się do szczegółowych kwestii w obrębie pierwszej z powyższych grup opinii (*tanna kama*):

אמר ר' יוחנן דאמר קרא (בראשית ב) ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול ויצו אלו הדינין וכן הוא אומר (בראשית יח) כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו' [...] אלהים זו <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} וכן הוא אומר (שמות כ) לא יהיה לך אלהים אחרים [...] כי אתא רבי יצחק תני איפכא ויצו זו <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} אלהים זו דינין בשלמא אלהים זו דינין דכתיב (שמות כב) ונקרב בעל הבית אל האלהים אלא ויצו זו ע"ז מאי משמע רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי חד אמר (שמות לב) סרו מהר מן הדרך אשר צויתים עשו להם וגו' וחד אמר (הושע ה) עשוק אפרים רצוץ משפט כי הואיל הלך אחרי צו מאי בינייהו – איכא בינייהו <עכו"ם> {גוי} שעשה ע"ז ולא השתחוה לה למאן דאמר עשו משעת עשייה מייחב למאן דאמר כי הואיל הלך עד דאזיל בתרה ופלה לה אמר רבא ומי איכא למאן דאמר <עכו"ם> {גוי} שעשאה ע"ז ולא השתחוה לה חייב והתניא <בעכו"ם> {בעבודה זרה} דברים שבית דין של ישראל ממייתין עליהן בן נח מוזהר עליהן אין בית דין של ישראל ממייתין עליהן אין בן נח מוזהר עליהן למעוטי מאי – לאו למעוטי <עכו"ם> {גוי} שעשה ע"ז ולא השתחוה לה אמר רב פפא לא למעוטי גיפוף ונישוק – גיפוף ונישוק דמאי – אילימא כדרכה – בר קטלא הוא אלא למעוטי שלא כדרכה<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> „Rzekł rabbi Jochanan: Jak mówi Pismo: »I nakazał Haszem Bóg człowiekowi, mówiąc: Z każdego drzewa ogrodu możesz spożywać« (Rdz 2,16). »I nakazał (*wa-jecaw*)« – to [przykazanie o] prawach, jak mówi [Pismo]: »Bo pokochałem go, dlatego że nakazuje (*jecawe*) synom swoim« itd. [tj. »i domowi swojemu po nim strzec drogi Haszem, czyniąc prawość i osąd«] (Rdz 18,19); [...] »Bóg (*elohim*)« – to [przykazanie o] bałwochwalstwie, jak mówi [Pismo]: »Nie będziesz miał bogów innych (*elohim acherim*)« itd. [tj. »przede Mną«] (Wj 20,2–3); [...] Kiedy przybył rabbi Icchak, nauczał inaczej: »I nakazał (*wa-jecaw*)« – to [przykazanie o] bałwochwalstwie; »Bóg (*elohim*)« – to [przykazanie o] prawach. Uzasadnione jest, [że] »Bóg (*elohim*)« – to [przykazanie o] prawach, ponieważ napisano: »To gospodarz uda się do sędziów (*elohim*), [oświadczając], że nie wyciągnął swej ręki po własność bliźniego swego« (Wj 22,7–8), ale [że] »I nakazał (*wa-jecaw*)« – to [przykazanie o] bałwochwalstwie – o na to wskazuje? Raw Chisda i raw Icchak bar Awdimi [proponowali rozbieżne uzasadnienia]: Jeden mówił: [Należy to wywodzić z wersetu] »Zeszli szybko z drogi, którą im nakazałem (*ciwitiw*)« itd. »zrobili sobie odlanego cielca, oddawali mu pokłony i składali mu ofiary i mówili: Oto bogowie twoi, Izraelu, którzy wynieśli cię z ziemi Egiptu« (Wj 32,8); a drugi mówił: [Należy to wywodzić z wersetu] »Uciskany jest Efraim i złamany osądem, ponieważ zapragnął podążać za rozkazem (*caw*)« (Oz 5,11). Jaka jest [halachiczna różnica] pomiędzy nimi? Istnieje [następująca halachiczna różnica] pomiędzy nimi: Poganin, który zrobił

Dyskusja obejmuje coraz bardziej szczegółowe kwestie. Jeśli na początek uznać podstawowy spór między *tanna kama* a *tana de-wej Menasze*, poszczególne poziomy sporu i ich uczestników można przedstawić następująco:

Tabela 8. Struktura sporu w *Sanhedrin* 56b–57a

DYSKUTANCI			TEMAT SPORU
tannaita ze szkoły Menaszego	pierwszy tannaita		lista siedmiu przykazań noachickich i ich źródła
	rabbi Jochanan	rabbi Icchak	umieszczenie zakazu bałwochwalstwa w Rdz 2,16
		raw Icchak bar Awdimi	źródło dla <i>wa-jecaw</i> jako odnoszącego się do bałwochwalstwa
	raw Papa	Rawa	interpretacja barajty wyłączającej formy bałwochwalstwa spod odpowiedzialności

[przedmiot] bałwochwalstwa, ale nie oddawał mu pokłonów, dla tego, który mówi: »zrobili« – od momentu zrobienia [go] ponosi odpowiedzialność; [natomiast] dla tego, który mówi: »ponieważ zapragnął podążać«, [nie jest winny] aż [do momentu, gdy nie] podąży za nim [tj. idolem] i [nie] będzie czcił go. Rzekł Rawa: Ale czy jest ktoś [spośród autorytetów], kto twierdzi, że poganin, który zrobił [przedmiot] bałwochwalstwa, ale nie oddawał mu pokłonów, ponosi odpowiedzialność? Bo czyż nie uczono: ODNOŚNIE DO [PRZYKAZANIA O] BAŁWOCHWALSTWIE: [PRZED] CZYNAMI, ZA KTÓRE SĄD IZRAELA SKAZUJE NA ŚMIERĆ [IZRAELITĘ], PRZESTRZEGA SIĘ NOACHITĘ, [A PRZED CZYNAMI], ZA KTÓRE SĄD IZRAELA NIE SKAZUJE NA ŚMIERĆ [IZRAELITY], NIE PRZESTRZEGA SIĘ NOACHITY. Jaki [przypadek] wyłącza [zacytowana barajta]? Czyż nie wyłącza [przypadku] poganina, który zrobił [przedmiot] bałwochwalstwa, ale nie oddawał mu pokłonów? Rzekł raw Papa: Nie. [Ta barajta przychodzi], aby wyłączyć obejmowanie i całowanie [idola]. [Ale] jakie [przypadki] obejmowania i całowania [idola]? Jeśli powiemy, [że takie, które są] zgodne z normalnym sposobem [oddawania czci temu idolowi], [to należy tę interpretację odrzucić, bo ten, który to czyni], zasługuje na karę śmierci. [Jest więc nie tak], ale [inaczej]: [Barajta] wyłącza [takie przypadki obejmowania i całowania idola], które nie są zgodne z jego rytuałem”.



Tabela ta zawiera pewne uproszczenie, ponieważ gemara nie precyzuje, który z dwóch dyskutantów – raw Chisda czy raw Icchak bar Awdimi – opowiadał się za poszczególnym rozwiązaniem. Schemat powyższy respektuje więc kolejność opinii i dyskutantów.

Powyższą dyskusję można streścić następująco. Zgodnie z poglądem *tanna kama* źródłem przykazań noachickich jest werset Rdz 2,16, w którym poszczególne wyrażenia odnoszą się do określonych przykazań. W obrębie tej tezy doszło do rozbieżności opinii między rabbim Jonatanem a rabbim Icchakiem odnośnie do tego, które z wyrażenń wersetu odnoszą się do zakazu bałwochwalstwa. Pierwszy z nich twierdzi, że zakaz ten znajduje się w wyrażeniu „Bóg” (*elohim*), drugi – że w wyrażeniu „I nakazał” (*wa-jecaw*). Ponieważ dalej dyskutowane są szczegółowe kwestie wynikające z opinii rabiego Icchaka, gemara zapewne przychyła się do jego poglądu.

Na tym tle powstaje kolejny spór między rawem Chisdą a rawem Icchakiem bar Awdimim co do tego, który z wersetów Pisma koresponduje z takim znaczeniem wyrażenia *wa-jecaw*. Spór ma istotne znaczenie halachiczne. Jeśli bowiem za werset ten uznać Wj 32,8, który w pierwszej kolejności mówi o wykonaniu idola, to w obrębie noachickiego zakazu bałwochwalstwa mieści się także zakaz wytwarzania idola, niezależnie od tego, czy oddaje mu się cześć, czy nie. Natomiast jeśli za takie źródło uznać werset Oz 5,11, w którym jest mowa o podążaniu za bałwochwalstwem, to w obrębie noachickiego zakazu bałwochwalstwa mieści się tylko czynne sprawowanie kultu, natomiast nie obejmuje on wykonania idola bez oddawania mu czci.

Łagodniejszą z powyższych opinii popiera Rawa, który przywołuje anonimową barajtę, z której wynika, że istnieją pewne czyny związane z bałwochwalstwem<sup>5</sup>, przed którymi nie ostrzeżono noachitów. Rawa za taki czyn uważa właśnie wykonanie idola bez oddawania mu czci. Innego zdania jest raw Papa, który uważa, że barajta odnosi się do czynów, takich jak obejmowanie lub całowanie idola. A zatem jego zdaniem nie wynika z niej wcale, że wytwa-

<sup>5</sup> W literaturze rabinicznej na określenie czynów, które nie są bałwochwalstwem w ścisłym znaczeniu, ale z bałwochwalstwem się wiążą lub do niego prowadzą, używa się terminu *awizraithu de-awoda zara*, co znaczy dosłownie „przyprawy do obcego kultu”. Por. *Sanhedrin* 74b.

rzanie idoli, nawet bez oddawania im czci, nie powinno być traktowane jako bałwochwalstwo *sensu stricto*. W tym miejscu gemara precyzuje, że barajta może wyłączać z obszaru ściśle rozumianego bałwochwalstwa takie czyny, jak obejmowanie lub całowanie idola, tylko wtedy, gdy nie są one elementem rytuału właściwego danemu idolowi. Jeśli jednak akty takie są zachowaniem rytualnym i mieszczą się w zakresie form kultu danego bożka, stanowią czyny bałwochwalcze w całym tego słowa znaczeniu i podlegają karze śmierci. Tak też komentuje powyższy fragment Raszi:

למעוטי גיפוף ונישוק – אבל עשה אתרבי מויצו אע"ג דבית דין של ישראל אין ממיתין:<sup>6</sup>

Dalej Raszi przywołuje następującą misznę *Sanhedrin* 7,6 (w Talmudzie babilońskim – *Sanhedrin* 60b):

העובד <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} אחד העובד ואחד המזבח ואחד המקטר ואחד המנסך ואחד המשתחה ואחד המקבלו עליו לאלוה והאומר לו אלי אתה אבל המגפף והמנשק והמכבד והמרביץ והמרחץ והסך והמליביש והמנעיל עובר בלא תעשה. הנודר בשמו, והמקיים בשמו – עובר בלא תעשה. הפוער עצמו לבעל פעור, זו היא עבודתו; והזורק אבן למרקוליס, זו היא עבודתו.<sup>7</sup>

Pierwszy akapit tej miszny odnosi się do – obok bezpośredniego uznania idola – czterech form kultu, za które Izraelita jest karany śmiercią: złożenie ofiary, spalenie jej, wylanie libacji i składanie pokłonów idolowi. Formy te są karalne niezależnie od tego, czy stanowią w danym przypadku element standardowego rytuału właści-

<sup>6</sup> „»Aby wyłączyć obejmowanie i całowanie [idola]« – Ale [ten, kto] zrobił [idola], jest zaliczany do [zakresu zakazu bałwochwalstwa] »I nakazał (*wa-jecaw*), mimo że sąd Izraela nie skazuje [go] na śmierć”.

<sup>7</sup> „[Kto] służy obcemu kultowi (*awoda zara*), [podlega ukamienowaniu]: [wszystko] jedno, [że] służy, i jedno, [że] składa ofiarę, i jedno, [że] spala [ofiary lub kadzidło], i jedno, że wylewa [libację], i jedno, [że] kłania się [idolowi], i jedno, [że] przyjmuje [idola] dla siebie jako bóstwo i mówi mu »jesteś moim bogiem«. Jednak [kto] obejmuje [idola] lub całuje, lub zamiata, lub spryskuje, lub myje [go], lub namaszcza [go], lub odziewa [go], lub zakłada [mu] obuwie – przekracza [jedynie] zakaz. [Kto] ślubuje na jego imię lub przysięga na jego imię – przekracza [jedynie] zakaz. Wypróżnianie się na Baal-Peora – taki jest jego rytuał, a ciskanie kamieniem w Markulisa – taki jest jego rytuał”.

wego kultowi danego bożka, ponieważ są właściwe sprawowanemu w świątyni jerozolimskiej kultowi Jedynego Boga. Inaczej dzieje się w przypadku czynów wymienionych w drugim akapicie miszny. Raszki stwierdza:

בכדרכה – שדרך עבודתה בכך ישראל נמי כל עבודה שדרך עבודתה בכך ישראל חייב עליה ואפילו הוא דרך בזיון כגון פוער לפעור וזורק אבן למרקוליס כדאמר במתני' (שם) וילפינן מקראי וכ"ש כשהוא דרך כבוד דכולהו כדרכן נפקי מאיכה יעבדו הגוים:<sup>8</sup> האלה את אלהיהם וגו'.

Wynika stąd, że Izraeliciele nie wolno całować i obejmować idola, ale nie jest on za to karany śmiercią, pod warunkiem że akty te nie mieszczą się w rytuale właściwym idolowi. W takim bowiem przypadku wszelkie akty wobec idola, nawet pozornie obraźliwe, karane są śmiercią. Skoro jednak przytoczona wcześniej barajta stwierdza, że przed czynami, za które Izraelita nie jest karany śmiercią, noachity się nie przestrzega, czy znaczy to, że czyny takie są mu dozwolone? Kolejny fragment gemary, na który zwracają uwagę komentatorzy *Miszne Tora*, zawarty w *Sanhedrin* 57a, stanowi objaśnienie tej barajty:

והנתיא <בעבודת כוכבים> {בעבודה זרה} דברים שב"ד של ישראל ממיתין עליהן בן נח מוזהר עליהן אזהרה אין מיתה לא – אמר רב נחמן בר יצחק אזהרה שלהן זו היא מיתתן רב הונא ורב יהודה וכולהו תלמידי דרב אמרי על שבע מצות בן נח נהרג – גלי רחמנא בחדא והוא הדין לכולהו.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> „Zgodne z jego rytuałem» – [Tzn.] że taki jest rytuał jego kultu. [Dotyczy to również Izraelity. [Za] każdą [formę] kultu, która ma określony rytuał, Izraelita winien [ponieść śmierć] i to nawet jeśli ten rytuał jest obraźliwy, jak wypróżnienie się na Peora lub ciskanie kamieniem na Markulisa – jak mówi się w misznie (*Sanhedrin* 60b). I wnioskujemy z wersetów [Pisma] (a tym bardziej, gdy jest to godny rytuał), że [chodzi o] wszystkie [formy kultu] zgodne z rytuałami, wyprowadzając [to z wersetu]: »Jak służyły narody te swoim bogom« itd. [tj.: »również i ja tak będę czynił« Pwt 12,30]”

<sup>9</sup> „Bo czyż nie uczono: ODNOŚNIE DO [PRZYKAZANIA O] BAŁWOCHWALSTWIE (AWODA ZARA): [PRZED] CZYNAMI, ZA KTÓRE SĄD IZRAELA SKAZUJE NA ŚMIERĆ [IZRAELITĘ], PRZESTRZEGA SIĘ NOACHITĘ. [A zatem barajta przewiduje] ostrzeżenie – tak, karanie śmiercią – nie. Rzekł raw Nachman bar Icchak: Ich ostrzeżenie jest [równoznaczne z karą] ich śmierci (*azhara*

Żydowska halacha zakłada, że każde przestępstwo karane śmiercią musi mieć dwa źródła w Torze pisanej, jedno odnosi się do treści przykazania i zwane jest *azhara* (hebr. = ostrzeżenie), drugie nakłada sankcję karną za przekroczenie przykazania i nazywa się *onesz* (hebr. = kara). Tak więc powyższy fragment należy rozumieć tak, że w przypadku praw noachickich wystarczy sformułowanie przykazania, ponieważ zasadą ogólną jest kara śmierci za każde jego naruszenie. Kara ta jest wspomniana w Torze pisanej tylko raz, w odniesieniu do zakazu zabójstwa w wersecie Rdz 9,6: „Kto przelewa krew człowieka, przez człowieka krew jego będzie przelana”, ale ma zastosowanie uniwersalne. Tak też stwierdza Raszi:

אזהרה שלהם – כלומר כל אזהרה דתנא תנא גבי בני נח זו היא מיתה שלהם דלא דייק בהו תנא למיתני מיתה גבי חייבי מיתות ואזהרה בשאין בהן מיתה כלגבי ישראל:<sup>10</sup>

A zatem z obu fragmentów gemary wynika, że między halachą żydowską a noachicką w odniesieniu do czynów karanych śmiercią za bałwochwalstwo można postawić znak równości: za czyny, za które Izraelita jest karany śmiercią, również noachita jest uśmiercany, a za czyny, za które Izraelita nie jest karany śmiercią, również noachita nie jest uśmiercany. O jakie czyny chodzi? Raszi precyzuje:

בעבודת כוכבים דברים שב"ד ישראל וכו' – הכי קאמר באיסור עבודת כוכבים אותם דברים שב"ד ישראל ממיתין עליהם כגון כל עבודות שדרכן של עבודת כוכבים בכך וזכות וקיסור אפי' שלא כדרכה כדלקמן בפירקין (דף ס):<sup>11</sup>

---

*szelahen zu hi metatan*). Raw Huna i raw Jehuda oraz wszyscy [inni] uczniowie Rawa mawiali: Za [przekroczenie] siedmiu przykazań karze się śmiercią noachitę. Miłosierny [Bóg] ujawnił to w [odniesieniu] do jednego [przykazania – tj. zabójstwa], lecz jest to zasada [obowiązująca] ich wszystkich”.

<sup>10</sup> „»Ich ostrzeżenie (*azhara szelahen*)« – Oznacza to, [że] każde ostrzeżenie (*azhara*), o którym naucza tannaita odnośnie do noachitów, jest [równoznaczne] z ich [karą] śmierci, dlatego nie precyzuje u nich tannaita, by nauczyć [o karze] śmierci odnośnie do win [karanych] śmiercią; a ostrzeżenie (*azhara*), w którym nie ma za nie [kary śmierci], odnosi się do Izraelity”.

<sup>11</sup> „»ODNOŚNIE DO [PRZYKAZANIA O] BAŁWOCHWALSTWIE (AWODAT KOCHAWIM): [PRZED] CZYNAMI, ZA KTÓRE SĄD IZRAELA SKAZUJE NA ŚMIERĆ [IZRAELITE]« itd. – Tak mówi się o zakazie obcego kultu (*awodat kochawim*) – tymi sprawami, za które sąd Izraela skazuje na śmierć, [są] np. wszystkie

Skoro zatem noachita nie jest karany śmiercią za obejmowanie i całowanie idola, jeśli nie jest to element właściwego mu rytuału, ponieważ Izraelita nie jest za to karany śmiercią, czy oznacza to, że takie czyny są noachicie dozwolone?

W prawie żydowskim istnieje rozległa sfera czynów zakazanych, ale nie karanych śmiercią, która jest karą zastrzeżoną dla najcięższych przestępstw. Prawo może bowiem przewidywać karę chłosty lub obowiązek złożenia ofiary za grzech albo też nie przewiduje kary ze strony ziemskiego sądu, a sprawiedliwość wymierzą Niebiosy przez *karet*, o którym była mowa poprzednio. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że sfera taka nie istnieje w prawie noachickim (przynajmniej w zakresie siedmiu podstawowych przykazań) – albo coś jest zakazane, a sankcją jest kara śmierci, albo jest dozwolone. Poza tym, jak traktować akt wykonania idola bez służenia mu? U Izraelitów czyn ten nie jest karany śmiercią – czy więc jest dozwolony noachitom?

Raw Papa temu przeczy. W jego opinii barajta nie wyłącza penalizacji za wykonanie idola (bez służenia mu), co wydaje się niezgodne z treścią barajty, skoro czyn taki nie jest karany śmiercią u Izraelitów, tak jak i całowanie oraz obejmowanie idola, które jednak raw Papa wyłącza z penalizacji na podstawie barajty. Zagadnienie to obszernie omówił Aaron Lichtenstein:

Odpowiedź rawa Papy jest być może oparta na następującym rozróżnieniu: Choć ani obejmowanie idola, ani jedynie wykonanie idola nie pociąga za sobą kary śmierci, istnieje różnica – wykonanie idola jest karane chłostą, podczas gdy występki obejmowania idola nie ma w ogóle ustalonej kary. Taka interpretacja pozostawia nieuregulowane akty, które karane są chłostą, ponieważ z jednej strony jakaś forma kary ma zastosowanie. Czy akty, które nie pociągają za sobą kary śmierci, powinny być umieszczone razem z czynami, które nie są karalne? Czy też akty pociągające za sobą karę cielesną powinny być umieszczone z aktami pociągającymi za sobą karę śmierci?

---

[formy] kultu, dla których rytuały sprawowania obrządku są [właśnie] takie, oraz składanie i spalanie [ofiar], nawet jeśli nie są zgodne z jego rytuałem, jak [o tym się mówi] w poniższych rozdziałach (*Sanhedrin* 60b)”.  
[1]

Raw Papa sugeruje to ostatnie rozwiązanie. Co więcej, można wykazać, że to koncepcyjne połączenie kary śmierci z karami cielesnymi pozostaje w zgodzie ze sposobem myślenia w innych miejscach *Talmudu*. Chodzi o koncepcję z *Sanhedrin* 10a, że „Chłosta jest zamiast egzekucji”, co Raszi wyjaśnia następująco: „Ponieważ gdy człowiek przekracza przykazanie swego Stwórcy, zasługuje na śmierć. Prawo nakłada więc ten lub tamten szczególny rodzaj egzekucji, a chłosta może być po prostu jak każdy inny rodzaj podobny do ukamienowania itd.”<sup>12</sup>.

Lichtenstein zauważa, że choć pogląd ten nie jest opinią dominującą, jednak daje o sobie znać w obrębie literatury halachicznej także w wiekach późniejszych. Jako przykład cytuje następującą wypowiedź trzynastowiecznego uczonego, Jony Gerondiego (zwanego Rabeinu Jona):

Nasi mistrzowie stwierdzili, że negatywne przykazanie przekroczone przez otwarte działanie pociąga za sobą chłostę. Chłosta składa się z czterdziestu minus jeden [razów]. Nasi mistrzowie stwierdzili: „Chłosta jest zamiast egzekucji” [...]”<sup>13</sup>.

### *Hilchot awoda zara Majmonidesa*

Kolejnym kontekstem dla będącej przedmiotem prezentowanej analizy halachy noachickiej o bałwochwalstwie są stwierdzenia Majmonidesa dotyczące tego zakazu w odniesieniu do Izraelitów, zawarte w traktacie *Hilchot awoda zara*. Poniżej zamieszczono obszerny fragment tego tekstu, ukazujący zagadnienia poruszone następnie w odniesieniu do noachitów w *Hilchot melachim u-milchamot* 9,4(2):

כל העובד עבודה זרה ברצונו – בזדון, חייב כרת; ואם היו שם עדים והתראה, נסקל. ואם עבד בשגגה, מביא חטאת קבועה [...]”<sup>14</sup>. במה דברים אמורים, בשאר עבודות הוץ ממשתחוהו וזובח ומקטר ומנסך; אבל העובד באחת מארבע עבודות אלו, לאחד מכל

<sup>12</sup> A. Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah*, New York 1995, s. 61–62.

<sup>13</sup> Cyt. za: ibidem, s. 62.

<sup>14</sup> *Hilchot awoda zara* 3,1: „Każdy, kto służy obcemu kultowi (*awoda zara*) dobrowolnie, jest winien [ponieść] *karet*. Jeśli byli przy tym świadkowie i było

מיני עבודה זרה – חייב, ואף על פי שאין דרך עבודתו בכך [...]»<sup>15</sup>. המקבל עליו אחד מכל מיני עבודה זרה באלוה, חייב סקילה: אפילו הגביה לבינה ואמר לה אלי את, וכל כיוצא בדיבור זה – חייב [...]»<sup>16</sup>. המגפף עבודה זרה, והמנשק לה, והמכבד והמרביץ לפניו, והמרחיץ לה, והסך והמלביש והמנעיל, וכל כיוצא בדברי כבוד האלו – עובר בלא תעשה, שנאמר "ולא תועבדם" (שמות כ,ד; שמות כג,כד; דברים ה,ח); ודברים אלו, בכלל עבודה הן. ואף על פי כן אינו לוקה על אחת מהן, לפי שאינן בפירוש; ואם הייתה דרך עבודתה באחד מכל הדברים האלו, ועשהו לעובדה – חייב [...]»<sup>17</sup>. העושה עבודה זרה לעצמו – אף על פי שלא עשאה בידו, ואף על פי שלא עבדה – לוקה, שנאמר "לא תעשה לך פסל, וכל תמונה" (שמות כ,ג). וכן העושה עבודה זרה בידו לאחרים – אפילו עשה אותה לגוי – לוקה, שנאמר "ואלוהי מסכה, לא תעשו לכם" (ויקרא יט,ד). לפיכך העושה עבודה זרה בידו לעצמו, לוקה שתיים<sup>18</sup>. אסור לעשות צורות לנואי, ואף על פי שאינן עבודה זרה: שנאמר "לא תעשון, אית: אלוהי כסף ואלוהי זהב" (שמות כ,ט) – כלומר צורות של כסף ושל זהב שהן לנואי, כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהן לעבודה. ואין אסור לצור לנואי, אלא צורת האדם בלבד. לפיכך אין צרין, לא בעץ ולא בסידי ולא באבן, צורת האדם: והוא שתהא הצורה בולטת, כגון

---

ostrzeżenie (*hatraa*) – jest kamienowany. A jeśli służył nieumyślnie – przynosi ustaloną ofiarę za grzech<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> *Hilchot awoda zara* 3,5(3): „O jakich przypadkach [tu] mówimy? O pozostałych [formach] kultu, wyłączając składanie pokłonów, i składanie ofiar, i spalanie [ofiar i kadzidla], i wylewania [libacji]. Ale [kto] służy przez jedną z tych czterech [form] kultu któremukolwiek z rodzajów obcego kultu (*awoda zara*) – jest winny, nawet jeśli nie jest to właściwy sposób służenia mu”.

<sup>16</sup> *Hilchot awoda zara* 3,9(4): „Kto przyjmuje dla siebie jeden z rodzajów obcego kultu (*awoda zara*) jako bożka – winien zostać ukamienowany. Nawet jeśli podnosi cegłę i mówi do niej: »Jesteś moim bogiem« itp. formuły – jest winny”.

<sup>17</sup> *Hilchot awoda zara* 3,12(6): „Kto obejmuje idola (*awoda zara*) lub całuje go, lub zamiata, lub spryskuje przed nim, lub myje go, lub namaszcza go, lub odziewa go, lub zakłada mu obuwie i tym podobne i [okazuje] mu szacunek w podobny sposób – przekracza zakaz, jak jest powiedziane: »Nie będziesz im służył« (Wj 20,4, 23,24, Pwt 5,8). A akty te mieszczą się w [kategorii] »służby (*awoda*)«. Jednak nie podlega się chłóście za jakikolwiek z nich, ponieważ nie są wymienione [w Piśmie]. Ale jeśli jakikolwiek z tych aktów byłby [zgodny] z rytuałem kultu i wykonuje go, by mu służyć – jest winny”.

<sup>18</sup> *Hilchot awoda zara* 3,14(9): „Kto zrobił idola (*awoda zara*) dla siebie, mimo że nie wykonał go własnoręcznie i mimo że nie służył mu – podlega chłóście, jak jest powiedziane: »Nie będziesz czynił sobie posągu ani żadnego obrazu« (Wj 20,3). I tak też kto robi idola (*awoda zara*) dla innych, nawet jeśli robi go dla nie-Żyda (*goj*) – podlega chłóście, jak jest powiedziane: »I odlewanym bożkom nie będziecie służyć« (Kpł 19,4). Dlatego kto wykonuje idola (*awoda zara*) dla samego siebie – podlega chłóście podwójnie”.

הציור והכיור שבטרקלין וכיוצא בהן; ואם צר, לוקה [...]»<sup>19</sup>. מצבה שאסרה תורה – היא בניין שיהיו הכול מתקבצין אצלה, ואפילו לעבוד את ה', שכן היה דרך עובדי עבודה זרה, שנאמר "ולא תקים לך, מצבה, אשר שנא, ה' אלוהיך" (דברים טז, כב). וכל המקום מצבה, לוקה [...]»<sup>20</sup>. הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה, בין אילן סרק בין אילן מאכל – אף על פי שעשה אותו נואי למקדש, ויופי לו – הרי זה לוקה, שנאמר "לא תיטע לך אשרה, כל עץ" (דברים טז, כא): מפני שזה היה דרך עבודה זרה – נוטעין אילנות בצד מזבח שלה, כדי שיתקבצו שם העם<sup>21</sup>.

Przytoczone wyżej orzeczenia Majmonidesa, a także przywołane wcześniej źródła talmudyczne, podsumowuje zamieszczona niżej tabela:

<sup>19</sup> *Hilchot awoda zara* 3,15–16(10): „Zakazane jest tworzyć wizerunki (*curot*) dla ozdoby, nawet jeśli nie są idolem (*awoda zara*), jak jest powiedziane: »Nie będziecie czynić obok Mnie bożków [ze] srebra i bożków [ze] złota« (Wj 20,19). To oznacza wizerunki ze srebra i ze złota, które są dla ozdoby, aby nie popełniono przez nie błędu, uważając, że są dla kultu. Ale zakazane jest tworzyć jedynie wizerunek człowieka. Dlatego nie tworzy się ani z drzewa, ani z cementu, ani z kamienia – wizerunków człowieka, jeśli będą to wizerunki wypukłe, jak np. obrazy czy rzeźby w korytarzach itp. A jeśli [ktoś coś takiego] stworzy – podlega chłoscie».

<sup>20</sup> *Hilchot awoda zara* 6,9(6): „Postument (*macewa*), którego zakazuje Tora, to budowla, przy której wszyscy się gromadzą, i nawet jeśli [czynią tak], by służyć Haszem. Ponieważ taki był rytuał bałwochalców, jak jest powiedziane: »Nie będziesz wznosił sobie postumentów, których nienawidzi Haszem, twój Bóg« (Pwt 16,22). I każdy, kto wznosi postument – podlega chłoscie».

<sup>21</sup> *Hilchot awoda zara* 6,14(9): „Kto sadzi drzewo przy ołtarzu lub gdziekolwiek na dziedzińcu świątyni [jerozolimskiej], czy jest to drzewo owocowe, czy też nie, nawet jeśli uczynił to dla ozdobienia świątyni i upiększenia jej – taki podlega chłoscie, jak jest powiedziane: »Nie będziesz sadził *aszery* jakiegokolwiek drzewa« (Pwt 16,21). Ponieważ taki był rytuał obcego kultu (*awoda zara*) – sadzono drzewa z boku jęgo ołtarza, aby zbierał się tam lud».



Tabela 9. Kary za bałwochwalstwo Izraelitów

CZYN BAŁWOCHWALCZY	KARY
a) sprawowanie obcego kultu zgodnie z jego właściwym rytuałem; b) sprawowanie obcego kultu zgodnie z rytuałem właściwym Bogu: – bicie pokłonów, – składanie ofiar, – wylewanie libacji, – spalanie ofiar i kadzidła, nawet jeśli nie jest to zgodne z rytuałem właściwym dla obcego kultu; c) przyjęcie idola jako swojego boga	<i>niskal</i> (ukamienowanie)
a) wykonanie idola; b) zbudowanie postumentu ( <i>macewa</i> ); c) zasadzenie aszery; d) stworzenie trójwymiarowego wizerunku ( <i>cura</i> ) nawet dla ozdoby	<i>loka</i> (chłosta)
a) obejmowanie; b) całowanie; c) zamiatanie; d) spryskiwanie; e) mycie; f) namaszczenie; g) ubieranie; h) odziewanie itp. idola, które nie jest zgodne z właściwym mu rytuałem	<i>patur</i> (wolne od kary)

### ***Analiza Hilchot melachim u-milchamot 9,4(2)***

Halachę zamieszczoną w *Hilchot melachim u-milchamot 9,4(2)* można podzielić na trzy części, które przedstawiono poniżej w postaci odpowiednich cytatów z ich tłumaczenia:

1. „Noachita, który służył obcemu kultowi, winien [ponieść karę], jeśli będzie służył zgodnie z jego rytuałem”.

2. „Każdy obcy kult, za który sąd Izraela skazuje na śmierć, noachita [również] jest zań karany śmiercią, a każdy, za który sąd Izra-

ela nie skazuje na śmierć, noachita [również] nie jest zań karany śmiercią”.

3. „Ale mimo że nie jest uśmiercany, [jest on] zakazany w każdej [formie]. I nie pozwala się mu stawiać postumentu, ani sadzić *aszery*, ani tworzyć wizerunki itp. dla ozdoby”.

Pierwszy punkt jest zgodny z zasadami dotyczącymi Izraelitów – z jednym istotnym zastrzeżeniem. Żydzi karani są śmiercią za bałwochwalstwo w jednej z czterech postaci kultu, który sprawowano w świątyni jerozolimskiej, nawet jeśli nie były one zgodne z rytuałem obcego kultu. Czyżby Majmonides twierdził, że noachici są zwolnieni z odpowiedzialności za takie formy bałwochwalstwa? Zdaniem Josefa Babada w *Minchat ha-chinuch* 26,6 odpowiedź kryje się w drugiej części halachy:

ומבואר שם בסנהדרין ד'נו ונ"ז דבע"ז כל שב"ד של ישראל ממתין עליהם בי"נ מזהר ונהרנ ע"ז ומוציא שם גיפוף ונישוק בשלא כדרכה דאין בי"נ נהרנ כי בישראל ג"כ אינו נהרנ ע"ז א"כ נראה פשוט הן בעובד כדרכה או בא' מד"ע אפי' שלא כדרכה כיון דישראל נהרג גם בי"נ נהרג דכללא כייל הברייתא דאם ישראל ח"מ גם כ"נ נהרנ. וכ"ה להדיא ברש"י נ"ז ע"א ד"ה בעכו"ם דעל ד"ע חייב אף שלא כדרכה ע"ש וז"ל הר"מ פ"ט מה' מלכים ה"ב בי"נ שעע"ז חייב והוא שיעכור כדרכה משמע לכאורה מלשונו דדוקא כדרכה אבל שלכ"ד אינו חייב בכ"ע אף בד"ע אך תיכף אח"ז כי לשון הברייתא דכל ע"ז שב"ד של ישראל וכו' בי"נ נהרג וכל שאין בי"ד ש"י וכו' אינו נהרג א"כ נראה דאף [שלכ"ד] בד"ע חייב כיון דכללא כייל וצ"ל דתחלת לשונו למעוטי גיפוף ונישוק<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> „I wyjaśniono w *Sanhedrin* 56 i 57, że w odniesieniu do bałwochwalstwa (*awoda zara*) – przed każdym przypadkiem, za który sąd Izraela skazuje na śmierć, noachita jest przestrzegany i skazywany jest zań na śmierć. I wyłącza się tam obejmowanie i całowanie, jeśli nie jest zgodne z rytuałem, bo nie jest noachita skazywany na śmierć, ponieważ również Izraelita nie jest za to skazywany na śmierć. Jeśli tak, wydaje się oczywiste, że przy kulcie zgodnym z danym rytuałem albo przy jednej z czterech form kultu, nawet jeśli nie są zgodne z danym rytuałem, ponieważ Izraelita jest skazywany na śmierć, również noachita jest skazywany na śmierć. Ogólną zasadę podaje barajta, że jeśli Izraelita winien ponieść śmierć, również noachita jest skazywany na śmierć. I tak jest u Rasziego 57a – cytat początkowy »W przypadku bałwochwalstwa...«, że za cztery formy kultu jest winny, nawet jeśli nie są zgodne z rytuałem (zob. *ibidem*). A błogosławionej pamięci rabbi Mojżesz [stwierdza w] rozdziale dziewiątym *Hilchot melachim* halacha druga: »Noachita, który służył obcemu kultowi, winien [ponieść karę], jeśli będzie służył zgodnie z jego rytuałem«. Z tego wyrażenia wynika, że tylko jeśli jest zgodny z danym rytuałem, ale jeśli nie jest zgodny z danym

A zatem druga część halachy, która jest parafrazą przytoczonej wyżej barajty w duchu interpretacji rawa Nachmana bar Icchaka (*Sanhedrin* 57a), modyfikuje pierwszą część w następujący sposób: noachitę karze się śmiercią tylko za bałwochwalstwo zgodne z danym rytuałem; wyjątkiem są cztery wyżej wymienione szczególne formy kultu również karane śmiercią, nawet jeśli nie są zgodne z danym rytuałem. Powodem jest druga zasada, głosząca, że noachitę karze się śmiercią za wszystkie formy bałwochwalstwa, za które Izraelita jest karany śmiercią. A ponieważ Izraelita ponosi taką odpowiedzialność za cztery wyżej wymienione szczególne formy kultu, nawet jeśli nie są zgodne z danym rytuałem, również noachita podlega karze, co stanowi wyjątek od pierwszej zasady. Pierwsza część halachy Majmonidesa w kontekście drugiej części obejmuje zatem wszelkie inne akty, jak np. całowanie i obejmowanie idola, o ile są to formy zgodne z rytuałem danego obcego kultu.

Trzecia część powyższej halachy wskazuje na istnienie pewnej sfery praw noachickich, której nie dostrzegano. Oto bowiem zarówno literalne (*Sanhedrin* 56b), jak i nieliteralne (*Sanhedrin* 57a) odczytanie przytaczanej tu barajty wskazywało na istnienie prostej zasady: jeśli coś nie jest karane śmiercią u Żydów, nie jest zakazane noachitom, ale jeśli coś jest im zakazane – karane jest śmiercią. Sprawę komplikowała wypowiedź rawa Papy, który włączał w zakres czynów karanych śmiercią u noachitów także takie czyny, za które Izraelici karani są chłostą (np. wykonanie idola bez służenia mu), wyłączał natomiast spod sankcji karnej takie czyny, które wprawdzie są zakazane Izraelitom, ale nie są karane przez ziemski sąd (np. całowanie i obejmowanie idola, ponieważ nie jest to forma właściwa dla tego rytuału). Czy oznacza to, że te ostatnie zachowania są dozwolone noachitom, skoro nie są karane śmiercią?

---

rytuałem, nie jest się winnym w przypadku każdego kultu, nawet w przypadku czterech form kultu. Ale zaraz potem pisze językiem barajty, że: »każdy obcy kult, za który sąd Izraela [...], noachita jest zań karany śmiercią, a każdy, za który sąd Izraela [...], noachita nie jest zań karany śmiercią«. Dlatego wydaje się, że również jeśli cztery formy kultu nie są zgodne z danym rytuałem, jest winny, jak głosi ogólna zasada. I trzeba stwierdzić, że wyrażenie początkowe służy wyłączeniu obejmowania i całowania».

Otóż Majmonides wymienia czyny, które nie są karane śmiercią, a jednak są zakazane. W *Minchat ha-chinuch* 26,6 stwierdza się:

ער"מ פ"ט מה' מלכים ה"ב כ' נכי ד"ז דכל שאין ב"ד של ישראל ממיתין עליה אין ב"נ נהרנ ואע"פ שאינו נהרנ אסור בכל ואין מניחים אותו להקים מצבה וכו' ראינו דדעתו דנח אצל ב"נ יש שאינו נענש רק עובר על מלות המלך וכ"כ פ"י ה"ו דעל הרבעת בהמה והרכבת אילן אין הב"נ נהרנ ואסור בהם וכ"כ שם דעל הכאה אם חבל עכו"ם בישראל חייב מיתה יאינו נהרנ רק לשמים חייב מיתה ע"ש בכ"מ ולח"מ עוד כ' שם דעכו"ם שעסק בתורה או ששבת חייב ואינו נהרנ דעתו דבכמה דברים אינו נהרנ ואסור בהם<sup>23</sup>.

A zatem jedynie dekret władzy świeckiej może wprowadzić karalność za takie czyny, prawo religijne tego nie przewiduje. Pierwsze zdanie trzeciej części halachy obejmuje więc takie przypadki, jak całowanie i obejmowanie idola, kiedy nie są to formy właściwe dla danego rytuału. Tak też interpretuje halachę Majmonidesa Moshe Weiner<sup>24</sup>. Istnieją jednak opinie przeciwne<sup>25</sup>.

Charakterystyczne jest jednak, że spośród aktów zakazanych, ale nie karanych, Majmonides nie wymienia całowania czy obejmowania idola, ani żadnego innego czynu, który choć zakazany Żydom, nie jest karany przez ziemski sąd. Wymienia natomiast te akty, które u Żydów są karane chłostą: sadzenie aszery, stawianie postumentu, wykonanie wizerunku. A jednak nie przeciwstawia

<sup>23</sup> „U rabiego Mojżesza – rozdział dziewiąty w *Hilchot melachim* halacha druga – pisze się odnośnie do bałwochwalstwa, że »za każdy przypadek, za który sąd Izraela nie skazuje na śmierć, noachita nie jest karany śmiercią. Ale mimo że nie jest uśmiercany, jest zakazany w całości. I nie pozwala się mu stawiać postumentu«. Widzimy, że jego zdaniem również u noachity jest tak, że nie jest karany [za przekroczenie zakazu boskiego], [a] tylko za przekroczenie zakazu królewskiego. I tak też jest w rozdziale dziesiątym halachy szóstej, że za parzenie zwierzęcia i szczepienie drzewa nie jest noachita skazywany na śmierć, a jest mu to zakazane. I jest tam także, że jeśli poganin uderzy, raniąc Izraelitę – winien ponieść śmierć, ale nie jest skazywany na śmierć, tylko winien ponieść śmierć z Niebios (zob. tamże w *Kesef miszne* i *Lechem miszne*). Napisano tam jeszcze, że poganin, który trudzi się Torą lub świętuje szabat, jest winny, ale nie jest skazywany na śmierć. Pogląd ten jest taki, że w kilku sprawach nie skazuje się na śmierć, ale są one zakazane”.

<sup>24</sup> Zob. M. Weiner, *The Divine Code*, Vol. 1, Pittsburgh 2008, s. 171, przypis 117.

<sup>25</sup> Por. wzmiankę o opinii autora *Beit hadasz* w: idem, *Sefer szewa micwot Haszem*, Vol. 1, Pittsburgh 2008, s. 136, przypis 117.

się jednoznacznie opinii rawa Papy, odnoszącej się do karalności za wykonanie idola.

W opinii Moshe Weinera oczywiste jest, że analizowana hala-cha Majmonidesa zakazuje sporządzania idoli, nawet dla ozdoby<sup>26</sup>. Zwraca on uwagę, że wymienione przez Majmonidesa przykłady nie dotyczą bałwochwalstwa *sensu stricto*, ale aktów, które mogą prowadzić do bałwochwalstwa (*awizraihu*)<sup>27</sup>. Z pewnością więc – stwierdza Weiner – zakaz ten dotyczy wytwarzania idola, nawet jeśli nie służy bałwochwalstwu, choć czyn taki nie podlega karaniu przez ziemski sąd<sup>28</sup>. Jego zdaniem Majmonides zakazuje wszelkich, także pośrednich form bałwochwalstwa, nawet tych, przed którymi noachita nie został „ostrzeżony”, co odpowiada karze śmierci za dany czyn<sup>29</sup>.

Z kolei Aaron Lichtenstein, po omówieniu dwóch przeciwstawnych opinii w kwestii włączenia czynów karanych u Izraelitów chłostą do czynów stanowiących bałwochwalstwo dla noachitów (według pierwszej z nich czyny takie nie są u noachitów bałwochwalstwem, według drugiej – są), tak charakteryzuje stanowisko Majmonidesa:

Którą interpretację Majmonides włącza do swojego kodeksu? Z pewnością nie pierwszą, ponieważ pisze: „nie pozwala się mu stawiać postumentu”. Z pewnością również nie drugą, ponieważ parafrazując baraję, stwierdza tylko „skazuje na śmierć”, a nie „skazuje na jakąkolwiek karę cielesną”. Wydaje się, że Majmonides nie wybrał żadnej z tych dwóch interpretacji, pozostawił dyskusję nierozwiązaną<sup>30</sup>.

Ocena Lichtensteina wydaje się słuszna, choć należy tu zwrócić uwagę na to, że rozumiał on owe stanowiska jako odnoszące się do kwestii włączenia czynów karanych u Izraelitów chłostą do kategorii bałwochwalstwa u noachitów, podczas gdy – w kontekście barajty

<sup>26</sup> Zob. idem, *The Divine Code*, s. 181, przypis 151. We współczesnej literaturze halachicznej można znaleźć także inne opinie. Zob. Ch. Clorfene, Y. Rogalsky, *The Path of the Righteous Gentile: An Introduction to the Seven Laws of the Children of Noah*, New York 1987, *Idolatriy*, pkt 4.

<sup>27</sup> Zob. M. Weiner, *The Divine Code*, s. 184, przypis 156.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 241–242, przypis 327.

<sup>30</sup> A. Lichtenstein, op. cit., s. 63.

odczytanej na sposób rawa Nachmana bar Icchaka – problem dotyczy raczej włączenia ich do kategorii bałwochwalstwa karanego u noachitów śmiercią. Majmonides starał się rozwiązać problem, otwierając obszar czynów mieszczących się w kategorii bałwochwalstwa u noachitów, ale nie karanych śmiercią, próbując w ten sposób pogodzić sprzeczne opinie. Jednak nie dał jasnego rozwiązania problemu, który był bezpośrednio przedmiotem dyskusji – czy wykonanie idola jest karane śmiercią u noachitów? Jego stwierdzenie zawarte w pierwszym zdaniu trzeciej części halachy przemawia za tym, że czyn taki, choć nie karany, jest zabroniony. Nie wiemy, dlaczego czynu tego nie wymienił w następnym zdaniu. Do podobnych wniosków dochodzi Lichtenstein:

Brak dokonania tu wyboru przez Majmonidesa trudno zrozumieć, ponieważ Talmud nie daje żadnej wskazówki odnośnie do tego, który pogląd jest dominujący, i dodatkowo Talmud nie ujawnia, który pogląd należy do rawa Chisdy, a który do rawa Icchaka bar Awdimiego, czyniąc niemożliwym decyzję opierającą się na względnym autorytecie ich obu. W rezultacie formuła Majmonidesa pociąga za sobą surowszy aspekt każdego z poglądów: Majmonides wyłącza noachitów z karalności za wykroczenia, które powodują chłostę u Izraelitów, ponieważ na sądzie spoczywa ciężar dowodu w tej kwestii, a niemożliwe jest egzekwowanie kary w obliczu wątpliwości. Jednocześnie Majmonides traktuje te akty jako wstępnie [*initially* – P. M.] zakazane z powodu możliwości, że rzeczywiście składają się one na akty zakazane<sup>31</sup>.

Podobnie stwierdzono w *Or sameach*, że ponieważ w gemarze istnieje spór między rawem Chisdą a rawem Icchakiem bar Awdimim, dotyczący tego, czy noachita jest odpowiedzialny za wykonanie posągu, Rambam orzekł, że nie jest on za to uśmiercany, a jedynie że jest to zabronione<sup>32</sup>. Jednak dalsze wnioski Lichtensteina budzą wątpliwości:

<sup>31</sup> Ibidem. Użyte tu przez Lichtensteina wyrażenie ang. *initially* odnosi się do terminu hebr. *lechatchila*, dotyczącego czynów, które – wobec sprzecznych opinii posekim – uznaje się za zakazane na początku, ale po ich popełnieniu nie wywołują skutków prawnych.

<sup>32</sup> Zob. Mosze ben Majmon, *Miszne Tora*, Vol. 24, ed. Y. Kapach, Jeruzalaim 1986, s. 307, przypis 3.

To podejście do orzeczenia Majmonidesa zrodziło się z następującej obserwacji: Majmonides nie czyni żadnej wzmianki o obejmowaniu idola jako czynie zakazanym. Obejmowanie idola, jak odnotowano, nie pociąga za sobą ustalonej kary i dlatego każda z interpretacji barajty uwalniałaby noachitę z odpowiedzialności za nią. W rezultacie noachitom jest nawet wstępnie dozwolone angażowanie się w takie akty, ponieważ barajta jasno wskazuje, że z legalistycznego punktu widzenia nie ma obszaru pośredniego w noachickim bałwochwalstwie: każdy akt, który nie pociąga za sobą kary śmierci, jest wstępnie dozwolony. Taki jest sens słów barajty „Oдноśnie do [przykazania o] bałwochwalstwie: [przed] czynami, za które sąd Izraela skazuje na śmierć [Izraelitę], przestrzega się noachitę, [a przed czynami], za które sąd Izraela nie skazuje na śmierć [Izraelity], nie przestrzega się noachity (*en ben Noach muzhar*)”.

Dlatego to Majmonides wspomina jako o wstępnie zakazanych tylko o tych aspektach, które mieszczą się w dyskusji między rawem Chisdą a rawem Icchakiem bar Awdimim – aktach, które sąd Izraela karze chłostą: „stawiać postumentu, ani sadić aszery, ani tworzyć wizerunki”<sup>33</sup>.

Lichtenstein odczytuje barajtę w jej dosłownym znaczeniu, pomijając wykładnię zawartą w *Sanhedrin* 57a. To prowadzi do pominięcia kwestii karalności za wykonanie idola, a więc czyn, który także jest karany u Izraelitów chłostą<sup>34</sup>. W rezultacie jego sposób odczytania halachy Majmonidesa jako dopuszczającej np. obejmowanie idola nie stanowi dominującej interpretacji we współczesnej refleksji halachicznej, o czym wzmiankowano wcześniej.

Charakterystyczne jest, że akty wymienione *explicite* jako zakazane, ale nie karane śmiercią, pojawiają się w trzeciej części halachy w postaci, która sprawia wrażenie, jakby nie stanowiła prawa noachickiego – „nie pozwala się” (*ein manichin*). Zwrot ten przyjmuje zatem postać nie tyle halachy noachickiej, co nakazu skierowanego do Izraelitów w okolicznościach, w których sprawują oni kontrolę nad noachitami, co przypomina halachę 8,11(9):

<sup>33</sup> A. Lichtenstein, op. cit., s. 63–64.

<sup>34</sup> Por. *Hilchot awoda zara* 3,14(9).

וכן עיר שהשלימה – אין כורתין להן ברית, עד שיכפרו בעבודה זרה, ויאבדו כל מקור מותיה, ויקבלו שאר המצוות שנצטוו בני נוח<sup>35</sup>.

Nie jest to jedyne miejsce w ustępie noachickim, w którym pojawia się formuła adresowana do Izraelitów *ein manichin*, „nie pozwala się”, zmieniająca zakaz skierowany do noachitów w nakaz skierowany do Izraelitów, np. w omawianym już fragmencie *Hilchot melachim u-milchamot* 10,12(9), w którym Majmonides nakazuje Izraelitom powstrzymanie nie-Żydów przed reformowaniem lub tworzeniem nowej religii. Zarówno zakaz bałwochwalstwa, jak i zakaz reformowania religii łączy to, że oba dotyczą kwestii wyznawanej i praktykowanej religii. Podobnej aktywności w sprawach noachickich ze strony Izraela wymaga się też w kwestiach sądowniczych oraz utrzymania pokojowych relacji z nie-Żydami<sup>36</sup>.

Zdaniem Davida Novaka prawa noachickie nieprzypadkowo pojawiają się w *Miszne Tora* jako swoista dygresja przy okazji omawiania wojen i podbojów oraz praw „pięknej branki”. Prawa noachickie dotyczą bowiem także Żydów. Jeśli nie-Żydzi znajdują się pod ich władzą polityczną, Żydzi mają obowiązek – jak o tym pisano w poprzedniej części prezentowanej pracy – wykorzenieć spośród nich bałwochwalstwo. Izrael ponosi więc moralno-religijną odpowiedzialność za noachitów i ich praktyki. Zdaniem Novaka to stanowisko Majmonidesa stanowi odbicie późnorabinicznych poglądów, które różnią się od wcześniejszych opinii, wedle których nie-Żydom zakazane jest bałwochwalstwo tylko w obrębie Erec Israel<sup>37</sup>.

Być może jednak – z powodu spornego statusu czynów karanych u Izraelitów chłostą, w związku z możliwością odczytania przytaczanej barajty w sposób dosłowny (jak to czyni np. Aaron Lichtenstein) –

<sup>35</sup> „I tak, [w przypadku] miasta, któremu [zaproponowano] pokój – nie zawiera się z nim przymierza, aż [jego mieszkańcy] nie wyprą się bałwochwalstwa (*awoda zara*) we wszystkich jego miejscach i [nie] przyjmą pozostałych przykazań nakazanych noachitom”.

<sup>36</sup> Por. *Hilchot melachim u-milchamot* 10,14(11)–16(12).

<sup>37</sup> Zob. D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York–Toronto 1983, s. 107–148. Zob. też interpretację wspomnianej barajty w tym duchu: ibidem, s. 117.



Majmonides, pragnąc uniknąć kontrowersji, tak sformułował opis tych czynów, jakby były one nie tyle zakazane noachitom z ich własnego punktu widzenia, ile raczej stanowiły wyzwanie dla Izraelitów w sytuacji, w której sprawują oni kontrolę polityczną.

Dla porządku należy odnotować jeszcze jedno problematyczne stwierdzenie Majmonidesa – odnoszące się do zakazu tworzenia wizerunków dla ozdoby. Yosef Kapach tak komentuje halachę Majmonidesa:

אבל צורות לנוי, צ"ע דזה לאו דלא תעשון אתי, דלישראל נאמר ולא לב"ג, ומנא ליה לרבנו שהן אסורין לעשות צורות לנוי<sup>38</sup>.

W *Minchat chinuch* 39,2 powołano się na *Tosafot* do *Awoda zara* 43b (jest tu mowa o wizerunkach ciał niebieskich wykonanych dla rabbiniego Gamaliela przez nie-Żydów), z której wynika, że noachicie nie zakazano tworzenia wizerunków dla ozdoby<sup>39</sup>.

## Wnioski

Jak o tym pisano w poprzednim rozdziale, w *Perusz ha-Miszna* Majmonides wyraził opinię, że w Torze ustnej otrzymanej przez Mojżesza na Synaju nie istnieją żadne sprzeczne opinie (*machloket*). Jeśli tradycja rabiniczna zawiera sprzeczności, oznacza to, że nie jest to Tora ustna z Synaju, ale jej interpretacja lub uszczegółowienie, które będąc dziełem rozumu ludzkiego, jest niedoskonałe i zróżnicowane. Majmonides zdecydowanie odrzucał pogląd gaoniczny, że sprzeczności wynikają z ułomności ludzkiej pamięci, której powierzono przekazywanie Tory ustnej otrzymanej na Synaju. W toku po-

<sup>38</sup> „Jednak [odnośnie do] wizerunków dla ozdoby, trzeba sprawdzić, dlaczego ten zakaz został umieszczony w przykazaniach negatywnych, ponieważ mowa jest o Izraelicie, a nie noachicie. Skąd więc wywiódł nasz rabbi, że zakazane jest im czynić wizerunki na ozdoby?” (Mosze ben Majmon, op. cit., s. 307, przypis 3).

<sup>39</sup> Zob. E. Bilitzer, *Sefer torat ben Noach. Al Hilchot melachim le-ha-Rambam*, Jeruzalaim 766 (2006), s. 24.

koleń – ich zdaniem – niektóre przekazy uległy zniekształceniu lub zapomnieniu.

Radykalny pogląd Majmonidesa w tej kwestii ma jednak pewną wadę, o której już wspomiano – jeśli uznać, że tylko niesprzeczne z innymi przekazy są elementem Tory ustnej z Synaju, ogromna część tradycji zawartej w obu Talmudach, ale także i w *Misznie*, znalazła-by się poza obrębem ściśle rozumianej Tory ustnej. Widać to wyraźnie w przypadku przykazań noachickich, co ilustruje przedstawiona wcześniej tabela, ukazująca spory uczonych talmudycznych na różnych poziomach dyskusji. Być może to właśnie skłaniało Majmonidesa do wkładania znacznego wysiłku w próby znoszenia sprzeczności w opiniach talmudycznych, harmonizowania ich, formułowania orzeczeń w taki sposób, aby z jednej strony oddawać przekazy zawarte w Talmudzie jak najwierniej, ale z drugiej strony – aby były one koherentne, albo przynajmniej dawały się jako takie odczytać, nie znosząc jednocześnie ich potencjalnej wieloznaczności.

## ROZDZIAŁ 3

### *Birkat Haszem* – zakaz bluźnierstwa

Zakaz bluźnierstwa omawia halacha piąta w edycji Yosefa Kapacha, a trzecia w wydaniu Shabsai's Frankla. Jest to w porządku praw noachickich według Majmonidesa przykazanie drugie dotyczące relacji między człowiekiem a Bogiem oraz drugie w ogóle. Odpowiada analogicznemu przykazaniu w obrębie dekalogu, stanowiącemu zakaz nadużywania Imienia Boskiego. Zajmuje tam ono trzecią pozycję (w ujęciu Rambama).

W omówieniu Majmonidesa to przykazanie zostało ujęte w sposób najbardziej skrótowy spośród wszystkich siedmiu przykazań:

– בן נוה שבירך את השם – בין שבירך בשם המיוחד, בין שבירך בכינוי, בכל לשון – חייב: מה שאין כן בישראל<sup>1</sup>.

#### **Definicja zakazu bluźnierstwa**

Zarówno w Biblii, jak i w literaturze szeroko rozumianego judaizmu przedrabijnego czyni, do których stosuje się synonimy greckiego *βλασφημέω*, obejmują dwa zasadnicze obszary:

1. Nieuprawnione wypowiedzenie Imienia (por. trzecie przykazanie dekalogu w ujęciu Majmonidesa).
2. Naruszenie godności Boga słowem lub czynem.

Zarówno saduceusze, jak i faryzeusze byli zgodni co do sankcji w postaci kary śmierci za popełnienie bluźnierstwa, nie zgadzali

---

<sup>1</sup> „Noachita, który przeklął (dosł. »pobłogosławił«, hebr. *birech*) Imię, czy przeklął Wyjątkowym Imieniem, czy przeklął imieniem zastępczym w jakimkolwiek języku – jest winny. Inaczej jest w Izraelu”.

się jednak co do zakresu czynów podlegających tej sankcji<sup>2</sup>. W obrębie literatury rabinicznej do bluźnierstwa stosuje się najczęściej termin *giduf* („bluźnienie”), a właściwie pokrewne mu słowo *megadef* („bluźnierca”) oraz zwrot *birkat Haszem* (dosł. „błogosławienie Imienia”), będący przykładem zastosowania swoistego tabu językowego. Oba pojęcia są bliskoznaczne, ale nie jednoznaczne. Termin *giduf* ma znaczenie szersze, natomiast *birkat Haszem* odnosi się do zakazu przeklinania Boga i najczęściej, choć nie zawsze, występuje w kontekście praw noachickich.

Przepisy odnoszące się do zakazu *giduf* Majmonides włączył do traktatu dotyczącego bałwochwalstwa. W rozdziale drugim halachy 10–11(6), *Hilchot awoda zara*, uczonego tak uzasadnia swój wybór:

כל המודה בעבודה זרה, שהיא אמת – אף על פי שלא עבדה, הרי זה מחרף ומגדף את השם הנכבד והנורא; ואחד העובד עבודה זרה, ואחד המגדף את השם – שנאמר "והנפיש אשר תעשה ביד רמה, מן האזרה ומן הגר – את ה' הוא מגדף" (במדבר טו, ל). לפיכך תולין עובד עבודה זרה, כמו שתולין את המגדף; ושניהם, נסקלין. ומפני זה כללתי דין המגדף בהלכות עבודה זרה, ששניהם כופרים בעיקר הן:<sup>3</sup>

Różnica między *awoda zara* a *giduf* polega zatem głównie na tym, że ta pierwsza zbrodnia objawia się w sprawowaniu „zakazanego kultu” (hebr. *awoda zara*), druga natomiast – w jego uznaniu i zwróceniu się przeciw Bogu zarówno w mowie, jak i w innych niż sprawowanie „obcego kultu” działaniach. Jednak nie każde takie bluźnierstwo ma

<sup>2</sup> Zob. A. Y. Collins, *The Charge of Blasphemy in Mark 14.64*, „Journal Study of the New Testament” 2004, Vol. 26, No. 4, s. 394–395; D. L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14:64–64*, Tübingen 1998, s. 110–112.

<sup>3</sup> „Každy, kto uznaje bałwochwalstwo (*awoda zara*) za prawdę, nawet jeśli mu nie służy, taki uwłacza i bluźni (*megadef*) chwalebnemu i straszemu Imieniu. I jednym jest bałwochwalca (*owed awoda zara*), i jednym bluźnierca (*megadef*) Imienia, jak napisano: »A osoba, która działa z podniesioną ręką [tj. zuchwale] – spośród tubylca i konwertyty – bluźni (*megadef*) ona Haszem« (Lb 15,30). Dlatego wiesz się bałwochwalcę (*owed awoda zara*), tak jak wiesz się bluźniercę (*megadef*), a obu ich [wcześniej] kamieniuje się. I dlatego włączyłem prawo dotyczące bluźniercy (*megadef*) do *Hilchot awoda zara*, ponieważ obaj zaprzeczają podstawie (*ikar*) [wiary]”.

sankcję karną. Dalej halacha 12(7) definiuje przypadek, który jest karany śmiercią przez sąd:

אין המגדף חייב סקילה, עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אלף דלת נון יוד, ויברך אותו בשם מן השמות שאינן נמחקין – שנאמר "ונוקב שם ה' מות יומת" (ויקרא כד, זט), על השם המיוחד חייב סקילה; ועל שאר הכינויין, באזהרה. ויש מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יוד הא ואו הא; ואני אומר שעל שניהם, הוא נסקל<sup>4</sup>.

Bluźnierstwo takie – jak pisze dalej Majmonides – w trakcie przewodu sądowego jest zastępowane wyrażeniem *jake josi et josi*, czyli „niech Jose trafi Josego”. W tym wypadku pierwsze *josi* jest „imieniem przeklinającym” (*szem ha-mewarech*), a drugie – „imieniem przeklinanym” (*szem ha-niwrach*).

Podstawowym źródłem halachy Majmonidesa jest następujący fragment w *Sanhedrin* 56a:

המגדף אינו חייב עד שיפרש השם. א"ר יהושע בן קרחה: בכל יום דנין את העדים בכינוי יכה יוסי את יוסי [...] תנא עד שיברך שם בשם, מנהני מילי. אמר שמואל דאמר קרא (ויקרא כד) ונוקב שם וגו' בנקבו שם יומת. ממאי דהאי נוקב לישנא דברוכי הוא. דכתיב (במדבר כג) מה אקב לא קבה אל ואזהרתיה מהכא (שמות כב) אלהים לא תקלל<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> „Bluźnierca (*megadef*) nie jest winny, [aby ponieść śmierć przez] ukamienowanie, aż wypowie Wyjątkowe Imię (*szem ha-mejuchad*) [złożone] z czterech liter, tj. *alef, dalet, nun, jud* [tzw. *adnut*], i przeklnie je imieniem spośród nieusuwalnych imion (*szemot sze-einam nimchakin*), jak powiedziano: »I [kto] przeklina imię Haszem, winien umrzeć« (Kpł 24,16). Za [przeklinanie] Wyjątkowego Imienia (*szem ha-mejuchad*) – winien [zostać] ukamienowanym, a [przeklinanie] imion zastępczych (*kinujin*) – jest zakazane (*azhara*), [ale nie karane przez sąd]. I jest [taka opinia], że ten, kto wypowiada [Wyjątkowe Imię, by je przekląć], nie jest winny, [aby ponieść śmierć], ale [tylko za przeklinanie] Imienia: *jud, he, waw, he* [tzw. *hawajah*]. Ale ja twierdzę, że za oba [Imiona] jest kamienowany”.

<sup>5</sup> „BLUŹNIERCA (*MEGADEF*) NIE JEST WINNY, [ABY PONIEŚĆ KARĘ], AŻ [NIE] WYPOWIE IMIENIA. RZEKŁ RABBI JEHOZUA BEN KARCHA: CAŁY DZIEŃ PRZESŁUCHUJE SIĘ ŚWIADKÓW, [UŻYWAJĄC WYRAŻENIA] ZASTĘPCZEGO (*KINUJ*): „NIECH JOSE TRAFI JOSEGO!” (*JAKE JOSI ET JOSI*). [...] Nauczała [barajta]: [BLUŹNIERCA NIE JEST WINNY, ABY PONIEŚĆ KARĘ], AŻ [NIE] PRZEKLNIE IMIENIA – IMIENIEM (*SZEM BE-SZEM*). Skąd jest to wywodzone? Rzekł Szmuel, że mówi werset: »I [kto] przeklina imię (*nokew*

Jak wspomniano wcześniej, każde przestępstwo zastrzeżone karą śmierci wymaga dwóch źródeł w tekście Tory: pierwsze z nich zawiera zakaz dokonania określonego czynu, nazwany *azhara* („ostrzeżenie”), drugie zawiera opis sankcji karnej za popełnienie tego przestępstwa i nosi miano *onesz* („kara”)<sup>6</sup>. Przypomina to podział na „hipotezę” i „dyspozycję” w konstrukcji normy prawnej we współczesnym prawodawstwie. W tym przypadku *azhara* jest zawarta w wersecie Kpł 24,15, natomiast *onesz* wynika z wersetu Wj 22,27. Jednak w *Sefer ha-micwot* Majmonides stwierdza<sup>7</sup>:

עונש העובר על לאו זה הוא מפרש בלשון התורה שהוא נסקל, הוא אמרו יתעלה: "ונקב שם ה' מות יומת רגום וירגמו בו כל העדה" (ויקרא כד, טז). אבל האזהרה, לא באה בכ" תוב אזהרה מיוחדת על חטא זה לבדו, אלא באה אזהרה הכוללת עניין זה וזולתו, והוא אמרו: "אלהים לא תקלל" (שמות כב, כז). לשון המכילתא: "לפי שהוא אומר: "ונקב שם ה' מות יומת" עונש שמענו, אזהרה לא שמענו – תלמוד לומר: "אלהים לא תקלל". ובספרא: "על השם המיוחד במיתה; ועל שאר הכנויין – באזהרה. ועוד במכילתא: "אלהים לא תקלל" לתן לא תעשה על ברכת השם"<sup>8</sup>.

*szem*) [...] przez przeklinanie Imieniem (*be-nakwo szem*) – umrze« (Kpł 24,15). Skąd [wiadomo], że [słowo] *nokew* oznacza, że »przeklina«? Bo napisano: »Jak mam przekląć (*ekow*), [czego] nie przeklął (*kabo*) Bóg?« (Lb 23,8). A ostrzeżenie (*azhara*) [przed bluźnierstwem wywodzi się] stąd: »Boga nie będziesz przeklinał (*elohim lo tekalel*)« (Wj 22,27)».

<sup>6</sup> Zob. *Talmud Bavli. The Schottenstein Daf Yomi Edition, Tractate Sanhedrin, Vol. 2*, ed. M. Weiner, A. Dicker, eds. Y. S. Schorr, Ch. Malinowitz, New York 2002, s. 56a<sup>1</sup>–56a<sup>2</sup>, przypis 12.

<sup>7</sup> Z uwagi na wagę terminologii halachicznej, która wywodzi się z języka hebrajskiego, wykorzystano tu przekład hebrajski: Mosze ben Majmon, *Ha-micwa ha-maszlita szisziw*, w: idem, *Sefer ha-micwot*, transl. Y. Kapach, <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/hamitsvot/hakdamai-2.htm> (dostęp: 12.05.2011).

<sup>8</sup> „*Onesz* dla przekraczającego ten zakaz jest wyrażony *explicite* w Torze i jest nim ukamienowanie, jak stwierdził Najwyższy: »I [kto] przeklina (*nokew*) imię Haszem, winien umrzeć, ukamienować go winno całe zgromadzenie« (Kpł 24,16). Ale *azhara*? Nie jest w Piśmie przywodzona osobna *azhara* tylko do tego grzechu, ale przywodzona jest *azhara* zawierająca [zarówno] tę kwestię, jak i inną, i głosi ona: »Boga (*elohim*) nie będziesz przeklinał (*tekalel*)« (Wj 22,27). *Mechilta* stwierdza: Na podstawie tego, co mówi [pismo]: »I [kto] przeklina (*nokew*) Imię, winien umrzeć« (Kpł 24,16) – wywodzimy *onesz*, [ale] *azhara* nie wywodzimy. Pismo mówi: »Boga (*elohim*) nie będziesz przeklinał (*tekalel*)« (Wj 22,27). A *Sifra* [stwierdza]: Za [przeklinanie] Wyjątkowego Imienia (*szem ha-mejudad*) – [grozi] śmierć, a [za przeklinanie] imion zastępczych (*kinujin*) –

Zgodnie z rabiniczną wykładnią hebrajskiego terminu *elo-him* (stanowiącego *pluralis* od *eloah*) służy on nie tylko jako ogólne określenie Boga, ale dodatkowo ogólne określenie autorytetu, szczególnie w zakresie władzy i wymiaru sprawiedliwości, o czym pisał Majmonides w *More ha-newuchim* 1,2<sup>9</sup>. W tym przypadku – zgodnie z rabiniczną interpretacją – werset Wj 22,27 zawiera nie tylko zakaz przeklinania Boga, ale także – sędziów. Werset ten w kręgu judaizmu hellenistycznego był również interpretowany szeroko, choć inaczej niż w tradycji rabinicznej, o czym będzie mowa dalej.

Halacha Majmonidesa spotkała się jednak z krytyką. Po pierwsze, zakwestionowano, że „imię przeklinane” (*szem ha-niwrach*) może być *adnut* zamiast *hawajah*<sup>10</sup>. Po drugie, zakwestionowano, że „imieniem przeklinającym” (*szem ha-mewarech*) może być jedno z imion nieusuwalnych (*szemot sze-einam nimchakin*)<sup>11</sup>. Dla wyjaśnienia trzeba tu przytoczyć definicje *szemot sze-einam nimchakin* Majmonidesa zawarte w rozdziale szóstym *Hilchot jesodei ha-Tora* halacha druga:

ושבעה שמות הן – השם הנכתב יוד הא ואו הא והוא השם המפורש, או הנכתב אלף דאל נון יוד, ואל, ואלוה, ואלוהים, ואהיה, ושדיי, וצבאות. כל המואק אפילו אות אהת משבעה שמות אלו, לוקה<sup>12</sup>.

Komentarz *Kesef miszne* wyjaśnia, że imię zapisywane: *jud, he, waw, he*, a wymawiane: *alef, dalet, nun, jod* – to jedno i to samo imię.

[tylko] ostrzeżenie (*azhara*). A jeszcze w *Mechilta* [stwierdza się]: »Boga (*elo-him*) nie będziesz przeklinał (*tekalet*)« (Wj 22,27) – [zostało] dane jako zakaz bluźnierstwa (*birkat haszem*)».

<sup>9</sup> Por. Majmonides, *Przewodnik błędzjących*, cz. 1, tłum. U. Krawczyk i H. Hal-kowski, Kraków 2008, s. 30. Por. też: Raszi do Wj 7,1. W kabale to określenie Boga jest związane z *midat ha-din*, atrybutem ściślej sprawiedliwości, i przeciwstawiane Tetragramowi, reprezentującemu atrybut miłosierdzia (*midat ha-rachamim*).

<sup>10</sup> Zob. M. Weiner, *The Divine Code*, Vol. 1, Pittsburgh 2008, s. 163, przypis 6.

<sup>11</sup> Zob. *Talmud Bavli*, s. 56a<sup>1</sup>, przypis 9.

<sup>12</sup> „A siedmioma imionami [Boga] są – Imię zapisywane: *jod, he, waw, he*, które jest Jawnym Imieniem (*szem ha-meforasz*), lub zapisywane: *alef, dalet, nun, jod* – oraz: *El i Eloah, i Elohim, i Ehje i Szadaj, i Cewaot*. Każdy, [kto] usunie (*mochek*) nawet jedną literę z tych siedmiu imion, [podlega] chłości».

Z dwoma odrębnymi imionami mamy do czynienia tylko w odniesieniu do ich zapisu. Potwierdza to Majmonides w *More ha-newuchim* 1,61<sup>13</sup>:

ולא יקרא שם המפורש בשום אופן זולת זה השם בן ארבע אותות הכתוב אשר אינו נקרא כפי אותות<sup>14</sup>.

Przy tej okazji warto przytoczyć za *Jewish Encyclopedia* krótkie omówienie dyskusji naukowej dotyczącej procesu zastępowania właściwej wymowy *hawajah* przez *adnut*:

Unikanie oryginalnego imienia Boga, zarówno w mowie, jak i – do pewnego stopnia – w Biblii, spowodowane było według Geigera szacunkiem, który zabraniał wypowiadać Wzniosłe Imię. Możliwe, że taka niechęć najpierw powstała w obcej i stąd też „nieczyste” ziemi, bardzo prawdopodobne więc, że w Babilonii. Według Dalmana rabini zabronili wymawiania Tetragramu, aby strzec Święte Imię przed profanacją, ale taki nakaz nie mógłby być skutecznym, jeśli nie spotkałby się z powszechną aprobatą. Powody określone przez Lagarde’a i Halévy’ego są nie do utrzymania i zostały obalone przez Jacoba, który twierdzi, że boskie Imię nie było wymawiane, aby nie być bezczeszczonym przez poganina. Prawdziwe imię Boga było wymawiane tylko podczas służby w świątyni, w której ludzie pozostawali sami; również w trakcie służby w Dniu Przebłagania najwyższy kapłan wymawiał Święte Imię dziesięć razy. Tak czyniło się jeszcze w ostatnich latach świątyni. Jeżeli taki był cel, środki okazały się bezskuteczne, ponieważ wymowa Tetragramu znana była nie tylko w żydowskich, ale też w nieżydowskich kręgach setki lat po zniszczeniu świątyni, jak to jasno wynika z zakazów wymawiania go. Raba, babiloński amoraita, który działał około 350 roku, chciał uczynić wymowę Tetragramu powszechnie znaną, a współczesny palestyński uczoney stwierdza, że Samarytanie wymawiali go przy

<sup>13</sup> Z uwagi na znaczenie terminologii halachicznej, która wywodzi się z języka hebrajskiego, wykorzystano tu przekład hebrajski: Mosze ben Majmon, *More newuchim*, transl. Y. Kapach, <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/more/a17-2.htm#2> (dostęp: 05.11.2010).

<sup>14</sup> „Jedynym Imieniem zwanym *Szem Hameforasz* jest Tetragram, który jest zapisywany, lecz nie jest wymawiany zgodnie z zapisem” (przekład polski: Majmonides, op. cit., s. 152).



składaniu przysięg. Członkowie akademii babilońskiej prawdopodobnie znali tę wymowę jeszcze w 1000 r. n.e. Lekarze, którzy byli półmagikami, czynili szczególne wysiłki, by nauczyć się tego imienia, wierzą bowiem, że ma cudowne moce<sup>15</sup>.

Problemy poruszone wyżej będą także istotne przy próbach odpowiedzi na pytanie o źródła zróżnicowania halachy żydowskiej i noachickiej w kwestii zakazu bluźnierstwa.

Wracając do halachy Majmonidesa, należy stwierdzić, że w kontekście bluźnierstwa, czyli słowa mówionego, *hawajah* i *adnut* sta-

---

<sup>15</sup> W powyższym tekście dla uproszczenia pominięto odniesienia do źródeł zarówno naukowych, jak i rabinicznych obecnych w oryginale: „The avoidance of the original name of God both in speech and, to a certain extent, in the Bible was due, according to Geiger (*Urschrift*, p. 262), to a reverence which shrank from the utterance of the Sublime Name; and it may well be that such a reluctance first arose in a foreign, and hence in an »unclean« land, very possibly, therefore, in Babylonia. According to Dalman (l.c. pp. 66 et seq.), the Rabbis forbade the utterance of the Tetragrammaton, to guard against desecration of the Sacred Name; but such an ordinance could not have been effectual unless it had met with popular approval. The reasons assigned by Lagarde (*Psalterium Hicronymi*, p. 155) and Halévy (*Recherches Bibliques*, i. 65 et seq.) are untenable, and are refuted by Jacob (l.c. pp. 172, 174), who believes that the Divine Name was not pronounced lest it should be desecrated by the heathen. The true name of God was uttered only during worship in the Temple, in which the people were alone; and in the course of the services on the Day of Atonement the high priest pronounced the Sacred Name ten times (Tosef., Yoma, ii. 2; Yoma 39b). This was done as late as the last years of the Temple (Yer. Yoma 40a, 67). If such was the purpose, the means were ineffectual, since the pronunciation of the Tetragrammaton was known not only in Jewish, but also in non-Jewish circles centuries after the destruction of the Temple, as is clear from the interdictions against uttering it (Sanh. x. 1; Tosef., Sanh. xii. 9; Sifre Zuta, in Yalk., Gen. 711; Ab. Zarah 18a; Midr. Teh. to Ps. xci., end). Raba, a Babylonian amora who flourished about 350, wished to make the pronunciation of the Tetragrammaton known publicly (Kid. 71b); and a contemporary Palestinian scholar states that the Samaritans uttered it in taking oaths (Yer. Sanh. 28b). The members of the Babylonian academy probably knew the pronunciation as late as 1000 C. E. (Blau, l.c. pp. 132 et seq., 138 et seq.). The physicians, who were half magicians, made special efforts to learn this name, which was believed to possess marvelous powers (of healing, etc.; Yer. Yoma 40a, below)”. *Tetragrammaton*, w: *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=165&letter=T> (dostęp: 05.11.2010).

nowią jedność, określaną przez Majmonidesa mianem *szem ha-mejuchad*, będąc alternatywnymi wokalnymi realizacjami *szem ha-meformasz*. Oba pojęcia są zresztą w literaturze talmudycznej używane zamiennie<sup>16</sup>.

Z kolei definicję imion zastępczych (*kinujin*) zawiera halacha piąta tego rozdziału:

שאר הכינויין שמשבחין בהן הקדוש ברוך הוא, כגון חנון ורחום הגדול הגיבור והנורא הנאמן קנא וחזק וכיוצא בהן – הרי הן כשאר דברי הקודש, ומותר למוחקן<sup>17</sup>.

Interpretacja Majmonidesa polegająca na wprowadzeniu *adnut* do *szem ha-niwrach* oraz *szemot sze-einam nimchakin* do *szem ha-me-warech* znacznie poszerzyła zakres przypadków podlegających sankcji karnej. Zgodnie z tym odczytaniem możliwe jest popełnienie czynu karanego śmiercią, mimo że tradycja właściwej wymowy Tetragramu zanikła jeszcze przed zburzeniem drugiej świątyni jerozolimskiej. Uprawdopodobniła też użycie schematu *jake josi et josi* w sensie psychologicznym.

Reasumując, bluźnierstwo w całym tego słowa znaczeniu okazuje się połączeniem obu wymienionych wyżej sfer: nieuprawnionego wypowiedzenia Imienia oraz naruszenia godności Boga słowem lub czynem. Jest to mówienie o Bogu w sposób obraźliwy. Szczególny przypadek to przeklinanie Boga. Jeśli przybiera ono formę *jake josi et josi*, sankcją staje się kara śmierci. Bluźnierstwo w takiej postaci, w jakiej podlega sankcji kary śmierci, było czynem tak niewyobrażalnym dla rabinów, że w terminie określającym ten występek zamieniono wyraz „bluźnierstwo” na „błogosławieństwo”. A zatem ta postać bluźnierstwa mogła mieć charakter czysto teoretyczny, szczególnie wtedy, gdy tradycja sposobu wymawiania Tetragramu znikła. Mimo że interpretacja Majmonidesa rozszerzyła zakres czynów

<sup>16</sup> Zob. *Shem Ha-Meforash*, w: ibidem (dostęp: 05.11.2010).

<sup>17</sup> „Pozostałe [to] imiona zastępcze (*kinujin*), przez które wychwalany jest Święty Błogosławiony, jak »Łaskawy (*chanuch*)« i »Miłosierny (*rachum*)«, »Wielki (*ha-hadol*)«, »Potężny (*ha-gibur*)« i »Straszny (*ha-nora*)«, »Wiarygodny (*neeman*)«, »Gorliwy (*kana*)« i »Mocny (*chazak*)« itp. Są one jak święte słowa i można je usuwać”.

podlegających sankcji karnej, „urealnijając” hipotezę sankcji, wciąż trudno wyobrazić sobie psychologiczne podłoże dokonania bluźnierstwa w postaci *jake josi et josi* oraz jej teologiczne uzasadnienie.

## Uzasadnienie psychologiczne i teologiczne bluźnierstwa

Problem realności wystąpienia bluźnierstwa w postaci sformułowanej w *Sanhedrin* 56a tak uchwycił Louis Jacobs:

Nawet bardziej zagadkowa jest definicja podana *Misznie* (*Sanhedrin* 7,5), że karę ukamienowania dla bluźniercy zastosuje się tylko wtedy, gdy użył on Tetragramu, aby przekląć Boga tym imieniem: „Niech Tetragram przeklnie Tetragram”. To czyniłoby całe przestępstwo niemożliwym w praktyce, nie mówiąc o skrajnej psychologicznej problematyczności całej idei żądania od Boga, aby przeklął sam siebie<sup>18</sup>.

Próbując odnaleźć psychologiczne podłoże bluźnierstwa, David Novak powołuje się na biblijną sytuację, opisaną w Kpł 24,10–23, która stała się okazją do sformułowania ogólnego prawa będącego źródłem rabinicznej halachy o bluźnierstwie. Zwraca on uwagę, że bohater sytuacji, w której doszło do bluźnierstwa, nie był czystej krwi Izraelitą, choć formalnie miał ten status jako syn Izraelitki. Według midraszy źródłem sporu, który stał się powodem bluźnierstwa, była kwestia jego przynależności do jednego z plemion izraelskich i związane z tym prawa dziedziczenia, których odmówiono przyszlęmemu bluźniercy w związku z nieżydowskim pochodzeniem jego ojca. Bluźnierstwo jest zatem efektem wyobcowania, jest protestem jednostki przeciw niezawinionemu odrzuceniu jej przez społeczność<sup>19</sup>.

Z kolei Aaron Lichtenstein, szukając psychologicznego tła bluźnierstwa, przywołuje sytuację Hioba, którego żona – po serii straszliwych nieszczęść, które nań spadły – namawia do bluźnierstwa i śmierci (Hi 1,16–2,10). Podobnie jak poprzednio, bluźnierstwo by-

<sup>18</sup> L. Jacobs, *The Jewish Religion: A companion*, Oxford–New York 1995, s. 55.

<sup>19</sup> Zob. D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York–Toronto 1983, s. 93–96.

łoby wyrazem protestu, tu jednak połączonego z uczuciem ostatecznego zawodu, rezygnacji i klęski<sup>20</sup>.

Powyższe rozważania tłumaczą okoliczności bluźnierstwa w sposób ogólny, ale nie dają odpowiedzi na pytanie o konkretną formę bluźnierstwa, która według *Miszny*, aby spotkać się z sankcją kary śmierci, musi przyjąć postać *jake josi et josi*.

Interesującą uwagę można znaleźć w dziele Filona z Aleksandrii *De vita Mosis*. Wprawdzie wskazuje on, że przyczyną bluźnierstwa opisanego w Księdze Kapłańskiej są bałwochwalcze przekonania i praktyki bluźniercy, wynikające z jego egipskiego pochodzenia, dalej autor stwierdza:

O, człowiecze! Czyż ktokolwiek przeklina Boga? Jakiegoż innego boga może on przywołać, by usankcjonować i potwierdzić swoje przekleństwo? Nie jest-że oczywiste, że musi on odwołać się do Boga, aby jego przekleństwo przeciw sobie odniosło skutek? Precz z takimi bluźnierczymi i bezbożnymi pomysłami!<sup>21</sup>

Być może nieświadomie Filon daje tu uzasadnienie dla idei „przeklinania Imienia przez Imię”. Skoro Bóg jest największą potęgą, tylko on może stanowić źródło zła, które bluźnierca życzy Bogu. Dodatkowe uzasadnienie dla wagi posłużenia się Tetragramem w przekleństwie Majmonides daje w przywołanym wcześniej *More ha-newuchim* 1,61. Stwierdza on, że jedynie Tetragram jest imieniem odnoszącym się do istoty Boga, bo tylko on nie pochodzi od nazw jego działań. Pozostałe imiona pochodzą od rzeczowników pospolitych. Znaczenie Tetragramu nie jest natomiast znane i nie może być przypisane żadnemu przedmiotowi stworzonemu. Jest to zatem swoiste i jedyne właściwe imię Boga<sup>22</sup>.

Jakkolwiek teologicznie konstrukcja *jake josi et josi* jest uzasadniona, trudno znaleźć psychologiczne wyjaśnienie takiej właś-

<sup>20</sup> Zob. A. Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah*, New York 1995, s. 72–73.

<sup>21</sup> Według angielskiego przekładu: Philo of Alexandria, *De vita Mosis*, Vol. 2, transl. C. D. Yonge, 37, 199, <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book25.html> (dostęp: 05.11.2010).

<sup>22</sup> Zob. Majmonides, op. cit., s. 150–153.

nie praktycznej realizacji bluźnierstwa. Być może sytuacja opisana w Księdze Kapłańskiej miała charakter jednostkowy i zupełnie wyjątkowy<sup>23</sup>, skoro jednak nastąpiła, sformułowano *ad hoc* prawo ogólne, które choć może nie mieć praktycznego zastosowania, niesie przesłanie homiletyczne i teologiczne. Tak sugeruje Filon:

Ale po ukaraniu tego bezbożnego mordercy, nadano nowe przykazanie, o którym nigdy wcześniej nie pomyślano, by je sprowadzić do pisma. Jednak niespodziewane przypadki powodują konieczność zapisania nowych praw przeciw naporowi ich zła. Na wszelki wypadek natychmiast wprowadzono następujące prawo: „Ktokolwiek przeklina Boga, będzie winny grzechu, a ktokolwiek wymieni imię Pana, umrze” (Kpł 26,15)<sup>24</sup>.

W interpretacji Majmonidesa opisany przypadek wcale nie musi być jednostkowy i niepowtarzalny. Skoro imieniem przeklinanym może być Tetragram wymawiany jako *adnut*, sytuacja staje się historycznie możliwa, mimo zatarcia się w czasach Rambama pamięci o jego pierwotnej wymowie. Dodatkowo wprowadzenie pozostałych świętych imion Boga na miejsce „imienia przeklinającego” urealnia sytuację jeszcze bardziej, choć problemu psychologicznego uzasadnienia konstrukcji *jake josi et josi* nie rozwiązuje.

### Halacha noachicka u Majmonidesa i jej źródła

Halacha noachicka w ujęciu Majmonidesa jest dalszym krokiem w stronę rozszerzenia zakresu czynu bluźnierczego karanego śmiercią:

<sup>23</sup> Sytuacja opisana w 1 Krl 21,9–13 nie może stanowić kolejnego przypadku ukaranego bluźnierstwa w spełnionej przez halachę postaci, skoro jest raczej dowodem zbrodniczego wypaczenia zasad sprawiedliwości.

<sup>24</sup> Według angielskiego przekładu: Philo of Alexandria, op. cit., XXXVII, 203. Z dalszych uwag Filona wynika, że od przeklinania Boga gorsze jest przywołanie Go po imieniu.

בן נוח שבירך את השם – בין שבירך בשם המיוחד, בין שבירך בכינוי, בכל לשון – חייב: מה שאין כן בישראל<sup>25</sup>.

Podobnie jak w przypadku halachy żydowskiej występuje tu konstrukcja *jake josi et josi*. Świadczy o tym zwrot: „*birech et Haszem* [...] *be-szem*”. Mosze Weiner tak interpretuje powyższą halachę:

Potwierdza to też jednoznacznie sformułowanie Rambama, który orzeka: „Nie-Żyd, który przeklina Jawne Imię ZA POMOCĄ Jawnego Imienia lub ZA POMOCĄ imienia-atrybutu...”, a nie tylko: „Nie-Żyd, który przeklina Jawne Imię lub imię-atrybut”. Wynika stąd, że nie-Żyd jest odpowiedzialny za bluźnierstwo tylko wtedy, jeśli wypowie dwuczęściowe przekleństwo z Jawnym Imieniem jako obiektem tego przekleństwa – oraz – albo z Jawnym Imieniem, albo z imieniem-atrybutem wzywającym do wyrządzenia krzywdy<sup>26</sup>.

Poniższa tabela przedstawia różnicę między warunkami, które muszą być spełnione dla bluźnierstwa, aby mogło ono zostać ukarane śmiercią – w przypadku Izraelity i w przypadku noachity:

Tabela 10. Warunki karania śmiercią za bluźnierstwo według Majmonidesa

RODZAJ PRZESTĘPCY	SZEM HA-MEWARECH (IMIĘ PRZEKLINAJĄCE)	SZEM HA-NIWRACH (IMIĘ PRZEKLINANE)
Izraelita	<i>szemot sze-einam nimchakin</i> (imiona nieusuwalne)	<i>szem ha-mejuchad</i> (Wyjątkowe Imię)
Noachita	<i>szemot sze-einam nimchakin</i> (imiona nieusuwalne) lub <i>kinujin</i> (imiona zastępcze)	<i>szem ha-mejuchad</i> (Wyjątkowe Imię)

<sup>25</sup> „Noachita, który przeklął Imię (*birech et Haszem*), czy przeklął Wyjątkowym Imieniem (*szem ha-mejuchad*), czy przeklął imieniem zastępczym (*kinuj*) w jakimkolwiek języku – jest winny. Inaczej jest w Izraelu”.

<sup>26</sup> M. Weiner, *The Divine Code*, s. 265, przypis 14.

Komentarze (*Kesef miszne*, Radwaz i *Lechem miszne*) jednoznacznie wskazują na dyskusję przedstawioną w *Sanhedrin* 56a jako źródło powyższej halachy. Dyskusja ta to kontynuacja przytoczonego wyżej wątku dotyczącego warunków karalności bluźnierstwa śmiercią. Charakterystyczne jest, że właśnie ta dyskusja, która będzie dotyczyć warunków karalności nie-Żydów za bluźnierstwo, stanie się punktem wyjścia do zamieszczenia w traktacie *Sanhedrin* 56a–60a przez jego redaktorów obszernej „dygresji noachickiej”. Fakt, że zdecydowano się na umieszczenie tej dyskusji właśnie w tym miejscu, może świadczyć o szczególnej roli zakazu bluźnierstwa w obrębie siedmiu praw noachickich, w przeciwieństwie do halachy żydowskiej.

Dyskusja dotycząca warunków karalności nie-Żydów za bluźnierstwo, która zostanie przedstawiona poniżej, obraca się wokół egzegezy dwóch kluczowych wersetów Kpł 24,15–16, częściowo już cytowanych:

ואל-בני ישראל תדבר לאמר איש איש כי-יקלל אלהיו ונשא חטאו: ונקב שם-ה' מות יומת רגום ירגמו-בו כל-העדה כגר כאזרה בנקבו-שם יומת<sup>27</sup>.

Gemara zaczyna od zawartej w barajcie egzegezy zwrotu *isz isz* obecnego w powyższym fragmencie Tory i po przedstawieniu całej wielowątkowej dyskusji na koniec *sugja* powraca do tego zwrotu:

תנו רבנן איש מה ת"ל איש איש לרבות את <העובדי כוכבים> {הגוים} שמוזהרין על ברכת השם כישראל ואינן נהרגין אלא בסייף שכל מיתה האמורה בבני נח אינה אלא בסייף<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> „A synom Izraela powiedz, co następuje: Każdy mąż (*isz isz*), który bluźni swemu Bogu (*jekalel elohaw*), poniesie swój grzech. I [kto] przeklina imię (*nokew szem*) Haszem, winien umrzeć, ukamienować go winno całe zgromadzenie; zarówno [Żyd] z urodzenia, jak i z konwersji (*ka-ger ka-ezrach*) – przeklinając Imieniem (*be-nakwo szem*) – umrze”.

<sup>28</sup> „Nauczali nasi rabini: [WYRAŻENIE] »MAŻ (ISZ)« [WYSTARCZYŁOBY W Kpł 24,15]. CZEGO NAUCZA [WYRAŻENIE] »KAŻDY MAŻ (ISZ ISZ)«? [JEST ONO PO TO], ABY WŁĄCZYĆ POGAN, KTÓRYM ZAKAZANO BLUŹNICIĆ HASZEM (*BIRKAT HASZEM*), TAK JAK IZRAELITOM. JEDNAK SĄ ONI

Jak wynika z przytoczonej barajty, użycie powtórzenia w zwrocie *isz isz* wskazuje, że zakaz bluźnierstwa dotyczy nie tylko Żydów (jedno *isz*), ale też nie-Żydów (drugie *isz*). Różnica jednak polega na tym, że o ile bluźnierstwo Izraelity jest karane śmiercią przez ukamienowanie – co oznacza bardzo surową formę zadania śmierci – o tyle noachitę karze się dekapitacją, którą uznaje się za łagodniejszy sposób pozbawienia życia. Gemera analizuje dalej powyższą baraję:

והא מהכא נפקא מהתם נפקא ה' זו ברכת השם אמר ר' יצחק נפהא לא נצרכא אלא לרבותא הכינויין ואליבא דרבי מאיר<sup>29</sup>.

Gemara zwraca uwagę, że przecież źródłem zakazu bluźnierstwa dla noachitów jest, wielokrotnie przywoływany w tej pracy, werset Rdz 2,16, stanowiący według powszechnej opinii, ale – co trzeba tu podkreślić – nie według Majmonidesa, źródło wszystkich siedmiu praw noachickich.

Przypomnijmy, że spomiędzy wyrażenń tego wersetu odnoszących się do poszczególnych przykazań noachickich wyrażenie *Haszem* uznano za dotyczące zakazu bluźnierstwa. Skoro tak, do czego potrzebne było wyrażenie *isz isz* w Kpł 24,15? Rabbi Icchak Nafcha przytacza tu pogląd rabiego Meira, zgodnie z którym zakaz bluźnierstwa dla noachitów zawarty w Rdz 2,16 dotyczy w oczywisty sposób Tetragramu, natomiast ponieważ w Kpł 24,15 brak jest wzmianki o Tetragramie albo o Imieniu Boga, zakaz ten odnosi się do innych imion, imion zastępczych, *kinujin*. Termin ten oznacza wszelkie imiona Boga poza Tetragramem, a więc także *szemot she-einam nimchakin*, jak to wynika z komentarza Rasziego:

---

UŚMIERCANI TYLKO PRZEZ DEKAPITACJĘ, PONIEWAŻ KAŻDA KARA ŚMIERCI ORZECZONA NOACHITOM JEST TYLKO KARĄ DEKAPITACJI”.

<sup>29</sup> „Czy to, [że noachitom zakazano bluźnierstwa], jest stąd [Kpł 24,15] wywodzone? [Nie], jest wywodzone skądinąd: »Haszem (*Haszem*)« [w Rdz 2,16] – to [zakaz] bluźnienia Haszem (*birkat Haszem*). Rzekł rabbi Icchak Nafcha: [Wyrażenie »Każdy mąż (*isz isz*)«] było potrzebne tylko po to, aby włączyć imiona zastępcze (*kinujin*). Jest to opinia rabiego Meira”.



ואליבא דרבי מאיר. מתוקמא דמחייב ישראל על הכנויין מהאי קרא ואתא איש איש להשוות עובדי כוכבי' וישראל בכל הני כנויים כגון אלהים שדי צבאות ולא דמו לכנויים דמתני' דקתני יכה יוסי את יוסי דכנוי דקתני מתני' דנין את העדים בכינוי לאו כנוי השם הוא כדפרשינן לעיל:<sup>30</sup>

W dalszej części gemara, a być może rabbi Icchak Nafcha, przytacza kolejną baraję, prezentującą poglądy rabbiiego Meira oraz pogląd mu przeciwny:

דתניא (ויקרא כד) איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו מה תלמוד לומר והלא כבר נאמר (ויקרא כד) ונוקב שם ה' מות יומת לפי שנאמר ונוקב שם מות יומת יכול לא יהא חייב אלא על שם המיוחד בלבד מניין לרבות כל הכינויין תלמוד לומר איש כי יקלל אלהיו מכל מקום דברי רבי מאיר וחכמים אומרים על שם המיוחד במיתה ועל הכינויין באזהרה.<sup>31</sup>

Rabbi Meir twierdzi zatem, że zarówno Żyd, jak i nie-Żyd ponoszą karę śmierci za przeklinanie *kinujin*, jak to wynika z wersetu Kpł 24,15. W innym przypadku werset ten nie byłby potrzebny, skoro kara za przeklinanie Tetragramu wynika w przypadku Żydów z wersetu Kpł 24,16, a w przypadku nie-Żydów z wersetu Rdz 2,16. Według

<sup>30</sup> „»Jest to opinia rabbiiego Meira« – Utrzymuje [on], że Izrael winien [ponieść śmierć] za *kinujin* na podstawie tego wersetu i przywodzi *isz isz*, aby zrównać pogan i Izraela we wszystkich tych *kinujin*, jak *elohim*, *szadaj*, *cewaot*, a nie jak w misznie, która naucza »Niech Jose trafi Josego!«, bo *kinuj*, o którym naucza miszna: PRZESŁUCHUJE SIĘ ŚWIADKÓW, [UŻYWAJĄC WYRAŻENIA] ZASTĘPCZEGO (*KINUJ*), nie jest *kinuj* dla *Haszem*, jak wyjaśniliśmy wyżej».

<sup>31</sup> „Bo nauczano: »KAŻDY MAŻ (ISZ ISZ), KTÓRY BLUŹNI SWEMU BOGU (*JEKALEL ELOHAW*), PONIESIE SWÓJ GRZECH« (KPL 24,15). CZEGO TO NAUCZA: CZYŻ NIE POWIEDZIANO JUŻ: »I [KTO] PRZEKLINA IMIĘ (*NOKEW SZEM*) HASZEM, WINIEN UMRZEĆ« (KPL 24,16)? PONIEWAŻ POWIEDZIANO: »I [KTO] PRZEKLINA IMIĘ (*NOKEW SZEM*) [...], WINIEN UMRZEĆ« MOŻE [TO] OZNACZAĆ, ŻE JEST SIĘ WINNYM TYLKO ZA [PRZEKLINANIE] WYJĄTKOWEGO IMIENIA (*SZEM HA-MEJUCHAD*). SKĄD WYWODZI SIĘ WŁĄCZENIE WSZYSTKICH IMION ZASTĘPCZYCH (*KINUJIN*). NAUCZA SIĘ: »MAŻ, KTÓRY BLUŹNI SWEMU BOGU (*JEKALEL ELOHAW*)» – W KAŻDYM PRZYPADKU. [TAK JEST] WEDŁUG RABBIEGO MEIRA. ALE MĘDRCY MÓWIĄ: ZA [PRZEKLINANIE] WYJĄTKOWEGO IMIENIA (*SZEM HA-MEJUCHAD*) – ŚMIERĆ, A ZA [PRZEKLINANIE] IMION ZASTĘPCZYCH (*KINUJIN*) – [TYLKO] OSTRZEŻENIE (*AZHARA*)».

tej barajty jest to jednak zdanie odrębne, ponieważ według większości rabinów – i jest to być może opinia rabiego Icchaka Nafchy – przeklinanie *kinujin* nie jest karane śmiercią. Argument może być taki, że tylko w wersecie Kpł 24,16 jest mowa o karze śmierci, a werseł ten wyraźnie mówi o Tetragramie. Natomiast werseł Kpł 24,15, w którym pojawia się ogólny termin na określenie Boga, *elohim* (tu: *elohaw*), stwierdza jedynie, że bluźnierca „poniesie swój grzech”.

Co oznacza ten zwrot i jak należy rozumieć stwierdzenie rabinów, że za przeklinanie *kinujin* jest tylko ostrzeżenie (*azhara*)? Przecież już wcześniej gemara stwierdzała, że *azhara* dla zakazu bluźnierstwa znajduje się w wersecie Wj 22,27. Poza tym *azhara* dotyczy tylko przestępstw karanych przez sąd śmiercią, a tu rabini tę karę wykluczają. Ponadto z powyższej barajty nie wynika jasno, czy rabini odnosili wyłączenie karania śmiercią za *kinujin* także do nie-Żydów, skoro jak stwierdzono w *Sanhedrin* 57a – w odniesieniu do noachitów:

אזהרה שלהן זו היא מיתתן<sup>32</sup>.

W związku z tym Raszi w następujący sposób wyjaśnia tę baraję:

החכ"א על שם המיוחד במיתה – כדכתיב ונוקב שם ה' וגו' והאי ונשא חטאו לאו מיתה  
אלא ונשא חטאו דכרת<sup>33</sup>.

Sankcja, o której tu mowa, *karet* (hebr. odcięcie, wytępienie), stanowi – jak pisano wcześniej – boską, a więc niepodlegającą ludzkiej jurysdykcji karę przedwczesnej, bezpotomnej śmierci i utraty udziału w świecie przyszłym<sup>34</sup>. Źródłem tej opinii Rasziego jest zapewne

<sup>32</sup> „Ich ostrzeżenie (*azhara*) jest [równoznaczne z karą] ich śmierci”.

<sup>33</sup> „»ALE MĘDRCY MÓWIĄ: ZA [PRZEKLINANIE] WYJĄTKOWEGO IMIENIA (SZEM HA-MEJUCHAD) – ŚMIERĆ« – Jak napisano [w Kpł 24,16]: »I [kto] przeklina imię (*nokew szem*) Haszem« itd. [tj.: »winien umrzeć, ukamienować go winno całe zgromadzenie«]. A ten [zwrot z Kpł 24,15]: »poniesie swój grzech« nie [dotyczy kary] śmierci, ale »poniesie swój grzech« [odnosi się] do [kary] odcięcia (*karet*)”.

<sup>34</sup> Zob. A. Steinsaltz, *The Talmud. The Steinsaltz Edition. A Reference Guide*, New York–Toronto 1989, s. 206.

wypowiedź rabbiego Jehudy będąca komentarzem do werseu Kpł 24,16 i zawarta w midraszu *Sifre, Parszat emor* 19,6:

ונשא חטאו. ר' יהודה אומר נאמר כאן נשיאות חטא ונאמרה להלן נשיאות חטא מה נשיאות חטא אומר להלן כרת אף כאן כרת:<sup>35</sup>

Rabbi Jehuda odnosi się w ten sposób do werseu Lb 9,13, w którym zwrot „poniesie swój grzech” został utożsamiony z karą „odcięcia”:

והאיש אשר-הוא טהור ובדרך לא-היה, והדל לעשות הפסח – ונכרתה הנפש ההוא, מעמיה: כי קרבן יהוה, לא הקריב במעדו – חטאו ישא, האיש ההוא:<sup>36</sup>

Raszi kontynuuje wyjaśnianie powyższej barajty:

ועל הכנויין באזהרה – אלהים לא תקלל אף על הכנויין נזהר ושם המיוחד נמי בהא אזהרה נפיק דכל אלהים לשון שררה כמו (שם ז) נתתיך אלהים:<sup>37</sup>

A zatem wyrażenie *azhara* użyte w odniesieniu do werseu Kpł 24,15 wcale nie oznacza, że taką właśnie funkcję pełni ten werseu w układzie *azhara-onesz*. *Azhara* do karanego śmiercią przeklinania Tetragramu jest zawarta w wersecie Wj 22,27, dla którego *onesz* znajduje się w wersecie Kpł 24,16. Natomiast werseu Kpł 24,15 reguluje sankcję za przeklinanie *kinujin*, a jest nią *karet*. Skoro werseu ten nie odnosi się do kary śmierci dla Izraelitów, nie odnosi się też do kary

<sup>35</sup> „»Poniesie swój grzech« – Rabbi Jehuda mówi: Mówi się tutaj o »noszeniu grzechu« i tam mowa jest o »noszeniu grzechu«. Czym jest »noszenie grzechu«? Tam mówi się, [że jest to] odcięcie (*karet*), [więc] również tutaj [jest to] odcięcie (*karet*)”.

<sup>36</sup> „Ale mąż, który jest czysty i nie będzie w podróży, jeśli wstrzyma się od uczynienia Paschy, to odcięta (*nichreta*) zostanie taka dusza. Ponieważ nie złożył ofiary Haszem, grzech swój poniesie ów mąż”.

<sup>37</sup> „»A ZA [PRZEKLINANIE] IMION ZASTĘPCZYCH (KINUJIN) – [TYLKO] OSTRZEŻENIE (AZHARA)« – »Boga nie będziesz przeklinał (*elohim lo tekael*)« (Wj 22,27) – ostrzeżenie (*nizhar*) także przed [przeklinaniem] imion zastępczych (*kinujin*). I Wyjątkowe Imię (*szem ha-mejuchad*) również [zawiera się] w tym ostrzeżeniu (*azhara*). Twierdzi się, że każde [wyrażenie] *elohim* oznacza władzę, jak w (Wj 7,1): »uczyniłem cię władcą (*elohim*)«”.

śmierci dla noachitów. W sposób wyrazisty sformułowano to w *To-safot*:

ואליבא דרבי מאיר. דלרבנן הא אמרי על הכינויין באזהרה ואע"ג דלבני נח אזהרתן זו היא מיתתן כיון דבישראל ליכא מיתה לא מרבי' עו"ג למיתה מקרא דכתיב גבי ישראל דישאל לית בהו מיתה<sup>38</sup>.

Dalszy tok dyskusji wskazuje, że wyrażoną wyżej opinię rabinów podziela także rabbi Icchak Nafcha:

ופליגא דרבי מיישא דאמר רבי מיישא בן נח שבירך את השם בכינויים לרבנן חייב מאי טעמא דאמר קרא (ויקרא כד) כגר כאזרח גר ואזרח הוא דבעינן בנקבו שם אבל <עובד כוכבים> {בן נח} אפילו בכינוי<sup>39</sup>.

Z powyższej gemary wynika następujące stanowisko rabiego Mejaszy:

1. Błuznierstwo noachity, tak jak Izraelity, musi przyjąć postać *jake josi et josi*, aby mogło być karane śmiercią.
2. Zarówno w przypadku Izraelity, jak i noachity „imieniem przeklinanym” musi być Tetragram.
3. Aby błuznierstwo mogło być karane śmiercią, imieniem, za pomocą którego dokonano przekleństwa w przypadku Izraelity, musi być również Tetragram, ale w przypadku noachity może to być imię zastępcze (*kinuj*).

<sup>38</sup> „»Jest to opinia rabiego Meira« – Skoro według rabinów w tym ostrzeżeniu (*azhara*) mowa jest o imionach zastępczych (*kinujin*) i mimo tego, że dla noachitów »ich ostrzeżenie (*azharatan*) jest [równoznaczne z karą] ich śmierci«, [dlaczego wykluczono karanie śmiercią noachitów za *kinujin*]? Ponieważ dla Izraela nie ma kary śmierci [za *kinujin*], Pismo [w tym wersecie] nie włącza pogana do kary śmierci, skoro napisano odnośnie Izraela, że Izrael nie jest w nim [poddany] karze śmierci”.

<sup>39</sup> „Kłóci się to z [opinią] rabiego Mejaszy, bo rzekł rabbi Mejasza: Noachita, który przeklął Imię (*birech et Haszem*) imionami zastępczymi (*be-chinujim*) – według rabinów – winien [ponieść karę]. Jaki jest powód? Bo mówi Pismo: »zarówno [Żyd] z urodzenia, jak i z konwersji (*ka-ger ka-ezrach*)« (Kpł 24,16) [Wyrażenie]: »zarówno [Żyd] z urodzenia, jak i z konwersji (*ka-ger ka-ezrach*)«, jest [użyte dlatego], że potrzebujemy »przeklinając Imieniem (*be-nakwo szem*)«, [aby ponieść karę], ale poganian [ponosi karę], nawet [jeśli przeklinnie] imieniem zastępczym (*kinuj*)”.

Źródłem takiej halachy jest werset Kpł 24,16: „I [kto] przeklina imię (*nokew szem*) Haszem, winien umrzeć, ukamienować go winno całe zgromadzenie; zarówno [Żyd] z urodzenia, jak i z konwersji (*ka-ger ka-ezrach*) – przeklinając (*be-nakwo szem*) Imieniem – umrze”. Skoro w pierwszej części wersetu mówi się o karze śmierci za przeklinanie Tetragramu, a w następnej o karze śmierci – ale tylko dla Izraelitów – za przeklinanie z użyciem Tetragramu, to zdaniem rabiego Mejaszy – jak twierdzą niektórzy – część pierwsza odnosi się zarówno do Izraelitów, jak i do noachitów. A zatem zarówno jedni, jak i drudzy karani są śmiercią tylko wtedy, jeśli przeklną Tetragram. Jednak w przypadku Izraelitów pojawia się dodatkowy warunek postawiony w drugiej części wersetu, która już nie odnosi się do noachitów, a mianowicie, że Izraelita musi przekląć Tetragram za pomocą Tetragramu, aby zostać skazanym na śmierć. W przypadku noachity wystarczy wobec tego użycie *kinuj*. Raszi tłumaczy:

פליגא דרבי מיישא. הא דאמר ר' יצחק נפחא לרבות את הכנויים ואליבא דרבי מאיר דמשמע הא לרבנן פטור בן נח על הכנויין פליגא דרבי מיישא דאיהו סבר אע"ג דאמר רבנן על הכנויין באזהרה בישראל מיהו עובד כוכבים חייב מיתה מכר וקאזרח מדכתב גר ואזרח יתירה ש"מ לחיובי עובד כוכבים בכנוי:<sup>40</sup>

Następnie gemara rekonstruuje poglądy rabiego Meira i rabiego Icchaka Nafchy odnośnie do wyrażenia *ka-ger ka-ezrach*. Każdy z nich wskaże na inny element wersetu Kpł 24,16, z którego pojęcie to wyłącza noachitów:

רבי מאיר האי כגר כאזרח מאי עביד ליה גר ואזרח בסקילה אבל <עובד כוכבים> {בן נח} בסייף סלקא דעתך אמינא הואיל ואיתרבו ואיתרבו קמ"ל ורבי יצחק נפחא אליבא

<sup>40</sup> „»Kłóci się to z [opinią] rabiego Mejaszy« – to, co rzekł rabbi Icchak Nafcha: »[Wyrażenie *isz isz* było potrzebne tylko po to], aby włączyć imiona zastępcze (*kinujin*). Jest to opinia rabiego Meira«, wskazuje, że dla rabinów noachita jest zwolniony [od odpowiedzialności karnej] za imiona zastępcze (*kinujin*). »Kłóci się to z [opinią] rabiego Mejaszy« [oznacza], że mimo to uważa on, że wypowiedź rabinów: »za [przeklinanie] imion zastępczych (*kinujin*) – [tylko] ostrzeżenie (*azhara*)« – [odnosi] się [tylko] do Izraela. Jednak poganin jest winny [ukarania] śmiercią na podstawie *ka-ger ka-ezrach*. Ponieważ to, co napisano *ka-ger ka-ezrach*, jest [pozornie] zbędnym dodatkiem – wynika stąd odpowiedzialność [karna] poganina za imię zastępcze (*kinuj*)».

דרבנן האי (ויקרא כד) כגר כאזרה מאי עביד ליה גר ואזרה הוא דבעינן שם בשם אבל <עובד כוכבים> {בן נח} לא בעינן שם בשם<sup>41</sup>.

Tak więc rabbi Meir wskazuje na karę ukamienowania, o której jest mowa w wersecie Kpł 24,16, jako element wyłączony z halachy noachickiej przez zwrot *ka-ger ka-ezrach*. A zatem zwrot ten wcale nie oznacza, że Izraelita jest karany śmiercią tylko wtedy, jeśli przeklinnie za pomocą Tetragramu. Według rabiego Meira również przekleństwo z użyciem *kinuj* jest w przypadku Izraelitów karane śmiercią. Między halachą żydowską a noachicką nie ma wobec tego żadnej różnicy. Zarówno sankcja karna za *kinujin*, jak i stosowanie jej wobec Izraelitów i noachitów wynika z wersetu Kpł 24,15 rozpoczynającego się od kluczowego zwrotu *isz isz*.

Z kolei dla rabiego Icchaka Nafchy wyrażenie *ka-ger ka-ezrach* wyłącza nie tyle użycie Tetragramu jako „imienia przeklinającego”, aby spełnić warunek karalności śmiercią Żydów, jak twierdzi rabbi Mejasza, ile konieczność użycia „imienia przeklinającego”, do czego odnosi się druga część wersetu Kpł 24,16. A zatem według rabiego Icchaka Nafchy wymóg zastosowania w bluźnierstwie formy *jake josi et josi* nie dotyczy noachitów.

Gemara kończy *sugja*, wracając do pierwotnego pytania:

איש איש למה לי דיברה תורה כלשון בני אדם<sup>42</sup>.

A zatem z wyrażenia *isz isz* nie należy wyciągać żadnych konsekwencji halachicznych i interpretować jedno *isz* jako odnoszące się do

<sup>41</sup> „A rabbi Meir cóż uczyniłby z tym [wyrażeniem] *ka-ger ka-ezrach*? [Żyd] z konwersji, jak i z urodzenia [karany jest] ukamienowaniem, ale poganin – dekapitacją. Mógłbyś chcieć powiedzieć: Skoro włączono [ich do zakazu bluźnierstwa], włączono [ich do karania ukamienowaniem]. [Powyższy zwrot] naucza nas, [że tak nie jest]. Lecz rabbi Icchak Nafcha – zgodnie z opinią rabinów – cóż uczyniłby z tym [wyrażeniem] *ka-ger ka-ezrach*? [Żyd] z konwersji, jak i z urodzenia jest [przywołany dlatego], że potrzebujemy [przekląć] Imię Imieniem (*szem be-szem*), [aby ponieść karę, jak powiedziano: »I [kto] przeklina Imię (*nokew szem*) [...], przeklinając Imieniem (*be-nakwo szem*) – umrze«], ale poganin nie potrzebuje [przekląć] Imię Imieniem (*szem be-szem*), [aby ponieść karę]”.

<sup>42</sup> „[Skoro tak], dlaczego potrzebuję [wyrażenia]: *isz isz*? Pismo przemawia językiem człowieka”.

Izraelity, a drugie *isz* – do noachity. Jest to zwykły idiom językowy o znaczeniu: „każdy człowiek”. Raszi stwierdza:

איש איש למה לי. בין לר' מיישא בין לר' יצחק נפחא דרבנן ברכת השם מויצו ה' אלהים נפקא כנויים מגר ואזרח נפקי לר' מיישא ואי לר' יצחק נפחא הא אמר לרבנן פטורין<sup>43</sup>.

Zdaniem Rasziego zarówno rabbi Mejasza, jak i rabbi Icchak Nafcha wywodzą zakaz przeklinania Tetragramu dla noachitów z wersetu Rdz 2,16. Natomiast zakaz przeklinania w odniesieniu do *kinujin* rabbi Mejasza wywodzi ze zwrotu *ka-ger ka-ezrach*, rabbi Icchak Nafcha nie uważa – zdaniem Rasziego – że takie bluźnierstwo jest u noachitów karane śmiercią. Skoro obaj negują wedle tej interpretacji znaczenie *isz isz* nadane temu wyrażeniu przez rabbiego Meira, gemara pyta, co oznacza dla nich obu zwrot *isz isz*, który dla rabbiego Meira był kluczem do odpowiedzialności noachitów za bluźnierstwo z *kinujin*.

W wyjaśnieniach Rasziego istnieje pewna sprzeczność. Skoro rabbi Icchak Nafcha twierdzi, że zgodnie z opinią rabinów noachita tak jak Izraelita nie ponosi śmierci za użycie *kinuj* jako „imienia przeklinającego”, jak może utrzymywać jednocześnie, że warunek wystąpienia w przekleństwie „imienia przeklinającego” dla karania śmiercią dotyczy tylko Izraelitów? W związku z tym w *Tosafot* stwierdza się:

מיהו קשה מנא ליה דפליג רבי יצחק אדרבי מיישא דאפשר דמודה ר' יצחק דמרבין עובד כוכבים מכגר וכאזרח והכא אקרא דאיש קאי דלא מיתוקם לרבנות את העובדי כוכבים אלא לר"מ ו"ל דמכגר וכאזרח לא מרבין אי לאו דמתרבי עובד כוכבים מאיש איש ומאיש איש לחודא לא הוה מרבין אי לאו כגר וכאזרח כיון דבישראל ליכא מיתה

<sup>43</sup> „»[Skoro tak], dlaczego potrzebuję [wyrażenia]: *isz isz*?« – Czy według rabbiego Mejaszy, czy według rabbiego Icchaka Nafchy – zgodnie z opinią rabinów [noachicki zakaz] bluźnienia Imieniu (birkat Haszem) wywodzi się z [wersetu] »I nakazał Haszem Bóg« (Rdz 2,16). [Kara za bluźnienie przez noachitów z użyciem] *kinujin* wywodzi się z [wersetu o Żydzie] urodzonym, jak i z konwersji [tj. Kpł 24,16] – według rabbiego Mejaszy, ale nie według rabbiego Icchaka Nafchy, który [twierdzi, że] według rabinów [noachici są w ich przypadku] zwolnieni [od odpowiedzialności]”.

והא דבעי בסמוך איש איש לרבנן למה לי לא כמו שפ"ה דבעי נמי לר' מיישא דלא קשה ליה כלל אלא לר' יצחק אליבא דרבנן בעי<sup>44</sup>.

Autor *Tosafot* pyta, dlaczego gemara mówi o niezgodności opinii między rabbim Mejaszą a rabbim Icchakiem Nafchą, skoro wiadomo tylko, że ten drugi nie uznaje odpowiedzialności noachitów za *kinujin* na podstawie *isz isz*, inaczej niż twierdzi rabbi Meir. Ale może uznaje ją na podstawie *ka-ger ka-ezrach*? Zdaniem autora *Tosafot* według rabbiego Icchaka Nafchy *ka-ger ka-ezrach* nie wystarczy, by uznać odpowiedzialność noachity za *kinujin*. W tym nie zgadza się z rabbim Mejaszą, który twierdził, że jest to wystarczająca podstawa. Inaczej niż on rabbi Icchak Nafcha uważa – według *Tosafot* – że konieczny jest tu werset *isz isz*. Z kolei werset *isz isz* nie mógłby stanowić podstawy uznania odpowiedzialności noachitów za *kinujin*, skoro nie jest tak w przypadku Izraelitów. Tylko oba wersety razem stwarzają taką sytuację prawną.

Wydaje się więc, że co do meritum stanowiska rabbiego Icchaka Nafchy i rabbiego Mejaszy są tożsame odnośnie do kwestii karalności noachitów za *kinujin*, różnią się tylko we wskazaniu źródeł halachy. Jeśli chodzi o rabbiego Meira, jego stanowisko odbiega od pozostałych tylko w kwestii odpowiedzialności Izraelitów, natomiast podziela on opinię związaną z odpowiedzialnością nie-Żydów za przeklinanie z użyciem *kinujin*. Jednak rabbi Icchak Nafcha idzie jeszcze dalej, twierdząc, że nie tylko nie potrzeba Tetragramu jako „imienia przeklinającego”, ale „imię przeklinające” nie jest w tym wypadku wymagane.

<sup>44</sup> „Jednak [jest] problem, skąd wywodzi się kontrowersja między rabbim Icchakiem a rabbim Mejaszą? Bo możliwe, że przyznaje rabbi Icchak, iż włączamy poganina [do odpowiedzialności za *kinujin*] na podstawie *ka-ger ka-ezrach*, a tutaj odnośnie do wersetu z *isz* twierdzi, że nie włącza się pogan, a tylko według rabbiego Meira. Można odpowiedzieć, że na podstawie *ka-ger ka-ezrach* nie włączamy [poganina], gdyby nie był włączony poganin na podstawie *isz isz*. A na podstawie *isz isz* nie włączylibyśmy [poganina], gdyby nie *ka-ger ka-ezrach*, jako że w Izraelu nie ma kary śmierci [za *kinujin*]. A [odnośnie do] zapytania w związku z *isz isz* według rabinów – »dlaczego potrzebuję [tego wyrażenia]?« – nie jest tak jak [stwierdza] komentarz Rasziego odnośnie [do tego] zapytania, bo według rabbiego Mejaszy nie ma w ogóle problemu. Ale według rabbiego Icchaka – zgodnie z opinią rabinów – [stawia się] zapytanie”.



W tym miejscu należy powrócić do kwestii halachy Majmonidesa. Jak widać, przyjął on stanowisko rabiego Mejaszy. Josef Karo w *Kesef miszne* traktuje taki wybór Majmonidesa jako problem do rozstrzygnięcia. Zadanie to podjęto w *Lechem miszne* w komentarzu do halachy Majmonidesa:

בן נח שבירך את השם וכו'. הרב בעל כ"מ הקשה דלמה פסק רבינו כר' מיישא לגבי ר' יצחק נפחא ונראה לי טעמו משום שהוא מפרש כפירוש התוס' דלרבי מיישא ברייתא דאיש דאמרו שם מה ת"ל איש איש לרבות את העכו"ם וכו' אתיא לרבנן דתרי קראי צריכי קרא דבגר ובאזרח וקרא דאיש איש דמבגר ובאזרח לא מרבינן אי לאו דמתרבי עכו"ם מאיש איש ומאיש איש לחודיה לא הוה מרבינן אי לאו דגר ואזרח כיון דבישראל ליכא מיתה והא דבעי התם איש איש לרבנן למה לי לא בעי אלא לרבי יצחק נפחא וכיון דלר' מיישא ברייתא אתיא ככולי עלמא פסק רבינו כוותיה דעדיף מדר' יצחק נפחא דמוקי ברייתא כיחידא<sup>45</sup>:

Być może też ważną rolę odegrało tu negatywne stanowisko Majmonidesa co do wersetu Rdz 2,16 jako podstawy przykazań noachickich, które dla rabiego Icchaka Nafchy jest jedynym źródłem karnej odpowiedzialności noachitów za bluźnierstwo. Wydaje się, że – wbrew twierdzeniom Rasziego – rabbi Mejasza nie potrzebuje tego wersetu dla swojego orzeczenia. Skoro bowiem druga część wersetu Kpł 24,16 wyłącza noachitów z warunku użycia Tetragramu jako

<sup>45</sup> „»Noachita, który przeklął Haszem« itd. Mistrz *Kesef miszne* [widzi] problem [w tym], dlaczego orzekł nasz rabbi jak rabbi Mejasza odnośnie do [stwierdzenia] rabiego Icchaka Nafchy. I wydaje mi się, że z powodu tego, iż interpretuje jak komentarz *Tosafot*, iż według rabiego Mejaszy barajta »Mąż (*isz*)«, w której mówi się: »Czego naucza [wyrażenie] *isz isz*? [Jest ono po to], aby włączyć pogan« itd. – jest wywodzona według rabinów z obu wersetów [tj. Kpł 24,15–16]. Konieczny był werset o [Żydzie] urodzonym, jak i z konwersji, a także werset z *isz isz*, bo z [wersetu] o [Żydzie] urodzonym, jak i z konwersji nie włączamy [pogan do odpowiedzialności za *kinujin*], jeśli nie włącza się pogan z [wersetu] *isz isz*, a z [wersetu] *isz isz* nie włączylibyśmy [pogan], gdyby nie [werset o Żydzie] urodzonym, jak i z konwersji, jako że w [odniesieniu] do Żyda nie ma kary śmierci [za *kinujin*]. I dlatego pyta się tam: »[Skoro tak], dlaczego potrzebują [wyrażenia]: *isz isz*? Pytanie jest [skierowane] do rabiego Icchaka Nafchy. A jako że dla rabiego Mejaszy barajta jest taka, jak cały świat [twierdzi, tj. według poglądu większości dyskutantów], orzekł nasz rabbi tak, jak [opinia] lepsza od [opinii] rabiego Icchaka Nafchy, który wyjaśnił baraitę w [sposób] odosobniony».

*szem ha-mewarech*, znaczy to, że ma do nich zastosowanie pierwsza część tego wersetu mówiąca o karze śmierci za użycie Tetragramu jako *szem ha-niwrach*.

Poniższe tabele przedstawiają poszczególne stanowiska:

Tabela 11. Warunki karania śmiercią noachitów według różnych opinii

AUTOR OPINII	TETRAGRAM JAKO „IMIĘ PRZEKLINAJĄCE”	KINUJ JAKO „IMIĘ PRZEKLINAJĄCE”	BEZ UŻYCIA „IMIĘ- NIA PRZEKLINAJĄ- CEGO”
rabbi Meir	winny	winny	zwolniony
rabbi Icchak Nafcha	winny	winny	winny
rabbi Mejasza (Majmonides)	winny	winny	zwolniony

Tabela 12. Warunki karania śmiercią za *kinujin* według różnych opinii

AUTOR OPINII	Izraelita	noachita
rabbi Meir	winny	winny
rabbi Icchak Nafcha	zwolniony	winny
rabbi Mejasza (Majmonides)*	zwolniony	winny

\* Z wyjątkiem *szemot sze-einam nimchakim*

Tabela 13. Znaczenie wersetów biblijnych dla bluźnierstwa noachity według różnych opinii

AUTOR OPINII	ISZ ISZ (KPL 24,15)	KA-GER KA-EZRACH (KPL 24,16)
rabbi Meir	włączenie do regulacji	inna kara śmierci
rabbi Icchak Nafcha	włączenie do regulacji (ale brak kary śmierci)	brak wymogu „imienia przeklinającego” dla kary śmierci
rabbi Mejasza (Majmonides)	bez znaczenia	kara śmierci za <i>kinuj</i> jako „imię przeklinające” (być może też w ogóle kara za bluźnienie Haszem)

Majmonides wybrał zatem interpretację pośrednią między dwoma skrajnościami, uwzględniającą większość opinii oraz dającą się pogodzić z jego wcześniejszymi założeniami<sup>46</sup>.

### Historyczne i teologiczne powody odmienności halachy noachickiej

Przedstawiona wyżej obszernie dyskusja dotycząca odpowiedzialności nie-Żydów za bluźnierstwo, która legła u podstaw orzeczenia Majmonidesa, wskazuje na wewnętrzne, immanentne przyczyny odmienności halachy noachickiej w stosunku do prawa żydowskiego. Źródłem tego zróżnicowania są sformułowania zawarte w wersetach Tory pisanej, zinterpretowane zgodnie z egzegetycznymi i halachicznymi regułami Tory ustnej. Na gruncie halachy takie uzasadnienie jest wystarczające.

Jednak uczeni – zarówno działający w obrębie religijnej tradycji judaizmu, jak i badający tę tradycję – stawiali pytania o teologiczne i historyczne źródła tej odmienności. Jest to pytanie pokrewne zagadnieniu określanemu mianem *taamei micwot*, tj. „powody, uzasadnienia przykazań”. Postawienie tego zagadnienia było często kwestionowane na gruncie judaizmu, zakłada ono bowiem możliwość przeniknięcia ludzkim umysłem boskiego prawodawstwa. Jednak zagadnienie to jest żywotne nie tylko na gruncie filozofii żydowskiej – i tu na szczególną uwagę zasługuje właśnie postać Majmonidesa<sup>47</sup> – ale także w kabale.

Wprowadzie David Novak w swojej filozoficznej monografii praw noachickich nie wyjaśnia teologicznego podłoża zróżnicowania żydowskiej i noachickiej halachy w kwestii zakresu imion Boga, któ-

---

<sup>46</sup> Szczegółowe omówienie zarysowanej wyżej dyskusji znajduje się w: M. Weiner, *Sefer szewa micwot Haszem*, Vol. 1, Pittsburgh 2008, s. 211–212, przypis 4; *Talmud Bawli*, s. 56a<sup>4</sup>–56a<sup>5</sup>, przypisy 41–47.

<sup>47</sup> Zob. np. *Szemone prakim* oraz *More ha-newuchim* 3,35–49.

rych użycie w bluźnierstwie jest karane śmiercią, przywołuje jednak następującą wypowiedź z *Sanhedrin* 60a<sup>48</sup>:

ואי שם המיוחד מי גמירי אלא לאו בכינוי<sup>49</sup>.

Na ten fragment powołuje się też Aaron Lichtenstein, stwierdzając:

Można przyjąć, że przed wygnaniem, a nawet po nim, każdy Izraelita posiadał pewną znajomość hebrajskiego, a w każdym razie znał Tetragram, właściwe imię Boga. W rezultacie jakakolwiek bluźniercza wypowiedź skierowana do jednego z innych imion mogła wskazywać na pewną powściągliwość lub niepewność. Taki ślad powstrzymania się u Izraelity mógł być wystarczający z technicznego punktu widzenia do uchronienia go przed odpowiedzialnością. Jednak po noachitach nie oczekiwano zbyt dużej znajomości hebrajskiego lub Tetragramu. Bluźnierstwo obejmujące jakiekolwiek popularne imię Boga nie wskazywałoby na jakiekolwiek ograniczenie gwałtowności takiej wypowiedzi przez noachitę i w rezultacie podlegałby on karze<sup>50</sup>.

Podobne historyczne uzasadnienia można znaleźć w przytoczonych wyżej opiniach, na które powołuje się *Jewish Encyclopedia*. Być może zatem owo zróżnicowanie wynikało ze względów praktycznych – poganie nie znali właściwej wymowy Wyjątkowego Imienia, nie mogli więc popełnić bluźnierstwa w taki sposób jak Izraelici. Wyjaśnienie to jednak pomija fakt, że według ustalonej na podstawie opinii rabbiego Mejaszy i potwierdzonej przez Majmonidesa halachy, nie-Żyd, aby zasłużyć na śmierć, musi przekląć Wyjątkowe Imię, nawet jeśli uczyni to za pomocą imion zastępczych.

Inną, historyczno-teologiczną przyczynę zróżnicowania halachy można znaleźć w zacytowanej przez Lichtensteina pracy Benamozegha:

Z uniwersalnego punktu widzenia pierwotnego monoteizmu utrzymanego przez judaizm wiemy, że to różne określenie jedyne Boga

<sup>48</sup> Por. D. Novak, op. cit., s. 89.

<sup>49</sup> „A jeśli [chodzi o] Wyjątkowe Imię (*szem ha-mejuchad*), czy [poganie są z Nim] zaznajomieni? Czyż nie [wyłącznie] z imieniem zastępczym (*kinuj*)?”

<sup>50</sup> A. Lichtenstein, op. cit., s. 76.

zrodziły różne religie. Krok za krokiem różnorodność i wielość imion boskich skłoniła człowieka do wiary, że każde z tych słów – które pierwotnie wyrażały jedynie różne atrybuty jednego Boga – reprezentuje odrębną, niezależną osobę, jak stało się później w chrześcijaństwie, kiedy sobór zdefiniował Trójcę. Doktryna żydowska, która uznaje wszystkie te zapisy boskiego imienia za uprawnione, zwraca ludzkość ku jej początkom; pod zróżnicowanymi religiami, które szanuje, ale pomiędzy którymi istnieje tyle antagonizmów, zasadza ona fundamentalną jedność. I nic nie jest bardziej charakterystyczne w tym względzie niż prawo o bluźnierstwie, które zakazuje nie-Żydowi bluźnić nie tylko imionom Boga Izraela, ale również imionom jakichkolwiek pogańskich bóstw, w których to imionach judaizm uczy swoich wiernych szukać ułamków boskiej prawdy<sup>51</sup>.

Aaron Lichtenstein zwrócił uwagę na brak wyjaśnienia źródeł tego poglądu przez Benamozegha. Jednak pogląd ten pozostaje w zgodzie z egzegezą zakazu bluźnierstwa powstałą na gruncie hellenistycznego judaizmu. I tak, *Septuaginta* tłumaczy werset Wj 22,27 jako θεους ου κακολογησεις, czyli „bogów nie przeklinaj”. Również i w tym przypadku powody mogły być praktyczne i wynikać z potrzeby pokojowego współistnienia Żydów w wielonarodowym społeczeństwie. Filon z Aleksandrii podobnie uzasadnił powyższe tłumaczenie na gruncie teologicznym w komentarzu do wersetu Kpł 24,15 zawartym w cytowanym już wcześniej dziele *De vita Mosis*:

Jednak, jak się wydaje, nie mówi on [Mojżesz] teraz o tym Bogu, który był pierwszą istotą mającą jakąkolwiek egzystencję i Ojcem wszechświata, ale o tych, którzy są uznawani za bogów w różnych miastach. I są oni fałszywie nazywani bogami, będąc jedynie dziełem sztuki malarzy i rzeźbiarzy, ponieważ cały zamieszkały świat pełen jest posągów, obrazów i budowli tego typu, w stosunku do których jednak należy powstrzymać się od złej mowy, aby nikt z uczniów Mojżesza nie mógł nabyć zwyczaju traktowania określeń Boga bez szacunku. Jako że

---

<sup>51</sup> E. Benamozegh, *Israël et l'Humanité. Étude sur le problème de la religion universelle et sa solution*, Paris 1914, s. 684; tłumaczenie z angielskiego przekładu – cyt. za: A. Lichtenstein, op. cit., s. 75.

to imię zawsze zasługuje, aby odnosić zwycięstwo, i szczególnie zasługuje na miłość<sup>52</sup>.

Jednak również i to wyjaśnienie zróżnicowania halachy żydowskiej i noachickiej nie uwzględnia faktu, że różnica ta dotyczy tylko jednego elementu bluźnierstwa, a mianowicie „imienia przeklinającego” (*szem ha-mewarech*). W obu jednak systemach warunkiem orzeczenia kary śmierci jest wymówienie przekleństwa skierowanego do Tetragramu jako „imienia przeklinanego” (*szem ha-niwrach*). Wydaje się jednak, że kierunek, który ta interpretacja wyznacza, jest obiecujący. Być może bowiem istota różnicy między Izraelem a narodami leży właśnie w pluralistycznej wizji Boga u tych ostatnich, czego językowym wyrazem są *kinujin*.

Na koniec należy wspomnieć o jeszcze innej, zdaniem niektórych uczonych bardziej systemowej różnicy między żydowskim a noachickim *birkat Haszem*. O ile Majmonides pojmuje noachicki zakaz bluźnierstwa w sposób analogiczny do halachy żydowskiej, tj. w sposób ścisły, o tyle Aaron Lichenstein prezentuje rozleglejszy sposób pojmowania tego przykazania w obrębie halachy noachickiej, powołując się na opinię Reuwena Margolioty w jego komentarzu do traktatu *Sanhedrin* 56a:

„Sprawiedliwość, bluźnierstwo, bałwochwalstwo...” Zdumiewające jest, że nie ma tu wzmianki o tej podstawowej zasadzie, najbardziej fundamentalnej z fundamentalnych: wiary w istnienie Boga! Ponieważ niezależnie od tego, czy fraza z dekalogu: „Ja jestem Haszem, twój Bóg”, jest uznawana za odrębne przykazanie pozytywne, jak utrzymuje Majmonides, czy też nie jest uznawana za odrębne przykazanie pozytywne, jak utrzymuje autor *Halachot gedolot*, w każdym razie to wiara w Boga musi służyć za fundament wszystkich przykazań i zakazów... Dlatego wydaje się, że powinno się ją uznać za część prawa o bluźnierstwie<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Według angielskiego przekładu: Philo of Alexandria, op. cit., XXXVIII, 205. Por. też: D. Novak, op. cit., s. 96–99; A. Y. Collins, op. cit., s. 389–390; D. L. Bock, op. cit., s. 63.

<sup>53</sup> R. Margoliot, *Margoliot ha-jam*, Ch. 2, Jeruzalaim 1958, s. 18; tłumaczenie z angielskiego przekładu – cyt. za: A. Lichtenstein, op. cit., s. 76.

Należy tu przypomnieć, że zawarta w gemarze dyskusja o bluźnierstwie noachity w *Sanhedrin* 56a staje się punktem wyjścia obszernej prezentacji praw noachickich.

Pominięcie tego szerszego aspektu noachickiego zakazu bluźnierstwa w żadnym razie nie oznacza marginalizacji przez Majmonidesa kwestii wiary w Boga i w objawienie na Synaju. Wręcz przeciwnie, kwestia posiadania właściwych poglądów była dla niego jednym z fundamentalnych założeń myśli. Mimo pojmowania przykazań noachickich do pewnego stopnia także jako kategorii zbiorczych (*dewarim*, a nie jedynie *micwot*) nakaz wiary w Boga nie został jednak przez Majmonidesa włączony w zakres *birkat Haszem*, dlatego też przykazanie zajmuje drugie miejsce na jego liście przykazań noachickich. Majmonides nie wspomina też o żadnym innym przykazaniu, które Lichtenstein włączył w zakres prawa o bluźnierstwie, poza ostatnim – zakazem bluźnierstwa *sensu stricto*:

1. Uznać istnienie Boga.
2. Bać się Boga.
3. Modlić się do Niego.
4. Poświęcać się za imię Boga (w obliczu śmierci, gdy to konieczne).
5. Przeciw beczeszczeniu imienia Boga (nawet w obliczu śmierci, gdy to konieczne).
6. Studiować Torę.
7. Szanować uczonych i czcić swojego nauczyciela.
8. Przeciw bluźnieniu<sup>54</sup>.

Krótszą listę zaprezentował Jacob Immanuel Schochet:

1. Bać się Boga.
2. Nie używać Jego imienia na daremno.
3. Nie przeklinać i nie krzywdzić ludzi<sup>55</sup>.

Powyższe kwestie stanowiły przedmiot zainteresowania Majmonidesa w kontekście praw noachickich, nie były jednak uznawane przez niego za składniki *birkat Haszem* ani żadnego innego z siedmiu podstawowych przykazań. Mimo szerokiego traktowania kate-

<sup>54</sup> Zob. A. Lichtenstein, op. cit., s. 86–88.

<sup>55</sup> Zob. J. I. Schochet, *The Prohibition of Blasphemy. Introduction*, w: M. Weiner, *The Divine Code*, s. 260–261.

gorii praw noachickich autor *Miszne Tora* uznaje, że obejmują one wyłącznie zakazy – z wyjątkiem przykazania *dinim*, które jednak zajmuje specjalne miejsce w jego noachickim kodeksie. Szczególną rolę odgrywa też imperatyw wiary w objawienie. Nie oznacza to, że noachitów nie dotyczą żadne nakazy, czyli przykazania pozytywne, a jedynie to, że nakazy te nie wchodzi w skład *szewa micwot bnei Noach*. Źródło tego poglądu znajduje się w *Sanhedrin* 58b:

כי קא חשיב שב ואל תעשה קום עשה לא קא חשיב<sup>56</sup>.

Ścisłe pojmowanie zakresu noachickiego *birkat Haszem* wynika także z faktu, że w obrębie halachy żydowskiej Majmonides sprowadza to zagadnienie do roli pewnego szczególnego aspektu bałwochwalstwa, czyli *awoda zara*.

---

<sup>56</sup> „Ponieważ [do siedmiu przykazań noachickich] zalicza się [przykazania typu] »siądź i nie czyń«, [czyli zakazy]. [Natomiast przykazań typu] »wstań, czyń«, [czyli nakazów] – nie zalicza się [do siedmiu przykazań noachickich]”.



## ROZDZIAŁ 4

### *Szefichut damim* – zakaz zabójstwa

Kolejna halacha – szósta według edycji Yosefa Kapacha, a czwarta w wydaniu Shabsai'a Frankla – rozdziału dziewiątego traktatu *Hilchot melachim u-milchamot* jest poświęcona zakazowi zabójstwa, hebr. *szefichut damim* (hebr. = przelew krwi). O pewnym aspekcie tego zagadnienia Majmonides wspomina również w rozdziale dziesiątym halacha 2(1), jednak – ponieważ autor go wyodrębnił – został on omówiony w innym miejscu prezentowanej rozprawy.

W kolejności prezentacji siedmiu praw noachickich zakaz zabójstwa jest więc trzecim prawem, pierwszym zaś, które odnosi się do relacji międzyludzkich, co zgadza się z porządkiem dekalogu w ujęciu Majmonidesa, w którym zakaz zabójstwa to pierwsze przykazanie z ich drugiej piątki dotyczącej relacji międzyludzkich<sup>1</sup>. Pełna treść halachy 6(4) przedstawia się następująco:

בן נוח שהרג נפש, אפילו עובר במעי אימו – נהרג עליו. וכן אם הרג טריפה, או שכפתו ונתנו לפני הארי, או שהניחו ברעב עד שמת – הואיל והמית מכל מקום, נהרג. וכן אם הרג רודף שיכול להצילו באחד מאבריו – נהרג עליו, מה שאין כן בישראל<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Nakaz szacunku dla rodziców, jako przykazanie piąte dekalogu, należy według tradycji judaistycznej w istocie do porządku relacji między człowiekiem a Bogiem, którego reprezentantami na ziemi są właśnie rodzice.

<sup>2</sup> „Noachita, który zabił osobę (*nefesz*), nawet płód w łonie jego matki, jest zań karany śmiercią. I także jeśli zabił śmiertelnie rannego (*terefa*), albo że skrzepował [kogoś] i umieścił go naprzeciw lwa, albo że pozostawił go w głodzie aż [tamten] umarł, ponieważ spowodował śmierć w każdym przypadku – jest karany śmiercią. I także jeśli zabił ścigającego (*rodef*), [mimo] że mógł uratować [się / ściganego] przez [uszkodzenie] jednej z kończyn [ściganego, ale zamiast tego zabił go], jest zań karany śmiercią. Inaczej jest w Izraelu”.

Majmonides omówił zatem kilka przypadków szczególnych zabójstwa, tj. – używając współczesnej nomenklatury – aborcję<sup>3</sup>, zabójstwo śmiertelnie rannego (m.in. eutanazja), sprawstwo pośrednie oraz przekroczenie granic obrony koniecznej. Zostaną one omówione poniżej.

## Zakaz aborcji

W Torze brak wyraźnego zapisu odnoszącego się do kwestii aborcji, poza ustępem zawartym w Wj 21,22–23:

וכי-ינצו אנשים, ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה, ולא יהיה, אסון – ענוש יענש, כאשר ישית עליו בעל האשה, ונתן, בפללים. כג ואם-אסון, יהיה – ונתתה נפש, תחת נפש<sup>4</sup>.

W traktacie *Sanhedrin* 79a fragment ten posłużył rabbiemu Elazarowi do odrzucenia poglądu rabbiego Szimona, że ktoś, kto zamierzał zabić jedną osobę, a przypadkowo zabił inną, nie jest karany śmiercią. Według rabbiego Elazara walka opisana w tym ustępie toczy się między mężczyznami na śmierć i życie, a wypadek, o którym mowa, to śmierć kobiety. A zatem mężczyzna, który chciał zabić drugiego mężczyznę, ale niechcący zabił kobietę, jest karany śmiercią, czyli *nefesz za nefesz*. Jednak według innych wyrażenie *nefesz* oznacza w tym kontekście jedynie kompensatę pieniężną.

Zgodnie ze swoim dosłownym znaczeniem termin *nefesz* wskazuje na „osobę, istotę, duszę, życie”. Pojęcie *nefesz* pojawia się jednak tylko w odniesieniu do kobiety, nie zaś płodu. A zatem spowodowanie poronienia płodu nie stanowi zabójstwa *sensu stricto* według prawa Izraela i nie podlega karze śmierci. O takim przypadku można

<sup>3</sup> Zob. monografię tego zagadnienia w prawie żydowskim: D. Schiff, *Abortion in Judaism*, Cambridge 2002.

<sup>4</sup> „I jeśli walczyć będą mężczyźni i potracą kobietę brzemienną, a ona poroni swoje dziecko, ale nie będzie wypadku [śmiertelnego] (*ason*), [sprawca] poniesie karę grzywny, kiedy mąż nałoży [ją] na niego, a [ten] da [ją] według orzeczenia [sądu]. A jeśli będzie wypadek [śmiertelny] (*ason*), wtedy dasz osobę (*nefesz*) za osobę (*nefesz*) [...]”.

mówić dopiero wtedy, kiedy dziecko przyjdzie na świat, jak to opisał w traktacie *Nida* 44b:

וההורגו חייב: דכתיב (ויקרא כד) ואיש כי יכה כל נפש מ"מ:<sup>5</sup>

Podobnie w *Misznie* w traktacie *Oholot* 7,7(6) słowo *nefesz* stosuje się do dziecka, które w swojej większej części przyszło już na świat:

האישה שהיא מקשה לילד – מחתכין את הוולד במעיה, ומוציאין אותו אברים אברים: מפני שהייה קודמין לחייו. יצא רובו – אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש.<sup>6</sup>

Stanowisko to potwierdza także *passus* z *Sanhedrin* 84b:

ואצטרף למיכתב מכה איש ואיצטרף למכתב כל מכה נפש דאי כתב רחמנא מכה איש ומת הוה אמינא איש דבר מצוה אין קטן לא כתב רחמנא כל מכה נפש ואי כתב רחמנא כל מכה נפש הוה אמינא אפילו נפלים אפילו בן שמונה צריכי.<sup>7</sup>

Z powyższego fragmentu wynika, że pojęcie *nefesz* ma zastosowanie jedynie w przypadku, gdy dziecko przyjdzie na świat, nawet jeśli nie jest zdolne do życia. Opinie powyższe zawierają sugestię, że – choć

<sup>5</sup> „[Jednodniowe dziecko –] kto je zabije, jest winny [zabójstwa]. Jak napisano: »Kto uderzy jakąkolwiek osobę (*nefesz*) ludzką, zostanie ukarany śmiercią« (Kpł 24,17)”.

<sup>6</sup> „Kobiecie, która ma komplikacje porodowe, dzieli się na części dziecko w jej łonie i wyciąga się w częściach, ponieważ jej życie ma pierwszeństwo przed jego życiem. Jeśli [jednak już] wyszła jego większa część – nie krzywdzi się go, ponieważ nie wypiera się [jednej] osoby (*nefesz*) z powodu [drugiej] osoby (*nefesz*)”.

<sup>7</sup> „I niezbędne było napisać: »Kto uderzył męża (*isz*) [i ten zmarł]« (Wj 21,12), i niezbędne było napisać: »Każdy, kto [śmiertelnie] uderzył istotę ludzką (*nefesz*)» (Lb 35,30). Gdyby napisał Miłosierny [tylko]: »Kto uderzył męża (*isz*) i ten zmarł«, mógłbym powiedzieć, [że stosuje się to tylko do] dorosłego, związanego przez prawo, a nie do małoletniego, [jeśliby jednocześnie] nie napisał Miłosierny: »Każdy, kto [śmiertelnie] uderzył istotę ludzką (*nefesz*)«. Gdyby [z kole] napisał Miłosierny [tylko]: »Każdy, kto [śmiertelnie] uderzył istotę ludzką (*nefesz*)«, mógłbym powiedzieć, [że stosuje się to] nawet do *nefalim* [tj. dzieci, które urodziły się niezdolne do życia i] nawet do dziecka 8-miesięcznego, [które uważa się za niezdolne do przeżycia. Dlatego poprzedni werset był] potrzebny, [aby to wykluczyć]”.

plód żyje długo przed urodzeniem – życie istoty jako człowieka zaczyna się dopiero z chwilą narodzin<sup>8</sup>.

Jeszcze inaczej traktuje się w Talmudzie plód, który nie osiągnął granicy czasowej czterdziestu dni po poczęciu. Do tego czasu plód jest uznawany jedynie za płyn organiczny (*maja be-alma*), a jego zniszczenie postrzega się jako zniszczenie nasienia. Również i w tym przypadku jest ono zakazane, kara za ten grzech jest jednak inna niż za zabicie płodu po osiągnięciu tej cezury czasowej<sup>9</sup>.

W traktacie *Sanhedrin* 57b przytoczono baraję ze szkoły Rawa, w której podano warunki orzeczenia kary śmierci na noachitę. Znalazło się tam też stwierdzenie odnoszące się do kary śmierci za zabicie płodu:

משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין מאי טעמיה דרבי ישמעאל דכתיב (בראשית ט) שופך דם האדם באדם דמו ישפך איזהו אדם שהוא באדם הוי אומר זה עובר<sup>10</sup>.

Źródłem uzasadnienia dla takiego orzeczenia jest egzegeza wersetu Rdz 9,6, oparta na dwuznaczności wyrażenia *ba-adam*, które w zależności od kontekstu może oznaczać „przez człowieka” lub „w człowieku”. Przesuwając pauzę w powyższym wersecie, można zatem uzyskać następujące znaczenie: „Kto przelewa krew człowieka w człowieku, krew jego będzie przelana”. Następnie w gemarze ten sposób odczytania wersetu stanie się uzasadnieniem dla tezy uczonych ze szkoły Menaszego, że kara śmierci dla noachity powinna być

<sup>8</sup> Por. D. M. Feldman, *Abortion: The Jewish View*, w: *Responsa 1980–1990*, ed. D. J. Fine, New York 2005, s. 805.

<sup>9</sup> Por. *Jewamot* 69b, *Nida* 30b i *Berachot* 47a. W traktacie *Nida* 8b pojawia się inna cezura czasowa – trzymiesięczna rozpoznawalność ciąży. Por. A. Lichtenstein, *Abortion: A Halakhic Perspective*, transl. N. Helfgot, <http://www.vbm-torah.org/halakhah/abortion.htm> (dostęp: 07.10.2010); A. Steinberg, *Induced Abortion According to Jewish Law*, „The Journal of Halacha Contemporary Society” 1981, No. 1, s. 29–52.

<sup>10</sup> „W imieniu rabiego Iszmaela mówili: »Nawet [za zabicie] płodu«. Jakie są uzasadnienia rabiego Iszmaela? Ponieważ napisano: »Kto przelewa krew człowieka (*adam*), przez człowieka (*ba-adam*) krew jego zostanie przelana« (Rdz 9,6). Czym jest człowiek (*adam*), który jest w człowieku (*ba-adam*)? Musisz przyznać, że to plód w łonie jego matki”.

wykonywana przez powieszenie. Przelanie krwi „w człowieka” odnosi się wedle tej tezy właśnie do uduszenia. Powszechnie jednak przyjmuje się interpretację *ba-adam* jako „przez człowieka”, którą odnosi się do świadka, sankcjonując w ten sposób konieczność stworzenia systemu prawnego do orzekania kary śmierci.

Interpretacja rabiego Iszmaela ma istotne konsekwencje. Oznacza, że płód zrównuje się z ukształtowanym w pełni i urodzonym już człowiekiem, nazywając go *adam*. A zatem zabicie płodu jest równoznaczne z zabiciem człowieka i powinno być karane śmiercią, przynajmniej w przypadku noachitów. Czy wobec tego płód nieżydowski jest *nefesz*?<sup>11</sup>

W Talmudzie istnieje więc istotna różnica między prawem Izraela a prawami noachickimi w kwestii odpowiedzialności za zabicie płodu. Zgodnie z pierwszym systemem aborcja nie jest karana śmiercią przez ziemski sąd. Kontrowersje dotyczą w tym przypadku zarówno natury zakazu aborcji – tj. np. tego, czy jest ona zabójstwem (nie wszystkie zabójstwa są karane śmiercią, jak np. zabójstwo *terefa*, osoby śmiertelnie rannej), uszkodzeniem ciała matki, niszczeniem nasienia życia, czy też czynem pokrewnym któremuś z tu wymienionych – jak i pochodzenia tego zakazu, a więc tego, czy jest on zawarty w Torze (*de-orajta*), czy został narzucony przez rabinów (*de-rabanan*). W systemie praw noachickich aborcja to zabójstwo i jest karana śmiercią jak każda inna forma zabójstwa. Jeśli interpretacja rabiego Iszmaela jest słuszna, źródłem zakazu aborcji jest Tora. W obu systemach czyn taki jest oczywiście zakazany.

Aby lepiej zrozumieć kwestię zakazu i sankcji w przypadku aborcji, trzeba przywołać pogląd przytoczony w *Chulin* 33a i w *Sanhedrin* 59a odnośnie do różnic między prawem Izraela a prawem noachickim, zgodnie z którym łagodniejsza kara za przestępstwo praw Izraela w stosunku do praw noachickich nie oznacza, że Żydom dozwolone jest to, co zakazane jest noachitom:

<sup>11</sup> David M. Feldman przywołuje jednak poglądy niektórych współczesnych badaczy twierdzących, że opinia rabiego Iszmaela nie jest autentyczną egzegezą tekstu biblijnego, a jedynie reakcją na pogańskie praktyki społeczeństwa starożytnego Rzymu. Zob. D. M. Feldman, op. cit., s. 802.

ליכא מידעם דלישראל שרי <ולעובד כוכבים> {ולגוי} אסור<sup>12</sup>.

Podobną wymowę ma następująca wypowiedź w midraszu *Mechilta, Masechet Nezikin, Mispatim 4*:

איסי בן עקיבא אומר: קודם מתן תורה, היינו מוזהרים על שפיכות דמים, לאחר מתן תורה תחת שהוחמרו הוקלו; באמת אמרו, פטור מדיני בשר ודם, ודינו מסור לשמים<sup>13</sup>.

A zatem aborcja według praw Izraela nie jest wprawdzie karana śmiercią przez ziemski sąd, jak u noachitów, lecz nie pozostaje bez kary, nawet jeśli pochodzi ona z Niebios. Wyjaśnienia tej rozbieżności mogą mieć charakter zarówno czysto halachiczny (różnica wyłącznie regulacji prawnych)<sup>14</sup>, jak i metafizyczny (ontologiczna różnica między Żydem a nie-Żydem)<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> „Nie jest wiadomym, żeby [coś było] dla Izraela dozwolone, a dla poganina zakazane”.

<sup>13</sup> „Isi ben Akiwa mówi: Przed nadaniem Tory ostrzeżono nas przed przelewem krwi. Po nadaniu Tory zamiast zaostrzyć [ten zakaz], mamy go łagodzić?! Prawdę mówią, że [kto popełni te czyny], wolny jest od osądu ludzkiego, ale jego osąd oddany jest Niebiosom”.

<sup>14</sup> Późniejsi komentatorzy widzieli w tej rozbieżności konsekwencję innych różnic między prawem żydowskim a noachickim, np. brak w prawie noachickim instytucji ostrzeżenia przyszłego sprawcy przed dokonaniem przestępstwa jako warunku wymierzenia mu następnie kary śmierci (*hatraa*) lub brak w prawie noachickim minimalnych miar granicznych, np. zakazanych pokarmów, ukradzionych przedmiotów, po przekroczeniu których nie ponosi się odpowiedzialności (*szurim*), tj. jeśli według prawa żydowskiego uznać płód za quasi-osobę (*chaci-nefesz*), której zabicie nie jest w związku z tym karane śmiercią, to w prawie noachickim nie ma takich subtelnych rozróżnień: płód jest po prostu *nefesz*, a jego zabicie jest karane śmiercią jak każde morderstwo. Istnieją też opinie przeciwne, według których płód nie jest *nefesz* ani dla Żydów, ani dla nie-Żydów, a różnica dotyczy jedynie sposobu karania.

<sup>15</sup> W środowiskach kabalistycznych sformułowano opinię, że dusza ludzka wchodzi w ciało płodu czterdzieści dni po poczęciu. Jest ono od tego momentu istotą ludzką (*adam*), jednak specyficzna żydowska dusza (*nefesz*) wstępuje w dziecko dopiero w momencie przyjścia na świat. A zatem zabicie przez Izraelitę żydowskiego płodu po upływie czterdziestu dni od poczęcia, ale przed urodzeniem dziecka, jest wprawdzie zakazane, ale nie karane śmiercią przez sąd ziemski (zwraca uwagę analogia do braku sankcji kary śmierci za zabicie nie-Żyda). Po urodzeniu żydowskiego dziecka zabicie go jest już karane śmiercią. Stanowisko

Mimo że kontekst wypowiedzi rabiego Izmaela, jak i werse-  
tu biblijnego jest noachicki, halachiczne konsekwencje jego stano-  
wiska nie muszą ograniczać się do nie-Żydów i mogą mieć charakter  
uniwersalny, a zatem odnosić się również do Izraela. Można bowiem  
odwrócić kierunek wnioskowania, interpretując wersety Wj 21,22–23  
zgodnie z egzegezą rabiego Izmaela werse-  
tu Rdz 9,4. Oto, co pisze na ten temat Aryeh Spero w artykule *Talmudic Overview of Abortion*:

Ponieważ rabbi Izmael traktuje płód jako istotę ludzką, *nefesz*, z pew-  
nością interpretuje werse-  
t w Księdze Wyjścia w odmienny sposób, niż  
to było uprzednio wzmiankowane. Płód we fragmencie z Księgi Wy-  
jścia nie jest określony jako *nefesz*, ponieważ ma mniej niż 40 dni i jesz-  
cze się nie uformował (*ason*), co wynika ze szczególnego brzmienia  
tego werse-  
tu. Filon z Aleksandrii również interpretuje go w ten sposób.  
Rabbi Izmael zasugerował dalej, że ponieważ była to śmierć przypad-  
kowa – żaden z obu mężczyzn nie chciał zabić płodu – zasada „życie za  
życie” nie obowiązuje, jak to dzieje się w przypadku zabicia matki, ale  
ma z pewnością zastosowanie, kiedy zamierzonym celem jest płód<sup>16</sup>.

Noachickie regulacje dotyczące aborcji okazują się zatem punktem  
odniesienia i graniczną możliwością żydowskiej halachy dotyczącej  
tej kwestii. Są też poważnym argumentem na rzecz uznania aborcji  
w prawie żydowskim za formę zabójstwa<sup>17</sup>.

Przytoczony wcześniej fragment Wj 21,22–23 jest podstawą  
orzeczeń Majmonidesa w traktacie *Hilchot chowel u-mazik* 4, w któ-  
rych omawia on szczegółowe przypadki odnoszące się do kwestii  
odszkodowania za spowodowanie poronienia płodu. Ogólną zasa-  
dę wyraża halacha 4,1:

---

to łączy opinię rabiego Izmaela z konsekwencjami halachicznymi wynikają-  
cymi z werse-  
tów Wj 21,22–23.

<sup>16</sup> A. Spero, *Talmudic Overview of Abortion*, „Midstream” 1990, Vol. 36, No. 7, s. 20.

<sup>17</sup> Por. D. Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism. An Historical and Con-  
structive Study of the Noahide Laws*, New York–Toronto 1983, s. 187.

הנוגף את האישה, ויצאו ילדיה – אף על פי שלא נתכוון – חייב לשלם דמי ולדות לבעל, ונזק וצער לאישה<sup>18</sup>.

Nie jest jasne, czy Majmonides nie ograniczał zastosowania powyższej zasady do płodu poniżej czterdziestu dni od poczęcia. Wydaje się raczej, że halachy zawarte w tym rozdziale mają zastosowanie do każdej ciąży, niezależnie od stopnia jej zaawansowania. Nie oznacza to jednak, że Majmonides zgadzał się, że płód od czterdziestego dnia poczęcia nie jest *nefesz* aż do momentu narodzin. Oznacza to po prostu, że odpowiedzialność Żyda za spowodowanie jego poronienia ma – przynajmniej przed ziemskim sądem – charakter tylko finansowy. Inne orzeczenia Majmonidesa potwierdzają ten pogląd.

W „ustępie noachickim” w *Hilchot melachim u-milchamot* 9,6(4) zabicie płodu jest zrównane z zabiciem urodzonego człowieka i karane śmiercią:

בן נוח שהרג נפש, אפילו עובר במעי אימו – נהרג עליו<sup>19</sup>.

Zwraca tu uwagę użycie przez Majmonidesa pojęcia *nefesz* w stosunku do płodu, które w przypadku praw dotyczących Izraela wiązało się wyłącznie z człowiekiem już urodzonym. A zatem co do interpretacji wersetu Rdz 9,4 opowiada się on za stanowiskiem rabiego Iszmaela przedstawionym w *Sanhedrin* 57b, odrzucając tezę szkoły Menaszego, zgodnie z którą odnosi się on do sposobu wykonywania kary śmierci na noachitach przez powieszenie<sup>20</sup>. W komentarzu *Kesef miszne* do przytoczonej halachy podano, że odrzucenie przez Majmonidesa interpretacji tego wersetu jako uzasadnienia dla kary śmierci przez powieszenie (w myśl przekonania, że do noachitów stosuje się jedynie kara śmierci przez ścięcie) niejako wymogło

<sup>18</sup> „Kto zranił kobietę, że poroni swoje dzieci, chociażby [sprawca] tego nie chciał, winny jest zapłacić grzywnę wartości [straty] dzieci – mężowi, oraz za uszkodzenie i ból – kobiecie”.

<sup>19</sup> „Noachita, który zabił osobę (*nefesz*), nawet płód w łonie jego matki, jest zań karany śmiercią”.

<sup>20</sup> Majmonides użył tu też zwrotu zaczerpniętego z tej gemary: „płód w łonie jego matki”.



na nim zastosowanie wykładni rabbiego Izmaela. A jednak ten werseł nie został tu przywołany. Być może dlatego, że przytoczono go, stosując odmienną egzegezę w traktacie *Hilchot roceach u-szemirat nefesz* 2,3, przy omawianiu różnych form zabójstwa:

"שופך דם האדם, באדם דמו יישפך" (בראשית ט, 1), זה ההורג בעצמו שלא על ידי שליח<sup>21</sup>.

Traktat ten otwiera następująca halacha:

כל הורג נפש אדם מישראל – עובר בלא תעשה, שנאמר "לא תרצח" (שמות כ, יב; דברים ה, טז)<sup>22</sup>.

Porównując tę halachę odnoszącą się do Żydów z jej noachickim odpowiednikiem przytoczonym wcześniej, można zauważyć brak wtrącenia, w którym włączono aborcję w zakres definicji zabójstwa. Być może w ten sposób Majmonides chciał uniknąć kontrowersji, nie przesądza to jednak o tym, że nie uważał żydowskiego dziecka przed narodzeniem za *nefesz*.

Warto w tym miejscu przytoczyć interesujące sformułowanie Majmonidesa z traktatu *Hilchot isur bia* 21,18 dotyczące onanizmu i wylewania nasienia:

אסור להוציא שכבת זרע לבטלה; לפיכך לא יהיה אדם דש מבפנים וזורה מבהוץ, ולא יישא קטנה שאינה ראויה לוולד. אבל אלו שמנאפין ביד, ומוציאין שכבת זרע – לא

<sup>21</sup> „Kto przelewa krew człowieka, przez człowieka (*ba-adam*) krew jego zostanie przelana« – to ten, kto zabija sam, bez pośrednika”.

<sup>22</sup> „Każdy, kto zabija osobę ludzką (*nefesz*) z Izraela, przekracza przykazanie negatywne, jak powiedziano: »Nie zabijaj« (Wj 20,12 oraz Pwt 5,16)”. Halacha ta występuje jeszcze w innej wersji tekstowej: „Każdy, kto zabija osobę ludzką (*nefesz ben adam*), przekracza itd.” Brak tu sformułowania „z Izraela”. Poza tym zamiast określenia *adam*, czyli „człowiek, Adam”, które czasem jest stosowane tylko do Izraela, użyto określenia *ben adam*, czyli „syn ludzki, potomek Adama”, które ma znaczenie bardziej uniwersalne. Choć nie ma różnicy zdań co do tego, że zabicie nie-Żyda jest zakazane, powyższa różnica tekstowa stanowi odbicie kontrowersji co do biblijnej definicji zabójstwa. Por. też w tym traktacie halachę 2,10(11).

דיי שהוא איסור גדול, אלא שעושה זה בנידוי הוא יושב; ועליהם נאמר "ידיכם, דמים מלאו" (ישעיהו א, טו), וכאילו הרגו נפש<sup>23</sup>.

Mowa tu nawet nie o płodzie, ale o nasieniu męskim. Skoro jego marnotrawienie jest równoznaczne z zabiciem osoby (*nefesz*), to czym jest zabicie płodu w łonie matki (i jakie znaczenie ma *cezura* czterdziestu dni)?

W traktacie *Hilchot roceach u-szemirat nefesz* 1,9 znajduje się następujące stwierdzenie, oparte na przytoczonej wyżej misznie z *Oholot* 7,7(6):

לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד – מותר לחתוך העובר במעיה, בין בסם בין ביד: מפני שהוא כרודף אחריה להורגה. ואם משהוציא ראשו, אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש, וזה הוא טבעו של עולם<sup>24</sup>.

Pomijając inne różnice, wyraźnie odmienne jest uzasadnienie zezwolenia na dokonanie aborcji w przypadku zagrożenia życia kobiety, spowodowanego ciążą. Zgodnie z *Miszną* „jej życie ma pierwszeństwo przed jego życiem”, Majmonides zaś odnosi do niego regulacje dotyczące osoby ścigającej inną osobę w celu jej zabicia (*rodef*). Wynika stąd, że zapewne nie godzi się z uznaniem bezwzględnego prymatu życia matki nad życiem płodu, np. przez uznanie, że w przeciwieństwie do matki nie jest on *nefesz*. Jednak tak jak w pełni ukształtowanego człowieka będącego *nefesz* trzeba zabić, gdy staje się *rodef*, tak też i płód trzeba zabić, jeśli zagraża życiu matki. Ogólna zasada jest zawarta w traktacie *Hilchot roceach u-szemirat nefesz* 1,6:

<sup>23</sup> „Zabronione jest doprowadzać do wytrysku nasienia bezużytecznie. Dlatego nie będzie człowiek młócił z wnętrza i rozrzucał na zewnątrz oraz nie będzie poślubił niepełnoletniej, która nie jest zdolna do rodzenia. Jednak ci, którzy cudzołożą ręką i doprowadzają do wytrysku nasienia – nie tylko, że jest to ciężki grzech, ale ten, który to czyni, zasługuje na wyklęcie, i o nich mówi się: »Ręce ich pełne są krwi« (Iz 1,15), bo [jest to tak], jak gdyby zabili osobę (*nefesz*)”.

<sup>24</sup> „Dlatego nakazali mędrcy, że [w przypadku kobiety] brzemiennej, która cierpi podczas porodu, dozwolone jest podzielić płód w jej łonie zarówno środkiem chemicznym, jak i ręcznie, ponieważ jest on jak ścigający (*rodef*) ją, aby ją zabić. Ale jeśli wyszła jego głowa, nie krzywdzi się go, ponieważ nie wypiera się [jednej] osoby (*nefesz*) z powodu [drugiej] osoby (*nefesz*) i jest to bieg natury”.

אבל הרודף אחר חברו להורגו, אפילו היה הרודף קטן – הרי כל ישראל מצוין להציל הנרדף מיד הרודף, ואפילו בנפשו של רודף.<sup>25</sup>

Obowiązek ten nie dotyczy noachitów, co nie znaczy, że nie może on powstrzymać *rodef*, zabijając go, jeśli trzeba. Analogicznie – Izraelita musi uratować kobietę za cenę życia płodu, noachita zaś nie ma takiego obowiązku. Pozostaje kwestią nierozstrzygniętą, czy ma takie prawo<sup>26</sup>.

Sytuacja ulega zmianie w momencie, gdy podczas porodu ukaże się głowa dziecka. Nie jest ono już wtedy jak *rodef*. Pozycje matki i dziecka są moralnie zrównane, a sytuacja jest po prostu zgodna z „biegiem natury” (dosł. „natura świata”). W tym momencie stosuje się ogólną regułę sformułowaną przez Majmonidesa w traktacie *Hilchot jesodei ha-tora* 5,10(7):

ההריגת נפש מישראל לרפות נפש אחרת, או להציל אדם מיד אנס – דבר שהדעת נוטה לו הוא, שאין מאבדין נפש מפני נפש.<sup>27</sup>

Zwraca uwagę racjonalistyczne uzasadnienie sformułowanej zasady niepoświęcania życia jednego człowieka za życie drugiego. Pozostaje jednak otwarta kwestia przyczyny, dla której dziecko – po wyłonieniu się głowy – przestaje być *rodef*.

W komentarzu *Kesef miszne* wskazano na jeszcze jedno źródło sformułowanej halachy Majmonidesa, które wyjaśnia kierunek jej orzecznictwa – *Sanhedrin* 72b, przytoczono w niej fragment miszny z *Oholot* 7,7(6):

<sup>25</sup> „Jednak kto ściga (*rodef*) swego bliźniego, aby go zabić, nawet jeśli był to ścigający (*rodef*) niepełnoletni – wtedy każdy Izraelita ma obowiązek ocalić ściganego przed ścigającym (*rodef*), nawet za [cenę] życia (*nefesz*) ścigającego (*rodef*)”.

<sup>26</sup> Por. A. Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah*, New York 1995, s. 77; Ch. Clorfene, Y. Rogalsky, *The Path of the Righteous Gentile: An Introduction to the Seven Laws of the Children of Noah*, New York 1987, *Murder*; M. E. Dallen, *The Rainbow Covenant. Torah and the Seven Universal Laws*, New York 2003, s. 205, przypis 79.

<sup>27</sup> „A [odnośnie do] zabicia osoby (*nefesz*) z Izraela, aby uleczyć inną osobę (*nefesz*) lub ocalić człowieka z opresji – [to jest] regułą, ku której skłania się rozum, że nie niszczymy jednej osoby (*nefesz*) z powodu [drugiej] osoby (*nefesz*)”.

אמר רב הונא קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו קסבר רודף אינו צריך התראה לא שנא גדול ולא שנא קטן איתיה רב חסדא לרב הונא יצא ראשו<sup>28</sup> אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש ואמאי רודף הוא שאני התם דמשימי קא רדפי לה<sup>29</sup>.

Jest to sytuacja wyjątkowa. W przypadku orzeczenia sądu kara śmierci może być zasądzona, jeżeli oskarżony został powiadomiony o konsekwencjach przestępstwa – przed jego dokonaniem. Kary śmierci nie orzeka się też na nieletnich. Zdaniem rawa Huny powyższe zasady nie mają jednak zastosowania w przypadku *rodef*. Nie zgadza się z nim raw Chisda, twierdząc, że jeśli rację miałyby raw Huna, że nawet małoletniego *rodef* można pozbawić życia, to dlaczego *Miszna* zakazuje skrzywdzenia dziecka przychodzącego na świat, skoro jest ono *rodef* dla swojej matki. Raw Chisda sugeruje, że przytoczona *miszna* przeczy stanowisku rawa Huny, że *rodef* może zostać bezwarunkowo zabity. Gemara stwierdza jednak, że kontrargument rawa Chisdy nie jest słuszny, ponieważ w opisanym przez *Misznę* przypadku, to nie dziecko jest *rodef*, ale Niebiosa. Tak więc stanowisko rawa Huny dotyczące uśmiercenia *rodef* nie jest sprzeczne z cytowaną *miszną* *Oholot* 7,7(6).

Majmonides w pewien sposób pogodził sprzeczne stanowiska. Zgodnie z opinią rawa Chisdy uznał, że dziecko podczas patologicznego porodu jest *rodef*<sup>30</sup>. Uważa jednak, że mimo statusu *nefesz* można je zabić, jak każdego *rodef*, zgodnie z opinią rawa Huny. Ale stan

<sup>28</sup> Por. *Oholot* 7,7(6). W przytoczonej tu wersji *miszny* zamiast wyrażenia „jego większa część” (*rowo*) pojawia się „jego głowa” (*roszo*).

<sup>29</sup> „Rzekł raw Huna: [W przypadku] małoletniego prześladowcy (*rodef*) – można ocalić go [tj. prześladowanego] przez [odebranie] mu [tj. prześladowcy] życia (*nefesz*). Twierdzi on, że prześladowca nie potrzebuje ostrzeżenia (*hatraa*) i nie ma różnicy, czy jest pełnoletni, czy niepełnoletni. Raw Chisda zakwestionował [opinię] rawa Huny, [przytaczając *misznę*]: JEŚLI [JEDNAK JUŻ] WYSZŁA JEGO GŁOWA – NIE KRZYWDZI SIĘ GO, PONIEWAŻ NIE WYPIERA SIĘ [JEDNEJ] OSOBY (*NEFESZ*) Z POWODU [DRUGIEJ] OSOBY (*NEFESZ*). Dlaczego? Przecież jest prześladowcą (*rodef*)! W tym przypadku jest [jednak] inaczej. Ponieważ to Niebiosa ją prześladują”.

<sup>30</sup> Jednak przywoływany David M. Feldman sugeruje, że w istocie Majmonides nie uważał płodu za *rodef*, tak jak nie uważał go za *nefesz*. Dlatego w cytowanym fragmencie Majmonides używa sformułowania „jak *rodef*”. A zatem *rodef* jest tu pojęciem jedynie figuratywnym. Zob. D. M. Feldman, op. cit., s. 803.

ten trwa tylko do wyłonienia się głowy dziecka. W tym momencie sytuacja ulega przedefiniowaniu. Dziecko nie jest już *rodef*, jak twierdzi anonimowy autor konkluzji do tej gemary, a jako że jest *nefesz*, nie można go zabić nawet dla ratowania jego matki, drugiej *nefesz*.

W tym miejscu następuje interesująca zmiana sposobu nazwania sytuacji. Gemara na jej określenie używa wyrażenia „Niebios ją prześladowają”. Majmonides zastępuje to sformułowaniem „jest to bieg natury”. Wydaje się, że ta różnica wynika nie tyle z racjonalizmu Majmonidesa, ile raczej z jego koncepcji boskiej opatrności w stosunku do praw natury. Kwestia ta wykracza jednak poza omawianą tu problematykę.

Reasumując, Majmonides twierdzi, że zarówno w przypadku prawa noachickiego, jak i żydowskiego płód jest *nefesz*, zgodnie z egzegezą rabbiego Iszmaela. Ten uniwersalistyczny pogląd jest zapewne pochodną racjonalizmu Majmonidesa, który nie uznawał rozróżnienia między statusem Żyda i nie-Żyda, opartego na założeniach spirytualistycznych. Ta wspólna ontologicznie sytuacja ma jednak – w przypadku aborcji – różne konsekwencje halachiczne, odmienne dla Żyda i dla nie-Żyda. Żyd ponosi w stosunku do pokrzywdzonych rodziców odpowiedzialność finansową, która wszak nie wyklucza kary Niebios. Noachita jest karany śmiercią przez ziemski sąd. Różnica może wynikać ze szczególnej relacji między Bogiem a Izraelem. W ten sposób Majmonides pogodził ontologiczny uniwersalizm z halachicznym partykularyzmem.

### Zabójstwo śmiertelnie ранego

Halacha rozróżnia dwa przypadki osoby, która zbliża się do śmierci – *terefa* oraz *goses*. Uznanie osoby za mającą jeden lub drugi status pociąga za sobą istotne konsekwencje prawne.

*Terefa* to pierwotnie zwierzę rozerwane przez drapieżnika albo dotknięte ciężką chorobą lub defektem. W tym drugim przypadku jest to zwierzę ranne lub chore, które umrze w przeciągu dwunastu miesięcy. Zwierzęcia takiego nie wolno spożywać ani składać w ofierze. Halacha określa rodzaje organicznych uszkodzeń, które kwalifi-

kują zwierzę jako *terefa*. Koncepcja *terefa* ma również zastosowanie do ludzi noszących śmiertelną ranę lub defekt. Status ten ma swoje konsekwencje w prawie karnym i w procedurze sądowej<sup>31</sup>. Lista urazów kwalifikujących do uznania organizmu za *terefa* jest precyzyjnie ustalona przez halachę (zob. *Chulin* 42a). Przykładem takich uszkodzeń jest przedziurawienie niektórych organów, np. przełyku, opony mózgowej, serca, płuc czy pęcherza żółciowego<sup>32</sup>.

*Goses* to człowiek konający z przyczyn naturalnych, innych niż defekty *terefa*. Z punktu widzenia halachy jest uznawany za osobę żywą, której śmierci nie wolno przyspieszać<sup>33</sup>. Objawem, który kwalifikuje osobę konającą jako *goses*, jest m.in. rzęzący oddech. Osoba taka podlega szczególnej ochronie w tym stanie<sup>34</sup>. O ile *terefa* jest uważany za niemal martwego, ponieważ jego defekt jest śmiertelny i człowiek nie ma szans na przeżycie dłużej niż dwanaście miesięcy, o tyle *goses* ma jeszcze niewielką szansę na odzyskanie zdrowia, dlatego jest traktowany na równi z osobami żywymi<sup>35</sup>. W traktacie *Sanhedrin* 78a znajduje się następująca wypowiedź dotycząca konsekwencji tego rozróżnienia:

אמר רבא הכל מודים בהורג את הטריפה שהוא פטור בגוסס בידי שמים שהוא חייב<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Zob. A. Steinsaltz, *The Talmud. The Steinsaltz Edition. A Reference Guide*, New York–Toronto 1989, s. 198.

<sup>32</sup> Zob. *Masechet Chulin. Background to the Daf – Daf 42*, w: *Dafyomi Advanced Forum*, <http://www.dafyomi.co.il/chulin/backgrnd/ch-in-042.htm> (dostęp: 28.02.2012).

<sup>33</sup> Zob. A. Steinsaltz, op. cit., s. 175.

<sup>34</sup> Zob. B. Freedman, *Risk-benefit Rationality and Halakhic Discontinuities: terefa and goeses* – artykuł ten był opublikowany wyłącznie w internecie jako dodatek do książki: idem, *Duty and Healing: Foundations of a Jewish Bioethic*, Routledge 1999. Aktualnie jest niedostępny.

<sup>35</sup> Zob. *Talmud Bavli. The Schottenstein Daf Yomi Edition, Tractate Sanhedrin*, Vol. 2, ed. M. Weiner, A. Dicker, eds. Y. S. Schorr, Ch. Malinowitz, New York 2002, s. 78a', przypisy 9–11.

<sup>36</sup> „Rzekł Rawa: Wszyscy zgadzają się co do [przypadku osoby, która] zabija śmiertelnie rannego (*terefa*), że jest zwolniona [od odpowiedzialności przed sądem]. Co do [przypadku osoby, która zabija] konającego (*goses*) z rąk Niebios – jest winna [tj. odpowiada przed sądem]”.

Dalsza dyskusja dotyczy kwestii odpowiedzialności przed sądem osoby, która zabiła człowieka konającego (*goses*) z winy działań ludzkich, a nie naturalnych („z rąk Niebios”), np. pobicia, która jednak nie ma uszkodzeń kwalifikujących ją jako *terefa*. Wcześniej w tym miejscu podano biblijne źródło dla odpowiedzialności karnej za zabójstwo – werset Kpł 24,17:

ואיש, כי יכה כל-נפש אדם – מות, יומת<sup>37</sup>.

A zatem warunkiem orzeczenia kary śmierci dla zabójcy jest to, że zabił on „pełnego życia człowieka”, *kol nefesz adam* (hebr. dosł. = cała dusza człowieka). Nie dzieje się tak w przypadku *terefa*, tj. osoby, która z całą pewnością umrze z powodu uszkodzeń organicznych. Brak odpowiedzialności przed sądem (hebr. *patur*) nie oznacza, że czyn jest dozwolony (hebr. *mutar*). Przeciwnie – zabójca jest winny przelewowi krwi, jednak odpowiada życiem przed Niebiosami, a nie przed człowiekiem.

Majmonides powyższe zasady sformułował w traktacie *Hilchot roceach u-szemirat nefesz* 2,7–8:

אחד ההורג את הבריא, או את החולה הנוטה למות. ואפילו הרג את הגוסס, נהרג עליו; ואם היה גוסס בידי אדם, כגון שהכוהו עד שנטה למות והרי הוא גוסס – ההורגו, אין בית דין ממיתין אותו. ההורג את הטריפה – אף על פי שאוכל ושותה ומהלך בשוק, הרי זה פטור מדיני אדם. וכל אדם בחזקת שלם הוא, וההורגו נהרג – עד שייודע בוודאי שזה טריפה, ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם זה, ובה ימות, אם לא ימיתנו דבר אחר<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> „A mąż, jeśli uderzy [śmiertelnie] pełnego życia człowieka (*kol nefesz adam*), musi ponieść śmierć”.

<sup>38</sup> „[Wszystko] jedno, czy zabija zdrowego, czy chorego, który jest bliski śmierci. I nawet [jeśli] zabił konającego (*goses*), jest zań karany śmiercią. A jeśli był to konający z rąk człowieka, jak np. że pobili go [inni ludzie tak], że był bliski śmierci i dlatego jest konający (*goses*), i zabił go – sąd nie uśmierca go [tj. zabójcy]. Kto zabija śmiertelnie rannego (*terefa*), mimo że [ten] jada i pija oraz wychodzi na ulicę – [zabójca] jest zwolniony od sądów ludzkich. A każdy człowiek jest [uznawany za będącego] w pełni sił i kto go zabije – jest karany śmiercią, dopóki nie będzie wiadomym z całą pewnością, że jest on śmiertelnie ranny (*terefa*) i orzekną lekarze, że rana ta nie może być zniesiona przez tego człowieka i przez nią umrze, chyba że nie jest śmiertelna – wtedy sprawa [ma się] inaczej”.

Powyższe orzeczenia dotyczą jednak tylko Żydów. Podobnie jak w przypadku aborcji – prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa różnią się od praw żydowskich, przynajmniej w zakresie odpowiedzialności karnej przed sądem. W *Hilchot melachim u-milchamot* 9,6(4) napisano:

וכן אם הרג טריפה, [...] נהרג<sup>39</sup>.

Być może źródłem tego zróżnicowania jest podstawa prawna orzeczeń. W przypadku Żydów warunkiem odpowiedzialności karnej jest zabicie „pełnego życia człowieka”, jak to wynika z wersetu Kpł 24,17, co wyłącza osobę śmiertelnie ranną (*terefa*). Jednak w przypadku noachitów nie ma takiego zastrzeżenia. Nie zawiera go z pewnością werset Rdz 9,6, podawany jako podstawa prawna orzeczeń kary śmierci u noachitów:

שופך דם האדם, באדם דמו יישפך<sup>40</sup>.

Mimo że Majmonides nie przywołuje tego wersetu w tym kontekście, sformułowanie otwierające halachę *Hilchot melachim u-milchamot* 9,6(4): „Noachita, który zabił osobę (*nefesz*) [...]”, pokazuje różnicę w stosunku do przywołanego wcześniej wyrażenia odnoszącego się do Żydów: „pełen życia człowieka” (*kol nefesz adam*). Podobnie zresztą starano się uzasadniać różnicę między noachickim a żydowskim prawem dotyczącym kary za dokonanie aborcji.

W komentarzach wskazuje się także na opisany w 2 Sm 1–16 przypadek Amalekity, który dobił umierającego króla Saula i którego król Dawid kazał za to uśmiercić<sup>41</sup>. Charakterystyczne jest, że wcześniej zapytał go o pochodzenie. Inna sprawa, że mamy tu do czynienia z aktem sprawiedliwości państwowej, nie zaś z sądem Tory. Poza tym Saul nie był uznawany za *terefa* w tej sytuacji, a ra-

<sup>39</sup> „I także jeśli zabił śmiertelnie rannego (*terefa*) [...], jest karany śmiercią”.

<sup>40</sup> „Kto przelewa krew człowieka (*adam*), przez człowieka (*be-adam*) krew jego zostanie przelana”.

<sup>41</sup> Na przypadek ten powołał się Majmonides w *Hilchot sanhedrin we-ha-unszin ha-mesurin lahem* 18,12(6).



czej *goses* – „z ręki ludzkiej”<sup>42</sup>. Oba przypadki są według halachy żydowskiej traktowane analogicznie, tj. żydowski zabójca nie podlega karze sądu ludzkiego.

Jednak Majmonides nie przywołał w halachach noachickich przypadku *goses* konającego z rąk ludzkich, ani *goses* konającego z ręki Niebios, czyli z przyczyn naturalnych, a jedynie *terefa*, orzekając w tej sytuacji inaczej niż w odniesieniu do Żydów, a więc że zabójca podlega karze sądowej.

Może wynikać stąd, że halacha *Hilchot melachim u-milchamot* 9,6(4) wyszczególnia tylko te przypadki zabójstwa, w których odpowiedzialność karna noachitów różni się od praw Izraela, a kończąca tę halachę zdanie: „Inaczej jest w Izraelu”, może odnosić się do wszystkich wyszczególnionych wcześniej przypadków (a nie tylko ostatniej sytuacji – przekroczenia granic obrony koniecznej, o czym będzie mowa dalej). Dlatego wspomina o *terefa*. Nie powołuje się też na *goses* „z ręki Niebios”, bo w obu legislacjach zabójca podlega karze sądowej. Oznaczałoby to z kolei, że zabicie *goses* „z ręki ludzkiej” przez noachitę nie jest karane przez ludzki sąd, tak jak w przypadku praw żydowskich.

Wydaje się, że taka interpretacja jest wadliwa. Orzekając, że za zabicie *nefesz* noachita podlega sądowej karze śmierci, Majmonides miał na myśli także *goses*, niezależnie od przyczyny jego stanu. Włącza tu także *terefa* i czyni to *explicite*, ponieważ w tym przypadku można byłoby mieć wątpliwości, skoro „inaczej jest w Izraelu”. A zatem podobnie jak w przypadku aborcji. Tam, gdzie prawo żydowskie przewidywało karę z Niebios, prawo noachickie zakładało karę orzekaną przez ziemski sąd.

<sup>42</sup> Zob. *Sefer ha-mafteach* do *Hilchot melachim u-milchamot* 9,4, w: Mosze ben Majmon, *Miszne Tora*, Vol. 12 (*Sefer szoftim*), ed. Sh. Frankel, Jeruzalaim 1998, s. 569.

## Sprawstwo pośrednie zabójstwa

Halacha ma specjalny termin na określenie czynów, które pośrednio doprowadziły do danej sytuacji – aram. *grama*. Jak stanowi Talmud w traktacie *Bawa batra* 22b oraz w traktacie *Bawa kama* 60a:

גרמא בניזקין אסור<sup>43</sup>.

גרמא בנזקין פטור<sup>44</sup>.

Jedną ze szkód (*nezikin*) są szkody cielesne, w tym zabójstwa. Dlatego też redaktorzy *Miszny* umieścili traktat *Sanhedrin* poświęcony m.in. karom śmierci, w tym za zabójstwo, w porządku *Nezikin*. Trzeba jednak pamiętać, że przepisy dotyczące szkód materialnych należą do dziedziny halachy określanej mianem *dinei mamonot* (hebr. = = prawa pieniężne), natomiast regulacje odnoszące się do zabójstwa wiążą się z obszarem zwanym *dinei nefaszot* (hebr. = prawa życia). Rozróżnienie to ma pewną analogię do podziału współczesnego prawa na cywilne i karne. Zgodnie z regułami halachy nie należy automatycznie przenosić reguł z jednej dziedziny prawa do drugiej.

Podobnie jak redaktorzy *Miszny* – traktat poświęcony kwestii zabójstw i ochrony życia *Hilchot roceach u-szemirat nefesz* Majmonides umieścił w księdze *Nezikin*. Tam też znajduje się halacha 3,11 (10), w której autor zawarł regulacje dotyczące odpowiedzialności za pośrednie umyślne spowodowanie śmierci:

אבל הכופת את חברו והניחו ברעב עד שמת, או שכפתו והניחו במקום שסוף הצינה או החמה לבוא לשם, ובאה והמיתו, או שכפה עליו גיגית, או שפרע עליו את המעזיבה, או שהשיך בו את הנחש, ואין צריך לומר אם שיסה בו כלב או נחש – בכל אלו אין בית דין ממיתין אותו, והרי הוא רוצח; ודורש דמים, ודורש ממנו דם<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> „Powodowanie pośrednio (*grama*) szkód – jest zakazane (*asur*)”.

<sup>44</sup> „Powodowanie pośrednio (*grama*) szkód (*nezikin*) – jest wolne [od odpowiedzialności] (*patur*)”.

<sup>45</sup> „Jednak kto krępuje swego bliźniego i pozostawia go w głodzie, aż umarł, albo że skrepował go i pozostawił w miejscu, do którego w końcu podejdzie cień lub słońce, i podeszło, i zabiło go [jedno lub drugie], albo że przewrócił na niego kacz, albo nadruszył nad nim strop, albo spowodował ugryzienie go przez

Źródłem tej halachy w części dotyczącej przykładu osoby zagłodzonej i zabitej przez drapieżnika (które pojawią się u Majmonidesa w kontekście noachickim) są wypowiedzi Rawy przytoczone w traktacie *Sanhedrin* 77a:

אמר רבא כפתו ומת ברעב פטור ואמר רבא כפתו בחמה ומת בצינה ומת חייב סוף חמה  
לבא סוף צינה לבא פטור ואמר רבא כפתו לפני ארי פטור לפני יתושין חייב<sup>46</sup>.

W *Tosafot* wyjaśnia się, że kara śmierci wyrokiem sądu dotyczy mordercy, który wystawił ofiarę na bezpośrednie działanie zabójczej siły, działającej już w momencie popełnienia czynu przez mordercę. Jednak jeśli siły tej nie ma w chwili popełniania czynu, a więc jeśli jest tylko w pewnej potencji, np. głód u ofiary pojawi się dopiero po jakimś czasie, również żar słońca lub chłód pojawiają się w danym miejscu po pewnym czasie – morderca nie podlega karze śmierci<sup>47</sup>. Przypadek dotyczący lwa Raszi tłumaczy w ten sposób, że ofiara, nawet nie będąc związaną, nie byłaby w stanie uniknąć śmierci, inaczej niż w przypadku komarów<sup>48</sup>. Rodzi się jednak pytanie, w jaki sposób ofiara, będąc związaną lub nie, znalazła się w tak niebezpiecznej sytuacji.

Być może dlatego przypadek dotyczący lwa Majmonides przedstawia w innym miejscu w tym samym traktacie – jest to halacha 2,2–3:

אבל השוכר הורג להרוג את חברו, או ששלח עבדיו והרגוהו, או שכפתו חברו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתו החיה, וכן ההורג את עצמו – כל אחד מאלו שופך דמים

---

węza, tym bardziej jeśli napuścił na niego psa lub węza – we wszystkich tych [przypadkach] sąd nie karze go śmiercią, chociaż jest zabójcą. Lecz »mściciel krwi (*doresh damim*)« [tj. Bóg (Ps 9,13)] żąda od nich krwi”.

<sup>46</sup> „Rzekł Rawa: [Jeśli ktoś] skrępował [drugiego] i [ten] zmarł z głodu – jest wolny [od odpowiedzialności przed sądem]. I rzekł Rawa: [Jeśli ktoś] skrępował [drugiego] w słońcu i [ten] zmarł [lub] w cieniu i zmarł – jest winny [tj. odpowiada przed sądem]. [Ale jeśli] słońce podejdzie w końcu [tj. później lub] cień podejdzie w końcu – jest wolny [od odpowiedzialności przed sądem]. I rzekł Rawa: [Jeśli ktoś] skrępował [drugiego] naprzeciw lwa – jest wolny [od odpowiedzialności przed sądem]. [Ale jeśli związał go] naprzeciw komarów – jest winny [tj. odpowiada przed sądem]”.

<sup>47</sup> Zob. *Talmud Bawli*, s. 77a<sup>1</sup>, przypis 4.

<sup>48</sup> Zob. *ibidem*, s. 77a<sup>1</sup>, przypisy 7–8.

הוא, ועוון הריגה בידו; וחייב מיתה לשמיים, ואין בהן מיתת בית דין. ומניין שכן הוא הדין: שהרי הוא אומר "שופך דם האדם, באדם דמו יישפך" (בראשית ט, 1), זה ההורג בעצמו שלא על ידי שליח. "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" (בראשית ט, 6), זה ההורג עצמו; "מיד כל חיה אדרשנו" (שם), זה המוסר חברו לפני חיה לטורפו; "מיד האדם, מיד איש אחיו – אדרוש, את נפש האדם" (שם), זה השוכר אחרים להרוג את חברו. ובפירוש נאמר בשלושתן לשון דרישה, הרי דינם מסור לשמיים<sup>49</sup>.

Za źródło tych halach uważa się następujący fragment midraszu *Be-reszit raba, Parszat Noach* 34,13:

אך, להביא את החונק עצמו. [...] מיד כל חיה, זה המוסר את חברו לחיה להרגו. מיד איש אחיו, זה השוכר את אחרים להרוג את חברו<sup>50</sup>.

Tutaj – w przeciwieństwie do wypowiedzi Rawy – zabójca nie tylko krępuje, ale też przyprawdza lub przynosi ofiarę na miejsce, w którym jest ona wystawiona na śmiertelne niebezpieczeństwo ze strony drapieżnika. Stwierdzenie, że zabójca w takim przypadku nie jest uśmiercany przez sąd, a przez Niebiosą, uzyskuje też mocną podstawę – werset Tory, poddany właściwej egzegezie.

<sup>49</sup> „Jednak kto wynajmuje zabójcę, aby zabił swego bliźniego, albo że posłał swoje sługi, a [oni] zabili go [tj. jego bliźniego], albo że skrupował swego bliźniego i pozostawił naprzeciw lwa itp. i zwierzę zabiło go, a także kto zabija samego siebie – każdy z nich przelewa krew, a w rękę jego grzech zabójstwa – i winien ponieść śmierć z Niebios, ale nie ma dla nich śmierci [przez] sąd. A skąd [wiadomo], że takie jest prawo? Ponieważ mówi [Pismo]: »Kto przelewa krew człowieka (*adam*), przez człowieka (*be-adam*) krew jego zostanie przelana« (Rdz 9,6) – to ten, kto zabija sam, a nie przez posłańca. »I tylko krwi waszej dla dusz waszych będę żądał (*edrosz*)« (Rdz 9,5) – to ten, kto zabija samego siebie. »Od każdego zwierzęcia będę jej żądał (*edreszenu*)« (tamże) – to ten, kto zanosí swego bliźniego naprzeciw zwierzęcia, aby go pożarło. »I od człowieka, od męża brata jego – będę żądał (*edrosz*) duszy człowieka« (tamże) – to ten, kto wynajmuje innych, aby zabili jego bliźniego. A w komentarzach powiedziano, [że] w tych trzech przypadkach wyrażenie [odnoszące się do] żądania (*drisza*) [oznacza], że ich prawo oddane jest Niebiosom”.

<sup>50</sup> „»Tylko [krwi waszej dla dusz waszych]« (Rdz 9,5) – aby przywołać tego, kto dusi samego siebie. [...] »Od każdego zwierzęcia« (tamże) – to ten, kto pozostawia swego bliźniego zwierzęciu, aby go zabiło. »Od męża brata jego« (tamże) – to ten, kto wynajmuje innych, aby zabili jego bliźniego”.

Mimo że przytoczony werset oraz werset poprzedni są osadzone w Biblii w kontekście noachickim, Majmonides nie odnosi ich egzegezy do noachitów i nie przytacza w „ustępie noachickim”.

Inaczej też, niż wynikałoby to z egzegezy tego wersetu, Majmonides w *Hilchot melachim u-milchamot* 9,6(4) stwierdza:

[...] או שכפתו ונתנו לפני הארי, או שהניחו ברעב עד שמת – הואיל והמית מכל מקום, נהרג<sup>51</sup>.

Przyczyny takiego zróżnicowania halachy żydowskiej i noachickiej pozostają niejasne. Komentatorzy zauważają, że we wszystkich przypadkach, w których żydowski morderca jest karany przez Niebiosa, morderca noachicki odpowiada śmiercią przed sądem<sup>52</sup>. Być może – jak już wzmiankowano – jest to rezultat szczególnej relacji, ale także szczególnej opatrności Boga w stosunku do Izraela, co współgra z poglądem Majmonidesa, który w *More ha-newuchim* uzależniał działanie boskiej opatrności od duchowego poziomu człowieka. Lud Izraela to szczególny przypadek. W odniesieniu do nie-Żydów działanie sprawiedliwości w całości co do zasady powierzono społeczeństwu. W komentarzu *Szoel u-masziv* w następujący sposób zinterpretowano różnice w odpowiedzialności karnej za zabicie zarów-

<sup>51</sup> „[...] albo że skrępował [kogoś] i umieścił go naprzeciw lwa, albo że pozostawił go w głodzie aż [tamten] umarł, ponieważ spowodował śmierć, we wszystkich [tych] przypadkach jest karany śmiercią”. W tym kontekście przywołuje się znany z Biblii epizod, w którym bracia Józefa planują go zabić, od czego ratuje go interwencja Rubena. I tak, w Rdz 37,21–22 czytamy: „I usłyszał Ruben i ocalił go z ich rąk i rzekł: Nie bijcie go [do utraty] życia. I rzekł do nich Ruben: Nie przelewajcie krwi. Rzućcie go do tej studni, która jest na pustyni, ale ręki nań nie wyciągajcie. [Uczył to], aby ocalić go z ich rąk i zwrócić jego ojcu”. Należy tu dodać, że zgodnie z interpretacją Rasziego do Rdz 37,24 w studni były węże i skorpiony, o czym jednak bracia mogli nie wiedzieć, skoro nie wiedział o tym nawet Ruben, który przecież chciał ocalić brata. Halachiczna interpretacja tego fragmentu stwarza problemy: czy słowa Rubena w tym kontekście można traktować jako odzwierciedlenie Prawa, a jeśli tak, to jakiego, jeszcze noachickiego czy już żydowskiego, skoro rzecz dzieje się przed objawieniem na Synaju?

<sup>52</sup> Zob. *Sefer ha-mafteach* do *Hilchot melachim u-milchamot* 9,4, w: Mosze ben Majmon, *Miszne Tora*, s. 569.

no śmiertelnie rannego, jak i osób opisanych w dwóch powyższych przypadkach:

הטעם שחייב באלו משום שהקפידה תורה שלו ירבו רוצחים מפני תקון העולם.<sup>53</sup>

Zwraca się jednak także uwagę na brak przytoczenia przez Majmonidesa w odniesieniu do noachitów przypadku osoby, która posłała zabójcę przeciw swojemu bliźniemu, co we współczesnej nomenklaturze prawno-karnej określa się jako sprawstwo kierownicze. Autor w odniesieniu do halachy żydowskiej przywołuje ten przypadek na równi z przypadkiem pozostawienia związanego człowieka na przeciw lwa w przytoczonym fragmencie *Hilchot roceach u-szemirat nefesz* 2,2–3. Opis tej sytuacji znajduje się też w midraszu, na którym oparł się Majmonides – *Bereszit raba, Parszat Noach* 34,13. Jest to problematyczne, szczególnie dlatego, że dalsza część tego midrasza w 34,14, która odnosi się wyraźnie do noachitów, przewiduje karną odpowiedzialność przed sądem za nasłanie zabójcy:

שופך דם האדם באדם דמו ישפך וגו' אמר רבי חנינא: כולהם כהלכות בני נח: בעד אחד, בדיין אחד, בלא עדים ובלא התראה, על ידי שליח [...] שופך דם האדם באדם אחד דמו ישפך, בלא עדים ובלא התראה. שופך דם האדם דמו ישפך: על ידי שליח, שופך דם האדם, ע"י אדם, דמו ישפך [...] <sup>54</sup>

Nie jest jasne, czy w związku z tym Majmonides zwolnił zlecającego zabójstwo noachitę od kary śmierci, czy też w *Hilchot melachim u-milchamot* 9,6(4) wymienił tylko przykładowe formy pośredniego

<sup>53</sup> „Powód, że jest winny [noachita przed sądem] za te [przypadki], [jest taki], że zastrzegła Tora, żeby nie zwiększać [liczby] zabójstw ze względu na [konieczność] naprawy świata”; cyt. za: ibidem.

<sup>54</sup> „»Kto przelewa krew człowieka, przez człowieka krew jego będzie przelana« (Rdz 9,6) itd. Rzekł rabbi Chanina: Wszystkie to są halachy noachitów: Przez jednego świadka, przez jednego sędziego, bez [kilku] świadków i bez ostrzeżenia, przez posłańca [...]. »Kto przelewa krew człowieka, przez« jednego »człowieka krew jego będzie przelana« – bez [kilku] świadków i bez ostrzeżenia. »Kto przelewa krew człowieka, [...] krew jego będzie przelana«. Za pomocą posłańca, »kto przelewa krew człowieka«. Za pomocą człowieka »krew jego będzie przelana«”.

spowodowania śmierci, a pozostałe zamknął w formule „ponieważ spowodował śmierć w każdym przypadku – jest karany śmiercią”. Współczesna halacha przyjmuje to pierwsze stanowisko<sup>55</sup>.

### Przekroczenie granic obrony koniecznej

Najistotniejsza talmudyczna wypowiedź dotycząca przypadku przekroczenia granic obrony koniecznej została zamieszczona w traktacie *Sanhedrin* 57a(b). Poprzedza ją dyskusja dotycząca wymiaru kary za przekroczenie poszczególnych przykazań noachickich. Przy okazji pojawia się zagadnienie czynów „podobnych” (hebr. *ka-joce*) do danego przestępstwa, ale niebędących tym czynem *sensu stricto*, oraz różnicy w prawie między przypadkiem Żyda i nie-Żyda.

Przed przytoczeniem odpowiedniego fragmentu należy przypomnieć dwie kluczowe opozycje formuł, pojawiające się w żydowskim prawie religijnym: 1) dozwolone (hebr. *mutar*) – zakazane (hebr. *asur*) oraz 2) winien ponieść karę (hebr. *chajaw*) – zwolniony z kary (hebr. *patur*). Pierwsza opozycja dotyczy kwestii dopuszczalności danego czynu, druga – jego karnych konsekwencji. A zatem dany czyn może być np. zakazany (*asur*), choć jego sprawca jest zwolniony z odpowiedzialności karnej (*patur*). Chodzi oczywiście o odpowiedzialność przed ludzkim sądem. Popęlnienie czynu zakazanego, choć nie penalizowanego przed sądem ziemskim, pociąga za sobą odpowiedzialność przed Niebiosami.

W *Sanhedrin* 57a stwierdza się:

ועל הגזל בן נח נהרג והתניא על הגזל גנב וגזל וכן יפת תואר וכן כיצא בהן כותי בכותי וכותי<sup>56</sup> <נכרי בנכרי ונכרי> בישראל אסור וישראל <בכותי> <בנכרי> מותר ואם איתא ניתני חייב משום דקבעי למיתני סיפא ישראל <בכותי> <בנכרי> מותר תנא

<sup>55</sup> Por. M. E. Dallen, op. cit., s. 193–194.

<sup>56</sup> Hebr. *Kuti* – Samarytanin. Prawdopodobnie termin wprowadzony przez cenzurę na miejsce wcześniejszego, odnoszącego się do nie-Żyda, zwłaszcza tego, który kultywuje bałwochwalstwo.

רישא אסור והא כל היכא דאית ליה חיובא מיתנא קתני דקתני רישא על שפיכות דמים  
 נכרי <בכותי וכותי> {בנכרי ונכרי} בישראל חייב ישראל <בכותי> {בנכרי} פטור.<sup>57</sup>

Autor ostatniej barajty nie mógł w odniesieniu do zabójstwa dokonanego przez Izraelitę na poganinie użyć określenia „dozwolone” (*mutar*), mógł zastosować tylko określenie „zwolniony od odpowiedzialności” (*patur*), a w takim razie, aby ukazać odmienny status poganina w kwestii odpowiedzialności za zabójstwo, wybrał wyrażenie przeciwne w ramach paraleli, tj. „jest winny” (*chajaw*), a nie jak w przypadku kradzieży jedynie „zakazane” (*asur*), co wcale nie znaczy, że zabójstwo dokonane przez poganina jest karane śmiercią, a kradzież nie jest. Różnica formuł jest podyktowana treścią drugiej części obu paralel, odnoszących się do odpowiedzialności Izraelity, oraz zasadą równowagi sformułowań w obrębie każdej paraleli. Opisaną tu strukturę przedstawia poniższa tabela:

<sup>57</sup> „Czy [rzeczywiście] za rabunek noachita jest karany śmiercią? Bo czyż nie uczono: ODNOŚNIE DO [PRZYKAZANIA O] RABUNKU: JEŚLI OBRABOWAŁ LUB OKRADEŁ, JAK I [JEŚLI WZIĄŁ] »PIĘKNĄ BRANKĘ« I TYM PODOBNE DO NICH (KA-JOCE BA-HEN): POGANIN – POGANINA ORAZ POGANIN – IZRAELITĘ, [TO JEST MU TO] ZAKAZANE (ASUR); [JEŚLI] IZRAELITA – POGANINA, [TO JEST MU TO] DOZWOLONE (MUTAR). Jeżeli byłoby [tak, że rabunek u poganina jest karany śmiercią, barajta] powinna uczyć, że »jest winny (*chajaw*)«. Ponieważ [jednak tannaita przede wszystkim] chce nauczyć na końcu, [że jeśli powyższe uczynił] Izraelita – poganinowi, [to jest to mu] »dozwolone (*mutar*)«, [dlatego odpowiednio] na początku naucza – »zakazane (*asur*)« [na zasadzie symetrii przeciwieństw]. Ale [przecież] zawsze, gdy jest [w danym przypadku] odpowiedzialność karna, [tannaita] naucza o tym *explicite*, tak jak stwierdza się na początku [barajty]: ODNOŚNIE DO [PRZYKAZANIA O] PRZELEWIE KRWI: [JEŚLI UCZYNIŁ TO] POGANIN – POGANINOWI ORAZ POGANIN – IZRAELICIE, [TO] JEST WINNY (*CHAJAW*), [A JEŚLI] IZRAELITA – POGANINOWI, [TO JEST ON] ZWOLNIONY [Z ODPOWIEDZIALNOŚCI] (*PATUR*). W takim razie jak powinien być [tannaita] nauczać [w odniesieniu do przelewu krwi]? Czy [rzeczywiście] powinien być nauczać: »zakazane (*asur*)« – »dozwolone« (*mutar*), [skoro Izraelicie jest zakazane (*asur*) przelewać krew poganina, a intencją tannaity było pokazać różnicę w prawie między Izraelitą a poganinem]?!”



Tabela 14. Kradzież i zabójstwo poganina i Izraelity według barajty w *Sanhedrin* 57a

TYP RELACJI W BARAJTACH	STATUS KRADZIEŻY	STATUS ZABÓJSTWA
poganin–poganina	zakazane ( <i>asur</i> ) oraz karalne ( <i>chajaw</i> )	karalne ( <i>chajaw</i> ), więc i zakazane ( <i>asur</i> )
poganin–Izraelitę		
Izraelita–Izraelitę		
Izraelita–poganina	dozwolone ( <i>mutar</i> )*	niekaralne ( <i>patur</i> ), ale zakazane ( <i>asur</i> )

- \* Tradycja wyrażona w barajcie zezwalającej na okradanie poganina przez Żyda nie została powszechnie przyjęta w prawie żydowskim. I tak np. Shlomo Ganzfried w swoim słynnym zwięzłym wykładzie halachy zaczyna rozdział poświęcony prawom dotyczącym kradzieży i rabunku od stwierdzenia: „Zakazane jest rabować lub kraść nawet rzecz o nieznaczej wartości – zarówno od Żyda, jak i od nie-Żyda”. Zob. Sh. Ganzfried, *Kitzur Shuchan Aruch. A New Translation and Commentary on the Classic Guide to Jewish Law*, Vol. 2, transl. A. Davis, New York 1996, s. 1142–1143.

Relacja Izraelita–Izraelita nie jest bezpośrednio opisana w tych barajtach, ale jej charakter przyjmuje się jako domyślny, wynika bowiem z innych źródeł. Powyższe relacje dotyczą zarówno czynów kradzieży i przelewu krwi, jak i czynów do nich „podobnych” (*ka-joce*).

Dalej następuje dygresja zawierająca dyskusję dotyczącą zakresu czynów mieszczących się w kategorii *ka-joce* do rabunku. Na koniec stwierdza się, co następuje:

כיוצא בו דשפיכות דמים לא תניא אמר אביי אי משכחת דתניא רבי יונתן בן שאול היא  
דתניא רבי יונתן בן שאול אומר רודף אחר חבירו להורגו ויכול להצילו באחד מאבריו  
ולא הציל נהרג עליהם.<sup>58</sup>

<sup>58</sup> „I tym podobne (*ka joce*) do przelewu krwi – [o tym] nie naucza się [w barajcie]. Abaje rzekł: Jeśli znajdziesz, że tak naucza [barajta], jest to [barajta] rabbiego Jonatana ben Szaula, która naucza: RABBI JONATAN BEN SZAUL MÓWI: [JEŚLI KTOŚ] ŚCIGA (*RODEF*) SWEGO BLIŹNIEGO, ABY GO ZABIĆ, A TEN MOŻE

Podobna wypowiedź Abaje odnośnie do barajty rabiego Jonatana ben Szaula pojawia się także w *Sanhedrin* 74a w nienoachickim kontekście.

Przytoczona barajta wzbudziła liczne kontrowersje u późniejszych komentatorów, szczególnie w kontekście opinii większości rabinów według Talmudu. Raszi komentuje:

כיוצא בו גבי שפיכות דמים לא תנא – האי תנא דלעיל משום דאין לשפיכות דמים שאינו חייב גמור או מותר לגמרי כגון נרדף שניתן להנצל עצמו בנפשו של רוצח דאילו שופך דם בשוגג שפיכות דמים גמור הוא אלא רחמנא חס עליה: ויכול – הנרדף להציל עצמו באחד מאבריו של רודף כגון לקטע רגלו: ולא הציל – אלא הרגו: נהרג עליו – היינו כיוצא בו דשפיכות דמים דהוי קרוב להתיר ואינו מותר כותי כותי וכותי בישראל חייב וכן ישראל בישראל אבל ישראל כותי פטור ואליבא דרבי יונתן אבל רבנן פליגי עליה ואמרי היתר גמור הוא וליכא כיוצא בו:<sup>59</sup>

A zatem Raszi uważał, że zdaniem większości ścigany, który zabił ścigającego, choć mógł jedynie go ranić, nie tylko jest zwolniony z kary (*patur*), ale czyn ten jest dozwolony (*mutar*), a więc opisany

---

URATOWAĆ SIĘ PRZEZ [RANIENIE] JEDNEJ Z JEGO KOŃCZYN, A NIE RATOWAŁ [SIĘ W TEN SPOSÓB], ALE ZABIŁ GO, PONOSI ZA NIEGO ŚMIERĆ”.

<sup>59</sup> „I tym podobne (*ka joce*) do przelewu krwi – [o tym] nie naucza się [w barajcie]«. Tak naucza [barajta] powyżej [w *Sanhedrin* 57a]. Ponieważ nie ma takiego przelewu krwi, za który nie ma pełnej winy (*chajaw*) albo [który nie jest] zupełnie dozwolony (*mutar*), np. ścigany (*rodef*), któremu wolno uratować się przez [odebranie] życia ścigającemu. Ale jeśli [ktoś] przelewa krew w sposób niezamierzony, [to] jest to w pełni przelew krwi, jednak niech Miłosierny zlituje się nad nim. »Jeśli znajdziesz, że tak naucza [barajta], jest to [barajta] rabiego Jonatana ben Szaula, która naucza: RABBI JONATAN BEN SZAUL MÓWI: [JEŚLI KTOŚ] ŚCIGA SWEGO BLIŻNIEGO, ABY GO ZABIĆ, A MOŻE« (ścigany) »URATOWAĆ« (uratować się) »PRZEZ [RANIENIE] JEDNEJ Z JEGO KOŃCZYN« (ścigającego, np. odcinając jego nogę), »A NIE RATOWAŁ [SIĘ W TEN SPOSÓB]« (ale zabił go), »PONOSI ZA NIEGO ŚMIERĆ«. To jest [owo] »tym podobne (*ka joce*)« [w odniesieniu] do przelewu krwi, tzn. jest bliskie pozwoleniu [na dokonanie tego czynu], ale nie jest dozwolone: [dokonujący tego czynu] poganin – poganinowi i poganin – Izraeliccie jest winny (*chajaw*), i tak Izraelita – Izraeliccie. Jednak Izraelita – poganinowi jest zwolniony [z odpowiedzialności] (*patur*), zgodnie z opinią rabiego Jonatana. Ale rabini nie zgadzali się z nim i twierdzili, że jest to całkowicie dozwolone (*mutar*) i nie ma [czynu] podobnego (*ka joce*) [w przypadku przelewu krwi]”.

przypadek nie pasuje do powyższego schematu i nie spełnia kryteriów *ka-joce* do przelewu krwi. Czyli większość rabinów z czasów talmudycznych nie podzielała opinii rabiego Jonatana ben Szaula.

Innego zdania jest Josef Karo, który w *Kesef miszne* (do *Hilchot melachim u-milchamot* 9,6[4]) twierdził, że nie ma nikogo, kto by nie podzielał opinii rabiego Jonatana ben Szaula. Jego zdaniem w opisanym wyżej przypadku za nieuzasadnione przekroczenie granic obrony koniecznej ponosi się karę śmierci.

ומשמע לרבינו דליכא מאן דפליג על ר"י ואב"י ה"ק אי משכחת מאן דתני כיוצא בו  
דשפיכת דמים רבי יונתן היא דאשכחנא ליה דאיירי בהא אבל אה"נ דליכא מאן דפליג  
עליה<sup>60</sup>.

Kolejna kwestia dotyczy charakteru kary śmierci, o której wspomina się w tej barajcie, tj. tego, czy odnosi się ona do kary orzeczonej i egzekwowanej przez ziemski sąd, czy też przez Niebiosa. O ile Majmonides był zdania, że chodzi o karę z ręki Niebios, o czym będzie mowa dalej, o tyle Jaakow ben Aszer w *Arba turim* podawał w wątpliwość taką interpretację:

ואיני יודע כיון שחייב מיתה למה אין ב"ד ממיתין אותו<sup>61</sup>.

Ostatnia kwestia dotyczy osoby, która zabija prześladowcę w przytoczonej barajcie – tj. tego, czy jest nim ścigany, czy też osoba trzecia, świadek wydarzenia, oraz jak w obu przypadkach wygląda odpowiedzialność za nieuzasadnione zabicie ścigającego. I tak, Radwaz (*ad loc.*) twierdzi, że kara śmierci dotyczy także ściganego. Odpowiadając na pytanie, Jaakowa ben Aszera pisze:

<sup>60</sup> „Oznacza to, że dla naszego rabiego, nie ma nikogo, kto nie zgadza się z rabim Jonatanem, a Abaje – oto co ma na myśli: Jeśli znajdziesz kogoś, kto naucza, [że istnieje czyn] podobny (*ka joce*) do przelewu krwi, jest to rabbi Jonatan, co do którego znalazłem, że odnosił się do tego; jednak w istocie tak jest, że nie ma nikogo, kto by się z nim nie zgadzał”.

<sup>61</sup> „Nie rozumiem, skoro jest winny (*chajaw*), dlaczego sąd nie uśmierca go”.  
Cyt. za: Radwaz.

וְזוֹ אֵינָהּ קוּשִׂיא כֻּלָּל דְּכִיּוֹן שֶׁהוּא רֹדֵף הַפְּקִיר עֲצָמוּ לְמִיתָה שֶׁהִרִי יוֹדֵעַ הוּא שֶׁהִנְרֵדָה יַעֲמוֹד עַל נַפְשׁוֹ וּמִ"מ כִּיּוֹן שֶׁהִיָּה יָכוֹל לְהִצִּילוֹ בְּאֶחָד מֵאֵיבֵרָיו שֶׁל רֹדֵף וְלֹא עֲשֶׂה כֵן חַיִּיב הוּא לְשִׁמִּים כֵּאִילוֹ הוֹרֵג אֶת הַנֶּפֶשׁ:<sup>62</sup>

Juda Rosanes w *Miszne le-melech* (do *Hilchot chowel u-mazik* 8,10) stwierdza z kolei, że odpowiedzialność dotyczy w tym wypadku tylko osoby trzeciej, nie zaś ściganego:

דֵּה דֵּאמֵר דָּאם יִכּוֹלֵין לְהִצִּיל בְּאֶחָד מֵאֵיבֵרָיו שֶׁל רֹדֵף שְׁאִין הוֹרֵגִין אוֹתוֹ שְׁדִין זֶה לֹא דֵּאמֵר אֵלָא בְּאִישׁ אַחֵר הַבָּא לְהִצִּיל אֲבֵל הַנְּרֵדָה אֵינוֹ מְדַקְדָּק בּוֹה:<sup>63</sup>

Majmonides wyraził swoje stanowisko w tej kwestii, które stało się zresztą punktem wyjścia niektórych z przytoczonych wyżej opinii, w *Hilchot roceach u-szemirat nefesz* 1,13:

כֻּל הַיְכוֹל לְהִצִּיל בְּאֶבֶר מֵאֵיבֵרָיו וְלֹא טָרַח בְּכֶךְ אֵלָא הִצִּיל בְּנַפְשׁוֹ שֶׁל רֹדֵף וְהִרְגוֹ הִרִי זֶה שׁוֹפֵךְ דָּמִים וְחַיִּיב מִיתָה אֲבֵל אֵין בֵּית דִּין מְמַתִּין אוֹתוֹ:<sup>64</sup>

Po raz kolejny widać tu próbę pogodzenia, wydawałoby się, sprzecznych opinii zawartych w tradycji rabinicznej. Majmonides przyjmuje jako obowiązującą barajtę rabiego Jonatana ben Szaula, ale z tym zastrzeżeniem, że kara śmierci, o której tu mowa, nie jest karą ziemskiego sądu, lecz Niebios. Nie jest to więc *ka-joce* do przelewu krwi, skoro sprawca zostaje zwolniony (*patur*) z odpowiedzialności kar-

<sup>62</sup> „A to nie jest problem w ogóle, bo skoro jest ścigającym (*rodef*), wystawił się na śmierć, [tj.] że oto zdaje sobie sprawę, że ścigany stoi nad jego życiem (*nefesz*). Ale w każdym przypadku, gdy [ścigany] mógł ratować się, [raniąc] jedną z kończyn ścigającego, i nie uczynił tak, jest winny przed Niebiosami, jak gdyby zabił osobę (*nefesz*)”.

<sup>63</sup> „[...] to, co powiedziano, [że] jeśli można ocalić [ściganego] przez [ranienie] jednej z kończyn ścigającego (*rodef*), to nie zabija się go, [rozumie się tak], że prawo [to] orzeczono tylko w odniesieniu do innego człowieka, który pojawił się, aby ocalić [ściganego], jednak ścigany nie [musi] zachować w tym ostrożności [...]”.

<sup>64</sup> „Každy, kto może uratować (się), [raniąc] jedną z jego [tj. ścigającego] kończyn, lecz nie podjął takiego wysiłku, ale uratował (się) przez [odebranie] życia ścigającego (*rodef*) i zabił go, jest [winny] przelewu krwi i winien ponieść śmierć (*chajaw mita*), jednak sąd nie uśmierca go”.

nej przed sądem (według schematu dla przelewu krwi wraz z czynami „podobnymi” – winno być: *chajaw*). Jednak – z powyższym zastrzeżeniem – barajta jest akceptowana przez rabinów, twórców Talmudu. Tak właśnie stanowisko Majmonidesa interpretuje autor *Kesef miszne*.

Zastrzeżenie to nie dotyczy sytuacji zaistniałej u nie-Żydów – tym wymowa barajty rabiego Jonatana ben Szaula ulega wzmocnieniu – charakterystyczne jest zresztą, że barajta została przytoczona w kontekście talmudycznej dyskusji o prawach noachickich. Majmonides traktuje ten przypadek w ramach prawa noachickiego jako właśnie *ka-joce* do przelewu krwi. Sądzi zapewne, że wyczuwalna rezerwa, z jaką w Talmudzie przytacza się tę barajtę, oznacza, że ma ona zastosowanie w dosłownym znaczeniu – do noachitów, natomiast do Żydów – z tym zastrzeżeniem, że kara śmierci, o której tu mowa, nie jest nakładana przez ziemski sąd. Jak wspomniano, inni halachisci godzą wymowę tej barajty oraz zastrzeżenia większości rabinów, różnicując przypadek zabicia ścigającego przez ściganego od przypadku osoby trzeciej, która bez konieczności zabiła ścigającego, chcąc ratować potencjalną ofiarę. Majmonides tych sytuacji nie różnicuje.

W prawie noachickim przekroczenie granic obrony koniecznej Majmonides opisuje w *Hilchot melachim u-milchamot* 9,6(4) w następujący sposób:

וכן אם הרג רודף שיכול להצילו באחד מאבריו – נהרג עליו, מה שאין כן בישראל<sup>65</sup>.

Z kontekstu jasno wynika, że chodzi o karę sądową. Sformułowanie: „Inaczej jest w Izraelu”, często powtarzające się w „ustępie noachickim” w *Miszne Tora*, wydaje się tu zrozumiałe w świetle tego, co powiedziano wyżej. Jednak właśnie ta uwaga wzbudziła największe kontrowersje komentatorów. Powodem była glosa umieszczona

<sup>65</sup> „I także jeśli zabił ścigającego (*rodef*), [mimo] że mógł uratować [się / ściganego] przez [uszkodzenie] jednej z kończyn [ściganego, ale zamiast tego zabił go], jest zaś karany śmiercią. Inaczej jest w Izraelu”.

w tym miejscu przez Raawada: „Tu jest problem – Awner”<sup>66</sup>. Ponieważ dyskusja ta dotyczyła prawa ściśle odnoszącego się do Izraelitów, nie zaś do noachitów, omówienie jej przekracza zakres prezentowanej pracy.

Na koniec warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną możliwą przyczynę zróżnicowania halachy żydowskiej i noachickiej według Majmonidesa – poza potrzebą godzenia pozornie sprzecznych opinii talmudycznych. W *Hilchot roceach u-szemirat nefesz* 1,15 zamieszczono następujące orzeczenie:

הרואה רודף אחר חברו להורגו, או אחר ערווה לבועלה, ויכול להציל, ולא הציל – הרי זה ביטל מצות עשה, שהיא "וקצותה, את כפה" (דברים כה, יב); ועבר על שני לאוין, על "לא תחוס, עינך" (שם) ועל "לא תעמוד על דם ריעך" (ויקרא יט, טז)<sup>67</sup>.

Obowiązek, o jakim tu mowa, dotyczy Żydów, nie zaś noachitów. Nie oznacza to jednak, że postawa noachity, który jest obojętny na potrzebującego bliźniego, jest uznawana za moralnie akceptowalną, a raczej – że postawa taka nie jest penalizowana, tak jak w przypadku Żydów<sup>68</sup>. Skoro na Żydach spoczywa obowiązek reagowania w takiej sytuacji, przekroczenie dopuszczalnych granic tej reakcji nie jest tak surowo oceniane, jak w przypadku noachitów, którzy nie mają takiego obowiązku, choć mają takie prawo.

Ogólny kierunek tych orzeczeń Majmonidesa – tj. wprowadzenie w prawach noachickich kary śmierci nakładanej przez ludzki sąd w sytuacjach, w których prawo żydowskie przewidywało karę wymierzoną przez Niebiosa – wynika zapewne z odmiennej relacji z Bogiem, odmiennej roli opatrności i odmiennej roli, którą mają do spełnienia noachici i Izraelici.

<sup>66</sup> Chodzi tu o przypadek opisany w 2 Sm 2,18–23 i dalej w 3,27 oraz omówiony w *Sanhedrin* 49a.

<sup>67</sup> „Kto widzi ścigającego (*rodef*) jego bliźniego, aby go zabić, lub [zakazaną mu kobietę], aby ją poślubić, i nie ocalił [go / jej], oto naruszył przykazanie pozytywne, tj. »I odetniesz jej rękę« (Pwt 25,12), oraz przekroczył dwa [przykazania negatywne]: »Nie zlituje się twoje oko« (ibidem) i »Nie będziesz stał [bezczyinnie] nad krwią twego bliźniego« (Kpł 19,16)».

<sup>68</sup> Zob. M. E. Dallen, op. cit., s. 188–189.

## *Giluj arajot* – zakazane stosunki seksualne

Zakaz *giluj arajot* obejmujący zakres określonych relacji seksualnych stanowi czwarte przykazanie na liście zakazów noachickich według Majmonidesa, w tym drugie, tuż po zakazie zabójstwa, odnoszące się do relacji międzyludzkich. Odpowiada ono drugiej pozycji zakazu cudzołóstwa w drugiej, również związanej z relacjami międzyludzkimi, części żydowskiego dekalogu w ujęciu Majmonidesa.

Wagę zakazu niemoralnych stosunków seksualnych w obrębie halachy żydowskiej unaocznia zasada, zgodnie z którą stanowi on jeden z trzech zakazów, obok bałwochwalstwa i zabójstwa, których Żydowi nie wolno przekroczyć nawet w obliczu męczeńskiej śmierci. Rolę tego zakazu pośród innych przykazań noachickich widać natomiast choćby po ilości miejsca, którą Majmonides mu poświęcił w obrębie rozdziału dziewiątego *Hilchot melachim u-milchamot*. Zakaz ten został omówiony w halachach 7–12 w edycji Yosefa Kapacha oraz halachach 5–8 w edycji Shabsai’a Frankla. Liczbę fragmentów poświęconych *giluj arajot* w porównaniu z ustępami dotyczącymi innych zakazów noachickich w *Miszne Tora* przedstawia tabela nr 15.

Liczne regulacje w zakresie *giluj arajot* w kodeksie Majmonidesa są odzwierciedleniem obszernych partii dyskusji poświęconej temu zagadnieniu w „ustępie noachickim” traktatu *Sanhedrin* w Talmudzie babilońskim. O ile bowiem „ustęp noachicki” związany z problematyką noachicką obejmuje obszar od *daf* 56a do 60a, co stanowi przeszło siedem kart, o tyle dyskusja dotycząca *giluj arajot* i obejmująca obszar od *daf* 57b do 58b zajmuje przeszło dwie karty, nie licząc sporadycznych wątków rozsypanych w pozostałych partiach „ustępu noachickiego” (np. w *daf* 56a, 56b, 56b–57a i 57a). Ponadto poza tym ustępem znajdują się również obszerne fragmenty odnoszące się do szczegółowych kwestii noachickiego zakazu *giluj arajot*, np. dys-

kusja na temat uśmiercenia zwierzęcia, które uczestniczyło w akcie seksualnym z nie-Żydem, zawarta w *Sanhedrin* 55a–55b (około pół-torej karty).

Tabela 15. Liczba halach dla poszczególnych przykazań noachickich

PRZYKAZANIE NOACHICKIE	LICZBA HALACH	
	EDYCJA KAPACHA	EDYCJA FRANKLA
bałwochwalstwo	1	1
bluźnierstwo	1	1
zabójstwo	1	1
zakazane stosunki seksualne	6	4
rabunek	1	1
spożywanie części z żywego zwierzęcia	3	3
nakaz ustanowienia sądów prawa	3	1

Odwołując się do powyższych dyskusji, a także do innych uzupełniających źródeł, Majmonides w następujący sposób streszcza zakaz niemoralnych stosunków seksualnych noachitów:

1. Halacha 7(5):

שש עריות אסורות על בני נוח – האם, ואשת האב, ואשת איש, ואחותו מאימו, וזכור, ובהמה: שנאמר "על כן, יעזוב איש, את אביו" (בראשית ב, כד), זו אשת אביו; "ואת אימו" (שם), כמשמעה; "ודבק באשתו" (שם), ולא באשת חברו; "ודבק באשתו", לא בזכור; "והיו לבשר אחד" (שם), להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד; ונאמר "אחותי בת אבי היא – אך, לא בת אימי; ותהי לי, לאישה" (בראשית כ, יב).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> „[Istnieje] sześć stosunków (*arajot*) zakazanych noachitom: [z] matką, żoną ojca, mężatką (*eszet isz*) i własną siostrą ze [strony] jego matki i mężczyzną oraz zwierzęciem. Jak jest powiedziane [w Rdz 2,24]: »Dlatego opuści mąż swego ojca« – to żona jego ojca, »i swoją matkę« – zgodnie z dosłownym znaczeniem, »i przyłgnie (*we-dawak*) do swojej żony« – ale nie do żony jego bliźniego, »i przyłgnie (*we-dawak*) do swojej żony« – ale nie do mężczyzny, »i staną



## 2. Halacha 8(6):

בן נוח חייב על מפותות אביו, ואנוסת אביו – הרי היא אימו מכל מקום. וחייב על אשת אביו, אפילו לאחר מיתת אביו. וחייב על הזכור, בין קטן בין גדול; ועל הבהמה, בין קטנה בין גדולה. והוא נהרג לבדו, ואין הורגין את הבהמה – שלא נצטוו בהריגת בהמה, אלא ישראל<sup>2</sup>.

## 3. Halacha 9–10(7):

אין בן נוח חייב על אשת חברו, עד שיבוא עליה כדרכה אחר שנבעלה לבעלה. אבל מאורסה, או שנכנסה לחופה ועדיין לא נבעלה – אין חייבין עליה, שנאמר "והיא, בעולת בעל" (בראשית כג). במה דברים אמורים, בבן נוח שבא על בת נוח. אבל גוי שבא על הישראלית, בין כדרכה בין שלא כדרכה – חייב. ואם הייתה נערה מאורסה – נסקל עליה, כדיני ישראל; בא עליה אחר שנכנסה לחופה, ולא נבעלה – הרי זה בחנק, כדיני ישראל. אבל אם בא על אשת ישראל אחר שנבעלה – הרי זה כמי שבא על אשת גוי חברו, וייהרג בסוּפָה<sup>3</sup>.

---

się jednym ciałem», co wyklucza zwierzę domowe, dzikie oraz ptactwo, ponieważ nie jest on i one jednym ciałem. I jest powiedziane [przez Abrahama o Sarze w Rdz 20,12]: »jest ona moją siostrą, córką mego ojca, ale nie córką mej matki, i została moją żoną«.

<sup>2</sup> „Noachita jest odpowiedzialny za [stosunek z] uwiedzioną [przez] jego ojca (*mefutat awiw*) i zgwałconą [przez] jego ojca (*anusat awiw*) – ponieważ jest ona jego matką w każdym przypadku. I jest odpowiedzialny za żonę swego ojca, nawet po śmierci swego ojca. I jest odpowiedzialny za mężczyznę – zarówno niedorosłego (*katan*), jak i dorosłego (*gadol*), oraz za zwierzę – zarówno niedorosłe (*katan*), jak i dorosłe (*gadol*). Ale nie uśmierca się zwierzęcia, ponieważ nie nakazano uśmiercania zwierzęcia [nikomu], ale [tylko] Izraelowi?»

<sup>3</sup> „Noachita nie ponosi odpowiedzialności za żonę swego bliźniego aż nie odbędzie z nią stosunku w naturalny sposób (*ke-darka*) po tym, jak współżyła z mężem (*niwala le-waala*). Ale [za stosunek z] narzeczoną lub poślubioną [*nichnesa le-chupa*, dosł. która weszła pod chupę], która jeszcze nie współżyła (*niwala*) [z mężem] – nie ponosi zań odpowiedzialności, jak jest powiedziane [w Rdz 20,3]: »ponieważ współżyła ona z mężem (*beulat baal*)«. Mowa jest tu o przypadkach noachity, który odbył stosunek z noachitką. Jednak nie-Żyd (*goj*), który odbył stosunek z Izraelitką – zarówno w sposób naturalny (*ke-darka*), jak i nienaturalny (*sze-lo-che-darka*) – jest odpowiedzialny. Jeśli była ona dziewczyną zaręczoną (*naara meursa*) – podlega za nią ukamienowaniu, zgodnie z prawami Izraela. [Jeśli] odbył z nią stosunek po tym, jak została poślubiona [*nichnesa le-chupa*, dosł. weszła pod chupę], ale nie współżyła (*niwala*) [z mężem] – taki [uśmiercany jest] przez uduszenie, zgodnie z prawami Izraela. Ale jeśli odbył stosunek z żoną Izraelity po tym, jak współżyła (*niwala*) [z mężem] – taki jest

## 4. Halacha 11–12(8):

בן נוח שייחד שפחה לעבדו – הרי זה נהרג עליה, משום אשת חברו. ואינו חייב עליה, עד שיפשוט הדבר ויאמרו לה העם, זו רבית עבד פלוני. ומאימתיי תחזור להיתרה – משיפרישנה מעבדו, ויפרע ראשה בשוק. ומאימתיי תהיה אשת חברו כגרושה שלנו – משיוציאה מביתו וישלחנה לעצמה, או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה: שאין להם גירושין בכתב; ואין הדבר תלוי בו בלבד, אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה – פורשין<sup>4</sup>.

Rozkład treści poszczególnych kwestii związanych z zakazem *giluj arajot* przedstawia się w obrębie dziewiątego rozdziału *Hilchot melachim u-milchamot* w następujący sposób:

Tabela 16. Rozkład treści poszczególnych halach o *giluj arajot*

EDYCJA FRANKLA	EDYCJA KAPACHA	PROBLEMATYKA HALACHY
halacha 5	halacha 7	lista zakazanych stosunków i ich biblijne źródła
halacha 6	halacha 8	szczegółowe regulacje dotyczące stosunków kazirodczych, homoseksualnych i zoofilii
halacha 7	halacha 9	szczegółowe regulacje dotyczące cudzołóstwa
	halacha 10	szczególne przypadki cudzołóstwa z Izraelitką
halacha 8	halacha 11	przypadek niewolnicy przeznaczony niewolnikowi
	halacha 12	kwestia rozwodów

jak ten, który odbył stosunek z żoną swego bliźniego nie-Żyda, i uśmiercany jest przez dekapitację”.

<sup>4</sup> „Noachita, który wyznaczył niewolnicę dla swego niewolnika – taki podlega za nią uśmierceni, [jeśli odbył z nią stosunek], ponieważ jest żoną jego bliźniego. Ale nie ponosi za nią odpowiedzialności, zanim nie rozpowszechni się ta sprawa, że mówić będą o niej ludzie: »To domownica [inna wersja: dziewczyna] takiego a takiego niewolnika«. A od kiedy znów jest dozwolona? Od kiedy oddzieli ją od swego niewolnika i odkryje jej głowę na ulicy. A od kiedy będzie żoną czyjeś bliźniego jak nasza rozwódka? Od kiedy [jej mąż] usunie ją ze swego domu i odprawi ją na jej własny [rachunek] albo ona usunie się z własnej woli i sama odejdzie, ponieważ nie mają oni [tj. noachici] rozwodów na piśmie. I sprawa ta nie jest zależna tylko od niego, ale w każdym momencie, gdy zechce on lub ona rozejść się – rozchodzą się”.

Halacha dziesiąta według edycji Kapacha stanowi, jak widać, rozwinięcie halachy dziewiątej. Podobnie halacha dwunasta jest rozwinięciem wątku, którym kończy się halacha poprzednia. Obie pary halach są zintegrowane w edycji Frankla, składając się na halachy siódmą i ósmą. Oba podziały mają więc swoje uzasadnienie w rozkładzie treści.

Aby uniknąć nadmiernej atomizacji zagadnień, prezentowany rozdział ułożono zgodnie z porządkiem edycji Frankla, omawiając kolejno następujące zagadnienia:

1. Lista zakazanych stosunków i ich biblijne źródła.
2. Szczegółowe regulacje dotyczące stosunków kazirodczych, homoseksualnych i zoofilii.
3. Szczegółowe regulacje dotyczące cudzołóstwa.
4. Przypadek niewolnicy oraz kwestia rozwodów.

Analizy poszczególnych zagadnień zawartych w regulacjach Majmonidesa odnośnie do *guluj arajot* noachitów należy poprzedzić omówieniem żydowskiej halachy dotyczącej tego zagadnienia – po pierwsze, po to, aby wyjaśnić pewne pojęcia, którymi posługuje się autor, a, po drugie, po to, aby ukazać prawo noachickie w tym względzie na tle prawa żydowskiego, stanowiącym dla niego kontekst.

## **Zakazane stosunki seksualne – halacha żydowska**

Termin *giluj arajot* pochodzi z Tory pisanej i dosłownie oznacza „odsłonięcie nagości”. W użyciu jest także forma skrócona *arajot*, która w liczbie pojedynczej przyjmuje postać *erwa*. Majmonides definiuje ten termin jako karane przez *karet* (duchowe odcięcie) i zakazane przez Torę pisaną stosunki seksualne wymienione w parszy *Acharei mot*, tj. we fragmencie Kpł 18,6–23 (przepisy te pojawiają się tu jako *azhara*, czyli zakazy, natomiast ich sankcje karne, *onesz*, zostały przedstawione we fragmencie Kpł 20,10–21), takie jak: zakaz współżycia z matką, siostrą czy córką<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Zob. *Hilchot iszut* 1,5.

W ścisłym znaczeniu tego terminu *giluj arajot* oznacza przede wszystkim zakazane stosunki z krewnymi lub powinowatymi, a więc różne formy szeroko rozumianego kazirodztwa<sup>6</sup>, a także stosunki homoseksualne i akty zoofilii. W szerszym znaczeniu obejmuje także formy cudzołóstwa, czyli stosunki z cudzą żoną lub narzeczoną. Ponadto Majmonides wymienia inne zakazane relacje seksualne:

1. *Szenijot* (hebr. = wtórne) – zakazy pochodzące nie z Tory pisanej, ale z Tory ustnej, np. z babcią zarówno ze strony matki, jak i ze strony ojca<sup>7</sup>.

2. *Isurei lawin* (hebr. = zakazy negatywne) albo *isurei kedusza* (hebr. = zakazy świętości) – zakazy pochodzące z Tory pisanej, ale bez sankcji *karet*, np. między byłymi małżonkami po ich rozwodzie<sup>8</sup>.

3. *Isurei ase* (hebr. = zakazy pozytywne) – zakazy będące wynikiem nakazów Tory pisanej, np. z egipskim lub edomskim konwertytą z pierwszego lub drugiego pokolenia<sup>9</sup>.

Akty *giluj arajot* popełnione dobrowolnie i świadomie (*mezid*), oprócz tego, że są karane przez *karet*, są w określonych przypadkach dodatkowo karane śmiercią orzeczoną i wykonaną przez sąd (sankcją za akty popełnione nieświadomie, nieumyślnie, *szogeg*, jest określona ofiara, którą należy złożyć jako odkupienie winy)<sup>10</sup>. W pozostałych przypadkach aktów *giluj arajot* popełnionych dobrowolnie (*mezid*), dla których nie przewidziano egzekucji, sąd orzeka karę chłosty (*loka*)<sup>11</sup>. Oczywiście podstawą zarówno orzeczenia egzekucji, jak i chłosty jest spełnienie warunków co do liczby świadków (co najmniej dwóch) oraz uprzedniego ostrzeżenia (*hatraa*) osoby mającej dopuścić się zbrodni<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> David Novak wyróżnia w związku z tym dwie postacie kazirodztwa, tzw. wertrykalne i horyzontalne. Zob. D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York–Toronto 1983, s. 202.

<sup>7</sup> *Hilchot iszut* 1,6.

<sup>8</sup> *Ibidem* 1,7.

<sup>9</sup> *Ibidem* 1,8.

<sup>10</sup> *Hilchot isurei bia* 1,1.

<sup>11</sup> *Hilchot sanhedrin we-ha-unszin ha-mesurin lahem* 18,1.

<sup>12</sup> *Hilchot isurei bia* 1,6(7). Karę śmierci orzeka jednak skład dwudziestu trzech sędziów, karę chłosty – trzech.

Halacha przewiduje – jak wspomniano wcześniej – cztery formy egzekucji o różnych stopniach surowości. Należą do nich następujące sposoby uśmiercania, wymienione w kolejności od najłagodniejszej do najsurowszej:

1. Uduszenie (hebr. *chenek*).
2. Dekapitacja (hebr. *hariga be-sajif*).
3. Spalenie (hebr. *serefa*).
4. Ukamienowanie (*sekila*)<sup>13</sup>.

Jednak w przypadku *giluj arajot* przewidziano jedynie ukamienowanie, spalenie i uduszenie<sup>14</sup>. Odpowiedzialność za poszczególne akty *giluj arajot* przedstawia poniższa tabela:

Tabela 17. Karalność za poszczególne przestępstwa seksualne według halachy żydowskiej

RODZAJ KARY		ZAKAZANE STOSUNKI SEKSUALNE
śmierć	ukamienowanie	z matką z macochą z synową z cudzą narzeczoną dziewczyną ( <i>naara meursa</i> ) z mężczyzną ze zwierzęciem*
	spalenie	z pasierbicą z córką pasierbicy z córką pasierba z teściową z matką teściowej z matką teścia z córką z wnuczką**
	uduszenie	z cudzą żoną ( <i>eszet isz</i> )***

<sup>13</sup> *Hilchot sanhedrin we-ha-unszin ha-mesurin lahem* 14,1 i 4.

<sup>14</sup> *Hilchot isurei bia* 1,3(4).

ciąg dalszy tabeli 17

RODZAJ KARY	ZAKAZANE STOSUNKI SEKSUALNE
Chłosta	z siostrą ze stryjenką (siostra ojca) z ciotką (siostra matki) ze szwagierką (siostra żony) z bratową ze stryjnią (żona stryja) z kobietą w stanie nieczystości ( <i>nida</i> )****

\* *Hilchot isurei bia* 1,3(4) i 5(6) oraz *Hilchot sanhedrin we-ha-unszin ha-mesurin lahem* 15,12(10).

\*\* *Hilchot isurei bia* 1,4(5) oraz *Hilchot sanhedrin we-ha-unszin ha-mesurin lahem* 15,13(11).

\*\*\* *Hilchot isurei bia* 1,5(6) oraz *Hilchot sanhedrin we-ha-unszin ha-mesurin lahem* 15,14(13).

\*\*\*\* *Hilchot sanhedrin we-ha-unszin ha-mesurin lahem* 19,1.

Halacha żydowska przewiduje dwa limity wiekowe odnoszące się do odpowiedzialności za akt *giluj arajot*: limit wieku, poniżej którego akt seksualny nie jest uznawany za stosunek seksualny w pełnym tego słowa znaczeniu (*bia*), oraz limit wieku, poniżej którego osoba odbywająca ten stosunek nie podlega karze. Przy tym inaczej kształtują się limity wiekowe u mężczyzn i u kobiet. Limity te przedstawia poniższa tabela:

Tabela 18. Kwestia wieku przy przestępstwach seksualnych

PLEĆ	WIEK DOJRZAŁOŚCI DO AKTU SEKSUALNEGO	WIEK DOJRZAŁOŚCI DO ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA TEN AKT
mężczyzna	9 lat*	13 lat**
kobieta	3 lata***	12 lat****

\* *Hilchot isurei bia* 1,13.

\*\* *Hilchot iszut* 2,11(10).

\*\*\* *Hilchot isurei bia* 1,13.

\*\*\*\* *Hilchot iszut* 2,1–2.

Oznacza to, że jeśli np. dorosły mężczyzna odbędzie stosunek z kategorii zakazanych relacji z dziewczyną powyżej dwunastego roku życia, oboje podlegają odpowiedzialności karnej za *giluj arajot* (o ile oczywiście akt odbywał się za jej zgodą). Jeśli dziewczynka miała nie więcej niż dwanaście lat, ale więcej niż trzy lata – odpowiedzialność za *giluj arajot* ponosi tylko mężczyzna. Natomiast jeśli dziewczynka nie miała więcej niż trzy lata – ich akt nie mieści się w kategorii *giluj arajot* i nawet mężczyzna nie ponosi z tego tytułu odpowiedzialności.

Należy tu zastrzec, że nie wyklucza to oczywiście jego odpowiedzialności karnej i cywilnej za ewentualne uprowadzenie, zniewolenie, wyrządzone szkody cielesne czy w skrajnych przypadkach zabójstwo – są to jednak przypadki wykraczające poza kategorię *giluj arajot*, dotyczącą stosunków seksualnych w całym tego słowa znaczeniu. Chodzi tu zwykle o akty dobrowolne z obu stron, zakazane jednak przez Boga. Jak stwierdził Majmonides w *Szmona prakim*, szczegółowa treść tych zakazów nie jest oczywista i dostępna rozumowi.

Wiek dojrzałości do ponoszenia odpowiedzialności za przestępowanie zakazów i spełnianie przykazań, wynoszący dla mężczyzn i kobiet odpowiednio trzynaście i dwanaście lat, stanowi kryterium podziału na osoby niedorośle (*katan*), czyli chłopców (*tinok*) i dziewczynki (*tinoket*), oraz dorosłe (*gadol*), czyli dorosłych mężczyzn (*isz*) i dorosłe kobiety (*isza*). Obok wieku istotnym kryterium są też oznaki dojrzałości biologicznej (tj. pojawienie się owłosienia łonowego). W obrębie kategorii dorosłej kobiety (*gedola*) halacha wyróżnia dwa stadia: stadium pośrednie trwające sześć miesięcy od momentu osiągnięcia dojrzałości – dziewczyna (*naara*), oraz stadium docelowe – w pełni dojrzała kobieta (*bogeret*)<sup>15</sup>.

Wspomniane wcześniej limity wiekowe uznania aktu za *giluj arajot* dotyczą także aktów homoseksualnych, ale nie odnoszą się do zwierząt. Oznacza to, że akt seksualny nawet ze zwierzęciem tuż po jego urodzeniu jest karany z całą surowością. Należy dodać, że zgodnie z żydowską halachą śmierć ponosi w takim przypadku nie tyl-

<sup>15</sup> Ibidem 2,1–2 i 11(10).

ko człowiek, ale i zwierzę<sup>16</sup>. Źródłem tych orzeczeń jest wykładnia biblijnych zakazów z fragmentów Tory pisanej. W tym przypadku chodzi tu o wersety Kpł 20,13 oraz 15–16:

איש, אשר ישכב את-זכר משכבי אשה – תועבה עשו, שניהם; מות יומתו, דמיהם במ. [...] ואיש, אשר יתן שכבתו בבהמה – מות יומת; ואת-הבהמה, תהרגו. ואשה, אשר תקרב אל-כל-בהמה לרבעה אתה – והרגת את-האשה, ואת-הבהמה; מות יומתו, דמיהם במ.<sup>17</sup>

Wersety te stały się przedmiotem dyskusji w *Sanhedrin* 54a–b, w której znalazły się m.in. następujące stwierdzenia:

זכר מנא לן דת"ר (ויקרא כ) איש פרט לקטן אשר ישכב את זכר בין גדול בין קטן [...] בהמה מנא לן דתנו רבנן (ויקרא כ) איש פרט לקטן אשר יתן שכבתו בבהמה בין גדולה בין קטנה [...] תנו רבנן זכור לא עשו בו קטן כגדול בהמה עשו בה קטנה כגדולה מאי לא עשו בו קטן כגדול אמר רב לא עשו ביאת פחות מבן תשע שנים כבן תשע שנים ושמואל אמר לא עשו ביאת פחות מבן שלש שנים כבן שלש שנים במאי קמיפלגי רב סבר כל דאיתיה בשוכב איתיה בנשכב וכל דליתיה בשוכב ליתיה בנשכב ושמואל סבר משכבי אשה כתיב תניא כותיה דרב זכר בן תשע שנים ויום אחד<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *Hilchot isurei bia* 1,16.

<sup>17</sup> „A mąż (*isz*), który będzie współżył (*jiszkaw*) z mężczyzną (*zachar*) [sposobami] współżycia [jak z] kobietą (*miszkawei isza*) – obaj uczynili obrzydliwość; muszą umrzeć, krew ich – na nich. [...] A mąż (*isz*), który oddał się współżyciu (*jiten szechawto*) ze zwierzęciem – musi umrzeć; i zwierzę uśmiercicie. A kobieta (*isza*), która zbliżyła się do jakiegokolwiek zwierzęcia, aby z nią spółkowało – to uśmiercisz i kobietę, i zwierzę; muszą umrzeć, krew ich – na nich”.

<sup>18</sup> „[Odpowiedzialność za współżycie z] mężczyzną (*zachar*) skąd [wyprowadzamy]? Ponieważ nauczali rabini (w barajcie): »MAŻ (ISZ)« (Kpł 20,13) – WYŁĄCZA NIEDOROSŁEGO (KATAN); »KTÓRY BĘDZIE WSPÓŁŻYŁ (JISZKAW) Z MĘŻCZYZNĄ (ZACHAR)« (Kpł 20,13), ZARÓWNO Z DOROSŁYM (GADOL), JAK I NIEDOROSŁYM (KATAN). [...] Odpowiedzialność za współżycie [ze] zwierzęciem skąd [wyprowadzamy]? Ponieważ nauczali rabini (w barajcie): »MAŻ (ISZ)« (Kpł 20,15) – WYŁĄCZA NIEDOROSŁEGO (KATAN); »KTÓRY ODDAŁ SIĘ WSPÓŁŻYCIU (JITEN SZECHAWTO) ZE ZWIERZĘCIEM« (Kpł 20,15); ZARÓWNO Z DOROSŁYM (GADOL), JAK I NIEDOROSŁYM (KATAN). [...] Nauczali rabini (w barajcie): MĘŻCZYNA [PODLEGAJĄCY WSPÓŁŻYCIU] (ZACHUR) – NIE UCZYNIONO W JEGO [PRZYPADKU PRAWA DLA] NIEDOROSŁEGO (KATAN) JAK DLA DOROSŁEGO (GADOL). ZWIERZĘ [PODLEGAJĄCE WSPÓŁŻYCIU] – UCZYNIONO W JEGO [PRZYPADKU PRAWO DLA] NIEDOROSŁEGO (KETANA) JAK DLA DOROSŁEGO (GEDOLA). Mówił



Z punktu widzenia żydowskiej halachy nie ma też znaczenia, czy zakazany stosunek seksualny był waginalny, czyli naturalny (*ke-darka*), czy też analny, czyli nienaturalny (*sze-lo-che-darka*). Zasadę tę wywodzi się z zawartego w wersecie Kpł 20,13 wyrażenia *miszkawei isza*, które w tym kontekście można przetłumaczyć jako „[sposoby] współżycia [jak z] kobietą”. Użyta tu liczba mnoga wskazuje na wielość form takiego współżycia, a zatem zakazane stosunki seksualne obejmują różne jej postacie<sup>19</sup>.

Ostatnią kwestią, na którą należy zwrócić uwagę przed przystąpieniem do analizy noachickiego zakazu *giluj arajot* w ujęciu Majmonidesa, jest kwestia dwustopniowości żydowskich zaślubin, o czym wzmiankowano już wcześniej. Zanim mężczyzna i kobieta zawrą związek małżeński *sensu stricto*, zwany *nisuin*, do którego też odnosi się idiomatyczne wyrażenie *nichnas le-chupa*, dosł. „wejść pod chupę” (co dotyczy żydowskiego obrządku ślubnego), halacha przewiduje procedurę wcześniejszego „nabycia” (*likuchin*) przyszłej żony, czyli zaręczyn, określanych mianem *erusin* lub *kiduszin*<sup>20</sup>. Więzy ustanowione przez takie zaręczyny są znacznie silniejsze niż we współczesnym świecie Zachodu. Kto współ-

Raw: Nie uczyniono [prawa dla mężczyzny podlegającego] stosunkowi w wieku mniej niż dziewięć lat, jak dla wieku dziewięciu lat. Ale Szmuel mówił: Nie uczyniono [prawa dla mężczyzny podlegającego] stosunkowi w wieku mniej niż trzy lata, jak dla wieku trzech lat. W czym się spierają? Raw twierdził: każdy, kto ma zdolność współżycia, ma zdolność podlegania współżyciu, a każdy, kto nie ma zdolności współżycia, nie ma zdolności podlegania współżyciu, [a dopiero akt dziewięcioletka może mieć status współżycia]. Ale Szmuel twierdził: [Odnosnie do granicy wieku mężczyzny podlegającego współżyciu ma zastosowanie wyrażenie] »[sposobami] współżycia [jak z] kobietą (*miszkawei isza*)« [Kpł 20,13 – dopiero akt z trzylatką może mieć status współżycia]. Nauczano [w barajcie] zgodnie z Rawem: MĘŻCZYŻNA [PODLEGAJĄCY WSPÓŁŻYCIU] (ZACHAR) – [MA CO NAJMNIEJ] WIEK DZIEWIĘCIU LAT I JEDNEGO DNIA”.

<sup>19</sup> *Hilchot isurei bia* 1,10.

<sup>20</sup> Obecnie rolę zaręczyn pełni obrządek *tenaim*. Natomiast występujące pierwotnie odrębne etapy zaślubin, *erusin* (*kiduszin*) i *nisuin* (*chupa*, tj. wejście pod chupę symbolizujące wejście oblubienicy do domu oblubieńcy), zachodzą łącznie w trakcie jednego obrzędu. *Erusin* to jego pierwszy etap i odbywa się on zwykle już pod baldachimem weselnym, po czym dopiero następuje bezpośrednio właściwa uroczystość *chupa*, która kończy obrządek zaślubin. Zob. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, tłum. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 181–182.

żyje seksualnie z czyjąś narzeczoną, podlega karze śmierci. A jeśli narzeczoney chce zrezygnować z małżeństwa, musi wręczyć swojej niedoszłej żonie list rozwodowy (*get*), tak samo jak w przypadku zawartego już małżeństwa<sup>21</sup>.

Powyższe regulacje obowiązują od momentu nadania Tory Mojżeszowi. Stan pierwotny, który w pewnym zakresie oddaje także sytuację noachitów po jej nadaniu, Majmonides opisał w następujący sposób w *Hilchot iszut* 1,1:

קודם מתן תורה, היה אדם פוגע אישה בשוק – אם רצה הוא והיא לישא אותה – מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו, ותהיה לו לאישה. כיון שניתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אישה – יקנה אותה תחילה בפני עדים, ואחר כך תהיה לו לאישה: שנאמר "כי ייקח איש, אישה; ובה אליה" (דברים כב, ג)<sup>22</sup>.

### Lista zakazanych stosunków i ich biblijne źródła

Lista zakazanych stosunków seksualnych dla nie-Żydów została podana przez Majmonidesa nie tylko w *Hilchot melachim u-milchamot* 9,5(7), ale także wcześniej w zwięzły sposób w kontekście przepisów żydowskich – w *Hilchot isurei bia* 14,10:

<sup>21</sup> *Hilchot iszut* 1,2–3.

<sup>22</sup> „Przed nadaniem Tory [gdy] człowiek spotyka kobietę na ulicy, jeśli zechciał on i ona pobrać się, on wprowadza ją do swego domu i współżyje z nią na osobności i stanie się ona jego żoną. Gdy nadana została Tora, nakazano Izraelowi, że jeśli zechce mąż pobrać się z kobietą, powinien ją najpierw nabyć przy świadkach, a [dopiero] potem stanie się ona jego żoną, jak jest napisane [w Pwt 22,13]: »Gdy nabędzie mąż żonę i będzie z nią współżył«”.

הגויים<sup>23</sup> – אין אסור עליהם משום ערווה אלא אימו, ואשת אביו, ואחותו מאימו, ואשת איש, וזכור, ובהמה, כמו שיתבאר בהלכות מלכים ומלהמות; אבל שאר עריות, מותרות להן<sup>24</sup>.

W zapowiedzianym tu *Hilchot melachim u-milchamot* 9,5(7) – inaczej niż w zacytowanym wyżej fragmencie, ale, co ciekawsze, inaczej niż w przypadku pozostałych przykazań noachickich – Majmonides wskazuje biblijne źródło przedmiotowego zakazu *giluj arajot*. Podobnie jak w odniesieniu do pozostałych przykazań nie jest nim ani wskazywany przez większość tannaitów w *Sanhedrin* 56b werset Rdz 2,16 i towarzyszący mu werset Jr 3,1, ani wskazywany przez szkołę Menaszego w *Sanhedrin* 57a werset Rdz 6,12. Jest nim natomiast odnoszący się do Adama i Ewy werset Rdz 2,24, a także wersety Rdz 20,12 i Rdz 20,3, dotyczące Abrahama i Sary. Co więcej, Majmonides dokonuje egzegezy pierwszego z tych wersetów, będącego zarazem głównym źródłem orzeczeń, wywodząc zeń konkretne zakazy szczegółowe. Mógł, a nawet musiał, w tym miejscu sobie na to pozwolić, ponieważ w głównej dyskusji związanej z zakresem noachickiego *giluj arajot*, zawartej w *Sanhedrin* 57b–58b, najważniejsza partia obejmująca *daf* 58a–b dotyczy właśnie sporów o wykładnię wersetu Rdz 2,14:

דתניא (בראשית ב) על כן יעזב איש את אביו ואת אמו רבי אליעזר אומר אביו אחות אביו אמו אחות אמו ר"ע אומר אביו אשת אביו אמו אמו ממש (בראשית ב) ודבק ולא בזכר (בראשית ב) באשתו ולא באשת חבירו (בראשית ב) והיו לבשר אחד מי שנעשים בשר אחד יצאו בהמה וחיה שאין נעשין בשר אחד אמר רבי אליעזר אומר אביו

<sup>23</sup> Warto tu zwrócić uwagę, że Majmonides posłużył się w tym wypadku terminem *gojim*, a nie *bnei Noach*, jak w *Hilchot melachim u-milchamot* 9,5(7). Powodem jest zasada, o której pisano w poprzedniej części tej pracy – Majmonides używa terminu *goj* tam, gdzie ma na myśli nieżydowskiego bałwochwalcę, albo tam – i tak jest w tym przypadku – gdy ma na myśli nie-Żyda w ogóle, ale chodzi mu o odróżnienie go od Żyda.

<sup>24</sup> „Nie-Żydzi (*gojim*) – są im zakazane tylko: własna matka (*imo*) i żona własnego ojca (*eszet awiw*), i własna siostra ze [strony] jego matki (*ochoto me-imo*), i mężatka (*eszet isz*), i mężczyzna (*zachur*), i zwierzę (*behema*), jak zostanie wyjaśnione *Hilchot melachim u-milchamot*, ale pozostałe stosunki (*arajot*) – są im dozwolone”.

אחות אביו אימא אביו ממש היינו ודבק ולא בזכר אימא אשת אביו היינו באשתו ולא באשת חבירו אימא לאחר מיתה דומיא דאמו מה אמו דלאו אישות אף אביו דלאו אישות אמו אחות אמו ואימא אמו ממש היינו באשתו ולא באשת חבירו ואימא לאחר מיתה דומיא דאביו מה אביו דלאו ממש אף אמו דלאו ממש רע"א אביו אשת אביו ואימא אביו ממש היינו ודבק ולא בזכר א"ה אשת אביו נמי היינו באשתו ולא באשת חבירו לאחר מיתה אמו אמו ממש היינו באשתו ולא באשת חבירו אמו מאנוסתו במאי קא מיפלגי ר"א סבר אביו דומיא דאמו ואמו דומיא דאביו לא משכחת לה אלא באהווה ורבי עקיבא מוטב לאוקמיה באשת אביו דאיקרי ערות אביו לאפוקי אחות אביו דשאר אביו איקרי ערות אביו לא איקרי<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> „Ponieważ naucza [barajta]: »DLATEGO OPUŚCI MĄŻ SWEGO OJCA (AWIW) I SWOJĄ MATKĘ (IMO)« (RDZ 2,24). RABBI ELIEZER MÓWI: »SWEGO OJCA (AWIW)« – [TO] SIOSTRA OJCA, »SWOJĄ MATKĘ (IMO)« – [TO] SIOSTRA MATKI. RABBI AKIWA MÓWI: »SWEGO OJCA (AWIW)« – [TO] ŻONA OJCA, »SWOJĄ MATKĘ (IMO)« – [TO] DOSŁOWNIE JEGO MATKA. »I PRZYLGNIE (WE-DAWAK)« – ALE NIE DO MĘŻCZYZNY, »DO SWOJEJ ŻONY (BE-ISZTO)« – ALE NIE DO ŻONY JEGO BLIŹNIEGO, »I STANĄ SIĘ JEDNYM CIAŁEM (BASAR ECHAD)« – [TO] CI, KTÓRZY MOGĄ STWORZYĆ »JEDNO CIAŁO (BASAR ECHAD)«, [CZYLI DZIECKO, CO] WYKLUCZA ZWIERZĘ DOMOWE I DZIKIE, Z KTÓRYMI NIE MOŻNA STWORZYĆ »JEDNEGO CIAŁA (BASAR ECHAD)«. Rzekł mistrz: RABBI ELIEZER MÓWI: »SWEGO OJCA (AWIW)« – [TO] SIOSTRA OJCA. Może [to] dosłownie jego ojciec (*awiw*)? Jest [już] »i przylgnie (*we-dawak*)« – ale nie do mężczyzny. Może [to] żona jego ojca? Jest [już] »do swojej żony (*be-izsto*)« – ale nie do żony jego bliźniego. Może po [jego] śmierci? [»Swego ojca (*awiw*)« powinno być] podobne do »swoją matkę (*imo*)«: jak »swoją matkę (*imo*)« nie dotyczy związku małżeńskiego, również »swego ojca (*awiw*)« nie dotyczy związku małżeńskiego. »SWOJĄ MATKĘ (IMO)« – [TO] SIOSTRA MATKI. Ale może [to] dosłownie jego matka (*imo*)? Jest [już] »do swojej żony (*be-izsto*)« – ale nie do żony jego bliźniego. Ale może po śmierci [ojca]? [»Swoją matkę (*imo*)« powinno być] podobne do »swego ojca (*awiw*)«: jak »swego ojca (*awiw*)« nie jest dosłowne, również »swoją matkę (*imo*)« nie jest dosłowne. RABBI AKIWA MÓWI: »SWEGO OJCA (AWIW)« – [TO] ŻONA JEGO OJCA. Ale może [to] dosłownie ojciec? Jest [już] »i przylgnie« – ale nie do mężczyzny. Jeśli tak, [to już] jest »do swojej żony (*be-izsto*)« – ale nie do żony jego bliźniego! [»Swego ojca« – to żona ojca] po śmierci [ojca]. »SWOJĄ MATKĘ (IMO)« – [TO] DOSŁOWNIE JEGO MATKA (*IMO*). Jest [już] »do swojej żony (*be-izsto*)« – ale nie do żony jego bliźniego! [»Swoją matkę (*imo*)« to] jego matka zgwałcona przez niego [tj. ojca, czyli nie jego żona]. W czym się nie zgadzają [obaj tannaicj]? Rabbi Eliezer twierdził, że »swego ojca (*awiw*)« [powinno być] podobne do »swoją matkę (*imo*)«, a »swoją matkę (*imo*)« podobne do »swego ojca (*awiw*)«. Nie znajduje się [żadne podobieństwo], jak [tylko] przez rodzeństwo. Ale rabbi Akiwa [twierdził, że] lepiej jest ustanowić dłań [tj. wyrażenia »swego ojca (*awiw*)« znaczenie] żony jego ojca (*awiw*), jako że nazwana

Gemara zatem w pierwszej kolejności bada stanowisko rabbiego Eliezera, a dalej – rabbiego Akiwy, aż wreszcie podsumowuje, na czym zasadza się różnica ich stanowisk. Odmienność obu wykładni daje się ująć w następującą tabelę:

Tabela 19. Egzegeza wersetu Rdz 2,24

ZNACZENIE WYRAŻENIA	ZAKAZANY STOSUNEK WEDŁUG R. ELIEZERA	ZAKAZANY STOSUNEK WEDŁUG R. AKIWY
[„opuści mąż] swego ojca” ( <i>awiw</i> )	ze stryjenką	z macochą
„swoją matką” ( <i>imo</i> )	z ciotką	z matką
„i przyłgnie” ( <i>we-dawak</i> )	z mężczyzną	
„do swojej żony” ( <i>be-iszto</i> )	z cudzą żoną	
„i staną się jednym ciałem”	ze zwierzęciem	

Ze stanowiska rabbiego Eliezera można wywieść, że skoro stosunki seksualne z rodzeństwem rodziców są zakazane, to tym bardziej są one zakazane z własnym rodzicem (matką) czy rodzeństwem (siostrą). Należy tu jednak zastrzec, że tak jak w przypadku stryjenki zakaz dotyczy siostry ojca ze strony jego matki, tak w przypadku własnej siostry chodzi o związek od strony matki. Zastrzeżenie to zostanie wyjaśnione w dalszym ciągu wywodu. Nie jest natomiast zakazany stosunek z macochą, oczywiście po śmierci ojca. Co ciekawe, oba stanowiska nie zakazują aktu seksualnego z córką:

---

jest »nagością jego ojca (*erwat awiw*)« [por. Kpł 18,8], co wyłącza siostrę jego ojca (*awiw*), która nazwana jest »krewną jego ojca (*szeer awiw*)« [por. Kpł 18,12], [ale] »nagością jego ojca (*erwat awiw*)« nie jest nazwana”.

Tabela 20. Dopuszczalność stosunków seksualnych w świetle egzegezy wersetu Rdz 2,24

AKT SEKSUALNY	WEDŁUG R. ELIEZERA	WEDŁUG R. AKIWY
z matką	zakazany	zakazany
z macochą (po śmierci ojca)	dozwolony	zakazany
ze stryjenką (córką matki ojca)	zakazany	dozwolony
z ciotką	zakazany	dozwolony
z siostrą (córką matki)	zakazany	dozwolony
z córką	dozwolony	dozwolony
z mężczyzną	zakazany	zakazany
z zwierzęciem	zakazany	zakazany

W dalszej części gemara w *Sanhedrin* 58b, powołując się na werse-ty Tory pisanej, będzie testować powyższe implikacje obu stanowisk, rytm tego testowania wyznaczają wyrażenia *ta szma* (aram. = chodź, słuchaj). Będą przywoływane przykłady związków postaci biblijnych przed nadaniem Tory, a zatem takich, do których miały zastosowanie nadane Adamowi prawa noachickie. Głównym przedmiotem sporu stanie się kwestia dopuszczalności stosunku z siostrą od strony matki:

ת"ש (שמות 1) ויקח עמרם את יוכבד דודתו מאי לאו דודתו מן האם לא דודתו מן האב. ת"ש (בראשית כ) וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי מכלל דבת האם אסורה ותסברא אחותו הואי בת אחיו הואי וכיון דהכי הוא לא שנא מן האב ולא שנא מן האם שריא אלא התם הכי קאמר ליה קורבא דאחות אית לי בהדה מאבא ולא מאמא. ת"ש מפני מה לא נשא אדם את בתו כדי שישא קין את אחותו שנאמר (תהילים פט) כי אמרתי עולם חסד יבנה הא לאו הכי אסירא כיון דאשתרי אשתרי אמר רב הונא <כותי> {נכרי} מותר בבתו וא"ת מפני מה לא נשא אדם את בתו כדי שישא קין את אחותו משום עולם חסד יבנה ואיכא דאמרי אמר רב הונא <כותי> {נכרי} אסור בבתו תדע שלא נשא אדם את בתו ולא היא התם היינו טעמא כדי שישא קין את אחותו משום דעולם חסד יבנה<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> „Chodź, słuchaj: »I wziął Amram Jokebed, swoją ciotkę« [Wj 6,20]. Czyż nie ciotkę ze [strony] matki? Nie, ciotkę ze [strony] ojca. Chodź, słuchaj: »I też naprawdę jest ona moją siostrą, córką mego ojca, ale nie córką mej matki« [Abraham o Sarze do Abimeleka – Rdz 20,12]. Wynika stąd, że córka matki jest zakazana.

Najpierw zostanie zaatakowane stanowisko rabiego Elieze-  
ra, jednak zostanie ono pomyślnie obronione. Następnie przedmio-  
tem ataku stanie się opinia rabiego Akiwy, zgodnie z którą stosu-  
nek z siostrą, nawet ze strony matki, nie jest zakazany. Również i ta  
opinia będzie broniona, ale – według Josefa Karo w *Kesef miszne* –  
nieskutecznie z powodu jednoznacznej wymowy wersetu Rdz 20,12:

ואעפ"כ פוסק רבינו בהא כר' אליעזר משום דפשטיה דקרא מסייע ליה ואע"ג דשני ר'  
עקיבא לא ניקום ונסמוך אשינויא דחיקא<sup>27</sup>.

Następnie w gemarze jest kontynuowany atak na stanowisko rabbie-  
go Akiwy. Punktem wyjścia staje się utrwalona w agadzie opinia, że  
Adam po śmierci Ewy nie pojął za żonę żadnej z ich córek, natomiast  
poślubił je jego synowie, Kain i Abel, aby mieć potomstwo<sup>28</sup>. David  
Novak przywołuje tu następujący fragment Talmudu jerozolimskie-  
go – z traktatu *Jewamot* 11,1 (11d)<sup>29</sup>:

הכתיב (ויקרא כ) ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא  
תראה את ערותו חסד הוא. אמר רבי אבין שלא תאמר קין נשא את אחותו הבל נשא את

---

I uważasz, [że Sara] była jego siostrą? Była córką jego brata! I ponieważ tak  
właśnie jest, bez różnicy – ze [strony] ojca, czy [ze strony] matki – [była mu]  
dozwolona. Jednak tak mu [tj. Abimelekowi] mówi: Jest dla mnie prawie siostrą  
ze strony ojca, ale nie matki. Chodź, słuchaj: Dlaczego Adam nie poślubił swojej  
córki? Aby Kain mógł poślubić swoją siostrę, jak jest powiedziane: »Ponieważ  
rzekłem: Na łasce (*chesed*) świat jest zbudowany« (Ps 89,3). Gdyby nie to, [by-  
łoby to] zakazane! Jak już zostało dozwolone, jest dozwolone. Rzekł raw Huna:  
Poganinowi dozwolona jest jego córka. A jeśli powiesz: Dlaczego Adam nie po-  
ślubił swojej córki? – Aby Kain mógł poślubić swoją siostrę, ponieważ »Na łasce  
(*chesed*) świat jest zbudowany«. Lecz są [tacy], którzy mówią: Rzekł raw Huna:  
Poganinowi zakazana jest jego córka. Wiedz, że Adam nie poślubił swojej córki.  
Ale nie tak! Jest tam powód: by Kain mógł poślubić swoją siostrę, ponieważ »Na  
łasce (*chesed*) świat jest zbudowany».

<sup>27</sup> „I mimo to twierdzi nasz rabbi [tj. Majmonides] w tym [przypadku] jak rabbi  
Eliezer, ponieważ dosłowne znaczenie tego wersetu wspiera go. I choć rozwią-  
zał [ten problem] rabbi Akiwa, nie stwierdza się i nie opiera na wymuszonym  
rozwiązaniu”.

<sup>28</sup> *Bereszit raba* 22,1.

<sup>29</sup> D. Novak, op. cit., s. 203.

אחותו חסד הוא. חסד עשיתי עם הראשונים שייבנה העולם מהן. (תהילים פט) אמרתו  
עולם חסד יבנה.<sup>30</sup>

Wydaje się zatem, że opinia rabbiego Akiwy odnośnie do niekaralności stosunku z siostrą od strony matki jest zdaniem gemary niesłuszna, a rację w tym względzie ma rabbi Eliezer. Tak też ostatecznie orzeka Majmonides, inkorporując werset Rdz 20,12 do tekstu *Miszne Tora*. A jednak poza tym wyjątkiem to właśnie rabbiego Akiwy interpretacja kluczowego wersetu Rdz 2,24 stanie się podstawą orzeczenia Majmonidesa.

Należy przy tej okazji zwrócić uwagę na pewną modyfikację egzegezy powyższego wersetu w ujęciu rabbiego Akiwy, której dokonał Majmonides w *Miszne Tora*. Chodzi o wyrażenia, z których wywodzi się zakaz stosunków homoseksualnych oraz cudzołóstwa. Rabbi Akiwa widzi zakaz stosunków homoseksualnych w wyrażeniu „i przyłgnie” (*we-dawak*), a zakaz cudzołóstwa w zwrocie „do swojej żony” (*be-iszto*). O ile druga wykładnia jest zrozumiała, o tyle pierwsza wymagała następującego komentarza Rasziego:

דבק ולא בזכר – דליכא דיבוק דמתוך שאין הנשכב נהנה אינו נדבק עמו.<sup>31</sup>

David Novak tłumaczy, że Raszi nie tyle wyklucza możliwość osiągnięcia przyjemności przez jednego z partnerów stosunku homoseksualnego, ile raczej zwraca uwagę na brak osiągnięcia przez jednego z partnerów takiego stopnia przyjemności, który kobieta może odczuwać przy stosunku waginalnym. Jest to warunek „przyłgnięcia”

<sup>30</sup> „I jest napisane [w Kpł 20,17]: »A mąż, kiedy weźmie swoją siostrę, córkę swego ojca lub córkę swojej matki, i ujrzy jej nagość (*erwata*), a ona ujrzy jego nagość (*erwato*), [to] jest to hańba (*chesed*)«. Rzekł rabbi Awin, żebyś nie mówił [o] Kainie, który pojął swoją siostrę, i [o] Ablu, który pojął swoją siostrę – »jest to hańba (*chesed*)«. [Ale raczej mówi Haszem]: Łaskę (*chesed*) uczyniłem pierwszym [ludziom, zwalniając ich z zakazu współżycia z ich siostrami], aby świat zbudował się na nich, [jak jest powiedziane w Ps 89,3]: »Rzekłem: Na łasce (*chesed*) świat jest zbudowany«”.

<sup>31</sup> „[...] »i przyłgnie (*we-dawak*)’ – ale nie do mężczyzny« – ponieważ nie ma przyłgnięcia (*dibuk*), bo skoro podlegający współżyciu nie odczuwa przyjemności, nie przyłgnął (*nidbak*) do niego”.



(*dibuk*), prawdziwej fizycznej i psychicznej więzi partnerów. Nie bez znaczenia pozostaje też rezultat takiego „przyłgnięcia” (*dibuk*) w postaci dziecka – „i staną się jednym ciałem” (*we-haju le-wasar echad*)<sup>32</sup>.

Majmonides jednak rozwiązał problem tej wykładni w inny sposób (co nie oznacza, że nie podzielałby opinii Rasziego) – połączył oba wyrażenia i wywiódł zakaz zarówno stosunków homoseksualnych, jak i cudzołóstwa ze zwrotu „i przyłgnie (*we-dawak*) do swojej żony (*be-iszto*)”. W *Kesef mishne* tak tłumaczy się innowację Majmonidesa:

וסובר רבינו דכי אמרינן ודבק ולא בזכר לאו מודבק לחוד מפיק לה אלא מודבק באשתו  
כלומר מדמדבר באשה משמע דוקא אשה ולא בזכר ומדלא קאמר ודבק באשה אלא  
באשתו מפקינן אשתו ולא אשת חבירו<sup>33</sup>.

Wracając do zasadniczej kwestii przyjęcia przez Majmonidesa (z drobnymi modyfikacjami) wykładni rabiego Akiwy – aby ją wyjaśnić, należy powiększyć perspektywę, umieszczając przywołany spór między rabbim Eliezerem a rabbim Akiwą w szerszym kontekście dyskusji o *giluj arajot* w gemarze 57b–58a:

תניא כוותיה דר' יוחנן כל ערוה שב"ד של ישראל ממיתין עליה בן נח מוזהר עליה אין  
ב"ד של ישראל ממיתין עליה אין בן נח מוזהר עליה דברי רבי מאיר וחכמים אומרים  
הרבה עריות יש שאין בית דין של ישראל ממיתין עליהן ובן נח מוזהר עליהן [...] וסבר  
רבי מאיר כל ערוה שבית דין של ישראל ממיתין עליה בן נח מוזהר עליה והא תניא גר  
שהיתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה יש לו שאר האם ואין לו שאר האב הא  
כיצד נשא אחותו מן האם יוציא מן האב יקיים אחות האב מן האם יוציא מן האב יקיים  
אחות האם מן האם יוציא אחות האם מן האב ר"מ אומר יוציא וחכ"א יקיים שהיה ר"מ  
אומר כל ערוה שהיא משום שאר אם יוציא משום שאר האב יקיים ומותר באשת אחי

<sup>32</sup> Zob. D. Novak, op. cit., s. 211–212.

<sup>33</sup> „I stwierdza nasz rabbi, tak jak mówimy [w barajcie]: »i przyłgnie (*we-dawak*)’ – ale nie do mężczyzny«. Nie tylko »i przyłgnie (*we-dawak*)« wyklucza to [tj. stosunek homoseksualny], ale »i przyłgnie (*we-dawak*) do swojej żony (*be-iszto*)«, tzn. ponieważ mówi się o kobiecie (*isza*), oznacza tylko kobietę (*isza*), a nie mężczyznę (*zachar*). A ponieważ nie mówi »i przyłgnie (*we-dawak*) do kobiety (*be-isza*)«, ale »do swojej żony (*be-iszto*)«, wykluczamy [cudzołóstwo]: »Do swojej żony (*be-iszto*)’ – ale nie do żony jego bliźniego».

ובאשת אחי אביו ושאר כל עריות מותרות לו לאתוויי אשת אביו [...] אמר רב יהודה לא קשיא הא ר"מ אליבא דר' אליעזר והא ר"מ אליבא דר"ע<sup>34</sup>.

A zatem przywołanie sprzecznych stanowisk rabiego Eliezera i rabiego Akiwy miało być wyjaśnieniem wzajemnie sprzecznych opinii ich ucznia – rabiego Meira. Pierwsza z tych opinii głosi, że noachicki zakaz *giluj arajot* pokrywa się z tymi postaciami żydowskiego *giluj arajot*, które karane są śmiercią<sup>35</sup>. Wydaje się, że chodzi tu wyłącznie o zbiór tych form zakazanych stosunków seksualnych, które są wzmiankowane w głównym źródle tego zakazu dla noachitów – wersecie Rdz 2,24. Karalność w prawie żydowskim poszczególnych

<sup>34</sup> „Naucza [barajta] zgodnie z rabbi Jochananem: [PRZED] KAŻDYM ZAKAZANYM STOSUNKIEM (ERWA), ZA KTÓRY SĄD IZRAELA SKAZUJE NA ŚMIERĆ, NOACHITA JEST PRZESTRZEGANY, [A PRZED ZAKAZANYM STOSUNKIEM (ERWA), ZA KTÓRY] SĄD IZRAELA NIE SKAZUJE NA ŚMIERĆ, NOACHITA NIE JEST PRZESTRZEGANY. SŁOWA RABIEGO MEIRA. ALE MĘDRCY MÓWIĄ: JEST WIELE ZAKAZANYCH STOSUNKÓW (ARAJOT), ZA KTÓRE SĄD IZRAELA NIE SKAZUJE NA ŚMIERĆ, A NOACHITA JEST PRZED NIMI PRZESTRZEGANY. [...] Czy twierdził rabbi Meir, że [PRZED] KAŻDYM ZAKAZANYM STOSUNKIEM (ERWA), ZA KTÓRY SĄD IZRAELA SKAZUJE NA ŚMIERĆ, NOACHITA JEST PRZESTRZEGANY? Przecież naucza się [w barajcie]: KONWERTYTA, KTÓREGO POCZĘCIE NASTĄPIŁO POZA ŚWIĘTOŚCIĄ [IZRAELA, TJ. PRZED KONWERSJĄ JEGO MATKI], A NARODZENIE – W ŚWIĘTOŚCI [IZRAELA, TJ. PO KONWERSJI JEGO MATKI], MA POKREWIEŃSTWO [ZE STRONY] MATKI, ALE NIE MA POKREWIEŃSTWA [ZE STRONY] OJCA. W JAKI SPOSÓB? [JEŚLI] POŚLUBIŁ: SWOJĄ SIOSTRĘ ZE [STRONY] MATKI – ODEŚLE [JĄ], ZE [STRONY] OJCA – ZOSTAWI; SIOSTRĘ OJCA ZE [STRONY] OJCA – ODEŚLE, ZE [STRONY] OJCA – ZOSTAWI; SIOSTRĘ MATKI ZE [STRONY] MATKI – ODEŚLE, SIOSTRĘ MATKI ZE [STRONY] OJCA – RABBI MEIR MÓWI: ODEŚLE, A MĘDRCY MÓWIĄ: ZOSTAWI. JAKO ŻE MAWIAŁ RABBI MEIR: KAŻDĄ ZAKAZANĄ OSOBĘ (ERWA) Z POWODU POKREWIEŃSTWA [ZE STRONY] MATKI – ODEŚLE, Z POWODU POKREWIEŃSTWA [ZE STRONY] OJCA – ZOSTAWI. I DOZWOŁONA JEST ŻONA JEGO BRATA I ŻONA BRATA JEGO OJCA [PO ICH ŚMIERCI] I WSZYSTKIE POZOSTAŁE ZAKAZANE [IZRAELICIE Z POWODU POWINOWACTWA] OSOBY (ARAJOT) – SĄ MU DOZWOŁONE. [Powiedziano to, aby] włączyć żonę jego ojca [po jego śmierci]. [...] Rzekł rāw Jehuda: To nie jest problem. To jest rabbi Meir zgodny z rabbim Eliezerem, a to rabbi Meir zgodny z rabbim Akiwą?”

<sup>35</sup> Barajta ta pojawia się także w *Tosefcie, Awoda zara* 9,4.

zakazanych relacji, ograniczając się do tych, które wynikają z takiej czy innej wykładni wersetu Rdz 2,24, przedstawia poniższa tabela:

Tabela 21. Kara za przestępstwa seksualne z wersetu Rdz 2,24

ZAKAZANY STOSUNEK	ŻYDOWSKA SANKCJA KARNA
ze stryjenką (według r. Eliezera)	chłosta
z ciotką (według r. Eliezera)	chłosta
z siostrą (według r. Eliezera)	chłosta
z matką	śmierć
z macochą po śmierci ojca (według r. Akiwy)	śmierć
z mężczyzną	śmierć
z cudzą żoną	śmierć
ze zwierzęciem	śmierć

Z powyższej tabeli wynika zatem, że pierwsza opinia rabiego Meira jest zgodna z interpretacją rabiego Akiwy. Pozostali rabini dopuszczają jednak możliwość, że w skład zakazanych stosunków noachickich wchodzi też takie, które halacha żydowska każe karać np. tylko chłostą. Chodzi tu więc o m.in. stosunki z siostrą własną oraz siostrą ojca lub matki. Ponadto Raszi, opierając się na wyrażeniu *isz isz*, „żaden mąż” („każdy mąż”), z wersetu Kpł 18,6 otwierającym wspomniany wykład *giluj arajot* w Torze pisanej w parszy *Acharei mot* oraz stanowiącym punkt wyjścia całej dyskusji o noachickim zakazie *giluj arajot* w *Sanhedrin* 57b–58b, tak ujmuje stanowisko rabinów:

הרבה עריות יש – כגון כל חייבי כריתות בן נח מוזהר עליהם דלרבנן אתרבו בני נח  
מאיש איש לכל האומר בפרשה ור"מ לא דריש איש איש לרבויי<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> „»Jest wiele zakazanych stosunków (*arajot*)« – Na przykład wszystkie karane przez *karet*, *noachita* jest przed nimi przestrzegany, ponieważ według naszych rabinów rozszerza się [zakazy] noachitów na podstawie »żaden mąż (*isz isz*)« na wszystkie [zakazane stosunki] w tym fragmencie. Lecz rabbi Meir nie objaśnia »żaden mąż (*isz isz*)«, by poszerzyć [ich zakazy]”. Por. wykładnię rabiego Meira zwrotu *isz isz* w rozdziale poświęconym zakazowi bluźnierstwa.

Co ciekawe, opinia ta nie jest do końca tożsama z opinią rabiego Eliezera, nie wyklucza bowiem zakazu stosunku z macochą.

Natomiast druga opinia rabiego Meira zdaje się zgodna z opinią rabiego Eliezera. Przedmiotem wykładu jest „graniczny” przypadek konwertyty, który został poczęty, jeszcze zanim jego matka dokonała konwersji, natomiast urodził się już po konwersji jego matki, wchodząc w ten sposób do zbiorowości Izraela. Według zasady ogólnej każdy konwertyta jest niczym nowo narodzona osoba, a wszystkie jego dotychczasowe związki pokrewieństwa ulegają zerwaniu. Zgodnie z prawem Tory pisanej (*de-orajta*) mógłby wejść w stosunek seksualny ze swoim bliskim poprzednio nieżydowskim krewnym. Aby jednak nie stworzyć wrażenia, że przeszedł on z nieżydowskiego stanu „większej świętości” do żydowskiego stanu „mniejszej świętości”, w którym dotychczasowe zakazy nie obowiązują, rabini (*de-rabanan*) zakazują mu takich związków<sup>37</sup>:

שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה<sup>38</sup>.

Jeśli zatem stwierdza się, że taki konwertyta musi rozstać się z daną osobą, oznacza to, że byłaby mu ona zabroniona zgodnie z prawem noachickim, jeśli natomiast może pozostać w związku z nią – oznacza to, że byłaby mu dozwolona, nawet gdyby był noachitą.

Z przywołanej barajty, zgodnej z drugą opinią rabiego Meira, opartą na poglądach rabiego Eliezera, wynika, że noachitów dotyczą takie zakazy kazirodztwa, które odnoszą się do pokrewieństwa po linii matki, a więc zakaz obejmuje:

- siostrę od strony matki,
- stryjenkę od strony matki, tj. siostrę ojca od strony jego matki,
- ciotkę, tj. siostrę matki zarówno od strony jej matki, jak i jej ojca.

Opinia o zakazie dotyczącym pierwszej z powyższych relacji uzyskuje dodatkowe wzmocnienie w innych rabinicznych źródłach przytaczanych przez Davida Novaka, ukazujących opinie rabiego

<sup>37</sup> *Talmud Bavli*, s. 58<sup>1</sup>, przypis 1.

<sup>38</sup> „Żeby nie powiedzieli: Przyszliśmy z mocnej świętości do słabej świętości”. *Tosafot* do „[Jeśli] poślubił: swoją siostrę ze [strony] matki – odeśle [ją]” z *Sanhedrin* 58a.

Meira w sposób bardziej skrajny. Po pierwsze, w następującym fragmencie Talmudu jerozolimskiego z traktatu *Jewamot* 11,2 (12a):

גר אחרתו בין מאב בין מאם יוציא דברי ר' מאיר. ר' יודה אומר אחרתו מאם יוציא מאב יקיים<sup>39</sup>.

Po drugie, w analogicznym fragmencie *Bereszit raba* 18,5 stanowiącym komentarz do werseku Rdz 2,24:

תניא, גר שנתגייר והיה נשוי לאחרתו בין מן האב בין מן האם יוציא, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: מן האם יוציא, מן האב יקיים, שאין אב לעובד כוכבים<sup>40</sup>.

Natomiast dozwolone są noachicie stosunki z osobami, z którymi pozostaje on w relacji powinowactwa, a więc z bratową i macochą, oczywiście po śmierci ich dotychczasowych mężów.

Widać wyraźnie zgodność tej barajty z poglądami rabbiego Eliezera. Dlaczego jednak Majmonides odrzucił tę interpretację, przyjmując poglądy rabbiego Akiwy zgodne z pierwszą opinią rabbiego Meira? Pytanie to zadaje także autor *Kesef miszne*. Odpowiedź na nie tak sformułowano w *Lechem miszne*:

הקשה הרב כ"מ דאמאי לא פסק רבינו כר"מ אליבא דר' עקיבא דכל ערוה שב"ד ישראל ממיתין עליה בן נח מוזהר עליה. ולי לא קשה כלל דטעמו של רבינו משום דאמרו שם פ' ארבע מיתות (דף נ"ח:): אמר רב הונא עכו"ם מותר בבתו ופירש"י ז"ל בין לר' אליעזר בין לר' עקיבא דקסבר רב הונא לא ילפינן שאר עריות מהנך דכתיב בהאי קרא מדפרט כל הני ש"מ דוקא כתביניהו ע"כ. וכיון דרב הונא אית ליה דר"ע אית ליה דהני דוקא נקטינן כוותיה דמשמע ליה לרב הונא דר"מ אית ליה הכי דסבר כר"ע אבל ר"ע לית ליה כר"מ דמדפרט הני משמע הני דוקא ואולי בקבלה אית ליה הכי ואפילו ללישנא בתרא דאמר ואיכא דאמרי עכו"ם אסור בבתו לא אמר אלא בבתו דוקא משום דלא נשא אדם

<sup>39</sup> „Konwertyta – swoją siostrę czy ze strony ojca, czy ze strony matki – odeśle, według rabbiego Meira. Rabbi Juda mówi: Swoją siostrę od strony matki – odeśle, od strony ojca – zostawi”. Zob. D. Novak, op. cit., s. 202.

<sup>40</sup> „Naucza się: Konwertyta, który dokonał konwersji i pobrał się ze swoją siostrą czy ze strony ojca, czy ze strony matki – odeśle [ją] – słowa rabbiego Meira. Ale mędracy mówią: ze strony matki – odeśle, ze strony ojca – zatrzyma, ponieważ nie ma [pokrewieństwa przez] ojca u pogan”. Zob. ibidem, s. 203.

את בתו ואפי' בהא אמרו בגמרא דלא היא אלא כלישנא קמא דרב הונא נקמינן והוא טעמו של רבינו וכדכתיבנא<sup>41</sup>.

Wynikałoby stąd, że stanowisko rabiego Eliezera jest otwarte na inne zakazy noachickie niż tylko te, które wynikają bezpośrednio z wersetu Rdz 2,24. Podważa to sens ujmowania przez Torę pisaną szczegółowej listy zakazanych stosunków seksualnych w jednym wersecie, która – wedle tej opinii – i tak jest wysoce niekompletna, i należy ją uzupełnić zakazami z żydowskiej listy z parszy *Acharei mot*. Być może Majmonides uznał to stanowisko za niespójne, dlatego wybrał opinię rabiego Akiwy i zgodną z nim pierwszą opinię rabiego Meira. Jednak uczynił jeden istotny wyjątek – uznał za przekonującą argumentację odnoszącą się do stosunku z siostrą ze strony matki, co jasno wynika z wersetu Rdz 20,12, i to do tego stopnia, że przytoczył ten werset w *Miszne Tora*.

Z jednej strony rozwiązanie takie narusza spójność i logikę orzeczenia, jednak z drugiej strony – to wyraźny przykład wysiłków, jakie wkładał Majmonides w próby godzenia często sprzecznych stanowisk, starając się pozostawać w zgodzie z każdym z nich, na ile to możliwe, nawet częściowo.

<sup>41</sup> „Mistrz *Kesef miszne* stawia problem, dlaczego orzekł nasz rabbi jak rabbi Meir zgodnie z rabbim Akiwą, że »[Przed] każdym zakazanym stosunkiem (*erwa*), za który sąd Izraela skazuje na śmierć, noachita jest przestrzegany«. Ale dla mnie w ogóle to nie jest problem, ponieważ miał nasz rabbi powód, jako że mówi się tam, tj. w rozdziale *Arba mitot* (*Sanhedrin* 58b): »Rzekł raw Huna: Poganinowi dozwolona jest jego córka«. I komentuje Raszi, błogosławionej pamięci: »[Jest tak], czy według rabiego Akiwy, czy według rabiego Eliezera, ponieważ raw Huna utrzymuje, że nie wywodzimy zakazanych stosunków innych niż te, o których napisano w tym wersecie [Rdz 2,24]; ponieważ [werset ów] wymienia te wszystkie, wynika stąd, [że istnieją] tylko te, które wypisano«. Koniec cytatu. A jako że raw Huna jest zgodny z rabbim Akiwą, który twierdzi, że tylko te [są karalne], stwierdzamy tak jak on, co oznacza, że dla rawa Huny rabbi Meir jest tak jakby zgodny z rabbim Akiwą, ale rabbi Eliezer nie jest zgodny z rabbim Meirem, ponieważ z wymienienia tych [zakazów w owym wersecie] wynika, że tylko one [są karalne]. I być może jest to zgodne z tradycją i nawet w drugiej wersji, która mówi: »I są tacy, którzy twierdzą, że poganinowi zakazano jego córkę« – mowa jest tylko o jego córce, ponieważ »Adam nie poślubił swojej córki«. Ale nawet tu mówi się w gemarze, że nie jest ona [zakazana], ale stwierdzamy zgodnie z pierwszą wersją rawa Huny – i to jest powodem [orzeczenia] naszego rabiego, jak napisałem”.

## Szczegółowe regulacje dotyczące stosunków kazirodczych, homoseksualnych i zoofilii

Z talmudycznej dyskusji między rabbim Eliezerem a rabbim Akiwą odnośnie do wykładni wersetu Rdz 2,24 wynikły dla Majmonidesa dodatkowe szczegóły dotyczące zakazu stosunków kazirodczych, rozumianych tu szerzej – jako zakaz relacji zarówno z krewnymi, jak i powinowatymi. W dyskusji tej odnośnie do interpretacji rabbiiego Akiwy pojawił się problem, dlaczego zwrot o opuszczeniu „swego ojca” (*awiw*) miałby oznaczać żonę ojca, skoro ze zwrotu o przyłgnięciu „do swojej żony” (*be-iszto*) wynika już zakaz cudzołóstwa. Stanowisko rabbiiego Akiwy broni się w ten sposób, że wyrażenie „swego ojca” (*awiw*) odnosi się także do zakazu współżycia z żoną ojca – po jego śmierci, a więc w sytuacji, której nie obejmuje już zakaz cudzołóstwa, wynikający z wyrażenia „do swojej żony” (*be-iszto*). Dalej stawia się podobne pytanie, dlaczego zwrot o opuszczeniu „swej matki” (*imo*) miałby dotyczyć dosłownie matki, skoro z wyrażenia „do swojej żony” (*be-iszto*) wynika już zakaz cudzołóstwa. Odpowiedź jest taka, że chodzi tu także o biologiczną matkę, która nie jest żoną ojca, np. zgwałconą (*anusa*) przez ojca poza związkiem małżeńskim, do której nie stosuje się zakaz cudzołóstwa wynikający z wyrażenia „do swojej żony” (*be-iszto*). Majmonides dodaje tu jeszcze przypadek uwiedzionej (*mefuta*).

Obie sytuacje są ściśle zdefiniowane przez halachę. Pierwsza z nich, *anusa*, odnosi się do gwałtu na niezamężnej kobiecie w wieku od trzech do dwunastu i pół lat. Poniżej tego wieku taki akt nie jest uznawany za seksualny, o czym była mowa wcześniej. Ofiarą jest zatem przede wszystkim nieletnia (*ketana*) albo dziewczyna (*naara*). Sprawca jest zobowiązany do poślubienia jej, o ile zgodzi się na to ofiara i jej ojciec. Nie może też się z nią rozwieść. Jest poza tym zobowiązany do uiszczenia odszkodowania za wyrządzone szkody<sup>42</sup>. Drugi termin, *mefuta*, odnosi się już tylko do relacji seksualnych z niezamężną dziewczyną w wieku między dwanaście a dwanaście

<sup>42</sup> Zob. A. Steinsaltz, *The Talmud. The Steinsaltz Edition. A Reference Guide*, New York–Toronto 1989, s. 159.

i pół lat (*naara*). Określenie to nie dotyczy nieletnich poniżej dwunastego roku życia, ponieważ nawet ewentualna zgoda takiej osoby na akt seksualny nie jest ważna w świetle prawa, a taki akt traktuje się jak gwałt. Uwodziciel niezamężnej dziewczyny jest zobowiązany do zapłacenia jej ojcu odszkodowania<sup>43</sup>.

Przenosząc powyższe terminy z ich pierwotnego, żydowskiego kontekstu na grunt prawa noachickiego, należy je rozumieć szerzej, jako odnoszące się do relacji seksualnych z niezamężnymi kobietami, dorosłymi i niedorosłymi, za ich zgodą i bez ich zgody, w sytuacjach, w których akty te nie konstytuują małżeństwa<sup>44</sup> (kwestia warunków ustanowienia małżeństwa u nie-Żydów zostanie omówiona w dalszej części). Innowacja Majmonidesa – podobnie jak w przypadku wykładni całego zwrotu „i przyłgnie (*we-dawak*) do swojej żony (*be-iszto*)” – ma charakter raczej doprecyzowania i nie można z niej wyciągać zbyt daleko idących wniosków.

Kwestia wieku partnera stosunku seksualnego zakazanego w prawie noachickim wywołała jednak kontrowersje w przypadku aktów homoseksualizmu i zoofilii. Jak o tym wspomniano wcześniej, w prawie żydowskim odnośnie do stosunków z mężczyzną istnieją dwie cezury. Pierwsza z nich to wiek dziewięciu lat u osoby będącej bierną stroną współżycia, do którego akt homoseksualny nie ma statusu aktu seksualnego, a obaj partnerzy, zarówno dorosły (tj. w wieku powyżej trzynastu lat), jak i niedorosły (w tym przypadku nie więcej niż dziewięć lat), nie podlegają karze za *giluj arajot*. Druga z nich to wiek trzynastu lat u biernego uczestnika aktu seksualnego, który do osiągnięcia tego wieku – jako nieletni – nie ponosi odpowiedzialności za *giluj arajot*, ponosi ją natomiast dorosły (tj. w wieku powyżej trzynastu lat) czynny uczestnik aktu. W przypadku, gdy obaj uczestnicy są dorośli, tj. mają powyżej trzynastu lat, ponoszą odpowiedzialność za *giluj arajot*. Kwestie te były przedmiotem dyskusji w *Sanhedrin* 54a–b, której konkluzje przytoczono wcześniej.

---

<sup>43</sup> Zob. *ibidem*, s. 222.

<sup>44</sup> Zob. M. D. Plotzki, *Chemdat Israel*, <http://www.hebrewbooks.org/rambam.aspx?mfid=24595&rid=14995> (dostęp: 29.04.2011).



W tym kontekście stwierdzenia Majmonidesa, że noachita ponosi odpowiedzialność za akt homoseksualny zarówno z dorosłym (*gadol*), jak i z niedorosłym (*katan*) należy rozumieć tak, że niezależnie od tego, czy partner skończył trzynaście lat, czy też nie, noachita ponosi odpowiedzialność, tak samo jak w prawie żydowskim. Ale w tym miejscu pojawia się dylemat – czy istnieje tu pełna zgodność z halachą dla Izraelitów? Można uznać, że chociaż Majmonides nie wspomina o limicie wieku dziewięciu lat istotnym dla takiej odpowiedzialności, jednak ponieważ w przypadku karalności za akt zoofilii prawo noachickie jest zgodne z żydowskim w tym, że wiek zwierzęcia nie ma znaczenia, tak w przypadku aktów homoseksualnych może być zgodne w tym, że wiek dziewięciu lat ma znaczenie dla odpowiedzialności, tym bardziej że nie pojawia się tu charakterystyczne stwierdzenie „Inaczej jest w Izraelu”.

Ale można też rozumować inaczej – skoro gemara w *Sanhedrin* 54b wyraźnie odróżnia zasadę prawną odnoszącą się do odpowiedzialności za stosunek z niedorosłym (*katan*) chłopcem niezdolnym do aktu seksualnego, czyli w wieku do dziewięciu lat, od zasady mającej zastosowanie w przypadku niedorosłego (*katan*) zwierzęcia, a Majmonides nic na ten temat w przypadku praw noachickich nie wspomina, zrównując obie zasady, to należy uznać, że noachita ponosi odpowiedzialność za stosunek homoseksualny z partnerem w każdym wieku, nawet do dziewięciu lat, tak jak w przypadku aktów zoofilii, także w odniesieniu do Izraelitów. Taką właśnie alternatywę stawia się w *Kesef mishne*:

והיבב על הזכור וכו'. שם (דף נ"ד:): ת"ר זכור לא עשו בו קטן כגדול בהמה עשו בו קטנה כגדולה ופירש רב ותניא כוותיה דהכי קאמר זכור לא עשו ביאה פחות מבן תשע כבן תשע שאינו חייב עליו עד שיהא בן ט' ואפשר לומר שכוונת רבינו להשוות בן נח לישראל בדין הזכור כשם שהשוה אותו בדין הבהמה. ומה שכתב והיבב על הזכור בין קטן בין גדול. כלומר קטן מבן י"ג גדול בן י"ג או שאע"פ שבבהמה דינו שוה לשל ישראל בזכור דינו חלוק משל ישראל ואפילו על פחות מבן תשע חייב ואם זאת כוונתו צ"ע מהיכא מפיק לה<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> „I jest odpowiedzialny za mężczyznę» itd. Tamże (*Sanhedrin* 54b): »Nauczali rabini (w berajcie): Mężczyzna [podlegający współżyciu] (*zachur*) – nie uczyniono w jego [przypadku prawa dla] niedorosłego (*katan*) jak dla dorosłego (*gadol*).

## Wątpliwości takich nie ma Radwaz:

וישראל אינו חייב עד שיהיה הנשכב בן תשע שנים ויום אחד ונראה טעמו של דבר דבישראל כתיב לא תשכב ואין שכיבה לבן תשע אבל בב"נ כתיב ודבק ולא בזכור וכל שנדבק עם הזכור נהרג עליו<sup>46</sup>.

Tę opinię o bezwzględnej karalności aktów homoseksualnych noachitów według Majmonidesa, niezależnie od wieku partnera, potwierdza także inna interpretacja, zgodnie z którą limity wiekowe zdolności do aktu seksualnego wynoszące odpowiednio dla mężczyzn i kobiet – trzy lata i dziewięć lat – mają zastosowanie tylko do Izraelitów i są elementem tzw. *szipurin*, czyli miar minimalnych<sup>47</sup>, odnośnie do których Majmonides podał związaną z noachitami zasadę, pisząc o zakazie spożywania części z żywego zwierzęcia (*ewer min ha-chaj*) w *Hilchot melachim u-milchamot* 9,14(10):

---

Zwierzę [podlegające współżyciu] – uczyniono w jego [przypadku prawo dla] niedorosłego (*ketana*) jak dla dorosłego (*gedola*)«. I komentuje Raw i zgodna z nim barajta, że to, [co] mówi się [o] mężczyźnie (*zachur*), [który podlega współżyciu]: »Nie uczyniono [prawa dla mężczyzny podlegającego] stosunkowi w wieku mniej niż dziewięć lat, jak dla wieku dziewięciu lat« [oznacza], że [dokonujący współżycia] nie jest zań odpowiedzialny dopóki [tamten jeszcze] ma dziewięć lat. I można powiedzieć, że intencją naszego rabbiego było zrównać noachitę z Izraelitą w prawie [dotyczącym współżycia z] mężczyzną (*zachur*), tak jak zrównuje go w prawie [dotyczącym współżycia ze] zwierzęciem. A to, co napisał: »I jest odpowiedzialny za mężczyznę – zarówno niedorosłego, jak i dorosłego« oznacza, [że albo] niedorośli (*katan*) [to wiek] do trzynastu lat, [a] dorosły (*gadol*) [to wiek] trzynastu lat, albo że mimo tego, iż w [kwestii współżycia ze] zwierzęciem jego [tj. noachity] prawo jest równe z tym dla Izraelity, w [kwestii współżycia z] mężczyzną (*zachur*) jego prawo różni się od tego dla Izraelity i nawet za [współżycie z mężczyzną] poniżej dziewięciu lat – jest winny. I jeśli taka była jego [tj. naszego rabbiego] intencja, trzeba zbadać, skąd to zaczerpnął?

<sup>46</sup> „A Izraelita nie jest odpowiedzialny – aż podlegający współżyciu (*niskaw*) będzie miał dziewięć lat i jeden dzień. I wydaje się, [że] powodem tego jest, iż w [odniesieniu do] Izraelity napisano: »Nie będziesz współżył (*tiskaw*)«, a nie ma współżycia do wieku dziewięciu lat, ale w [odniesieniu do] noachity napisano »I przyłgnie (*we-dawak*)« – ale nie do mężczyzny (*zachur*) [w jakimkolwiek wieku], więc każdy, kto »przyłgnął« do mężczyzny (*zachur*) [w jakimkolwiek wieku], jest zań uśmiercany”.

<sup>47</sup> *Minchat chinuch* 190,5.

שלא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד<sup>48</sup>.

Zasada ta zostanie szczegółowo omówiona w rozdziałach dotyczących zakazu rabunku i spożywania części z żywego zwierzęcia.

Źródłem orzeczenia Majmonidesa o karalności za akt zoofilii są bez wątpienia przywołane wyżej i niebudzące wątpliwości stwierdzenia z *Sanhedrin* 54a–b. Natomiast kwestia ewentualnego uśmiercenia zwierzęcia, które brało udział w takim akcie dokonanym przez nie-Żyda, stało się przedmiotem obszernej dyskusji. Obowiązek uśmiercenia takiego zwierzęcia w przypadku aktu, w którym uczestniczył Izraelita lub Izraelitka, wynika wprost z zacytowanych werse-tów Kpł 20,15–16. Punktem wyjścia tej dyskusji stało się uzasadnienie dla tego prawa, podane w misznie *Sanhedrin* 7,4:

הבא על כלתו – חייב עליה משום כלתו, ומשום אשת איש: בין בחיי בנו ובין לאחרא מיתת בנו, בין מן האירוסין ובין מן הנישואין. הבא על הזכור, ועל הבהמה, והאשה המביאה את הבהמה. אם אדם חטא, בהמה מה חטאת – אלא לפי שבאת לאדם תקלה על ידיה, לפיכך אמר הכתוב תיסקל; דבר אחר, שלא תהא הבהמה עוברת בשוק, ויאמרו זו היא שנסקל איש פלוני על ידיה<sup>49</sup>.

W misznie tej podano dwa uzasadnienia dla zabicia zwierzęcia: po pierwsze, stało się ono źródłem grzechu. To ono – choć nieświadomie – spowodowało na człowieka upadek (*takala*) zakończony śmiercią. Po drugie, zwierzę było dla innych ludzi wiadomym znakiem, wspomnieniem popełnionego przez konkretną osobę wstydliwego grzechu oraz surowej kary, stanowiło więc materialny nośnik trwającej po śmierci hańby (*kalon*).

Punktem wyjścia obszernej, bo zajmującej półto-rej karty Talmudu babilońskiego (*Sanhedrin* 55a–b) dyskusji stało się następujące pytanie zadane rawowi Szeszetowi:

<sup>48</sup> „[...] ponieważ nie nadano im miar minimalnych (*szurin*), a tylko Izraelicie”.

<sup>49</sup> „[Mężczyzna] współżycy z mężczyzną (*zachur*) i ze zwierzęciem oraz kobieta współżycząca ze zwierzęciem – [podlegają śmierci] przez ukamienowanie. Jeśli człowiek zgrzeszył, czym zgrzeszyło zwierzę? Ale ponieważ przez nie przyszedł na człowieka upadek (*takala*), dlatego Pismo mówi, [że] ma być ukamienowane. Inne zdanie: Aby nie przechodziło zwierzę ulicą i mówili [ludzie]: To ono, za które ukamienowano takiego a takiego”.

בעו מיניה מרב ששת <עובד כוכבים> {גוי} הבא על הבהמה מהו תקלה וקלון בעינין והכא תקלה איכא קלון ליכא או דילמא תקלה אע"פ שאין קלון<sup>50</sup>.

Źródłem tego pytania jest przede wszystkim wątpliwość co do zaistnienia w społeczności nieżydowskiej hańby (*kalon*) za akt zoofilii. Przyczyną tej wątpliwości były zapewne praktyki pogańskich społeczności, z którymi mieli kontakt starożytni rabini. Również David Novak, przywołując misznię *Awoda zara* 2,1, która zakazuje pozostawiania zwierzęcia w nieżydowskiej gospodarce z powodu podejrzenia o zoofilię, a także podobne regulacje dotyczące kwestii homoseksualizmu, zauważa:

Również tutaj w kwestiach praktycznych należy uwzględnić rzeczywistość czyjegoś konkretnego społeczeństwa. Ten tekst bez wątpienia stanowi reakcję na rzeczywistość grecko-rzymskiego świata<sup>51</sup>.

Z drugiej strony prawo musi uwzględniać szerokie spektrum okoliczności jego stosowania, a o ile rabini zakładają, że akt zoofilii w każdej społeczności żydowskiej zawsze stanowi źródło hańby (*kalon*), jeśli jest ona prawdziwie żydowska, o tyle nie o każdej społeczności nieżydowskiej w poszczególnych okresach historycznych oraz w poszczególnych zakątkach świata można to powiedzieć. Upadek (*takala*) ma zatem charakter obiektywny i uniwersalny, jak uniwersalne jest prawo noachickie, hańba (*kalon*) to czynnik z zakresu psychologii i obyczajowości określonej historycznie i geograficznie społeczności. Biorąc też pod uwagę troskę o życie zwierzęcia, która będzie przejawiać się w całej dyskusji, można też zapytać, czy hańba (*kalon*) u nie-Żydów ma tę samą wagę, co hańba (*kalon*) u Żydów, będących zgodnie ze słowami Tory „narodem kapłańskim”, aby usprawiedliwić uśmiercenie niewinnej i nieświadomej, a czującej istoty. Charakterystyczne jest, że konkluzją opisu sankcji za złamanie przez Izraelitów zakazów *giluj arajot* w Księdze Kapłańskiej 20,10-21, w tym i nakazu uśmiercenia zwierzęcia, jest następujący werset Kpł 20,26:

<sup>50</sup> „Zapytano rawa Szeszeta: Co [jeśli] poganin współżył ze zwierzęciem? Potrzebujemy upadku (*takala*) i hańby (*kalon*), a tu jest upadek (*takala*), [ale] nie ma hańby (*kalon*). A może [wystarczy] upadek (*takala*), nawet jeśli nie ma hańby (*kalon*)?”

<sup>51</sup> D. Novak, op. cit., s. 212–213.

והייתם לי קדשים, כי קדוש אני יהוה; ואבדל אתכם מן-העמים, להיות לי<sup>52</sup>.

Tej pierwszej wątpliwości towarzyszy drugie zastrzeżenie – jeśli nawet uznać, że przesłanka hańby (*kalon*) nie występuje u nie-Żydów, czy powyższą misznę należy rozumieć w ten sposób, że aby trzeba było uśmiercić zwierzę, obie przesłanki muszą wystąpić łącznie, czy wystarczy jedna z nich. Formułując to w języku logiki – czy *takala* i *kalon* pozostają w stosunku koniunkcji czy alternatywy?

Nie wdając się w opis przebiegu tej złożonej dyskusji, należy stwierdzić, że nie została ona rozstrzygnięta i dlatego właśnie Majmonides uznał zapewne, że brak jest wystarczających podstaw do przyjęcia nakazu uśmiercania zwierzęcia<sup>53</sup>. Charakterystyczne jest w tym względzie stanowisko Majmonidesa dotyczące Izraelity, który wszedł w akt seksualny ze zwierzęciem w sposób niezamierzony (*szogeg*). Akty dokonane nieświadomie (*szogeg*) nie są karane śmiercią, dlatego nie mamy w tej sytuacji do czynienia z upadkiem (*takala*). Natomiast akt zoofilii, nawet nieświadomy, pozostaje dla Izraelity źródłem hańby (*kalon*). Czy w związku z tym zwierzę należy uśmiercić? Majmonides w *Hilchot isurei bia* 1,16 pisze:

הבא על הבהמה, או שהביא בהמה עליו – שניהן נסקלין<sup>54</sup>.

Ale dalej w obrębie halachy osiemnastej czyni zastrzeżenie:

וכן השוכב עם בהמה בשגגה, והאישה שהביאה את הבהמה עליה בשגגה – אין הבהמה נסקלת על ידן, ואף על פי שהן גדולים<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> „I będziecie dla Mnie święci, ponieważ święty jestem Ja, Haszem. I oddzieliłem was od ludów, abyście byli Moimi”.

<sup>53</sup> Zob. Maimonides, *Hilchot Melachim*. Chapter nine, w: idem, *Mishneh Torah. Sefer Shofetim*, Vol. 28, transl. E. Touger, Moznaim 2001, przypis 53, <http://noahide.org/article.asp?Level=302&Parent=300> (dostęp: 29.04.2011). Zob. też: *Talmud Bavli*, s. 55b<sup>4</sup>, przypis 37.

<sup>54</sup> „[Jeśli ktoś] współżyje ze zwierzęciem lub dopuszcza zwierzę do współżycia ze sobą – oboje podlegają ukamienowaniu”.

<sup>55</sup> „I tak, [jeśli mąż] współżyje ze zwierzęciem w sposób niezamierzony (*szogeg*), a kobieta dopuściła do współżycia zwierzęcia ze sobą, nie kamienujemy zwierzęcia, mimo że są oni dorośli (*gedolim*)”.

W swoim komentarzu do pierwszej z tych halach Eliyahu Touger stwierdza:

Ponieważ zwierzę stanowiło bezpośrednią przyczynę ludzkiej śmierci, zwierzę również jest uśmiercane. Albo też: ponieważ osoba dopuściła się gorszącego występku z powodu zwierzęcia, jest ono uśmiercane (*Sanhedrin* 54a)<sup>56</sup>.

Odnosnie do drugiej halachy wyjaśnia:

Ponieważ osoba nie jest uśmiercana, zgodnie z pierwszą wspomnianą wyżej przesłanką, zwierzę nie powinno być uśmiercane. Nasi mędracy nie ustalili ostatecznie, która przesłanka przeważa, kwestia została nierozstrzygnięta i dlatego zwierzę powinno pozostać przy życiu<sup>57</sup>.

Skoro Majmonides orzekł w *Hilchot isurei bia* 1,18, że w przypadku niezamierzonego (*szogeg*) współżycia Izraelity ze zwierzęciem, nie podlega ono uśmierceni – albo więc uważał, że hańba (*kalon*) nie wystarcza jako jedyna przesłanka, albo – jak pisze Eliyahu Touger – z powodu wątpliwości halachicznych postanowił nie orzekać uśmiercenia zwierzęcia (kierując się zapewne względami miłosierdzia, o których wspomina się w dyskusji w gemarze *Sanhedrin* 55a–b). Z kolei w przypadku noachity albo uznał, że upadek (*takala*) nie jest wystarczającą przesłanką, o ile się przyjmie, że hańba (*kalon*) może nie wystąpić u noachitów, albo nie rozstrzygając kwestii hańby (*kalon*) u noachitów, stwierdził, że zważywszy na wątpliwości uczonych, należy oszczędzić zwierzę. Być może Majmonides w równym stopniu miał na uwadze te dwa powody.

Wydaje się zatem, że Majmonides w pełni akceptuje rabiniczny pogląd o ekskluzywizmie żydowskiej halachy w stosunku do halachy noachickiej, nawet w odniesieniu do analogicznych przykazań. Prawo żydowskie ma nawet w tej sferze swoje własne szczególne rozwią-

<sup>56</sup> Maimonides, *Hilchot Issurei Biah*. Chapter one, w: *Mishneh Torah*. *Sefer Kedu-shah*, Vol. 19, przypis 52, [http://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/1960647/jewish/Chapter-One.htm](http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1960647/jewish/Chapter-One.htm) (dostęp: 29.04.2011).

<sup>57</sup> Ibidem, przypis 58.

zania i niuansy, nieobecne w prawie noachickim, prostszym i ogólniejszym. Prawo żydowskie dotyczy bowiem narodu o konkretnej i wyjątkowej misji oraz konkretnej i wyjątkowej historii, a co za tym idzie – o konkretnych i wyjątkowych właściwościach kulturowo-społecznych. Może być ono więc dostrojone do tych właściwości lub – odwracając kierunek zgodnie z koncepcją Majmonidesa o kształtującej postawy roli prawa – dostrajać te właściwości. W tym zakresie prawa noachickie, jako odnoszące się do różnych ludów o różnej historii i odmiennych warunkach kulturowo-społecznych, też musi być ogólne. Jego zadania w zakresie kształtowania postaw również mają charakter ogólniejszy niż w przypadku „ludu kapłańskiego”.

### Szczegółowe regulacje dotyczące cudzołóstwa

Przywoływana poprzednio obszerna dyskusja rabiniczna o noachickim zakazie *giluj arajot* kończy się wątkiem dotyczącym stosunku naturalnego (*ke-darka*) i nienaturalnego (*sze-lo-che-darka*). Punktem wyjścia jest znów kluczowy werset Rdz 2,24 oraz zawarte w nim wyrażenie „i przyłgnie (*we-dawak*) do swojej żony (*be-iszto*)”. Jak wspomniano wcześniej przy komentarzu Rasziego, termin „i przyłgnie” (*we-dawak*) jest odnoszony do stosunku naturalnego (*ke-darka*). W związku z tym gemara w *Sanhedrin* 58b odnotowuje następujący spór interpretacyjny:

א"ר אלעזר א"ר חנינא בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה חייב שנאמר (בראשית ב) ודבק ולא שלא כדרכה אמר רבא מי איכא מידי דישראל לא מיחייב <וכותי> {ונכרי} מיחייב אלא אמר רבא בן נח שבא על אשת חבירו שלא כדרכה פטור מאי טעמא באשתו ולא באשת חבירו ודבק ולא שלא כדרכה<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> „Rabbi Elazar powiedział, [że] rzekł rabbi Chanina: Noachita, który współżył ze swoją żoną w sposób nienaturalny (*sze-lo-che-darka*), jest winny, jak jest powiedziane: »i przyłgnie (*we-dawak*)« [Rdz 2,24] – ale nie w sposób nienaturalny (*sze-lo-che-darka*). Rawa powiedział: Czy istnieje cokolwiek, co jest Izraelicie dozwolone, a poganinowi zabronione? [Nie jest tak], ale [inaczej]: Rawa powiedział: Noachita, który współżył z żoną swego bliźniego w sposób nienaturalny (*sze-lo-che-darka*) – jest wolny [od odpowiedzialności]. Jaki jest

Rabbi Elazar wywodzi więc, że noachitom jest zakazane odbywać stosunek nienaturalny (*sze-lo-che-darka*) ze „swoją żoną” (*iszto*), skoro werset mówi, że do niej „przyłgnie” (*dawak*). Rawa jednak przywołuje zasadę, że prawo noachickie nie zawiera zakazów, które nie obowiązywałyby Izraelity. A skoro Izraelicie nie są zakazane stosunki nienaturalne (*sze-lo-che-darka*) ze „swoją żoną” (*iszto*), wykładania rabbięgo Elazara jest chybiona. Proponuje zatem inną, odwracając kierunek rozumowania – zwrot z Rdz 2,24 należy interpretować w ten sposób, że zakaz współżycia z żoną bliźniego („i przyłgnie (*we-dawak*) do swojej żony (*be-iszto*)« – ale nie do żony swego bliźniego”) dotyczy tylko stosunków naturalnych (*ke-darka*), do których ma zastosowanie termin „i przyłgnie” (*we-dawak*). Majmonides zaakceptował ten wniosek, przyjmując za słuszną zasadę, że „nie istnieje nic, co jest Izraelicie dozwolone, a poganinowi zabronione”. Pozostaje ona bowiem w zgodzie z jego koncepcją prawa żydowskiego jako nadbudowanego na ogólniejszym prawie noachickim.

W ten sposób Majmonides określił warunek spełnienia aktu cudzołóstwa. Pozostaje jednak kolejna kwestia odnosząca się do granic tego zakazu – jaka kobieta może być uznana za „cudzą żonę”. Majmonides przywołuje tu werset Rdz 20,3, w którym Bóg grozi Abimeleki śmiercią, jeśli będzie współżyc z Sarą:

ויבא אלהים אל-אבימלך, בחלום הלילה; ויאמר לו, הנך מת על-האשה אשר-לקחת, והוא, בעלת בעל<sup>59</sup>.

Majmonides wykorzystał w tym względzie początek omawianej tu obszernej dyskusji dotyczącej noachickiego zakazu *giluj arajot*. Punktem wyjścia tej dyskusji jest z kolei początkowy werset ustępu Tory zawierającego zakazy *giluj arajot* dla Izraelitów w parszy *Ache-rei mot* – Kpł 18,6:

---

powód? [W Rdz 2,24 napisano]: »do swojej żony (*be-iszto*)« – ale nie do żony swego bliźniego, »i przyłgnie (*we-dawak*)« – ale nie w sposób nienaturalny (*sze-lo-che-darka*)”.

<sup>59</sup> „I nawiedził Bóg Abimeleka w marzeniu nocnym i rzekł doń: Oto umrzesz za tę kobietę, którą wzięłeś, ponieważ współżyła ona z mężem (*beulat baal*)”.



איש איש אל-כל-שאר בשרו, לא תקרבו לגלות ערוה: אני, יהוה<sup>60</sup>.

W związku z tym dyskusja zaczyna się od odnoszącej się do tego wersetu barajty w *Sanhedrin* 57b:

ת"ר איש מה תלמוד לומר (ויקרא יח) איש איש לרבות את הכותים שמוזהרין על העריות כישראל והא מהכא נפקא מהתם נפקא לאמר זה גילוי עריות התם בעריות דידהו והכא בעריות דידן דקתני סיפא בא על עריות ישראל נידון בדיני ישראל למאי הלכתא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב לא נצרכה אלא לעדה ועדים והתראה מגרע גרע אלא א"ר יוחנן לא נצרכה אלא לנערה המאורסה דלדידהו לית להו דדיינינן להו בדינא דידן אבל אשת איש בדינא דידהו דיינינן להו והתניא בא על נערה המאורסה נידון בסקילה על אשת איש נידון בחנק ואי בדינא דידהו סייף הוא אמר רב נחמן בר יצחק מאי אשת איש דקתני כגון שנכנסה לחופה ולא נבעלה דלדידהו לית להו דדיינינן להו בדינא דידן דתני ר' חנינא בעולת בעל יש להן נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להן<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> „Żaden mąż (*isz isz*) – do jakiegokolwiek swej krewnej nie zbliżajcie się, by odkryć nagość (*le-galot erwa*). Ja jestem Haszem!”

<sup>61</sup> „Nauczali nasi rabini: [WYRAŻENIE] »MAŻ (ISZ)« [WYSTARCZYŁOBY W KPL 18,6]. CZEGO NAUCZA [WYRAŻENIE] »ŻADEN MAŻ (ISZ ISZ)«? [JEST ONO PO TO], ABY WŁĄCZYĆ POGAN, KTÓRYCH OSTRZEŻONO PRZED ZAKAZANYMI STOSUNKAMI (ARAJOT) JAK IZRAELITÓW. Czy to, [że noachitów ostrzeżono przez zakazanymi stosunkami (*giluj arajot*)], jest sąd [z Kpl 18,6] wywodzone? [Nie], jest wywodzone skądinąd: »mówiąc (*lemor*)« [z Rdz 2,16] – to zakazane stosunki (*giluj arajot*). Tam [w Kpl 18,6] są nasze [tj. również – nasze z nimi] zakazane stosunki (*arajot*), tutaj [w Rdz 2,16] są ich [wzajemne] zakazane stosunki (*arajot*). Jak naucza na końcu [barajta]: [JEŚLI POGANIN] ODBYŁ ZAKAZANY STOSUNEK (*ERJOT*) Z IZRAELITĄ, SĄDZONY JEST WEDŁUG PRAW IZRAELA. Do jakiego prawa [ma zastosowanie ta barajta]? Rzekł raw Nachman, [cytując to, co] rzekł Raba bar Awuha: [Reguła ta była] konieczna tylko [ze względu na] zgromadzenie (*eda*), [czyli sąd], świadków (*edim*) i ostrzeżenie (*hatraa*). Czy mniej [surowo sądzi się zakazane stosunki (*giluj arajot*) z Izraelitką]? [Jest więc nie tak], ale [inaczej]: Rzekł rabbi Joachanan: [Reguła ta była] konieczna tylko [ze względu na] zaręczoną dziewczynę (*na-ara meursa*). Ponieważ według ich [praw] nie jest im [zakazana], sądzimy ich według naszych praw. Ale czy mężatkę (*eszet isz*) osądzamy według ich praw? Przecież naucza się [w barajcie]: [JEŚLI POGANIN] WSPÓŁŻYŁ Z ZARĘCZONĄ DZIEWCZYNĄ (*NAARA MEURSA*) – SKAZYWANY JEST NA UKAMIENOWANIE, Z MĘŻATKĄ (*ESZET ISZ*) – SKAZYWANY JEST NA UDUSZENIE. Jeśli według ich praw, to [powinna być] dekapitacja! Rzekł raw Nachman bar Ichchak: Czym jest mężatka (*eszet isz*), o której się naucza [w tej barajcie]? Kiedy została poślubiona (*nichmesa le-chupa*, dosł. »weszła pod chupę«), ale nie współżyła z mężem (*lo niwala*). Ponieważ według ich [praw] nie jest im [zakazana],

Z początkowej barajty wynika zatem, że ustęp z *Acharei mot* oraz prawo żydowskie mają zastosowanie do noachitów w przypadku ich zakazanych stosunków (*giluj arajot*) z Izraelitami. Pojawia się pytanie, jak należy rozumieć tę zasadę. Raw Nachman twierdzi (podobnie jak w przypadku noachickiego nakazu *dinim*), że zasada ta dotyczy specyficznie żydowskiej procedury sądowej, zgodnie z którą warunkiem orzeczenia kary śmierci jest przeprowadzenie procesu przez skład dwudziestu trzech sędziów (*eda*, hebr. = grupa), z udziałem co najmniej dwóch świadków (hebr. *edim*), przy wcześniejszym ostrzeżeniu przyszłego sprawcy przed konsekwencjami czynu, zanim do niego doszło (hebr. *hatraa*). Procedura ta jest więc niezwykle surowa dla sądu, a łagodna dla sprawcy. Procedura noachicka nie stawia takich wymogów. Wystarczy bowiem jeden sędzia, jeden świadek i nie ma konieczności ostrzegania sprawcy. W związku z tym rodzi się wątpliwość, dlaczego zakazany stosunek (*giluj arajot*) noachity z Izraelitką ma być traktowany łagodniej niż z noachitką.

Rabbi Jochanan proponuje inne rozwiązanie – barajta nie odnosi się do kwestii procedury, ale do prawa materialnego. Chodzi o przypadek żydowskiej zaręczonej dziewczyny (*naara meursa*), z którą współżycie jest zakazane w prawie żydowskim, ale nie w noachickim. I rzeczywiście istnieje barajta, która potwierdza, że noachita, który współżyje z żydowską zaręczoną dziewczyną (*naara meursa*), podlega ukamienowaniu, a zatem jest karany zgodnie z prawem żydowskim. Prawo noachickie przewiduje wyłącznie karę dekapitacji. Ukamienowanie jest zresztą karą surowszą od dekapitacji. Problem jednak w tym, że ta sama barajta przewiduje dla noachity współżyjącego z żydowską mężatką (*eszet isz*) również karę zgodną z prawem żydowskim, czyli uduszenie, choć przecież taki czyn jest zabroniony przez prawo noachickie pod sankcją dekapitacji, będącej w tym przypadku karą nawet surowszą od uduszenia.

Rozwiązanie proponuje amaraita raw Nachman bar Icchak, twierdząc, że w powyższej barajcie chodzi o przypadek mężat-

---

sądzimy ich według naszych praw. Jako że nauczał rabbi Chanina: [Kobieta, która już] współżyła z mężem (*beulat baal*), jest im [zakazana, ale kobieta, która] została poślubiona (*nichnesa le-chupa*), ale nie współżyła z mężem (*lo niwala*), nie jest im [zakazana]”.

ki (*eszet isz*), która wprawdzie została poślubiona (*nichnesa le-chupa*, hebr. = weszła pod chupę), ale nie współżyła jeszcze z mężem. Przywołano tu na potwierdzenie wypowiedź tannaity rabiego Chaniny, zgodnie z którą noachitom jest zakazane współżyć z kobietą, która współżyła już wcześniej ze swoim mężem (*beulat baal*), natomiast nie jest im zakazana kobieta, która wprawdzie została poślubiona (*nichnesa le-chupa*), ale nie współżyła jeszcze ze swoim mężem (*lo niwala*). Użyte tu wyrażenie *beulat baal* jest wyraźną aluzją do werseu Rdz 20,3. Raszi komentuje:

בעולת בעל יש להם – דכתיב והיא בעולת בעל ולא כתיב והיא אשת איש אלמא הנך מת משום בעילתו של בעל ולא מפני קידושין וחופתו<sup>62</sup>.

Okoliczność współżycia nie jest natomiast w tym przypadku istotna w prawie żydowskim, ważny jest fakt zaślubin (*nichnesa le-chupa*). Barajta zatem odnosi się do żydowskiej mężatki (*eszet isz*), która wprawdzie została poślubiona (*nichnesa le-chupa*), ale nie współżyła jeszcze z mężem (*lo niwala*), i dlatego jest zakazana według prawa żydowskiego, ale nie według noachickiego, tak jak zaręczona dziewczyna (*naara meursa*). Dlatego noachity, który z nią cudzołoży, nie można ukarać według prawa noachickiego dekapitacją, ale trzeba to zrobić zgodnie z prawem żydowskim, tj. przez uduszenie.

Majmonides przyjął opinię rabiego Joachanana z poprawką rawa Nachmana bar Icchaka opartą na przekonaniu rabiego Chaniny, że w przypadku cudzołóstwa noachity z żydowską zaręczoną dziewczyną (*naara meursa*) oraz z mężatką (*eszet isz*), która została wprawdzie poślubiona (*nichnesa le-chupa*), ale jeszcze nie współżyła ze swoim mężem (*lo niwala*), zastosowanie ma prawo żydowskie. Z tej „granicznej” sytuacji wynika, że dla małżeństwa w rozumieniu prawa noachickiego konstytutywny jest akt współżycia seksualnego między partnerami, którzy chcą stać się małżeństwem, a nie ceremo-

<sup>62</sup> „»[Kobieta, która już] współżyła z mężem (*beulat baal*), jest im [zakazana]« – jak napisano: »ponieważ współżyła ona z mężem (*beulat baal*)« [Rdz 20,3], a nie napisano »ponieważ jest ona mężatką (*eszet isz*)«. A zatem »Oto umrzesz« z powodu jej współżycia z mężem (*beilato szel baal*), a nie z powodu zaręczyn (*kiduszin*) czy zaślubin z nim (*chupato*)”.

nia zaślubin, jak w prawie żydowskim. Potwierdza to także zacytowana wcześniej halacha Majmonidesa z *Hilchot iszut* 1,1.

Jednak dyskusja talmudyczna potoczyła się dalej, docierając do miejsca, które było przywoływane wcześniej w tym rozdziale:

תניא כוותיה דר' יוחנן כל ערוה שב"ד של ישראל ממיתין עליה בן נח מוזהר עליה אין ב"ד של ישראל ממיתין עליה אין בן נח מוזהר עליה דברי רבי מאיר והכמים אומרים הרבה עריות יש שאין בית דין של ישראל ממיתין עליהן ובן נח מוזהר עליהן בא על עריות ישראל נידון בדיני ישראל בא על עריות בן נח נידון בדיני בן נח ואנו אין לנו אלא נערה המאורסה בלבד ונחשוב גמי נכנסה לחופה ולא נבעלה האי תנא תנא דבי מנשה הוא דאמר כל מיתה האמורה לבני נח אינו אלא חנק אידי ואידי חנק הוא<sup>63</sup>.

Przywołana barajta potwierdza pogląd rabiego Joachanana, ale niestety nie potwierdza poprawki rawa Nachmana bar Icchaka opartej na opinii rabiego Chaniny. W końcu pojawia się wyjaśnienie, że przywołana wcześniej barajta dotycząca kar dla nie-Żyda za cudzołóstwo z Żydówką pochodzi ze szkoły Menaszego, która utrzymywała – wbrew stanowisku większości rabinów – że w prawie noachickim obowiązuje wyłącznie kara uduszenia, a nie dekapitacji. Zgodnie z tą opinią, niezależnie od tego, czy uzna się, że do mężatki (*eszet isz*), o której mowa w tej barajcie, ma zastosowanie prawo żydowskie czy noachickie – karą będzie uduszenie.

<sup>63</sup> „Naucza [barajta] zgodnie z rabbim Jochananem: [PRZED] KAŻDYM ZAKAZANYM STOSUNKIEM (ERWA), ZA KTÓRY SĄD IZRAELA SKAZUJE NA ŚMIERĆ, NOACHITA JEST PRZESTRZEGANY, [A PRZED ZAKAZANYM STOSUNKIEM (ERWA), ZA KTÓRY] SĄD IZRAELA NIE SKAZUJE NA ŚMIERĆ, NOACHITA NIE JEST PRZESTRZEGANY. SŁOWA RABIEGO MEIRA. ALE MĘDRCY MÓWIĄ: JEST WIELE ZAKAZANYCH STOSUNKÓW (ARAJOT), ZA KTÓRE SĄD IZRAELA NIE SKAZUJE NA ŚMIERĆ, A NOACHITA JEST PRZED NIMI PRZESTRZEGANY. [JEŚLI POGANIN] ODBYŁ ZAKAZANY STOSUNEK (ERJOT) Z IZRAELITĄ, SĄDZONY JEST WEDŁUG PRAW IZRAELA. [JEŚLI POGANIN] ODBYŁ ZAKAZANY STOSUNEK (ERJOT) Z NOACHITĄ, SĄDZONY JEST WEDŁUG PRAW NOACHITÓW. I NIE MAMY [TU NIC INNEGO], JAK TYLKO ZARĘCZONĄ DZIEWCZYNĘ (NAARA MEURSA). Powinno się też uwzględnić poślubioną (*nichnesa le-chupa*), która nie współżyła z mężem (*lo niwala*)! Ten tannaita to tannaita ze szkoły Menaszego, który mówi, że każda kara śmierci, o której mowa przy noachitach, nie jest [inna], jak tylko przez uduszenie. Tutaj i tutaj jest to uduszenie”.

Majmonides nie akceptuje stanowiska szkoły Menaszego w kwestii kary śmierci, lecz przecież nie odrzuca wszystkich pochodzących stąd stwierdzeń. Podobnie jak owi tannaici nie przyjmuje wersetu Rdz 2,16 jako źródła praw noachickich, przyjmuje też ich przytoczoną wyżej baraję (o ile słuszny jest pogląd, że pochodzi ona z tego źródła). Jednak odczytuje ją tak samo, jak mędracy spoza tej szkoły. Dodatkowo akceptuje opinię rabiego Chaniny. Odczytanie to niekoniecznie jest niezgodne z twierdzeniami szkoły Menaszego. Z interpretacji barajty w duchu szkoły Menaszego wcale nie wynika, że nie może ona dotyczyć żydowskiej mężatki (*eszet isz*), zanim współżyła z mężem. Twierdzenie, że skoro w prawie noachickim małżeństwo konstituuje współżycie cielesne, to cudzołóstwo noachity z wyżej wspomnianą żydowską mężatką nie jest karane zgodnie z prawem noachickim, tylko żydowskim, też nie jest sprzeczne z opinią tej szkoły. Według niej jest to możliwe, ale praktycznie nie ma żadnego znaczenia, bo w obu przypadkach zastosowanie ma kara uduszenia. Interpretacja barajty przez rawa Nachmana bar Ichaka nie jest więc sprzeczna z interpretacją barajty zgodnie z opinią środowiska, z którego pochodzi, jest co najwyżej arbitralna. Jednak wspiera ją wypowiedź rabiego Chaniny.

A zatem Majmonides, przyjmując tę opinię, nie popada w sprzeczność, przeciwnie – godzi ona jego zdaniem pozornie sprzeczne stanowiska uczonych, zgodnie z przekonaniem o jednolitości tradycji Tory ustnej.

W ten sposób rabiniczna dyskusja dotycząca kary za cudzołóstwo noachity z Żydówką, jako sytuacji „granicznej”, pozwoliła zdefiniować pojęcie cudzołóstwa w prawie noachickim. Następuje tu jednak istotna modyfikacja. O ile bowiem warunkiem karalności cudzołóstwa między nie-Żydem a nie-Żydówką jest odbycie aktu naturalnego (*ke-darka*) – od czego rozpoczęto tę analizę – o tyle takiego zastrzeżenia nie ma w przypadku cudzołóstwa między nie-Żydem a Żydówką. W tej sytuacji – zdaniem Majmonidesa – znowu zastosowanie miałoby prawo żydowskie, które karze cudzołóstwo niezależnie od postaci, jaką przyjmie współżycie. W związku z tym Josef Karo w *Kesef miszne* wyraża swoje wątpliwości:

אלא דקשה לי כשאמר לי למאי הלכתא אמרת דאם בא על עריות ישראל נדון בדיני ישראל לישני שלא כדרכה. ויש לומר דעדיף טפי למימר דאתא להוסיף ערוה כגון נערה המאורסה או נכנסה לחופה ולא נבעלה מלאוקומי בשלא כדרכה. והוי יודע דלפום מאי דסבירא לי אין לך ערוה שלא יתחייב עליה בן נח שלא כדרכה אלא אשת חבירו לחוד והיינו דלא נקט בן נח שבא על עריות דידיה שלא כדרכה פטור א"ו אשת חבירו דוקא ועוד אדמייתי התם באשתו ולא באשת חבירו ודבק ולא שלא כדרכה כלומר דכיון שאינה נהנית לא אתיא לאידבוקי ביה והשתא אינך עריות דלא סמיכי לודבק לא דרשינך בהו האי דרשא וממילא מהייב עלייהו שלא כדרכה נמי<sup>64</sup>.

Pytanie jest interesujące – jeśli w przypadku cudzołóstwa noachity z Izraelitką zastosowanie ma prawo żydowskie, a nie noachickie, dlaczego w powyższej gemarze przypadek ten nie pojawia się jako egzemplifikacja zasady „Jeśli poganin odbył zakazany stosunek (*erjot*) z zakazów Izraela, sądzony jest według praw Izraela”? Autor *Kesef miszne* odpowiada, że ta sytuacja mieści się już w kontekście współżycia noachity z żydowską narzeczoną (*naara meursa*) i mężatką (*eszet isz*), ponieważ ograniczenie karalności noachity tylko do współżycia naturalnego (*ke-darka*) nie dotyczy tych sytuacji. Co

<sup>64</sup> „Jednak jest tu dla mnie problem, że gdy mówi się: »Do jakiego prawa [ma zastosowanie ta barajta]«, mówiąca, że »[Jeśli poganin] odbył zakazany stosunek (*erjot*) z Izraelitą, sądzony jest według praw Izraela«, powinno się odpowiedzieć: [chodzi o współżycie] w sposób nienaturalny (*sze-lo-che-darka*). Można to wytłumaczyć, że lepiej powiedzieć więcej – że chodziło [o to], aby dodać zakazany stosunek (*erwa*), taki jak [z] zaręczoną dziewczyną (*naara meursa*) albo poślubioną (*nichnesa le-chupa*), ale [która] nie współżyła z mężem (*lo niwala*) – niż ograniczyć się do [przypadków współżycia] w sposób nienaturalny (*sze-lo-che-darka*). Niech będzie wiadome, że zgodnie z tym, co uważam, nie masz zakazanego stosunku (*erwa*), za który noachita nie ponosi odpowiedzialności [w przypadku współżycia] w sposób nienaturalny (*sze-lo-che-darka*), jak tylko [w przypadku] żony jego bliźniego, tzn. nie wybrał [Rawa sformułowania]: »Noachita, który współżył z zakazaną mu osobą (*arajot*) w sposób nienaturalny (*sze-lo-che-darka*) – jest wolny [od odpowiedzialności]«, ale na pewno tylko »[z] żoną jego bliźniego«. I jeszcze to, co przywołuje [Rawa]: »do swej żony (*be-izsto*) – ale nie do żony swego bliźniego, i przyłgnie (*we-dawak*) – ale nie w sposób nienaturalny (*sze-lo-che-darka*)« oznacza, że ponieważ [kobieta] nie odczuwa przyjemności, nie dochodzi do przyłgnięcia (*leidbokei*) z nim [tj. mężczyzną]. I tak, [choć] nie masz zakazanych stosunków (*arajot*), które nie opierają się na »i przyłgnie (*we-dawak*)«, nie stosujemy w ich [przypadku] takiej wykładni i automatycznie [uznajemy, że noachita] jest odpowiedzialny za nie, również [przez współżycie] w sposób nienaturalny (*sze-lo che-darka*)”.

więcej, to ograniczenie odnosi się wyłącznie do cudzołóstwa z nie-Żydówką, natomiast wszelkie inne noachickie *giluj arajot* są karane niezależnie od formy aktu, *ke-darka* czy *sze-lo-che-darka*.

### Przypadek niewolnicy oraz kwestia rozwodów

Przypadek, który stanie się punktem wyjścia halachy dotyczącej rozwodów u nie-Żydów, zostaje przywołany w ustępie noachickim w traktacie *Sanhedrin* dwukrotnie w dwóch różnych kontekstach. Pierwszy raz pojawia się w *Sanhedrin* 57a przy okazji omawiania zakazu rozboju (*gezel*), którego aspektem – według barajty – miał być przypadek „pięknej branki” (*jefat toar*):

על הגזול גנב וגזול וכן יפת תואר וכן כיוצא בהן<sup>65</sup>.

Ponieważ w tej barajcie wymieniającej postacie *gezel* pojawia się wyrażenie „podobne” (*ka-joce*), gemara sprawdza, jakich sytuacji dotyczy to sformułowanie w odniesieniu do poszczególnych postaci rabunku. W końcu pyta:

כיוצא ביפת תואר מאי היא כי אתא רב דימי א"ר אלעזר א"ר חנינא בן נח שייחד שפחה לעבדו ובא עליה נהרג עליה<sup>66</sup>.

Powtórnie sytuacja ta pojawia się w kontekście przywoływanej obszernej dyskusji o noachickim zakazie *giluj arajot*. I tak, w *Sanhedrin* 58b czytamy:

<sup>65</sup> „Odniesienie do [przykazania o] rozboju (*gezel*): kradzież i rozbój, jak i „piękna branka” (*jefat toar*), jak i podobne do nich (*ke-joce ba-hen*)”.

<sup>66</sup> „[Wyrażenie] »podobne (*ka-joce*)« [w odniesieniu] do »pięknej branki« (*jefat toar*) – czym jest? Kiedy przybył raw Dimi, [przekazał, że] rzekł rabbi Elazar, [cytując to, co] rzekł rabbi Chanina: Noachita, który wyznaczył niewolnicę dla swojego niewolnika i współżył z nią, jest za nią karany śmiercią.”

כי אתא רב דימי אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא בן נח שייחד שפחה לעבדו ובא עליה נהרג עליה מאימת אמר רב נחמן מדקראו לה רביתא דפלניא מאימת התרתה אמר רב הונא משפרעה ראשה בשוק<sup>67</sup>.

Majmonides zdecydowanie wybrał drugi kontekst, inkorporując sytuację do halachy poświęconej *giluj arajot* i wykorzystując ją do ustalenia kwestii rozwodu u nie-Żydów. Inne stanowisko wybrał Raszi, opowiadając się za pierwszą halachiczną interpretacją tej sytuacji. Różnica zdań zasadza się na odmiennej wizji statusu niewolnika. Zdaniem Rasziego niewolnik nie może zawrzeć małżeństwa z niewolnicą, w związku z czym nie ma tu mowy o cudzołóstwie. Ponieważ jednak niewolnica została przeznaczona niewolnikowi, współżycie z nią jej właściciela to akt zbliżony do porwania, pojmowania branki na wojnie. Raszi uważa więc, że niewolnik ma w tym względzie swoiste prawo majątkowe. Inaczej twierdzi Majmonides, którego zdaniem niewolnik nie ma żadnych praw majątkowych do przydzielonej mu niewolnicy, która jest wyłączną własnością pana, natomiast opisana sytuacja stanowi naruszenie praw rodzinnych i jest formą *giluj arajot*. Oba stanowiska próbowano też pogodzić, uznając, że w pierwszym przypadku jest mowa o noachicie, który współżył z niewolnicą już po tym, jak zmusił ją do rozwodu z jej partnerem<sup>68</sup>.

Radwaz tak komentuje stanowisko Majmonidesa i związane z tym kwestie rozwodowe:

ויש ליישב דרבינו ז"ל סובר דאין כאן דין גזל דאפילו תימא שקנה אותה עבדו מה שקנה עבד קנה רבו וכן יפ"ת כל הנלקח במלחמה אין בו דין גזל והא דתניא וכן יפ"ת לאו לענין גזל מיתניא אלא לענין אישות שאין הנכרי מותר ביפ"ת כישראל ולא הוצרך רבינו לבאר דאם היא א"א ובעולה הרי היא אסורה עליו ואם אינה בעולת בעל הרי אין מתקיים בה והיתה לך לאשה שהרי אין להם אישות וכן כיוצא בה נכרי שייחד שפחה לעבדו וע"כ איירי שבא עליה העבד דהוי בעולת בעל ונהרג עליה והכי משמע

<sup>67</sup> „Kiedy przybył raw Dimi, [przekazał, że] rzekł rabbi Elazar, [cytuując to, co] rzekł rabbi Chanina: Noachita, który wyznaczył niewolnicę dla swojego niewolnika i współżył z nią, jest za nią karany śmiercią. Od kiedy? Raw Nachman powiedział: Od kiedy nazywali ją dziewczyną takiego a takiego. Od kiedy jest dozwolona [właścicielowi]? Raw Huna powiedział: Od kiedy odkryje głowę na ulicy”.

<sup>68</sup> *Talmud Bavli*, s. 58<sup>2</sup>–58<sup>3</sup>, przypis 18.



מדאמרינן בגמרא מאימתי התרתה משפרעה ראשה בשוק ומשום היתר אישות קאמר דאי משום גזל וקנה אותה העבד וכי מפני שפרעה ראשה בשוק פקע קנינו ממנה אלא ודאי מטעם אישות כדכתב רבינו: ומאימתי אשת חבירו וכו'. כיון שאינם בתורת קדושין אינם בתורת גירושין שאם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה וכן לענין התרתה לאחרים הדבר תלוי ברצון כל אחד מהם<sup>69</sup>.

Radwaz zatem stwierdza, że przypadek „pięknej branki” (*jefat toar*), do którego jest zbliżony przypadek niewolnicy przeznaczony dla niewolnikowi, nie mieści się w kategorii rabunku (*gezel*), ponieważ noachici nie mają takich szczególnych regulacji. Istotnie, Majmonides – o czym będzie mowa w następnym rozdziale – nie posługuje się pojęciem „pięknej branki” (*jefat toar*), mówi natomiast o porwaniu jako formie kradzieży (*gonew nefesz*). A zatem o ile taka kobieta współżyła wcześniej ze swym mężem, jest ona zakazana innym, jeśli nie – nie jest zakazana. Jego zdaniem z barajty w *Sanhedrin* 57a wca-

<sup>69</sup> „I trzeba wyjaśnić, że nasz rabbi błogosławionej pamięci twierdzi, że nie ma tu [zastosowania] prawo [o] rabunku (*gezel*), bo nawet jeśli powiesz, że jego niewolnik nabył ją, [to trzeba odpowiedzieć], że co nabył niewolnik, [to] nabył jego pan. I tak, [w przypadku] pięknej branki (*jefat toar*), każdej porwanej na wojnie, nie ma w tym [przypadku] zastosowanie prawo [o] rabunku (*gezel*). A to, co naucza [barajta w *Sanhedrin* 57a]: »jak i ‘piękna branka’ (*jefat toar*)«, nie jest nauczane dla kategorii rabunku (*gezel*), ale dla kategorii spraw małżeńskich (*iszut*), [jako] że nie jest poganinowi dozwolona »piękna branka (*jefat toar*)« jak Izraelicie. I nie musiał nasz rabbi wyjaśniać, że jeśli jest ona mężatką (*eszet isz*), i [jeśli] współżyła (*beula*) [z mężem], to jest mu zakazana, a jeśli nie współżyła z mężem (*eina beulat baal*), wtedy nie istnieje ona dla ciebie jako żona (*isza*), ponieważ nie mają oni [instytucji formalnego] małżeństwa (*iszut*) itp. »Poganin, który wyznaczył niewolnicę dla swojego niewolnika« i dalek mowa jest, że »współżył z nią« – niewolnik i jest jego żoną (*beulat baal*) – [to właściciel] »jest za nią karany śmiercią«. A to wynika z tego, co mówimy w gemarze: »Od kiedy jest dozwolona [właścicielowi]? [...] Od kiedy odkryje głowę na ulicy«. To kategoria uprawnień małżeńskich (*iszut*). Można powiedzieć, że jeśli [byłaby to] kategoria rabunku (*gezel*), a niewolnik nabył ją, to [w takim razie], czy dlatego, że odkryła głowę na ulicy, przestała być jego nabytkiem? [Nie dlatego], ale z pewnością z powodu małżeństwa (*iszut*), jak napisał nasz rabbi: »A od kiedy [...] żona jego bliźniego« itd. Ponieważ nie mają oni praw zaręczyn, nie mają praw rozwodu, [tak] że jeśli on i ona zechcą się pobrać, on wprowadza ją do swego domu i współżyje z nią na osobności i stanie się ona jego żoną. I tak, w kwestii jej odejścia z innymi sprawa jest zależna od woli każdego z nich”.

le nie wynika, że przypadek „pięknej branki” (*jefat toar*) mieści się w kategorii rabunku (*gezel*).

Być może należy to wyjaśnić w ten sposób, że żydowska hala-cha stworzyła osobną kategorię prawną „pięknej branki” (*jefat toar*), w której mieści się jednocześnie kilka elementów: przede wszystkim zniewolenie, czyli porwanie, a także współzycie z uprowadzoną. Kategoria ta ma zastosowanie wyłącznie do Izraelitów i nie dotyczy nie-Żydów. W ich przypadku osobno trzeba traktować porwanie, a osobno współzycie. Istotnie, przywoływana barajta nie zalicza wprost przypadku „pięknej branki” (*jefat toar*) do prostych form rabunku (*gezel*), ale stwierdza: „Odnośnie do [przykazania o] rozbój (*gezel*): kradzież i rozbój, jak i (*we-chen*) »piękna branka (*jefat toar*)«, jak i (*we-chen*) podobne (*ka-joce*) do nich”. Przypadek „pięknej branki” (*jefat toar*) i sytuacje „podobne” (*ka-joce*) są tylko niejako dodane do listy podstawowej przez spójnik *we-chen*. Być może oznacza to, że nie należy ich traktować równie kategoriycznie i dosłownie, jak dwie pierwsze formy.

Radwaz zauważa dalej, że koncepcja traktowania przypadku niewolnicy w kategoriach rabunku (*gezel*) nie tłumaczy, dlaczego po odkryciu jej głowy na ulicy, co jest sygnałem, że kobieta nie jest zamężna, miałyby ona być dozwolona swojemu panu. Czy ten akt powoduje, że jeśli wcześniej stanowiła prawo majątkowe niewolnika, to teraz prawo to ulega zniesieniu? Nie da się w kategoriach prawa *gezel* wyjaśnić, dlaczego odkrycie przez kobietę głowy na ulicy miałyby znosić prawo majątkowe jej posiadacza.

Owo odkrycie głowy da się natomiast wytłumaczyć jako swoisty gest rozwodowy, znoszący małżeństwo noachickie. Stąd wniosek, że zniesienie małżeństwa noachickiego jest, po pierwsze, dopuszczalne, a, po drugie, nie wymaga specjalnej procedury pisemnej, jak w prawie żydowskim, w którym rozwód polega na wręczeniu przez małżonka listu rozwodowego (*get*) swojej dotychczasowej żonie.

Wniosek ten wspierają zresztą opinie rabiniczne. David Novak przywołuje fragment z Talmudu jerozolimskiego, *Kiduszin* 1,1 (58c)<sup>70</sup>:

---

<sup>70</sup> Zob. D. Novak, op. cit., s. 208.

הרי למדנו גוים אין להן קידושין מהו שיהא להם גירושין ר' יודה בן פזי ור' חנין בשם ר' חונה רובה דציפורין או שאין להן גירושין או ששניהן מגרשין זה את זה?<sup>71</sup>

Podobna wypowiedź znajduje się w *Bereszit raba* 18,5<sup>72</sup>:

ומנין שאין להם גירושין? ר' יהודה בר' סימון ור' חנין בשם ר' יוחנן אמר: שאין להם גירושין, או ששניהם מגרשין זה את זה. אמר רבי יוחנן: אשתו מגרשתו ונותנת לו דופורון<sup>73</sup>.

Reasumując, w podejściu Majmonidesa do źródeł rabinicznych w kwestii noachckiego *giluj arajot* przejawiają się charakterystyczne dla niego strategie decyzyjne. Obiera on za źródło podstawowe Talmud babiloński. W przypadku opinii sprzecznych wybiera to stanowisko, które jest najbardziej wewnętrznie spójne oraz koherentne z jego dotychczasowymi założeniami. Jednocześnie stara się nie wykluczać innych konkurencyjnych opinii, ale uwzględniać przynajmniej pewne ich aspekty. Dla niektórych wniosków wyciągniętych z uznanych stwierdzeń drogą rozumowania albo też opinii z Talmudu babilońskiego nie dość dostatecznie umotywowanych szuka wsparcia w wypowiedziach utrwalonych w innych źródłach rabinicznych, głównie w midraszach i Talmudzie jerozolimskim.

Jeśli zaś chodzi o kwestie merytoryczne – na przykładzie *giluj arajot* widać chyba najwyraźniej różnice między halachą noachicką a żydowską w odniesieniu do analogicznego obszaru praw. Różnice te wynikają wprost ze źródeł rabinicznych, które opierają się w tym zakresie na egzegezach odmiennych dla poszczególnych porządków prawnych podstaw w Torze pisanej. Prawa noachickie odznaczają się większą prostotą w porównaniu z żydowskimi, które z jednej strony

<sup>71</sup> „Oto uczyliśmy się: Nie-Żydzi nie mają zaręczyn. A czy mają oni rozwody? Rabbi Juda ben Pazi i rabbi Chanin w imieniu rabiego Chone Starszego z Seforis: Albo nie mają rozwodów, albo oboje mogą rozwieść się ze sobą”.

<sup>72</sup> Zob. D. Novak, op. cit., s. 219.

<sup>73</sup> „A skąd [wynika], że nie mają oni rozwodów? Rabbi Jehuda w [odniesieniu do] rabiego Simona i rabiego Chanina w imieniu rabiego Jochanana mówił, że nie mają oni rozwodów albo że oboje mogą rozwieść się ze sobą. Mówił rabbi Jochanan: Kobieta rozwodzi się z nim i składa mu *repudium* (oświadczenie rozwodowe)”.

zakładają większą liczbę zakazów, ale z drugiej – także większy wybór środków karnych, czasem łagodniejszych od regulacji noachickich. Prostota praw noachickich jest jednak tylko względna, ponieważ wykazują one wielość szczegółów, które wykraczają poza zakres prawa naturalnego.

## ROZDZIAŁ 6

### Gezel – zakaz rozboju

Zakazowi dokonywania rozboju Majmonides poświęcił halachę trzynastą według edycji Yosefa Kapacha, a dziewiątą według edycji Shabsai'a Frankla – traktatu *Hilchot melachim u-milchamot*. Prawo to stanowi piąty zakaz noachicki, w tym trzeci odnoszący się do relacji międzyludzkich, czyli znów analogicznie do porządku dekalogu w ujęciu Majmonidesa. W opinii większości uczonych talmudycznych, wyrażonej w traktacie *Sanhedrin* 56b, źródłem tego zakazu jest – jak i w przypadku pozostałych praw noachickich – werset Rdz 2,16, a konkretnie zwrot „z każdego drzewa ogrodu”, do którego rabbi Jochanan dopowiedział: „ale nie [przez] rozbój”<sup>1</sup>. Majmonides konsekwentnie nie przytacza tego wersetu, ale też nie powołuje się na proponowaną w *Sanhedrin* 57a alternatywę w innej wypowiedzi Boga skierowanej do Adama: „Jak zieleń ziół – dałem wam wszystko” (Rdz 9,3). Do wypowiedzi tej rabbi Lewi dodaje: „Ale nie [powiedziano]: »Jak zieleń ogrodu [...]«!”<sup>2</sup>. A oto treść owej halachy Majmonidesa:

---

<sup>1</sup> Por. P. Majdanik, *Przykazania noachickie w „Talmudzie” – uniwersalistyczne tendencje w judaizmie w okresie ekspansji chrześcijaństwa w starożytności (traktat „Sanhedrin” 56a–57a)*, „Studia Religiologica” 2006, t. 39, s. 165, przypis 57: „Razsi zwraca uwagę na to, że człowiek musiał uzyskać pozwolenie na spożywanie owoców z drzew ogrodu. Gdyby go nie uzyskał, wszystkie one byłyby mu zabronione. A zatem – jeśli coś nie należy do człowieka, a nie uzyska on zezwolenia na korzystanie z tego, zabronione mu jest z tego korzystać, w przeciwnym razie będzie to kradzież. Tak więc wyrażenie hebr. *mikol ec ha-gan* wiąże się z przykazaniem o rabunku”.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 175, przypis 150: „A zatem tylko ten rodzaj roślinności wolno swobodnie spożywać. Jednak nie wolno kraść roślinności uprawianej przez innego człowieka. Przestrzeń, w której człowiek ją uprawia, została tu skrótowo określona mianem »ogrodu«”.

בן נח חייב על הגזל בין שגזל גוי בין שגזל ישראל. ואחד הגזול או הגונב ממון או גונב נפש, או הכובש שכר שכיר וכיוצא בו, אפילו פועל שאכל שלא בשעת מלאכה, על הכל הוא חייב. והרי הוא בכלל גזלן. מה שאין כן בישראל. וכן חייב על פחות משה פרוטה, ובן נח שגזל פחות משה פרוטה ובא אחר וגזלה ממנו, שניהן נהרגין עליה:<sup>3</sup>

### Zakres noachickiego zakazu *gezel*

Podstawowym źródłem, z którego korzystał Majmonides – na co jednoznacznie wskazują komentatorzy – jest cytowany już fragment traktatu *Sanhedrin* 57a. Ustęp ten zaczyna się od przytoczenia baraity, w której wymieniono zakres uczynków mieszczących się w noachickiej kategorii *gezel*, a następnie przedstawiono zróżnicowanie prawne relacji Żydów i nie-Żydów w tym zakresie:

על הגזל גנב וגזל וכן יפת תואר וכן כיוצא בהן <כותי בכותי וכותי> {בכרי בכרי ונכרי} בישראל אסור וישראל <בכותי> {בנכרי} מותר.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> „Noachita jest winny za rozbój (*gezel*) – czy dokonał rozboju (*gazal*) na nie-Żydzie, czy dokonał rozboju (*gazal*) na Izraelicie. I [wszystko] jedno – dokonuje rozboju (*gozel*) czy kradnie (*gonew*) dobra (*mamon*), czy kradnie (*gonew*) osobę (*nefes*), czy wstrzymuje wynagrodzenie pracownika najemnego i podobne do tego (*ka-joce bo*); nawet robotnik, który spożywał poza godzinami pracy – za wszystko to jest winny i jest zaliczany do [kategorii] rozbójnika (*gazlan*). Inaczej jest w Izraelu. I tak jest winny za mniej niż wartość *peruta*. A [w przypadku] noachity, który dokonał rozboju (*gazal*) mniej niż wartości *peruta*, gdy przyszedł drugi i dokonał jej rozboju (*gezalah*) na nim – obaj są za nią uśmierceni”.

<sup>4</sup> „Odnośnie do [przykazania o] rozboju (*gezel*): kradzież (*ganew*) i rozbój (*gezel*), jak i [porwanie] »pięknej branki (*jefat toar*)«, jak i podobne do nich (*ka-joce ba-hen*): poganina na poganinie oraz poganina na Żydzie – [są] zakazane; Żyda na poganinie – [są] dozwolone”. Jak już wzmiankowano w poprzednim rozdziale, pogląd o dopuszczalności – z punktu widzenia czysto biblijnej legislacji (por. zakaz rabiniczny w *Bawa kama* 113a) – rozboju na nie-Żydzie (przy czym chodzi tu raczej o wyznawcę bałwochwalstwa w antycznej jego postaci) nie został przyjęty ani przez Majmonidesa, który wyraźnie tego zakazuje (o czym będzie mowa dalej), ani przez późniejszych *poskim*”. Por. Sh. Ganzfried, *Kitzur Shuchan Aruch. A New Translation and Commentary on the Classic Guide to Jewish Law*, Vol. 2, transl. A. Davis, New York 1996, s. 1142–1143; G. Student, *Theft From Gentiles*, <http://www.angelfire.com/mt/talmud/theft.html> (dostęp: 12.02.2010).

A zatem w noachickiej kategorii *gezel* („rozbój”) mieści się zarówno *gezel*, czyli rozbój *sensu stricto*, jak i kradzież (*ganew*, *genewa*) oraz porwanie (tu: *jefat toar*). Rozróżnienia rozboju i kradzieży Majmonides dokonuje we wcześniejszych częściach *Miszne Tora*. I tak, w *Hilchot genewa* 1,3 stwierdza:

איזה הוא גנב – זה הלוקח ממון אדם בסתר ואין הבעלים יודעין, כגון הפושט ידו לתוך כיס חברו ולקח מעותיו ואין הבעלים רואין; וכן כל כיוצא בזה. אבל אם לקח בגלוי ובפרהסייה ובחזוק יד, אין זה גנב אלא גזלן [...] <sup>5</sup>.

Dokładniejsza definicja rozboju została podana w *Hilchot gezela wa-aweda* 1,2(3):

איזה הוא גזלן, זה הלוקח ממון האדם בחזוקה: כגון שחטף מיטלטלין מידו, או שנכנס לרשותו שלא ברצון הבעלים ונטל כלים משם, או שתקף בעבדיו ובבהמתו ונשתמש בהן, או שירד לתוך שדהו ואכל פירותיה, וכל כיוצא בזה – הוא הגזלן, כעניין שנאמר "ויגזול את החנית מיד המצרי" (שמואל ב כג, כא; דברי הימים א יא, כג) <sup>6</sup>.

Aaron Lichtenstein podaje nieco inne rozumienie tych kategorii przez Alfasięgo. Według niego *gezel* to przejęcie czyjejś własności niezależnie od tego, czy czyni się to w sposób otwarty, czy skryty. Natomiast *genewa* to wkroczenie w czyjąś dziedzinę w sposób skryty, nawet celem odebrania swojej własności. A zatem *gezel* nie odnosi się do metody rabunku, *genew* zaś dotyczy tylko metody i niekoniecznie stanowi rabunek. Oba pojęcia mają swój zbiór wspólny – w postaci dokonanej ukradzieży czyjejś własności<sup>7</sup>. Stawia to w zu-

<sup>5</sup> „Kto to jest złodziej (*ganaw*)? [To] ten, [który] bierze dobra człowieka w tajemnicy, a właściciele [o tym] nie wiedzą. Na przykład sięga swoją ręką do kieszeni swego bliźniego i bierze pieniądze, a właściciele [tego] nie widzą itp. Ale jeśli wziął [dobro] otwarcie i publicznie oraz przemocą, nie jest złodziejem (*ganaw*), ale rozbójnikiem (*gazlan*) [...]”.

<sup>6</sup> „Kto to jest rozbójnik (*gozel*)? [To] ten, który bierze dobra człowieka przemocą. Na przykład wyrwał ruchomości z jego ręki albo że wszedł w jego obszar, bez zgody właścicieli, i wziął stamtąd sprzęty, albo że pojął spośród jego sług lub zwierząt domowych, albo że poszedł na jego pole i spożył jego płody itp. (*ka-joce ba-ze*) – jest rozbójnikiem (*gozel*), jak przypadek, o którym powiedziano: »I wyrwał (*wa-jigzol*) oszczep z ręki Egipcjanina« (1 Sm 23,21; 1 Krn 11,23)”.

<sup>7</sup> Zob. A. Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah*, New York 1995, s. 21–22.

pełnie innym świetle oba wcześniej wspomniane rozumienia terminu *gezel* – szersze i węższe. Nie wydaje się jednak, aby Majmonides tak rozumiał te pojęcia.

Kolejna podkategoria mieszcząca się w zakazie *gezel* – *sensu largo* to porwanie „pięknej branki”, *jefat toar* (hebr. = piękność postaci). Jak już wspomniano w poprzedniej części tej pracy, Tora w Pwt 21,10–14 zezwala żydowskiemu żołnierzowi uprowadzić do domu brankę z wojny, dokonać jej konwersji i poślubić ją. Pozwala się na to tylko ze względu na siły złego popędu (*jecer ha-ra*) w człowieku, aby odsunąć zagrożenie, że niektórzy Żydzi mogą ulec sile tego popędu i zaangażować się w zakazane stosunki. Tora wymaga jednak, aby, po pierwsze, branka przeszła trzydziestodniowy okres żałoby po swoich rodzicach, goląc głowę, pozwalając rosnąć swoim paznokciom oraz zastępując piękne szaty, w których została pojmana, zwykłym odzieniem. Zabiegi te służą obniżeniu jej atrakcyjności i zaznaczeniu jej oczyszczenia i jej nowego statusu. Istnieje rozbieżność między uczonymi, czy żydowski żołnierz może odbyć jeden raz stosunek z „piękną branką” jeszcze w czasie wojny, czy też dopuszczalne jest to dopiero po trzydziestodniowym okresie jej żałoby. Jeśli straciła ona względy, nie wolno jej sprzedać ani uczynić z niej niewolnicy, a jedynie można pozwolić jej odejść. Musi ona wszak zobowiązać się do przestrzegania praw noachickich lub czeka ją śmierć<sup>8</sup>.

Zagadnieniu „pięknej branki” Majmonides poświęcił rozdział ósmy *Hilchot melachim u-milachomot*, zakończony ogólnymi wypowiedziami dotyczącymi praw noachickich. Mimo że omówienie kodeksu noachickiego w dziele Majmonidesa z redakcyjnego punktu widzenia może być traktowane jako swoisty przypis do żydowskich praw „pięknej branki”, prawa te nie mają zastosowania do nie-Żydów. W *Sanhedrin* 59a po przywołaniu zasady, która głosi, że nie ma uczynków zakazanych nie-Żydom, a dozwolonych Żydom, zgłoszono następujące zastrzeżenie:

<sup>8</sup> Zob. A. Steinsaltz, *The Talmud. The Steinsaltz Edition. A Reference Guide*, New York–Toronto 1989, s. 201.



ההרי יפת תואר התם משום דלאו בני כיבוש נינהו<sup>9</sup>.

W kontekście noachickim u Majmonidesa pojęcie „pięknej branki” reprezentuje szerszą kategorię – porwania osób. Wyrażenie „kradnie osobę” (*gonew nefesz*) zawarte w *Hilchot melachim u-milchamot* 9,13(9) może zajmować w jego klasyfikacji to samo miejsce, co „piękna branka” w klasyfikacji talmudycznej. W całym zwrocie „dokonuje rozboju (*gozel*) czy kradnie (*gonew*) dobra (*mamon*), czy kradnie (*gonew*) osobę (*nefesz*)” zwraca jednak uwagę brak symetryczności. Jeśli bowiem *mamon* odnosi się tylko do *gonew*, dlaczego nie ma *gozel mamon* i odpowiednio *gozel nefesz*. Jeśli *mamon* odnosi się zarówno do *gozel* i do *gonew*, brakuje *gozel nefesz*. Czyli zamiast:

– *we-echad ha-gozel o ha-gonew mamon o gonew nefesz*

winno być:

– *we-echad ha-gozel mamon o gozel nefesz – o – ha-gonew mamon o gonew nefesz*

albo

– *we-echad ha-gozel o ha-gonew mamon – o – gozel o gonew nefesz*.

Powodem jest wspomniana elastyczność pojęcia rozboju (*gezel*), które raz jest kategorią ogólną, a raz podkategorią. Tak tłumaczy to zagadnienie Josef Karo w *Kesef miszne*:

ומדקתני הכא וכן יפת תואר דמשמע דכי אזהר להו על הגזל אכולהו גוויי אזהר בין דממון בין דנפשות בין בגזל בין גניבה ואע"פ שכתב רבינו או גונב נפש לאו למימרא דדוקא גונב אבל לא גזול נפש אלא לרבותא נקטה דיפת תואר מסתמא גזל היא וכמו שפירש"י וגם שם איסור שבהם הוא גזל ולכך כתב רבינו או גונב נפש<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> „A »piękna branka (*jefat toar*)«? Tam [tj. u nie-Żydów jest zakazana], ponieważ nie są oni *bnei kibusz*”. O znaczeniu terminu *bnei kibusz* (hebr. dosł. = synowie podboju) będzie mowa dalej.

<sup>10</sup> „Ponieważ naucza tu [tj. w *Sanhedrin* 57a] barajta »jak i [porwanie] 'pięknej branki (*jefat toar*)'«, to oznacza to, że jeśli zakazany jest mu rozbój (*gezel*), [to] dotyczy wszystkich tych rodzajów zakazu – czy dobra (*mamon*), czy osób (*nefasz*), czy przez rozbój (*gezel*), czy przez kradzież (*genewa*). I mimo że napisał nasz rabbi »czy kradnie osoby (*o gonew nefesz*)«, [to] nie [po to], by powiedzieć, że [chodzi] tylko o kradnącego (*gonew*), a nie dokonującego rozboju (*gozel*) osoby (*nefesz*), ale by wypuklić porwanie, jako że »piękna branka (*jefat toar*)« kryje się w [kategorii] »rozboju (*gezel*)« i tak komentuje Raszi. I również tam

Raszi w komentarzu, na który powołuje się autor *Kesef miszne*, stwierdza:

על הגזל – כך הוא מצות בני נח גנב וגזל וכן יפת תואר דהוי נמי גזל שגוזלין את אשתו במלחמה:<sup>11</sup>

Warto tu odnotować, że porwanie osoby jest jedynym spośród wymienionych tu czynków, dla których prawo żydowskie przewiduje – w pewnych ściśle określonych sytuacjach (sprzedaż ofiary dla zysku) – możliwość wymierzenia kary śmierci. W opinii Majmonidesa – wyrażonej w *Hilchot genewa* 9,1–2 – każde porwanie jednak, nawet jeśli nie spełnia powyższych przesłanek, stanowi naruszenie biblijnego zakazu *lo tignow*, „nie kradnij”, wchodzącego w skład dekalogu<sup>12</sup>.

Dalej w *Sanhedrin* 57a gemara stara się odpowiedzieć na pytanie, co mieści się w jednej z podkategorii *gezel*, a mianowicie uczynków „podobnych” (*ka-joce*) do wymienionych wcześniej podkategorii. W tym miejscu Raszi wprowadza uwagę:

וכן כיוצא בהן – שאינן ממש גזל אלא דומין להם ולקמן מפרש להו<sup>13</sup>.

Gemara stwierdza:

כיוצא בו בגזל מאי היא אמר רב אחא בר יעקב לא נצרכה אלא לפועל בכרם פועל בכרם אימת אי בשעת גמר מלאכה התירא הוא אי לאו בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא<sup>14</sup>.

[w komentarzu Rasziego] zakaz, który jest w nich [zawarty], jest [zakazem] rozboju (*gezel*) i dlatego napisał nasz rabbi: »czy kradnie osobę (*o gonew nefesz*)?«.

<sup>11</sup> „»Odnosnie do [przykazania o] rozboju (*gezel*) – takie jest przykazanie noachitów: kradzież (*ganew*) i rozbój (*gezel*), jak i [porwanie] pięknej branki (*jefat toar*)«<sup>11</sup>, jako że jest również rozbojem (*gezel*), jeśli dokonają rozboju (*gozlin*) czyjeś żony w czasie wojny».

<sup>12</sup> Zob. A. Lichtenstein, op. cit., s. 25.

<sup>13</sup> „»Jak i podobne do nich (*ka-joce ba-hen*)« – [to takie uczynki], które nie są właściwym rozbojem (*gezel*), ale są podobne (*domin*) do nich. I dalej wyjaśnia im».

<sup>14</sup> „Co jest PODOBNE (*KA-JOCE*) do rozboju (*gezel*)? Rzekł raw Acha bar Jaakow: [Kategoria ta] konieczna była tylko [ze względu na] pracownika winnicy. Pracownika winnicy? – Kiedy? Jeśli w czasie końcowych prac, [to] jest to dozwolone, [a] jeśli nie w czasie końcowych prac, [to] jest to właściwy rabunek (*gezel*)!»

Tora pod pewnymi warunkami gwarantuje pracownikom prawo do spożywania płodów rolnych właściciela. Pracownikowi wolno spożywać plody rolne podczas ostatnich faz prac rolnych, tj. w czasie zbioru i żniw (por. Pwt 23,25). Gemara odrzuca jednak to wyjaśnienie, skoro nieuprawnione spożycie płodów właściciela przez robotnika nie jest jedynie czynem „podobnym” do rozboju, ale rozbojem. Pojawia się więc następująca propozycja:

אלא אמר רב פפא לא נצרכה אלא לפחות משהו פרוטה אי הכי <כותי> {נכרי} ביה  
 ישראל אסור הא בר מחילה הוא נהי דבותר הכי מחיל ליה צערא בשעתיה מי לית ליה  
 <כותי בכותי> {נכרי בנכרי} כיוצא בהן כיון דלאו בני מחילה נינהו גזל מעליא הוא<sup>15</sup>.

A zatem i to wyjaśnienie zostaje odrzucone przez gemarę. Ostatnia propozycja zyskuje wreszcie akceptację:

אלא אמר רב אחא בריה דרב איקא לא נצרכה אלא לכובש שכר שכיר <כותי בכותי>  
 {נכרי בנכרי ונכרי} בישראל אסור ישראל בנכרי מותר<sup>16</sup>.

Przypadek pracodawcy wstrzymującego wypłatę wynagrodzenia, który w Talmudzie był przykładem czwartej kategorii rozboju *sensu largo*, tj. przypadków „podobnych” do kradzieży, rozboju *sensu stricto* oraz „pięknej branki” – u Majmonidesa nie został sklasyfikowany

<sup>15</sup> „Jednak rzekł raw Papa: [Kategoria tego, co PODOBNE (KA-JOCE) do rozboju (*gezel*)], konieczna była tylko [ze względu na rabunek] wartości mniejszej od *peruta*. Jeśli tak, [dlaczego takie czyny] POGANINA NA ŻYDZIE – [SA] ZAKAZANE, [skoro] ten wybacza [taką stratę]? Nawet jeśli później wybacza mu, czyż w czasie [rabunku] nie cierpi? [Ale jeśli dokonał tego] POGANIN NA POGANINIE, [to czy są to czyny] PODOBNE DO NICH (KA-JOCE BA-HEN), skoro oni nie są *bnei mechila*? Jest to [więc] właściwy rabunek!” Por. przytoczony wyżej fragment *Sanhedrin* 59a. Kwestia rozboju wartości mniejszej niż *peruta* oraz znaczenie terminu *bnei mechila* (hebr. dosł. = synowie wybaczenia) zostaną omówione dalej.

<sup>16</sup> „Jednak rzekł raw Acha breh-de-raw Ika: [Kategoria tego, co PODOBNE (KA-JOCE) do rozboju (*gezel*)], konieczna była tylko [ze względu na tego, kto] zatrzymuje wynagrodzenie pracownika najemnego: [czyny takie] POGANINA NA POGANINIE ORAZ POGANINA NA ŻYDZIE – [SA] ZAKAZANE; ŻYDA NA POGANINIE – [SA] DOZWOLONE”. Por. wcześniejsze zastrzeżenia do drugiej części tej wypowiedzi.

w tak jednoznaczny sposób. Wprawdzie autor *Miszne Tora* ekspozuje ten przypadek i dołącza do niego wyrażenie „i podobne do niego”, tak jakby stanowił on odrębną kategorię, to jednak zaraz później wymienia dalsze przywołane w Talmudzie alternatywne propozycje dla kategorii przypadków „podobnych” do kradzieży i rozboju *sensu stricto* (robotnik spożywający plody rolne właściciela poza godzinami pracy i dalej uczynki dotyczące wartości mniejszej niż *peruta*). Co ciekawe, o ile w Talmudzie przypadek pracodawcy wstrzymującego wypłatę wynagrodzenia stanowił realizację kategorii czynów „podobnych” do kradzieży, rozboju czy porwania (*ka-joce ba-hem*), o tyle u Majmonidesa jest on punktem wyjścia czynów „podobnych” (*ka joce*).

Josef Karo w *Kesef miszne* powołuje się tu na komentarz Rasziego do *Sanhedrin* 57a, który zauważa, że w przypadku rozboju czy kradzieży dochodzi do „wyrwania rzeczy z ręki bliźniego”. Wstrzymanie przez pracodawcę wypłaty wynagrodzenia nie jest więc rozbojem *sensu stricto*, ale czynem „podobnym do nich” (*ka-joce ba-hem*). Ten przypadek ma swoje własne analogie (*ka-joce*), np. wstrzymanie wypłaty najmu za wypożyczony sprzęt lub zwierzę gospodarskie. Mieszczą się w tej kategorii wszystkie przypadki wstrzymania należnej płatności.

Odmienność tej kategorii od pozostałych przypadków rozboju legła u podstaw wyróżnienia przez Majmonidesa odrębnej od rabunku *sensu stricto* (*gezal*) klasy zakazanych uczynków – „uciskania” (*aszak*). I tak, w *Hilchot gezela wa-aweda* 1,1(2) zdanie drugie stwierdza:

אפילו גוי עובד עבודה זרה, אסור לגזולו או לעושקו; ואם גזלו או עשקו, יהזיר<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> „Nawet [w przypadku] nie-Żyda poganina (*goj owed awoda zara*) – zakazane jest dokonywać na nim rozboju (*legazlo*) i uciskać go (*laaszko*), a jeśli dokonał na nim rozboju (*gezalo*) lub ucisku (*aszako*) – zwraca [dobra]”. Na marginesie należy odnotować, że w sytuacjach, w których Majmonides chce powiedzieć o nieżydowskim poganinie, a kontekst jest taki, że termin *goj* mógłby zostać odczytany jako odnoszący się po prostu do jakiegokolwiek nie-Żyda (zgodnie z omówioną wcześniej zasadą), autor używa określenia *goj owed awoda zara*.

Dalej, w *Hilchot gezela wa-aweda* 1,3(4), Majmonides wyjaśnia:

איזה הוא עושק – זה שבא ממון חברו לתוך ידו ברצון הבעלים, וכיון שתבעוהו כשב הממון אצלו בחזקה ולא החזירו: כגון שהיה לו ביד חברו הלוואה או פיקדון או שכי-רות, והוא תובעו ואינו יכול להוציא ממנו מפני שהוא אלם וקשה; ועל זה נאמר "לא תעשוק את ריעך" (ויקרא יט, ג)<sup>18</sup>.

Fragment *Sanhedrin* 57a poświęcony zakresowi zakazu rozboju kończy uwagą na temat czynów „podobnych” do porwania „pięknej branki”. Oznacza to, że wstrzymanie zapłaty pracownikowi, jako czyn „podobny do nich”, może mieć swój aspekt zarówno analogiczny do rozboju, jak i do kradzieży:

כיוצא ביפת תואר מאי היא כי אתא רב דימי א"ר אלעזר א"ר חנינא בן נח שייהד שפחה לעבדו ובא עליה נהרג עליה<sup>19</sup>.

Podsumowując, talmudyczne kategorie rozboju (*sensu largo*) w prawie noachickim (według *Sanhedrin* 57a) można zatem przedstawić następująco:

1. Kradzież.
2. Rozbój (*sensu stricto*).

Mieszczą się w nich także:

- a) uczynki dotyczące wartości mniejszej niż *peruta*,
  - b) robotnik spożywający plody rolne właściciela poza godzinami pracy.
3. Porwanie „pięknej branki”.

<sup>18</sup> „Kto to jest uciskający (*oszek*)? [To] ten, kto przyjmuje dobra swego bliźniego do swojej ręki za zgodą właścicieli; [a] jak tylko zażądali ich [zwrotu], zatrzymał te dobra przy sobie siłą i nie oddał ich. Jak np. gdy [ktoś] ma w rękę swego bliźniego pożyczkę lub depozyt lub wynagrodzenie, żąda [zwrotu] tego i nie może wydobyć dóbr, ponieważ tamten jest głuchy [na żądania] i uparty. I o tym jest powiedziane: »Nie będziesz uciskał (*taaszok*) swego bliźniego« (Kpł 19,13)”.

<sup>19</sup> „Co jest PODOBNE (*KA-JOCE*) do [porwania] »pięknej branki (*jefat toar*)«? Kiedy przybył raw Dimi, [przekazał, że] rzekł rabbi Elazar, [cytując to, co] rzekł rabbi Chanina: Noachita, który wyznaczył niewolnicę dla swojego niewolnika i współżył z nią, jest za nią karany śmiercią”. Por. podobne przestępstwo jako naruszenie zakazu *giluj arajot*.

4. „Podobne do nich”:

a) podobne do kradzieży lub rozboju (*sensu stricto*), np. pracodawca wstrzymujący wypłatę wynagrodzenia,

b) podobne do porwania „pięknej branki”, np. właściciel odbierający niewolnikowi przyrzeczoną mu niewolnicę.

Majmonides wymienia wszystkie powyższe rodzaje rabunku *sensu largo*, jednak nie jest jego celem dokonywanie klasyfikacji, ale raczej podkreślenie równoważności wszystkich przypadków szczególnych. A zatem zarówno rabunek *sensu stricto* – i kradzież, i porwanie, jak i szczególne przypadki stanowią formę rabunku *sensu largo*, a ich klasyfikowanie, tworzenie z nich podkategorii, jest bezużyteczne, skoro podlegają tym samym prawom. Wyrażenia stosowane przez autora podkreślają ten jednolity charakter wszystkich przestępstw: *bein... bein...* (hebr. = czy... czy...) oraz *echad... o... o...* (hebr. = [wszystko] jedno... czy... czy...). Wszystkie są *echad* – „jednym”. „Inaczej jest w Izraelu”.

### Odmienność prawa żydowskiego

Majmonides, omawiając noachicki zakaz rabunku, stwierdza: „Inaczej jest w Izraelu”. Do czego odnosi się konkretnie i dlaczego wypowiedzi tę uwagę w tym miejscu, tj. mniej więcej w środku halachy? Światło na tę kwestię rzuca komentarz *Migdal oz Szem-Towa* ben Abrahama ibn Gaona:

בן נח חייב על הגזול עד מה שאין כן בישראל. פרק ארבע מיתות (דף נ"ז)<sup>20</sup>.

Autor *Migdal oz* dzieli więc halachę Majmonidesa na dwie części:

1. „Noachita jest winny za rozbój – czy dokonał rozboju na poganinie, czy dokonał rozboju na Żydzie. I [wszystko] jedno – dokonuje rozboju czy kradnie dobra, czy kradnie osobę, czy wstrzymuje wynagrodzenie pracownika najemnego i podobne do tego; nawet

<sup>20</sup> „»Noachita jest winny za rozbój« aż do »Inaczej jest w Izraelu« – rozdział *Arba mitot* (*Sanhedrin* 57a)».

robotnik, który spożywał poza godzinami pracy – za wszystko to jest winny i jest zaliczany do [kategorii] rozbójnika. Inaczej jest w Izraelu”.

2. „I tak jest winny za mniej niż wartość *peruta*. A [w przypadku] noachity, który dokonał rozboju o mniejszej wartości niż *peruta*, gdy przyszedł drugi i dokonał jej rozboju na nim – obaj są za nią uśmierceni”.

Źródłem stwierdzeń zawartych w pierwszej części jest *Sanhedrin* 57a. A zatem stwierdzenie: „Inaczej jest w Izraelu”, nie odnosi się do kwestii wartości minimalnej rozboju (*peruta*), bo o nich jest mowa w drugiej części, ale do kwestii poruszonych w pierwszej części. Josef Karo w *Kesef miszne* podziela opinię, że wyrażenie: „Inaczej jest w Izraelu”, odnosi się do tego, o czym halacha mówi wcześniej:

ומ"ש רבינו מה שאין כן בישראל. נ"ל דהיינו שאין חיובם משום גזלן אלא כובש שכר שכיר איכא ביה לאו דלא תעשוק שכר וגו' ופועל שלא בשעת מלאכה מוחרמש לא תניף נפקא וכמבואר בדברי רבינו פרק י"ב מהלכות שכירות:<sup>21</sup>

A zatem według autora *Kesef miszne* zdanie: „Inaczej jest w Izraelu”, odnosi się do dwóch szczególnych przypadków wymienionych wcześniej przez Majmonidesa jako przykłady rozboju w prawie noachickim. I tak, żydowski pracodawca wstrzymujący wypłatę wynagrodzenia nie łamie zakazu rozboju, ale szczegółowy zakaz uciskania pracownika zawarty w Pwt 24,14. Podobnie robotnik żydowski spożywający plody rolne właściciela poza godzinami pracy łamie szczegółowy zakaz wywodzony z Pwt 23,26, a nie ogólny zakaz rozboju.

Istnieje jeszcze jedno wyjaśnienie. Wcześniej była mowa o jednolitym charakterze noachickiej legislacji w odniesieniu do wszystkich przypadków mieszczących się w kategorii rozboju *sensu largo*,

<sup>21</sup> „A odnośnie do tego, co pisze nasz rabbi: »Inaczej jest w Izraelu«, wydaje mi się, że to znaczy, że nie są [Żydzi] winni z powodu rozboju [w tych przypadkach], ale że [przypadek] wstrzymującego wynagrodzenie pracownika najemnego jest [zawarty] w zakazie: »Nie będziesz uciskał pracownika najemnego« itd. (Pwt 24,14). A [przypadek] robotnika, który [spożywa] nie w trakcie pracy, wywodzony jest z [wersetu] »I sierpa nie podnoś« (Pwt 23,26) – jak jest wyjaśnione w słowach naszego rabbiego – rozdział 12 *Hilchot sechirut*”.

szczególnie jeśli chodzi o sankcję karną. Tymczasem halacha żydowska przewiduje różne konsekwencje prawne w zależności od przypadku. I tak, na temat kradzieży w *Hilchot genewa* 1,1 Majmonides pisze:

[...] ואין לוקין על לאו זה, שהרי ניתן לתשלומין, שהגנב, חייבה אותו תורה לשלם. ואחד הגונב ממון ישראל, או הגונב ממון גוי עובד עבודה זרה; ואחד הגונב את הגדול, או את הקטן.<sup>22</sup>

Jednak w pewnych sytuacjach nakłada się na złodzieja dodatkową grzywnę – *Hilchot genewa* 1,4:

גנב שהעידו עליו עדים כשרים שגנב, חייב לשלם שניים לבעל הגניבה: אם גנב דינר, משלם שניים; גנב חמור או כסות או גמל, משלם שניים בדמיה. נמצא מפסיד כשיעור שביקש לחסר את חברו.<sup>23</sup>

W pewnych sytuacjach nie nakłada się grzywny w wysokości podwójnej wartości skradzionych dóbr (*kefel*), ale w poczwórnej (*arbaa*) albo pięciokrotnej (*chamisza*) wartości tego, co skradziono.

Ogólna zasada odpowiedzialności za rabunek jest analogiczna do przypadku kradzieży – *Hilchot gezela wa-aweda* 1,1:

ואין לוקין על לאו זה, שהרי הכתוב ניתקו לעשה: שאם גזל, חייב להחזיר – שנאמר "והשיב את הגזילה אשר גזל" (ויקרא ה,כג), זו מצות עשה. ואפילו שרף הגזילה – אינו לוקה, שהרי הוא חייב לשלם דמיה, וכל לאו שניתן לתשלומין, אין לוקין עליו.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> „[...] I nie podlega chłości za [przekroczenie] tego zakazu, ponieważ dano [mu karę] opłat – [za to], co ukradł, zobowiązała go Tora zapłacić. I [wszystko] jedno – czy kradnie dobra Żyda, czy dobra nie-Żyda poganina (*goj owed awoda zara*), i [wszystko] jedno, czy okrada dorosłego, czy niepełnoletniego”.

<sup>23</sup> „Złodziej, o którym dowiedzą się pełnoprawni świadkowie, że ukradł, jest zobowiązany zapłacić podwójnie właścicielowi skradzionego dobra. Jeśli ukradł dinara, płaci dwa. [Jeśli] ukradł osła, ubranie lub wielbłąda, płaci podwójnie ich wartość. Cierpi stratę jako lekcję [za to], że chciał spowodować stratę u swego bliźniego”.

<sup>24</sup> „I nie podlega chłości za [przekroczenie] tego zakazu, ponieważ Pismo zmieniło to na przykazanie pozytywne. Jako że jeśli dokonał rozboju, jest zobowiązany zwrócić, jak powiedziano: »I zwróci łup, którego rozboju dokonał« (Kpł 5,23) – i jest to przykazanie pozytywne. I nawet jeśli spalił łup, nie podlega chłości,



W sytuacji rozboju nie przewidziano jednak dodatkowych grzywien. Halacha łagodniej traktuje zagarnięcie czyjegós mienia, które zostało dokonane w sposób otwarty, od działania w ukryciu i tajemnicy. W tym drugim przypadku złodziej działa tak, jakby chciał ukryć swój uczynek nie tylko przed ludźmi, ale i przed Bogiem. Działa więc także przeciw Niemu. Rozbójnik zaś działa otwarcie, jakby był świadomy, że ponieważ niczego nie da się ukryć przed Bogiem, tym bardziej nie ma sensu ukrywać tego przed ludźmi. Widać tu wyraźnie, jakie są cele prawa żydowskiego. Prawo to jest warunkowane przez kryteria religijne, a relacja z Bogiem wpływa ostatecznie także na ocenę stosunków międzyludzkich.

Prawo noachickie ma prostsze założenia. Jego celem jest utrzymanie porządku społecznego opartego na sprawiedliwości i dobrych obyczajach. Dlatego kary są prostsze i surowsze. Jednolitą karą za rabunek *sensu stricto* jest uśmiercenie. Prawo żydowskie zakłada możliwość wymierzenia takiej kary tylko w przypadku porwania człowieka (przy spełnieniu dodatkowych warunków). I to jest najistotniejsza różnica między systemami w tym zakresie, choć można tu jeszcze wymienić inne rozbieżności, np. prawo dotyczące „pięknej branki”.

### **Rozbój wartości mniejszej niż *peruta***

*Peruta* to najmniejsza miedziana moneta, równowartość 0,022 gram, za którą nie można było w czasach talmudycznych dokonać jakiegokolwiek zakupu<sup>25</sup>. Stanowi więc w kwestiach majątkowych, tak jak *ke-zajit*, tj. „jak oliwka”, w przypadku zakazów spożywania pewnych pokarmów, punkt odniesienia dla klasy miar zwanej *chaci sziur*, którą Adin Steinsaltz definiuje następująco:

---

ponieważ jest zobowiązany zapłacić jego równowartość. I każdy zakaz, [przy którym dano [karę] opłat, nie jest karany chłostą”.

<sup>25</sup> Zob. Y. Frank, *The Practical Talmud Dictionary*, Jerusalem 1994, s. 224 i 301; D. Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York–Toronto 1983, s. 226.

Dosł. „połowa [legalnej] wielkości”. Wiele z zakazów Tory przewiduje szczególną miarę aktywności, która nie może być dokonana, lub wielkość pokarmu, który nie może być skonsumowany. Zgodnie z prawami Tory nie można nakładać żadnej kary, jeśli brakuje tej miary lub wielkości. Amoraici dyskutowali, czy dokonanie lub skonsumowanie mniej niż wymagana miara jest zakazane przez Torę, czy tylko na mocy orzeczenia rabinicznego, aby uchronić osobę przed przekroczeniem zakazu. W tym kontekście terminu „połowa” nie należy rozumieć dosłownie, zakłada on bowiem jakikolwiek ułamek zakazanej miary lub wielkości<sup>26</sup>.

Rozbój czy kradzież wartości mniejszej niż *peruta* nie powodował na gruncie prawa żydowskiego obowiązku zwrotu skradzionego dobra, a tym bardziej dodatkowych sankcji karnych, ponieważ Żydzi wybaczą tak niewielką stratę (por. przytoczony wcześniej fragment *Sanhedrin* 57a). Mimo tego, że czyn ten nie wywołuje sankcji, czyli jest *patur*, jest on jednak zakazany, czyli *asur*. Skoro tak, rodzą się pytania: czy zakaz ten mieści się w zakresie zakazu rozboju i kradzieży, które na podstawie wersetów Tory pisanej wskazują takie sankcje oraz czy jest to zakaz biblijny, czy rabiniczny?<sup>27</sup> Szczególnie interesujący jest pogląd wyrażony w *Masat Mosze* Awrahama Mosze Chewroniego, zgodnie z którym zakaz rozboju wartości mniejszej niż *peruta* u Żydów nie mieści się w wersecie: „Nie będziesz dokonywał rozboju” (Kpł 19,13), ale wynika z zakazu korzystania przez człowieka z dóbr niebędących jego własnością, zawartego w wyrażeniu: „z każdego drzewa ogrodu” (Rdz 2,16), który jest – jak wspomniano wcześniej – wskazywany jako źródło noachickiego zakazu rozboju! W prawie noachickim – o czym będzie mowa dalej – zakaz rozboju nie jest bowiem uwarunkowany wielkością łupu<sup>28</sup>.

Mamy tu do czynienia z ciekawą koncepcją prawa noachickiego jako swoistą podstawą legislacyjną zawierającą zasady ogólne. Pra-

<sup>26</sup> A. Steinsaltz, op. cit., s. 193.

<sup>27</sup> Omówienie różnych poglądów na ten temat można znaleźć w internetowej encyklopedii *Wikishiva* pod hasłem פרוטה שווה, [http://www.yeshiva.org.il/wiki/index.php?title=שווה\\_פרוטה](http://www.yeshiva.org.il/wiki/index.php?title=שווה_פרוטה) (dostęp: 12.02.2010).

<sup>28</sup> Zob. ibidem.

wo żydowskie jest jakby „nadpisane” na tych podstawach, składa się z szeregu odrębnych i odmiennych regulacji, które zajmują miejsce praw noachickich. Co jednak w przypadku, gdy prawo żydowskie nie reguluje danej kwestii, a reguluje ją prawo noachickie? Trudno tu o przykłady, skoro prawo żydowskie jest znacznie bogatsze i bardziej szczegółowe od noachickiego. Być może jednak takim przykładem jest rozbój wartości mniejszej niż *peruta*. Skoro żydowskie zakazy rozboju i kradzieży nie dotyczą tej sytuacji, Żydów obowiązują w tym zakresie zasady zawarte w prawie noachickim – oczywiście z wyłączeniem sankcji karnej. Jeśli bowiem karą za kradzież wartości co najmniej *peruta* Żyd ponosi sankcję pieniężną, to za kradzież mniejszej wartości nie może ponosić surowszej, noachickiej kary (por. zasada *kal wa-chomer*).

Majmonides nie zajmuje w tej sprawie tak jednoznacznego stanowiska, choć nie da się wykluczyć, że powyższą opinię podzielał, wzięwszy pod uwagę jego koncepcję praw żydowskich jako nadbudowanych na prawie noachickim. W *Hilhot genewa* 1,1 stwierdza:

כל הגונב ממון משווה פרוטה ומעלה – עובר על לא תעשה, שנאמר "לא, תגנובו" (ויקרא י"ט, 29).

Ale dalej w ramach halachy drugiej zaznacza:

אסור לגנוב כל שהוא, דין תורה<sup>30</sup>.

Podobnie w *Hilhot gezela wa-aweda* 1,1:

כל הגוזל את חברו שווה פרוטה – עובר בלא תעשה, שנאמר "לא תגזול" (ויקרא י"ט, 31).

<sup>29</sup> „Každy, kto kradnie dobra o wartości *peruta* lub więcej – przekracza zakaz, jak powiedziano: »Nie będziecie kradli« (Kpł 19,11)».

<sup>30</sup> „Zakazane jest kraść jakąkolwiek [wartość] – [jest to] prawo Tory».

<sup>31</sup> „Každy, kto dokonuje rozboju na swoim bliźnim o wartości [co najmniej] *peruta* – przekracza zakaz, jak powiedziano: »Nie będziesz dokonywał rozboju« (Kpł 19,13)».

Po czym dodaje w 1,1(2):

ואסור לגזול כל שהוא, דין תורה<sup>32</sup>.

Podobnie stanowi halacha szósta:

הגזול פחות משווה פרוטה – אף על פי שעבר, אינו בתורת השב גזילה<sup>33</sup>.

Jak wspomniano wyżej, w *Sanhedrin* 57a potraktowano rozbój wartości mniejszej niż *peruta* dokonany przez nie-Żyda jako zwykły rabunek. Również w *Sanhedrin* 59a po przytoczeniu zasady głoszącej, że nie ma uczynków zakazanych nie-Żydom, a dozwolonych Żydom, oraz po przywołaniu wyjątku w postaci przypadku „pięknej branki”, gemara podaje następny wyjątek:

והרי פחות משווה פרוטה התם משום דלאו בני מחילה נינהו<sup>34</sup>.

Jak należy rozumieć wyrażenie *bnei mechila*? Raszi w komentarzu do powyższego fragmentu napisał:

משום דלאו בני מחילה נינהו – שאף ישראל נצטוו על הגזל אלא שפחות משווה פרוטה אינו נחשב גזל בעיניהם שעוברין על מדתן שרחמנין הן ומוחלין על דבר קל אבל בני נח אכזרים הם<sup>35</sup>.

A zatem według Rasziego stwierdzenie, że nie-Żydzi nie są *bnei mechila*, oznacza, że są surowi i okrutni w obyczajach.

<sup>32</sup> „I zakazane jest dokonywać rozboju jakiegokolwiek [wartości] – [jest to] prawo Tory”.

<sup>33</sup> „Kto dokonuje rozboju mniej niż wartości *peruta* – mimo że dokonuje przekroczenia [zakazu] – nie [dotyczy] go prawo zwrotu [przedmiotu] rozboju”.

<sup>34</sup> „A [rabunek] wartości mniejszej niż *peruta*? Ponieważ [poganie] nie są *bnei mechila*”.

<sup>35</sup> „»Ponieważ [poganie] nie są *bnei mechila*« – [Oznacza to], że nawet Izraelowi zakazano rozboju, ale mniej niż wartość *peruta* nie jest uznawane [za] rozbój w ich oczach, ponieważ pomijają [to] w związku ze swoimi cechami, jako że są miłośni i wybaczą sprawy błache. Ale noachici są surowi”. Raszi, posługując tu się terminem *bnei Noach*, nie myślał oczywiście o nie-Żydach wypełniających przykazania noachickie, ale o nie-Żydach w ogóle.

Wyrażenie *bnei mechila* jest używane także w odniesieniu do sierot. I tak np., w *Bawa mecija* 22b stwierdza się:

א"ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי וכי מאחר דאיתותב רבא הני תמרי דזיקא היכי  
אכלינן להו אמר ליה כיון דאיכא שקצים ורמשים דקא אכלי להו מעיקרא יאושי מיאש  
מנייהו יתמי דלאו בני מחילה נינהו.

W *Soncino Babylonian Talmud* przetłumaczono ten fragment następująco:

Raw Acha, syn Raby [raw Acha breh-de Rawa – P. M.], rzekł do rawa Asziego: Widząc, że Raba [Rawa – P. M.] został obalony, jak to jest, że jemy daktyle, które zostały strząśnięte [z drzewa] przez wiatr? [Raw Aszi] odpowiedział mu: [Właściciel] od razu z nich rezygnuje, ponieważ jedzą je szkodniki i pelzające stworzenia. [A co, jeśli należą] do sierot, które [są niepełnoletnie] i nie mogą prawnie zrzec się [swoich własności]?<sup>36</sup>

A zatem wyrażenie *law bnei mechila ninhu* (aram. dosł. = nie są synami wybaczenia) zostało tu przełożone: „i nie mogą prawnie zrzec się [swoich własności]”. Wynika stąd, że zwrot *bnei mechila* odnosi się w tym kontekście nie do cech charakteru czy obyczajowości, ale do zdolności prawnej do rezygnowania z poniesionej szkody majątkowej.

Użyte w *Sanhedrin* 59a identyczne określenie *law bnei mechila ninhu* zostało poprzedzone cytowanym wcześniej w kontekście praw „pięknej branki” zwrotem *law bnei kibusz ninhu* (aram. dosł. = nie są synami podboju). Raszi tłumaczy ten termin następująco:

לאו בני כיבוש נינהו – לא נתנה ארץ לכבוש כי אם לישראל שאף לישראל לא הותר  
יפת תואר אלא במלחמה ע"י כיבוש:<sup>37</sup>

<sup>36</sup> *Baba Mezi'a*, w: *Soncino Babylonian Talmud*, transl. S. Daiches, H. Freedman, ed. I. Epstein, London 1935, [http://halakhah.com/babamezia/babamezia\\_22.html](http://halakhah.com/babamezia/babamezia_22.html) (dostęp: 12.02.2010).

<sup>37</sup> „»Nie są *bnei kibusz*« – Ziemia została dana do zdobywania tylko Izraelowi i nawet Izraelowi nie wolno [porywać] »pięknej branki«, jak tylko w czasie wojny w drodze podboju (*kibusz*)».

Chodzi więc o zdolność prawną do dokonywania podbojów. Dlaczego zatem analogiczny termin *bnei mechila* Raszi rozumie nie w kategoriach prawnych, ale psychologiczno-obyczajowych?

Majmonides używa wyrażenia *bnei mechila* również w odniesieniu do sierot, które oznacza zdolność prawną – w *Hilchot gezela wa-aweda* 15,8 (16). Nigdzie natomiast w *Miszne Tora* nie użył tego terminu w odniesieniu do nie-Żydów, np. jako uzasadnienie karania ich za rabunek wartości mniejszej niż *peruta*, jak to uczyniono w Talmudzie. Może dlatego, że pojęcie to jest niewątpliwie dwuznaczne. Skąd taka różnica w ocenach między Raszim a Majmonidesem? Być może wpływ na to miało odmienne otoczenie społeczno-obyczajowe i religijno-polityczne, w którym obaj uczeni funkcjonowali. Porównując poziom okrucieństwa w stosowaniu kar między krajami średniowiecznej Europy a światem muzułmańskim, Adam Mez zauważa:

Jeśli wziąć pod uwagę fakt, że obcięcie ręki albo nogi było starą zasadą prawną, stosowaną jeszcze dzisiaj w stosunku do rebeliantów marokańskich, i porównać to ze straszliwą listą tortur, które później stosowano w średniowiecznej Europie w podobnych wypadkach, łatwo będzie można stwierdzić, że zarówno Bagdad, jak i Kair wykazują niezwykle zacofanie w stosowaniu okrucieństw władzy<sup>38</sup>.

David Novak tak definiuje problem znaczenia wyrażenia *bnei mechila*:

Musimy teraz zapytać, czy wyrażenie to rozumiane jest opisowo, tj. *de facto*, a mianowicie jako empiryczna generalizacja, że poganie, w przeciwieństwie do Żydów, nie wybaczą nawet kradzieży tak lichych jak te, które dotyczą mniej niż wartości *peruta*; albo czy wyrażenie to rozumiane jest normatywnie, tj. *de jure*, a mianowicie istnieje coś w istocie pojęcia praw noachickich, co wyklucza ten rodzaj wybaczenia. Pierwsza możliwość otwiera cały obszar porównań historycznych i porównawczego prawoznawstwa. Druga możliwość otwiera refleksje filozoficzne na temat relacji pojęciowej między prawem noachickim a Torą<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> A. Mez, *Renesans islamu*, Warszawa 1979, s. 350.

<sup>39</sup> D. Novak, op. cit., s. 226.

Problem jest poważny – chodzi bowiem o uzasadnienie dużej rozbieżności między prawem żydowskim a prawem noachickim w kwestii karania rozboju wartości mniejszej niż *peruta*. Według pierwszego prawa uczynek taki nie rodzi żadnych konsekwencji, nawet obowiązku zwrotu ukradzionego przedmiotu. Drugi system przewiduje w takim przypadku karę śmierci. Karą bowiem za każdy rozbój, nawet wartości mniejszej niż *peruta*, jest według prawa noachickiego uśmiercenie. Radwaz w komentarzu do halachy Majmonidesa stwierdza:

ב"נ חייב על הגזל וכו'. שם מבואר באותה סוגיא וא"ר פפא לא נצרכה אלא לפחות מש"פ וקי"ל אזהרתן זו היא מיתתן:<sup>40</sup>

David Novak przytacza w tłumaczeniu m.in. następujący fragment midraszu z *Bereszit raba* 31,5 odnoszący się do wersetu Rdz 6,13:

Co to jest „przemoc” (*chamas*) i co to jest „rozbój” (*gezel*)? Rabbi Chanina powiedział, że „przemoc” dotyczy co najmniej wartości *peruta*, „rozbój” – mniejszej niż ona... Więc Święty Jedyny, Niech Będzie Błogosławiony, powiedział: „Nie postępowaliście w sposób prawy, więc i Ja nie postąpię z wami w sposób prawy”<sup>41</sup>.

Novak wysuwa stąd wniosek, że sankcja karna za rozbój wartości mniejszej niż *peruta* jest odpowiedzią prawa noachickiego na nie-normalną sytuację społeczną wojny wszystkich ze wszystkimi, w której nawet taki czyn jest traktowany jako akt agresji. Dlatego też Talmud – o czym będzie jeszcze mowa dalej – uzasadnia karalność rozboju wartości mniejszej niż *peruta* dokonanego przez nie-Żyda na Żydzie nie w ten sposób, że ten drugi nie ma prawa tego wybaczyć (skoro Żydzi są *beni mechila*), ale w ten sposób, że niezadowolony

<sup>40</sup> „»Noachita jest winny za rozbój« itd. Tamże wyjaśniono w tej *sugja* (*Sanhedrin* 57a): »Jednak rzekł raw Papa: [Kategorią tego, co PODOBNE (*KA-JOCE*) do rozboju (*gezel*)], konieczna była tylko [ze względu na rabunek] wartości mniejszej od *peruta*«. I jest dla nas ustalone, [że] »Ich ostrzeżenie jest [równoznaczne z karą] ich śmierci«.

<sup>41</sup> D. Novak, op. cit., s. 227.

ski rozbójnik stworzył stan zagrożenia dla swojej żydowskiej ofiary<sup>42</sup>. W innym miejscu autor wyraża zaś przypuszczenie, że sankcja kary śmierci za takie przestępstwa miała w ujęciu rabinicznym raczej teoretyczny niż praktyczny charakter<sup>43</sup>.

Aaron Lichtenstein przytacza w swoim tłumaczeniu następujące stwierdzenie Eli Benamozegh'a z jego *Israël et L'Humanité*:

Sankcja, którą prawo noachickie według tradycji żydowskiej przewiduje dla kradzieży w jakiegokolwiek formie, nie mogła być surowsza. W rezultacie zawiera karę śmierci. Według naszej opinii jest to maksimum, które społeczeństwo ma do swojej dyspozycji dla własnej obrony, kiedy to konieczne. Ale nie trzeba widzieć w niej kary, która ma zastosowanie we wszystkich okolicznościach<sup>44</sup>.

Niezależnie od powyższych stwierdzeń wypada zauważyć, że przytoczony midrasz w pewien sposób godzi oba podejścia. Z punktu widzenia historii biblijnej karalność rozboju wartości mniejszej niż *peruta* stanowi odpowiedź na degradację moralną ludzkości czasów Noego. Z punktu widzenia systemowego nie wyklucza, że prawo to obecnie jest wpisane w szerszą koncepcję legislacyjną.

Majmonides rozpoczyna następną halachę 9,14(10) poświęconą spożywaniu części z żywego zwierzęcia, tak jakby kontynuował wątek rozpoczęty w ramach poprzedniej halachy:

וכן חייב על אבר מן החי, ועל בשר מן החי בכל שהוא: שלא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד<sup>45</sup>.

Szem-Tow ben Abraham ibn Gaon w *Migal oz* łączy kwestię rabunku wartości mniejszej niż *peruta* z następną halachą, w której jest mowa m.in. o spożywaniu części z żywego zwierzęcia w ilości mniejszej niż

<sup>42</sup> Zob. ibidem, s. 228.

<sup>43</sup> Zob. ibidem, s. 225.

<sup>44</sup> A. Lichtenstein, op. cit., s. 26, przypis 43.

<sup>45</sup> „I tak jest [noachita] winny za część z żywego zwierzęcia i za ciało z żywego zwierzęcia – jakkolwiek, ponieważ nie nadano im miar minimalnych (*sziurin*), a tylko Żydom”.



*ke-zajit*, nie zaś ze wspomnianymi wcześniej odmiennosciami praw dotyczących rozboju między kodeksami noachickim i żydowskim:

וכן חייב על פחות משהו פרוטה כו' עד אלא לישראל בלבד. בסנהדרין פרק ארבע מיתות (דף נ"ז) ובכתובות פרק נערה שנתפתה ובהרבה מקומות:<sup>46</sup>

Kwestia wartości minimalnych nie jest zatem przez autora *Migdal* oz traktowana jako przykład odmienności noachickich i żydowskich praw dotyczących rozboju, ale jako przykład rozbieżności, rozciągającej się także na przywołane tu fragmenty następnej halachy, poświęconej zakazowi spożywania części z żywego zwierzęcia. Chodzi o kwestie *chaci szziur*, stanowiące dla Żydów warunek odpowiedzialności karnej, a które nie mają zastosowania w przypadku noachitów (*peruta*, *ke-zajit*). Tak też stwierdza Radwaz, komentując następującą halachę:

הדבר ידוע דכל השיעורים הלל"מ והלל"מ לא ניתנה אלא לישראל<sup>47</sup>.

Majmonides łączy zatem halachę poświęconą rozbojowi z halachą o części z żywego zwierzęcia przez kwestię wartości mniejszej niż *peruta* (przy rozboju) i wielkości mniejszej niż *ke-zajit* (przy spożyciu części z żywego zwierzęcia), mieszczące się wspólnie w kategorii *chaci szziur* („miar minimalnych”), które – jak stwierdza Majmonides – zostały dane tylko Izraelowi. Tak więc u noachitów rozbój mniej niż wartości *peruta* jest zwykłym rozbojem i podlega zwykłej karze. Dzieje się tak nie dlatego, że nie-Żydzi nie są zdolni do wybaczenia nawet tak małej straty, ale po prostu dlatego, że nie nadano im praw o „miarach minimalnych” i nie mają zdolności prawnej wybaczenia takiego rozboju. Tak więc surowość noachickiego prawa karnego nie wynika z założeń co do ich psychofizycznej i duchowej natu-

<sup>46</sup> „»I tak jest winny za mniej niż wartość *peruta*« itd. aż do »lecz tylko dla Izraela«. W *Sanhedrin* rozdział *Arba mitot* (57a) i w *Ketuwo* rozdział *Naara sze-nitpateta* (4) i w wielu miejscach”.

<sup>47</sup> „I rzeczą wiadomą jest, że wszystkie miary minimalne (*szziurim*) to halachy Mojżesza z Synaju, a halachy Mojżesza z Synaju zostały dane tylko Izraelowi (*Eruwin* 4)”.

ry, ale jest wynikiem racjonalistycznej interpretacji halachy, w której prawo noachickie jest pozbawione szczególowości i niuansów prawa żydowskiego.

Podsumowując ten wątek, warto przytoczyć słowa Davida Novaka, referującego teorię prawa noachickiego prof. Samuela Atlasa, który wychodzi od powyższego twierdzenia Majmonidesa o nieadekwatności praw o „miarach minimalnych” do noachickiego kodeksu:

Chociaż Majmonides umieścił to stwierdzenie w kontekście prawa o wyrwanej części zwierzęcia (*ewer min ha-haj*), niemniej jednak prof. Atlas przyjmuje je jako charakterystykę całego prawa żydowskiego w przeciwieństwie do prawa noachickiego. Inaczej mówiąc, prawo noachickie charakteryzuje jego większa ogólność; żydowskie prawo – jego większa szczególowość. [...] Jakiegokolwiek uszczegółowienia, które mogłyby mieć zastosowanie dla nie-Żydów, winny zostać określone przez władze w ich własnych społeczeństwach. [...] A zatem teoria prof. Atlasa nie tworzy porównania *de facto* między żydowską a nieżydowską praktyką prawną. Tworzy raczej porównanie *de jure* między prawem noachickim jako ogólnym tłem prawa żydowskiego a prawem żydowskim jako jego wyższą specyfikacją<sup>48</sup>.

### Rozbój dokonany na innym rozbójniku

Majmonides kończy halachę poświęconą rozbojowi w prawie noachickim następującym stwierdzeniem:

ובן נח שגזל פחות משהו פרוטה ובא אחר וגזלה ממנו, שניהן בהרגין עליה:<sup>49</sup>

Josef Karo w *Kesef miszne* tak komentuje ten fragment:

<sup>48</sup> D. Novak, op. cit., s. 231–232.

<sup>49</sup> „A [w przypadku] noachity, który dokonał rozboju mniej niż wartości *peruta*, gdy przyszedł drugi i dokonał jej rozboju na nim – obaj są za nią uśmierceni”.

ובן נה שגזול פחות משוה פרוטה וכו'. מימרא דרבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן בפרק בתרא דע"ז (דף ע"א):<sup>50</sup>

Zanim zostanie przytoczona pełna wypowiedź rabiego Chiji wraz z jej kontekstem, należy udzielić kilku wyjaśnień.

Zarówno w Talmudzie, jak i w późniejszych komentarzach prowadzono dyskusję na temat sposobów nabywania poszczególnych przedmiotów majątkowych. Ogólnie rzecz ujmując, istnieją – spośród innych – dwa podstawowe sposoby nabycia, czyli *kinjan*, przedmiotu majątkowego:

- fizyczne przemieszczenie przedmiotu, *meszicha* (hebr. = pociągnięcie) lub *hagbaha* (hebr. = podniesienie),
- przekazanie zapłaty pieniężnej, *kesef* (hebr. = pieniądze).

*Meszicha* stosuje się do nabycia ruchomości (*metaltelin*), natomiast *kesef* – do nieruchomości (*mekarkeei*). Termin *kinjan* wprowadza się także na określenie dokładnego momentu dokonania kradzieży lub rozboju<sup>51</sup>. Adin Steinsaltz tak definiuje pojęcie *meszicha*:

„Ciągnięcie”. Jeden z trybów nabycia ruchomości. W szczególności – nabycia przedmiotu zbyt ciężkiego, aby go podnieść (*hagbaha*), lub odbiorca, jeśli przedmiot został podarowany, musi pociągnąć go w obecności zbywcy (lub darczyńcy), aby go nabyć. Zgodnie z halaczą przeniesienie własności ruchomości nie następuje przez przekazanie pieniędzy, które zwykle towarzyszy *meszicha*. Ale tylko przez rzeczywiste, fizyczne przekazanie przedmiotu<sup>52</sup>.

Jednym z kontrowersyjnych zagadnień była kwestia sposobu nabycia przedmiotów majątkowych przez nie-Żydów. Część rabinów uważała bowiem, że nabycie u nie-Żydów następuje przez *kesef*, inni – że przez *meszicha* lub obiema metodami. Szczególnie ważne w tym

<sup>50</sup> „»A [w przypadku] noachity, który dokonał rozboju mniej niż wartości *peruta*«. Wypowiedź rabiego Chiji bar Abby: »Rzekł rabbi Jonatan...« w ostatnim rozdziale *Awoda zara* (71b)».

<sup>51</sup> Zob. A. Steinsaltz, op. cit., s. 181, 205–206, 214, 223, 224 i 254.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 224. Terminy hebrajskie podano w uproszczonej transkrypcji.

względzie jest stanowisko Majmonidesa wyrażone w *Hilchot zechija u-matana* 1,15 (14):

גוי שמכר מיטלטלין לישראל, או קנה מיטלטלין מישראל – קונה במשיכה, ומקנה במשיכה או בדמים<sup>53</sup>.

Wynika stąd, że nabycie rzeczy ruchomej u nie-Żydów następuje – według Majmonidesa – m.in. przez *meszicha*<sup>54</sup>. Zagadnienie to ma, jak się okaże, swoje konsekwencje dotyczące kwestii kradzieży i rabunku. *Encyclopedia Judaica* pod hasłem *Theft and Robbery* podaje bowiem:

Aby ustanowić, że przedmiot jest w jego posiadaniu, niezbędnym jest dla złodzieja lub rozbójnika przeprowadzenie aktu nabycia (*kinjan*), takiego jak „podniesienie” lub „pociągnięcie”, w taki sam sposób, jak osoba, która chce nabyć własność przedmiotu majątkowego nieposiadającego właściciela. Bez tego – przedmiot nie wchodzi w jego posiadanie i nie popełniono ani kradzieży, ani rozboju (*Bawa kama* 79a i *Tosafot ad loc.*). W rozumieniu tej definicji grunt nie może być przedmiotem rozboju (*Sukot* 30b) i pozostaje własnością swojego właściciela, ale nigdy rozbójnika, ponieważ nie może zostać wyniesiony, a właściciel, który może zawsze przywrócić go w swoje posiadanie metodami sądowymi (*Bawa mecija* 7a i *Tosafot do Bawa mecija* 61a), utrzymuje nad nim kontrolę<sup>55</sup>.

A oto wzmiankowana wypowiedź rabiego Chiji wraz z kontekstem w *Awoda zara* 71b–72a:

א"ל רבינא לרב אשי ת"ש דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן בן נח נהרג על פחות משהו פרוטה ולא ניתן להישבון ואי אמרת משיכה <בעובד כוכבים> {בגוי} אינה קונה אמאי

<sup>53</sup> „Nie-Żyd, który sprzedaje ruchomości Żydowi lub nabywa ruchomości od Żyda – nabywa przez *meszicha* i zbywa przez *meszicha* lub równowartość [ruchomości, tj. *keseff*]”.

<sup>54</sup> Por. *Halachah: “Kinyan meshichah” for a Nochi*, w: *Maseches Avoda Zarah. Insights into the Daf – Daf 71*, w: *Dafyomi Advanced Forum*, <http://www.dafyomi.co.il/azarah/insites/az-dt-071.htm> (dostęp: 01.03.2012).

<sup>55</sup> *Theft and Robbery*, [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsources/judaica/ejud\\_0002\\_0019\\_0\\_19785.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsources/judaica/ejud_0002_0019_0_19785.html) (dostęp: 12.02.2010).

נהרג משום דצעריה לישראל ומאי לא ניתן להישבון דאינו בתורת הישבון אי הכי אימא סיפא בא חבירו ונטלה ממנו נהרג עליה בשלמא רישא משום דצעריה לישראל אלא סיפא מאי עביד אלא ש"מ משיכה <בעובד כוכבים> {בגוי} קונה ש"מ<sup>56</sup>.

Cierpienie, o którym tu mowa, może odnosić się do zagrożenia zdrowia i życia Żyda w sytuacji rozboju. Raw Aszi twierdzi zatem, że powodem, dla którego pierwszego nieżydowskiego rozbójnika uśmierca się, jest zagrożenie, które stworzył dla Żyda podczas dokonywania rozboju, nawet wartości mniejszej niż *peruta*. Natomiast przedmiot, który zabrał, nie został przez niego nabyty i dalej jest własnością Żyda. Jednak drugi rozbójnik nie dokonał rozboju na Żydzie, lecz na pierwszym rozbójniku. Nie stworzył zagrożenia dla Żyda. Dlaczego ma więc ponieść śmierć? Argumentacja rawa Asziego zostaje więc odrzucona. Obaj rozbójnicy nie są karani śmiercią za to (a przynajmniej nie tylko), że zagrozili Żydowi, ale dlatego, że ich rozbój pociągnął za sobą rzeczywiste nabycie przedmiotu.

Co oznacza owo nabycie? Czy rozbójnik staje się właścicielem rzeczy? Z pewnością nie. Jednak jest jej posiadaczem i w związku z tym odpowiada za stan tej rzeczy i spoczywa na nim obowiązek jej zwrotu<sup>57</sup>. Majmonides nie wspomina w przypadku noachitów o obowiązkach zwrotu zrabowanego przedmiotu. Kwestia ta była przedmiotem dyskusji halachistów, w trakcie której jedni wykluczali prawo zwrotu z kodeksu noachickiego, a inni wykluczali jedynie obowiązek zwrotu wartości mniejszej niż *peruta*, jak to sugeruje wypowiedź

<sup>56</sup> „Rzekł Rawina do rawa Asziego: Chodź, posłuchaj, co powiedział rabbi Chija bar Abba: Rzekł rabbi Jochanan: »Noachita jest uśmierczany za wartość mniejszą od *peruta* i nie dano mu dokonywać zwrotu«. I jeśli stwierdzisz, że *meszicha* u poganina nie stanowi nabycia, to dlaczego jest uśmierczany? [Rzekł raw Aszi]: Z powodu cierpienia dla Żyda. A co [oznacza]: »i nie dano mu dokonywać zwrotu«? Że nie [dotyczy] go prawo zwrotu. Jeśli tak, dlaczego na końcu [mówi rabbi Chija bar Abba]: »[Jeśli] przyjdzie jego bliźni i weźmie ją od niego, to jest za nią uśmierczany«. Zrozumiałe jest [uśmiercenie] pierwszego – z powodu cierpienia Żyda. Ale [uśmiercenie] ostatniego – cóż uczynił? Trzeba stąd wynioskować, że *meszicha* u poganina stanowi nabycie!”

<sup>57</sup> Rozróżnienie legalnego właściciela i faktycznego posiadacza jest obecne także w polskim prawie cywilnym.

rabbiego Chiji<sup>58</sup>. Nie wynika też z kontekstu, w którym Majmonides umieścił omawiane stwierdzenie, że ofiarą pierwszego rozboju jest Żyd. Skoro *Miszne Tora* miała być autonomicznym kodeksem halachicznym, skąd czytelnik miałby wiedzieć o tym szczególe? Może – jeśli dosłownie odczytać uwagę w *Kesef miszne* – należałoby wypowiedź rabbiego Chiji wyłuskać z kontekstu, w którym umieścił go Rawina. Otrzymamy wtedy takie oto stwierdzenia:

א"ר יוחנן בן נח נהרג על פחות משה פרוטה ולא ניתן להישבון<sup>59</sup>. בא חבירו ונטלה ממנו נהרג עליה<sup>60</sup>.

Choć w tej postaci zarówno wypowiedzi rabbiego Chiji, jak i Majmonidesa nie odnoszą się do żydowskiej ofiary pierwszego rozboju, dalej pozostaje nierozwiązany problem milczenia Majmonidesa w sprawie obowiązku zwrotu zrabowanego przedmiotu, mimo że jego halacha zachowuje podaną przez rabbiego Chiję okoliczność, że wartość rabunku nie przekracza *peruta*. Swoje wątpliwości dotyczące tego stwierdzenia Majmonidesa tak wyraził Radwaz:

ב"נ שגזל וכו'. לא ידענא מאי קמ"ל כיון שהנכרי הראשון קנה אותה שהרי נהרג עליה פשיטא דשני נהרג שהרי גזל. וי"ל דאע"ג דאיתא בעינה דמחייב לאהדורה מיחייבי תרווייהו ועדיין צ"ע<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Zob. A. Lichtenstein, op. cit., s. 26–27; Ch. Clorfene, Y. Rogalsky, *The Path of the Righteous Gentile: An Introduction to the Seven Laws of the Children of Noah*, New York 1987, *Theft* pkt 12.

<sup>59</sup> Pierwsze zdanie z wypowiedzi rabbiego Chiji przytoczono także w *Eruwin* 62a oraz w *Jewamot* 47b.

<sup>60</sup> „Rzekł rabbi Jochanan: Noachita jest uśmiercany za wartość mniejszą od *peruta* i nie dano mu dokonywać zwrotu. [Jeśli] przyjdzie jego bliźni i weźmie ją od niego, to jest za nią uśmiercany”.

<sup>61</sup> „»[A w przypadku] noachity, który dokonał rozboju« itd. Nie wiem, czego [to] nas naucza. Skoro pierwszy nie-Żyd nabył go [tj. zrabowany przedmiot] i dlatego jest zań uśmiercany – jest oczywiste, że drugi jest uśmiercany, bo jest to rozboj. Trzeba stwierdzić, iż mimo tego, że [jeśli przedmiot] jest w stanie nie-naruszonym, to należy go zwrócić, [to] obaj są winni [ponieść śmierć]. I wciąż wymaga [to] studiów”.

Pewne światło na ten fragment Majmonidesowej halachy rzuca inna jego halacha zamieszczona w *Hilchot genewa* 1,17:

הגונב מאחר הגנב – אף על פי שנתייאשו הבעלים, אינו משלם תשלומי כפל; ואם טבח ומכר, אינו משלם תשלומי ארבעה וחמישה: לגנב הראשון אינו משלם, שהרי דין הבהמה הזאת לחזור בעיניה לבעלים ולא קניה הגנב; ולא לבעלים אינו חייב לשלם הכפל או ארבעה וחמישה, מפני שלא גנב מרשותו<sup>62</sup>.

Jak wynika z tej halachy odnoszącej się do Żydów, jeśli inny złodziej ukradł pierwszemu złodziejowi dobra przezeń skradzione właścicielowi, nie ponosi kary pieniężnej ani na rzecz pierwszego złodzieja, ponieważ nie jest on właścicielem tych dóbr, ani na rzecz legalnych właścicieli, ponieważ nie ukradł tych dóbr od nich. Można by na zasadzie analogii przyjąć, że skoro drugi złodziej Żyd nie ponosi odpowiedzialności pieniężnej, to i drugi złodziej nie-Żyd w takim przypadku nie powinien być odpowiednio karany śmiercią, jeśli ukradł rzecz skradzioną od innego złodzieja nie-Żyda. Zakończenie halachy *Hilchot melachim u-milachamot* 9,13(9) jasno wyklucza taką analogię. Jak zinterpretować to różnicowanie?

Być może – w ujęciu Majmonidesa – inny jest status ontologiczny kradzieży i rabunków dokonanych przez Żydów i nie-Żydów, o czym wspomniano już wcześniej. Halacha żydowska jest uwarunkowana dbałością o duchowo-psychologiczny aspekt przestępstwa, stąd tyle w niej niuansów i szczegółów. Natomiast dla halachy noachickiej podstawowy jest aspekt społeczno-wychowawczy, dlatego jest i prostsza, i surowsza. Każdy akt kradzieży powinien być surowo karany, aby wyplenić ze społeczności noachickiej skłonności, które mogą stanowić zagrożenie dla jej bytu.

<sup>62</sup> „Kto w następnej kolejności okrada złodzieja – chociaż właściciele odżałowali [stratę], nie uiszczą opłaty *kefel* [tj. opłaty podwójnej] i, jeśli zarznął oraz sprzedał [ukradzione zwierzę domowe], nie płaci opłaty *arbaa* [tj. opłaty poczwórnej] i *chamisha* [tj. opłaty pięciokrotnej] – nie płaci [tego] pierwszemu złodziejowi, ponieważ jest prawo [dotyczące] tego zwierzęcia domowego, aby zwrócić je w stanie nienaruszonym właścicielom, a złodziej nie nabył go. I nie jest zobowiązany zapłacić właścicielom *kefel*, ani *arbaa* czy *chamisha*, ponieważ nie ukradł z ich obszaru”.





## ROZDZIAŁ 7

# ***Ewer min ha-chaj* – zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia**

Halachy od czternastej do szesnastej według edycji Yosefa Kapacha, od dziesiątej do trzynastej według edycji Shabsai'a Frankla w rozdziale dziewiątym traktatu *Hilchot melachim u-milchamot* są poświęcone szczegółowemu omówieniu praw dotyczących zakazu spożywania części z żywego zwierzęcia, hebr. *ewer min ha-chaj*. Kwestia szczególnego charakteru tego prawa w ramach całości noachickiej legislacji, wynikającego głównie z rabinicznej historii jego nadania, została już omówiona w pierwszym rozdziale tej części. Warto jednak przypomnieć fragment omawianej tam halachy 9,2(1), ponieważ podano w niej biblijne źródło tego przykazania – werset Rdz 9,4 – do którego przyjdzie jeszcze nawiązać w tym rozdziale:

הוסיף לנוח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו<sup>1</sup>.

W podanym przez Majmonidesa porządku prezentacji praw noachickich *ewer min ha-chaj* stanowi szóste przykazanie, ostatnie spośród zakazów. Jest to też pierwsze i jedyne przykazanie, które nie dotyczy bezpośrednio ani relacji z Bogiem, ani z innymi ludźmi, ale raczej relacji między człowiekiem a innymi istotami żywymi lub też stosunku człowieka do własnego organizmu. W *More ha-newuchim* Majmonides widzi cel tego zakazu w potrzebie oduczenia ludzi okrucieństwa w stosunku do istot żywych<sup>2</sup>.

Oto treść tego prawa w rozdziale dziewiątym *Hilchot melachim u-milchamot*:

---

<sup>1</sup> „Dodał [Bóg] Noemu [przykazanie o] części z żywego zwierzęcia, jak jest napisane: »Jednak ciała z duszą jego – krwią jego nie będziecie spożywać« (Rdz 9,4)».

<sup>2</sup> Zob. *More ha-newuchim* 3,17 i 3,48.

## 1. Halacha 14(10):

וכן חייב על אבר מן החי, ועל בשר מן החי בכל שהוא: שלא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד. ומותר הוא בדם מן החי<sup>3</sup>.

## 2. Halacha 15(11–12):

אחד האבר או הבשר הפורש מן הבהמה או מן החיה. אבל העוף ייראה לי שאין בן נוח נהרג על אבר מן החי ממנו. השוחט את הבהמה אפילו שחט בה שני הסימנין, כל זמן שהיא מפרכסת, אבר ובשר הפורשין ממנה אסורין לבני נוח משום אבר מן החי<sup>4</sup>.

## 3. Halacha 16(13):

כל שאסור על ישראל משום אבר מן החי אסור על בני נוח. ויש שבני נוח חייבין עליו ולא ישראל. שבני נוח אחד בהמה וחייה בין טהורה בין טמאה חייבין עליה משום אבר מן החי ומשום בשר מן החי, ואבר ובשר הפורשין מן המפרכסת אף על פי ששחט בה ישראל שני הסימנין, הרי זה אסור לבני נוח משום אבר מן החי<sup>5</sup>.

Poniżej zostaną omówione zagadnienia, które wzbudziły najwięcej kontrowersji, dotyczące zakresu przedmiotowego tego przykazania,

<sup>3</sup> „I tak jest [noachita] winny za część (*ewer*) z żywego zwierzęcia i za ciało (*basar*) z żywego zwierzęcia – jakkolwiek, ponieważ nie nadano im miar minimalnych (*sziurin*), a tylko Izraelitom. Leczn jest mu dozwolona krew (*dam*) z żywego zwierzęcia”.

<sup>4</sup> „Zarówno za część (*ewer*), jak i za ciało (*basar*), oddzielone ze zwierzęcia domowego, jak i z dzikiego – noachita jest karany śmiercią. Jednak [odnośnie do] ptactwa wydaje mi się, że noachita nie jest karany śmiercią za część (*ewer*) z żywego zwierzęcia spośród niego. Jeśli dokonuje szechity [tj. uboju rytualnego], nawet jeśli przeciął oba organy (*simanim*) [tj. tchawicę i przetyk], cały czas jak [zwierzę] dygocze, część (*ewer*) i ciało (*basar*) oddzielone zeń są zakazane noachitom ze względu na [przykazanie o] części (*ewer*) z żywego zwierzęcia”.

<sup>5</sup> „Wszystko, co jest zakazane Izraelitom ze względu na część (*ewer*) z żywego zwierzęcia, jest zakazane noachitom. I jest [też] tak, że noachici są winni, a Izraelici nie, jako że noachici są winni ze względu na część (*ewer*) z żywego zwierzęcia i ze względu na ciało (*basar*) z żywego zwierzęcia domowego i dzikiego zarówno nieczystego, jak i czystego. A część (*ewer*) lub ciało (*basar*) oddzielone od [zwierzęcia] dygoczącego, nawet jeśli Izraelita dokonał szechity, [przecinając] oba znamiona (*simanim*), są zakazane noachitom ze względu na część z żywego zwierzęcia”.

katalogu zwierząt, do których odnosi się zakaz, oraz różnicy między zakazem spożywania części z żywego zwierzęcia przez Izraelitów i noachitów.

### Zakres przedmiotowy przykazania

Podstawowym źródłem, z którego czerpał Majmonides, opracowując listę przykazań noachickich, jest – jak wspomniano – ustęp Talmudu babilońskiego, traktat *Sanhedrin* 56a–56b. Już w tym fragmencie pojawia się kontrowersja co do zakresu tego przykazania:

תנו רבנן שבע מצות נצטוו בני נח [...] ואבר מן החי רבי חנניה בן גמלא [גמליאל] אומר אף על הדם מן החי.<sup>6</sup>

Kontrowersjom tym towarzyszą także różnice zdań co do biblijnego źródła zakazu. Obie kwestie zostaną zresztą powiązane, o czym będzie jeszcze mowa dalej. Poniżej przytoczono fragment *Sanhedrin* 56b ze wskazaniem klasycznego źródła przykazań noachickich:

מנהגי מילי אמר ר' יוחנן דאמר קרא ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל [...] אכל תאכל ולא אבר מן החי.<sup>7</sup>

Temu większościowemu pogładowi zostaje przeciwstawiony w *Sanhedrin* 57a pogląd tzw. szkoły Menaszego:

אבר מן החי דכתיב אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו ואידך ההוא למישרי שרצים.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> „Nauczali rabini: SIEDEM PRZYKAZAŃ NAKAZANO NOACHITOM: [...] ORAZ [O] CZĘŚCI (EWER) Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA. RABBI CHANANJA BEN GAMLA [GAM(A)LIEL] MÓWI: RÓWNIEŻ O KRWI (DAM) Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA”.

<sup>7</sup> „Skąd wywodzimy te stwierdzenia? Rzekł rabbi Jochanan: Jak mówi Pismo: »I nakazał Haszem Bóg człowiekowi, mówiąc: Z każdego drzewa ogrodu możesz spożywać (achol tochel)« (Rdz 2,16) [...]. »Możesz spożywać (achol tochel)« – ale nie część (ewer) z żywego zwierzęcia”.

<sup>8</sup> „Część (ewer) z żywego zwierzęcia – jak napisano: »Jednak ciała z duszą jego – krwią jego nie będziecie spożywać (ach basar be-nafszo damo lo tochel)«

Trzeba tu przypomnieć, co oznacza dla żydowskiej halachy termin *szerec*. W komentarzu do Rdz 1,20 Raszi tak wyjaśnia jego znaczenie:

כל דבר חי שאינו גבוה מן הארץ קרוי שרץ. בעוף כגון זבובים. בשקצים כגון נמלים  
והיפושים ותולעים ובריות כגון חולד ועכבר וחומט וכיוצא בהם וכל הדגים:<sup>9</sup>

Do kwestii tej powraca się w *Sanhedrin* 59a:

ר' חנינא בן גמליאל אומר אף הדם מן החי: ת"ר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו זה אבר  
מן החי רבי חנינא בן גמליאל אומר אף הדם מן החי מ"ט דרבי חנינא בן גמליאל קרי ביה  
בשר בנפשו לא תאכל דמו בנפשו לא תאכל ורבנן ההוא למישרי שרצים הוא דאתא.<sup>10</sup>

Stanowisko większości zostaje wyjaśnione dalej w *Sanhedrin* 59b:

ת"ל אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו יכול אף לשרצים ת"ל אך ומאי תלמודא א"ר הונא  
דמו מי שדמו חלוק מבשרו יצאו שרצים שאין דמם חלוק מבשרם.<sup>11</sup>

---

(Rdz 9,4). Ale [według opinii] innego [uczzonego] ten [werset tylko] wprowadza zezwolenie [spożywania części] *szerec*".

<sup>9</sup> „Każda żywa rzecz, która nie jest wysoko nad ziemią, zwana jest *szerec*. Spośród latających – np. muchy, spośród pełzających – np. mrówki, żuki i robaki; a spośród [innych] istot – np. łasica, mysz, wąż itp. oraz wszystkie ryby”.

<sup>10</sup> „RABBI CHANINA BEN GAMALIEL MÓWI: RÓWNIEŻ KREW (*DAM*) Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA. Nauczają rabini: »JEDNAK CIAŁA Z DUSZĄ JEGO – KRWIĄ JEGO NIE BĘDZIECIE SPOŻYWAĆ (*ACH BASAR BE-NAFSZO DAMO LO TOCHELU*)« (Rdz 9,4) – TO CZEŚĆ (*EWER*) Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA. RABBI CHANINA BEN GAMALIEL MÓWI: RÓWNIEŻ KREW (*DAM*) Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA. Jakie jest uzasadnienie rabiego Chaniny ben Gamaliela? Czytaj [ten werset]: »ciała z duszą jego nie będziecie spożywać (*basar be-nafszo lo tochelu*) – krwi jego z duszą jego nie będziecie spożywać (*damo be-nafszo lo tochelu*)«. A rabini? Jest on [werset], aby przywieźć zezwolenie na *szerec*im”.

<sup>11</sup> „Tora mówi: »Jednak ciała z duszą jego – krwią jego nie będziecie spożywać (*ach basar be-nafszo damo lo tochelu*)« (Rdz 9,4). Może [dotyczy to] również *szerec*im? Tora mówi: »Jednak (*ach*)«, [czyli z wyjątkami]. Czego to naucza? Rzekł raw Huna: »krwią jego (*damo*)« – tego, którego krew (*damo*) jest oddzielona od jego ciała (*besaro*). Wyłącza [to] *szerec*im, ponieważ ich krew (*damam*) nie jest oddzielona od ich ciała (*besaram*)”.

Reasumując przytoczoną dyskusję w gemarze, zdaniem większości uczonych biblijnym źródłem przykazania o części z żywego zwierzęcia jest zwrot *achol tochel* zawarty w wersecie Rdz 2,16. Natomiast werseł Rdz 9,4 nie stanowi podstawy tego przykazania. Nie jest też podstawą zakazu spożywania krwi z żywego zwierzęcia. Werszet ten ma na celu wyłączenie z zakresu tego zakazu zwierząt spod kategorii *szeracim*. Otwierający ten werseł wyraz *ach* nie ma bowiem wyłącznie znaczenia „jednak”, „ale”, „tylko”. W wielu wypadkach jego pojawienie się przed zdaniem dotyczącym reguły jest interpretowane przez rabinów jako znak, że od tej reguły istnieją wyjątki. A więc znaczenie *ach* można ująć tak: „Obowiązuje następująca reguła, od której istnieją wyjątki: ...”<sup>12</sup>. Taka też interpretacja została zastosowana w tym wypadku. Charakter tego wyjątku wydedukowano z treści wersełu. Zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia dotyczy tylko zwierząt, których krew istnieje odrębnie od ciała. Wyjątkiem od reguły są zwierzęta, których krew nie jest oddzielona od ciała, a do takich zalicza się *szeracim*.

Do kwestii wyłączenia *szeracim* spod zakresu tego zakazu powrócimy jeszcze później, przy wymienianiu zwierząt, do których stosuje się ten zakaz. W tym miejscu wystarczy jednak zauważyć, że według dominującej opinii rzekomy zakaz spożywania krwi żywych zwierząt dla noachitów nie ma więc oparcia w tekście biblijnym.

Majmonides akceptuje pogląd, że spożywanie krwi z żywego zwierzęcia nie jest zakazane noachitom. Jednak nie przyjmuje związanego z tym poglądu, że właściwym biblijnym źródłem zakazu *ewer min ha-chaj* jest werseł Rdz 2,16. Jednoznacznie wskazuje, że takim źródłem jest werseł Rdz 9,4<sup>13</sup>. Czy oznacza to, że nie akceptuje tezy, że werseł ten służy wykluczeniu spod zakazu kwestii spożywania *szeracim*? Ta niejednoznaczność być może leży u podstaw tak krytykowanej przez wielu komentatorów glosy Raawada, o której będzie mowa dalej. Ta pozorna niekonsekwencja zdaje się kolejnym przejawem dążności Majmonidesa do zharmonizowania pozornie – jego

<sup>12</sup> Por. R. J. Hendel, *Peshat and Derash: A New Intuitive and Analytic Approach*, „Tradition” 1980, Vol. 18, No. 4, s. 328–329 i 340.

<sup>13</sup> Por. też: *Hilchoł maachalot asurot* 5,1. Wskazuje tu ponadto, że biblijnym źródłem zakazu *ewer min ha-chaj* dla Izraelitów jest werseł Pwt 12,23.

zdaniem – sprzecznych opinii, co jest wynikiem przekonania, że cała tradycja pochodzi z Synaju, a zatem sprzeczności mogą być tylko pozorne (rzeczywiste sprzeczności wskazują na ziemskie, a nie niebiańskie pochodzenie danej tradycji).

Majmonides akceptuje tezę szkoły Menaszege, że werset Rdz 9,4 to podstawa zakazu spożywania części z żywego zwierzęcia. Jednak nie przyjmuje poglądu rabbiiego Chaniny ben Gamaliela, że zawiera on także podstawę zakazu spożywania krwi dla noachitów. Te dwie tezy są związane ze sobą tylko w argumentacji większości rabinów, którzy je odrzucają. Nie są jednak ze sobą powiązane logicznie<sup>14</sup>.

O ile Majmonides wyklucza zakaz spożywania krwi (*dam*) z żywego zwierzęcia przez noachitów, o tyle dodaje do zakazu spożywania części (*ewer*) z żywego zwierzęcia – zakaz spożywania ciała (*basar*) z żywego zwierzęcia. Abraham ben Mosze de Boton w *Lechem misze* wywodzi ten zakaz z barajty rawa Oszaji przytoczonej w traktacie *Chulin* 121b:

תני רב אושעיא ישראל ששחט בהמה טמאה לנכרי שחט בה שנים או רוב שנים ומפרך כסת [...] אבר הפורש ממנה כפורש מן החי ובשר הפורש ממנה כפורש מן החי ואסור לבני נה<sup>15</sup>.

Na czym jednak polega różnica między „częścią” (*ewer*) a „ciałem” (*basar*) z żywego zwierzęcia? Kwestie te stają się jasne w kontekście rozdziału piątego *Hilchot maachalot asurot*, w którym autor szczegółowo omawia zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia obowiązujący Izraelitów, szczególnie halachy drugiej:

אחד אבר שיש בו בשר וגידים ועצמות, כגון היד והרגל, ואחד אבר שאין בו עצם, כגון הלשון והביצים והטחול והכליות והחלב וכיוצא בהן: אלא שהאבר שאין בו עצם בין

<sup>14</sup> Por. *Kesef miszne* do *u-mutar hu be-dam min ha-chaj*.

<sup>15</sup> „Nauczał raw Oszaja: IZRAELITA, KTÓRY DOKONAŁ SZECHITY NIECZYSTEGO ZWIERZĘCIA DOMOWEGO DLA NIE-ŻYDA, PRZERZNAŁ (*SZACHAT*) OBA LUB WIĘKSZĄ CZĘŚĆ OBU [ORGANÓW, TJ. TCHAWICY I PRZELYKU], A [ONO] DYGOCZE [...]. [W TYM PRZYPADKU] CZĘŚĆ (*EWER*) ODDZIELONA Z NIEGO, [JEST] JAK ODDZIELONA Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA, I CIAŁO (*BASAR*) ODDZIELONE Z NIEGO, [JEST] JAK ODDZIELONE Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA – I JEST ZAKAZANE NOACHICIE”.

שחתך כולו בין שחתך מקצתו, הרי זה אסור משום אבר מן החי והאבר שיש בו עצם אינו חייב עליו משום אבר מן החי, עד שיפרוש כברייתו בשר וגידים ועצמות; אבל אם פירש מן החי הבשר בלבד חייב עליו משום טריפה כמו שביארנו, לא משום אבר מן החי.<sup>16</sup>

A zatem „części” to autonomiczne organy zwierzęce, które ze względu na swoją budowę w naturalnym stanie dzielą się na dwa typy:

1. Część złożona z ciała (*basar*)<sup>17</sup>, ścięgien i kości, np. ręka lub noga.
2. Część pozbawiona kości, np. język, jądra, śledziona i nerki.

O ile w przypadku części pozbawionej kości odcięcie jakiegokolwiek jej fragmentu za życia zwierzęcia i spożycie jest naruszeniem zakazu *ewer min ha-chaj*, o tyle w przypadku części, która w swoim naturalnym stanie składa się zarówno z ciała, jak i ze ścięgien i z kości, odcięcie od niej kawałka ciała nie narusza zakazu *ewer min ha-chaj* dla Izraelity. Nie jest jednak dozwolone ze względu na zakaz spożywania *terefa*. Definicja *terefa* została przedstawiona w jednym z poprzednich rozdziałów przy okazji omawiania kwestii zabójstwa śmiertelnie ранego.

Zakaz spożywania *terefa* nie dotyczy jednak noachitów. Czy oznacza to, że spożycie kawałka ciała z nogi żyjącego jeszcze zwierzęcia nie jest zakazane noachitom? Zdaniem Majmonidesa jest zakazane, ponieważ noachici razem z zakazem spożywania części (*ewer*) mają dodatkowo zakaz spożywania ciała (*ciała*) z żywego zwierzęcia, jak to wynika z przytoczonej barajty w *Chulin* 121b. Zdaniem

<sup>16</sup> „[Wszystko] jedno, czy jest to część (*ewer*), w którym jest ciało (*basar*), ścięgna i kości, jak np. ręka, noga, czy też jest to część (*ewer*), w której nie ma kości, jak np. język, jądra, śledziona i nerki oraz tłuszcz itp. Jednak w przypadku części (*ewer*), w której nie ma kości, czy odcięto ją w całości, czy odcięto kawałek, jest ona zakazana ze względu na [zakaz spożywania] części (*ewer*) z żywego zwierzęcia. Natomiast część (*ewer*), w której jest kość, nie powoduje odpowiedzialności ze względu na [zakaz spożywania] części (*ewer*) z żywego zwierzęcia, aż oddzieli się ją w jej naturalnym stanie: ciało (*basar*) i ścięgna oraz kości. Jednak jeśli oddzieli się z żywego zwierzęcia tylko ciało (*basar*) – jest się odpowiedzialnym zań ze względu na [zakaz spożywania] *terefa*, jak to wyjaśniliśmy, a nie ze względu na [zakaz spożywania] części (*ewer*) z żywego zwierzęcia”.

<sup>17</sup> Określenie *basar* oznacza więc nie tylko mięso, ale także inne, miękkie i nadające się do spożycia tkanki ciała. Dlatego też dla oddania tego terminu będziemy posługiwać się słowem „ciało”.

autora *Lechem miszne* zakaz ten wynika także z dosłownego odczytania werseku Rdz 9,4, w którym bezpośrednio jest mowa właśnie o ciele (*basar*).

### Katalog zwierząt objętych zakazem

Katalog zwierząt objętych zakazem *ewer min ha-chaj* dla Izraelitów został podany przez Majmonidesa w *Hilchot maachalot asurot* 5,1:

ואיסור אבר מן החי נוהג בבהמה חיה ועוף בטהורים, אבל לא בטמאים.<sup>18</sup>

Sankcję za złamanie tego przykazania przedstawia halacha trzecia:

האוכל מאבר מן החי כזית, לוקה.<sup>19</sup>

Pominąwszy oczywiste różnice między tymi regulacjami a prawami noachickimi w takich kwestiach jak prawo do spożywania zwierząt nieczystych, a zatem i rozszerzenie zakazu spożywania części z żywego zwierzęcia również i na nie, kwestia braku miar minimalnych do odpowiedzialności karnej (np. *kezajt* – wielkość oliwki), a także surowość kar w prawie noachickim, istnieje jedna istotna różnica między halachą Izraelitów a noachitów w ujęciu Majmonidesa w kwestii tego przykazania. Chodzi o odpowiedzialność karną za spożycie części z żywego ptaka. Majmonides w odniesieniu do noachitów stanowi bowiem w *Hilchot melachim u-milchamot* 9,15(11):

אבל העוף ייראה לי שאין בן נוח נהרג על אבר מן החי ממנו.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> „A zakaz części z żywego zwierzęcia stosuje się do zwierząt domowych, dzikich i do ptactwa – spośród czystych, ale nie do nieczystych”.

<sup>19</sup> „Kto spożywa z części z żywego zwierzęcia w wielkości równej wielkości oliwki (*ke-zajit*) podlega chłości”.

<sup>20</sup> „Jednak [odnośnie do] ptactwa wydaje mi się, że noachita nie jest karany śmiercią za część z żywego zwierzęcia spośród niego”.



Halacha jest na tyle niezrozumiała i pozbawiona podstaw dla Raawada, że w swojej glosie do niej uznał jej tekst za wynik pomyłki kopisty, który w miejsce pierwotnego *szerec* wstawił *of* – ptactwo:

אחד האבר ואחד הבשר כו'. א"א ומן העוף: אבל העוף יראה לי וכו'. א"א נ"ל שזה טעות  
טופר וראוי להיות אבל השרץ:<sup>21</sup>

Tę poprawkę Raawada odrzuca większość komentatorów, stosując w pierwszej kolejności argument negatywny. Majmonides nie mógł użyć sformułowania „wydaje mi się”, skoro fakt, że zakaz *ewer min ha-chaj* nie obejmuje *szerec* jest wspomniany w gemarze w kilku miejscach i zasada ta jest powszechnie akceptowana. Poza tym Majmonides nie wyłącza tu spornej kategorii zwierząt z zakresu zakazu spożywania, a jedynie wyklucza odpowiedzialność karną przed sądem<sup>22</sup>.

Broniąc Raawada, trzeba tu zauważyć, że czyniąc werset Rdz 9,4 biblijną podstawą obowiązywania zakazu spożywania części z żywego zwierzęcia, zgodnie ze zdaniem szkoły Menaszego, Majmonides skłania się do wniosku, że odrzuca on interpretację tego wersetu przez większość rabinów jako wyłączenia *szerec* spod zakazu. A ponieważ brak innych wyraźnych podstaw do wyłączenia *szerec*, Majmonides, opierając się na własnym rozumowaniu, a nie na wyraźnych zapisach, stwierdza: „wydaje mi się”. Szem-Tow ben Abraham ibn Gaon w *Migdal oz* jednak odrzuciłby taką obronę glosy Raawada. Uważa bowiem, że według Majmonidesa *szerec* nie mieści się w kategorii ciała (*basar*), dlatego według niego werset powyższy nie tyle wyłącza *szerec* z zakresu zakazu, ile w ogóle go nie obejmuje. Komentator powołuje się tu na dyskusje rabinów nad zakresem kategorii ciała (*basar*) w rozdziale siódmym traktatu *Nedarim* oraz rozdziale ósmym traktatu *Chulin*, w których nawet nie wspomina się o *szerec*.

<sup>21</sup> „»Zarówno za część, jak i za ciało« itd. Rzecze Abraham [ben Dawid]: »oraz z ptactwa«. »Jednak [odnośnie do] ptactwa wydaje mi się« itd. Rzecze Abraham [ben Dawid]: Wydaje mi się, że jest to błąd kopisty i powinno być: »Jednak [odnośnie do] *szerec*«”.

<sup>22</sup> Por. *Migdal oz*, *Radwaz* oraz *Kesef miszne* do tej halachy.

Jakie są jednak argumenty za odrzuceniem glosy Raawada, a zatem jakie jest uzasadnienie dla orzeczenia Majmonidesa? Autor *Migdal oz* i Radwaz zwracają uwagę na wspomniane wyżej dyskusje. I tak – referuje Radwaz – w rozdziale siódmym traktatu *Nedarim* przedstawiono spór dotyczący ślubującego powstrzymanie się od spożycia mięsa (*basar*). Zgodnie ze stanowiskiem rabiego Akiwy ptactwo mieści się w kategorii ciała, ale zdaniem rabiego Szimona ben Gamaliela – nie mieści się<sup>23</sup>. Radwaz konkluduje jednak, że powszechnie akceptuje się stanowisko rabiego Akiwy. A zatem zakaz *ewer min ha-chaj* dotyczy też ptactwa, którego spożycie jest zakazane nie tylko Izraelicicie, ale i noachicicie. Wynika to też wyraźnie z dyskusji nad zakresem zakazu spożywania części z żywego zwierzęcia w rozdziale siódmym *Chulin*. Jednak ponieważ zaklasyfikowanie ptactwa jako ciała nie wynika wyraźnie z Tory pisanej, zakaz ten nie uzyskuje sankcji karnej.

Josef Karo w *Kesef miszne* przywołał właśnie wspomnianą dyskusję z rozdziału siódmego traktatu *Chulin*, przytaczając (lub omawiając) następujące fragmenty (*Chulin* 101b–102b):

ת"ר אבר מן החי נוהג בבהמה חיה ועוף בין טמאין ובין טהורים דברי רבי יהודה ורבי אלעזר וחכ"א אינו נוהג אלא בטהורים. [...] רבי מאיר אומר אינו נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד. [...] אמר רב גידל אמר רב מחלוקת בישראל אבל בבן נח ד"ה מוזהר על הטמאים כטהורים תניא אבר מן החי בין נח מוזהר על הטמאים כטהורים וישראל אינו מוזהר אלא על הטהורים בלבד. [...] אמר רב שיזבי אף אנן נמי תנינא אכל אבר מן החי ממנה אינו סופג ארבעים ואין שחיטתה מטהרתה במאי אילימא בישראל פשיטא דאין שחיטה מטהרתה אלא לאו בבני נח מכלל דאסיר. רבי מני בר פטיש רמי רישא אסיפא ומשני רישא בישראל וסיפא בבן נח<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> W podobny sposób w tradycji chrześcijańskiej traktuje się kwestię włączania ryb do mięsa.

<sup>24</sup> „Nauczali nasi rabini: [ZAKAZ] CZEŚCI Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA STOSUJE SIĘ [W PRZYPADKU IZRAELITY] DO ZWIERZĘCIA DOMOWEGO I DZIKIEGO ORAZ PTACTWA – NIECZYSTYCH I CZYSTYCH. SŁOWA RABIEGO JEHUDY I RABIEGO ELAZARA. A MĘDRCY MÓWIĄ: STOSUJE SIĘ TYLKO DO CZYSTYCH. [...] RABBI MEIR MÓWI: STOSUJE SIĘ TYLKO DO CZYSTEGO ZWIERZĘCIA DOMOWEGO. [...] Rzekł raw Gidal: Rzekł Raw: Spór dotyczy Izraelity, ale w przypadku noachity wszyscy zgadzają się, że ostrzeżono go przed nieczystymi, jak i czystymi. Tego też naucza [baraita]: [ODNOŚNIE DO ZAKAZU] CZEŚCI Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA, NOACHITĘ OSTRZEŻONO PRZED

Na szczególną uwagę zasługuje miszna przytoczona przez rawa Szizbiego z *Taharot* 1,3. W *Kesef miszne* przytoczono komentarz Rasziego do tego miejsca:

אף אנו גמי תנינא במס' טהרות דבן נח מוזהר [על הטמאים] דהתם קאמר י"ג דברים נאמרו בנבלת עוף טהור וכך וכך בנבלת עוף טמא וזו היא אחת מהן. אכל אבר מן החי מעוף טמא קמייירי אינו סופג<sup>25</sup>.

Gemara stwierdza, że niemożliwe, aby druga część tej miszny, mówiąca o niewystarczającym charakterze szechity dla uczynienia ptactwa zdolnym do spożycia, stosowała się do Izraelitów, skoro i tak zakazano mu spożywania nieczystego ptactwa. Musi zatem odnosić się do noachitów. Oznacza to, że w odniesieniu do nieczystego ptactwa szechita nie jest wystarczająca, jeśli zwierzę dalej dygocze, a więc jest w nim jeszcze cząstka życia. Natomiast skoro szechita czystego ptactwa jest wystarczająca dla Izraelitów w tym względzie, to musi być też wystarczająca dla noachitów – wedle przywoływanej już zasady:

ליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור<sup>26</sup>.

Czy jednak jest możliwe, że pierwsza część miszny też odnosi się do noachitów? Jest w niej mowa o zwolnieniu z kary, która dotyczy Izra-

---

NIECZYSTYMI, JAK I CZYSTYMI, A IZRAELITĘ OSTRZEŻONO TYLKO PRZED CZYSTYMI. [...] Rzekł raw Szizbi: Nauczylismy się również [w misznie *Taharot* 1,3]: [KTO] SPOŻYWA CZĘŚĆ Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA SPOŚRÓD NIEGO [TJ. PADLINY NIECZYSTEGO PTACTWA – *NEWEILAT HA-OF HA-TAMEI*], NIE PRZYJMUJE CZTERDZIESTU [RAZÓW CHŁOSTY] I SECHITA NIE OCZYSZCZA JEJ. W jakim [przypadku]? Jeśli powiemy, że w [przypadku] Izraelity, to oczywiście jest, że szechita nie oczyszcza jej. Czyż nie w [przypadku] noachity – z czego wynika, że jest zakazane? Rabbi Mani bar Patisz wskazał sprzeczność [między] pierwszą a końcową klauzulą. I rozwiązuje [ją]: pierwsza klauzula dotyczy Izraelity, a końcowa – noachity”.

<sup>25</sup> „»Nauczylismy się również« – w traktacie *Taharot* [1,3], że noachitę ostrzeżono przed [nieczystymi zwierzętami], gdzie omówiono trzynaście kwestii padłego ptactwa (*neweilat of*) czystego, jak i nieczystego – i jest to jedna z nich. »[Kto] spożywa część z żywego zwierzęcia« – nieczystego ptactwa, odnośnie do którego mówi się: »nie przyjmuje [czterdziestu razów chłosty]«”.

<sup>26</sup> „Nie ma niczego, co jest dozwolone Izraelitom, a zakazane poganom”. Por. *Sanhedrin* 55a oraz *Tosafot* do *Sanhedrin* 58b (inc. *Mi...*).

elitów (chłosta), a poza tym dlaczego noachita miałby być zwolniony z odpowiedzialności karnej za spożycie części z żywego nieczystego ptaka (o którym przecież jest mowa w drugiej części miszny i w kontekście *Taharot* 1,3), a za spożycie części z żywego czystego ptaka – nie? Rabbi Mani bar Patisz rozwiązuje tę sprzeczność, uznając, że pierwsza część miszny stosuje się do Izraelitów, ponieważ dla nich zakaz spożywania części z żywego zwierzęcia nie dotyczy zwierząt nieczystych, a zatem jego spożycie nie jest karane stosowaną w tym przypadku chłostą (natomiast spada nań kara za spożycie zwierzęcia nieczystego). Druga część miszny dotyczy zaś rzeczywiście noachitów, dla których szechita nieczystego ptaka nie jest wystarczająca dla prawa do spożycia go, skoro nie jest też dla Izraelity, któremu nie wolno spożywać nieczystego ptactwa (a zatem zasada przytoczona wyżej nie ma tu zastosowania, inaczej niż w przypadku ptactwa czystego). Tak więc według rabiego Maniego bar Patisza miszna w całości traktuje o pewnej specyfice zakazu spożywania *ewer min-hachaj* z nieczystego ptactwa, w odróżnieniu od czystego: Izraelita nie jest za spożycie go karany chłostą, a noachita nie może go spożywać od razu po szechicie, jeśli zwierzę dygocze.

Majmonides jednak nie zgadza się, że szechita czystego zwierzęcia jest wystarczająca dla noachitów, aby je spożyć, jeśli ono dygocze. Skoro tak, druga część miszny musi wyrażać zasadę ogólną, dotyczącą nie tylko ptactwa nieczystego, ale też i czystego. Jakie jest w takim razie znaczenie pierwszej części miszny, odnoszącej się do odpowiedzialności karnej? Zdaniem autora *Kesef miszne* Majmonides zinterpretował stanowisko rawa Szizbiego jako odnoszące całą przytoczoną misznę do przypadku noachity. Wprawdzie noachici nie są karani chłostą, zawarte w misznie wyrażenie „nie przyjmuje czterdziestu [razów chłosty]” (*eino sofeg arbaim*) należy uznać za idiom językowy oznaczający brak odpowiedzialności karnej przed sądem. A ponieważ dla noachitów rozróżnienie między ptactwem czystym a nieczystym jest nieistotne, zasada tu wyrażona stosuje się do ptactwa w ogóle. Jako że nie ma jednak nigdzie wyraźnego orzeczenia w tym względzie, a opinia rabiego Maniego bar Patisza idzie w innym kierunku, Majmonides był zmuszony napisać tylko: „wydaje mi się”.

## Różnice między prawem dla Izraelitów a prawem dla noachitów

Kwestia braku „miar minimalnych” warunkujących odpowiedzialność karną w przypadku noachitów została omówiona w poprzednim rozdziale dotyczącym rabunku. Słuszność stwierdzonego przez Majmonidesa braku takich regulacji w odniesieniu do zakazu spożycia części z żywego zwierzęcia nie budziła wątpliwości. Natomiast najbardziej kontrowersyjnym orzeczeniem Majmonidesa okazuje się stwierdzenie, że zwierzę, które dygocze, nawet jeśli Izraelita dokonał na nim szechity i jest mu dozwolone do spożycia, jest zakazane noachicie, jak długo okazuje ślady życia. Nie chodzi w tym przypadku o to, że noachitów nie obowiązuje prawo szechity i że dla nich najważniejszym kryterium jest skuteczne uśmiercenie zwierzęcia, tak aby nie okazywało żadnych śladów życia, np. w postaci drgawek. Chodzi o pewien wyjątek od tej zasady wynikający z rabinicznej reguły, że nie istnieje nic, co byłoby dozwolone Izraelicie, a zakazane noachicie. Tym szczególnym przypadkiem jest sytuacja, w której Izraelita dokonuje prawidłowej szechity na czystym zwierzęciu, po czym ono ciągle jeszcze dygocze. Ponieważ dla Izraelity wiążąca jest procedura szechity, może on już spożywać takie zwierzę. A skoro dozwolone jest ono Izraelicie, powinno być też dozwolone noachicie.

Majmonides pisze na temat szechity przy okazji omawiania noachickiego zakazu *ewer min ha-chaj* dwukrotnie:

1. W ramach halachy 15(11–12), w której ma na myśli szechitę dokonaną przez nie-Żyda, chcąc podkreślić, że dopóki zwierzę dygocze, jest uważane za żywe niezależnie od procedury szechity.
2. W ramach halachy 16(13), w której ma na myśli szechitę dokonaną przez Żyda, chcąc podkreślić, że istnieją takie przypadki *ewer min ha-chaj*, za które Żyd nie jest karany, a nie-Żyd ponosi odpowiedzialność.

Rambam rozróżnia szechitę dokonaną przez nie-Żyda i przez Żyda, ponieważ spożycie zwierzęcia z tej pierwszej jest zakazane Żydowi (nie mogłaby więc obowiązywać wcześniej wspomniana zasada rabiniczna). Co ciekawe, autor nie rozróżnia natomiast przypadku żydowskiej szechity zwierzęcia czystego od nieczystego, ale

też wyraźnie podkreśla, że chodzi o odpowiedzialność Żyda z tytułu *ewer min ha-chaj*, a za spożycie *ewer min ha-chaj* nieczystego zwierzęcia Izraelita nie ponosi odpowiedzialności z tytułu *ewer min ha-chaj*, bo dla niego ten zakaz nie obejmuje zwierząt nieczystych, ale ponosi ogólną odpowiedzialność za spożycie zwierzęcia nieczystego.

Inną opinię wyraził m.in. Raszi w komentarzu do przytoczonej wyżej miszny z *Taharot* 1,3, przywołanej w *Chulin* 102b. W *Tosafot* do tego miejsca skonfrontowano jednak tę opinię z poglądem rawa Achy bar Jaakowa wyrażonym w *Chulin* 33a:

א"ר אחא בר יעקב ש"מ מדר"ל מזמנין ישראל על בני מעיים ואין מזמנין עכו"ם על בני מעיים מ"ט ישראל דבשחיטה תליא מלתא כיון דאיכא שחיטה מעלייתא אשתרי להו עכו"ם דבנחירה סגי להו ובמיתה תליא מילתא הני כאמה"ח דמו א"ר פפא הוה יתיבנא קמיה דרב אחא ב"י ובעאי דאימא ליה מי איכא מידי דלישראל שרי ולנכריים אסור ולא אמרי ליה מידי דאמינא הא טעמא קאמר<sup>27</sup>.

Radwaz zwraca uwagę, że gemara ostatecznie nie przyjmuje opinii rawa Achy bar Jaakowa. Istotnie, zaraz potem przytacza się następującą baraję:

תניא דלא כרב אחא בר יעקב הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה חותך כזית בשר מבית השחיטה ומולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה וממתין לה עד שתצא נפשה ואוכלו אחד עובד כוכבים ואחד ישראל מותרין בו<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> „Rzekł raw Acha bar Jaakow: Wydedukuj stąd – od rabbiego Szimona ben Laksza: Częstuje się Izraelitę wnętrznościami, ale nie częstujemy pogan wnętrznościami. Jakie jest uzasadnienie? Izraelitę – bo od szechity zależna jest ta kwestia; jeśli szechita jest prawidłowa – są dozwolone. [Nie] pogan – bo od zarżnięcia, [które jest] dlań wystarczające, i od śmierci zależna jest ta kwestia. Są one [wnętrzności] na podobieństwo części z żywego zwierzęcia. Rzekł raw Papa: Siedzę naprzeciw rawa Achy bar Jakowa i chcę zapytać: Czy istnieje cokolwiek, co jest Izraelicie dozwolone, a poganinowi zabronione? I nie pytam go. [Dla] sprawy, o której mówię, on sam podaje uzasadnienie”.

<sup>28</sup> „[Oto] barajta, która nie jest [zgodna z opinią] rawa Achy bar Jaakowa: [TEN, KTO] CHCE SPOŻYĆ ZE ZWIERZĘCIA DOMOWEGO, ZANIM USZŁA JEGO DUSZA, ODCINA CIAŁO (BASAR) WIELKOŚCI OLIWKI (KE-ZAJIT) Z JEGO GARDŁA [TJ. Z MIEJSCA, KTÓRE PRZECINA SIĘ W TRAKCIE SZECHITY] I SOLI JE DOKŁADNIE ORAZ PŁUCZE JE DOKŁADNIE. CZEKA NA JEGO

W *Kesef miszne* zwrócono też uwagę na przywołaną wyżej baraję tę rawa Oszaji w *Chulin* 121b:

תני רב אישעיא ישראל ששחט בהמה טמאה לנכרי שחט בה שנים או רוב שנים ומפרך  
כסת [...] אבר הפורש ממנה כפורש מן החי ובשר הפורש ממנה כפורש מן החי ואסור  
לבני נח<sup>29</sup>.

Ponieważ jednak jest tu mowa o nieczystym zwierzęciu, które byłoby zakazane Żydowi mimo szechity, autor *Kesef miszne* nie może znaleźć uzasadnienia dla uogólnienia znaczenia powyższej barajty na wszystkie zwierzęta, zarówno czyste, jak i nieczyste. Przytacza dalej słowa rabiego Szlomo ben Adereta (Raszba) z dzieła *Torat ha-bajit* (na opinię tę powołuje się też autor *Lechem miszne*):

לזמן עכו"ם על בני מעים אי נמי על בשר הפורש מן הבהמה קודם שתצא נפשה אם  
בהמה טהורה דבת שחיטה היא ונשחטה על ידי ישראל דבן שחיטה הוא מותר אבל  
בבהמה טמאה ואפילו על ידי ישראל ואי נמי בבהמה טהורה ועל ידי עכו"ם בשר הפורש  
ממנה קודם שתצא נפשה אסור לזמן עליו את העכו"ם ואפילו לאחר שתצא נפשה  
של בהמה ואע"פ שהרמב"ם לא כתב כן שהוא פסק בספר שופטים דלישראל שרי  
ולעכו"ם אסור ולא ידעתי טעם לדבריו שבאותה ברייתא מפורש כן כדאיתא בפרק  
העור והרוטב<sup>30</sup>.

ŚMIERĆ, AŻ UJDZIE JEGO DUSZA, I SPOŻYWA TO. JEST ONO DOZWOLONE ZARÓWNO IZRAELICIE, JAK I NOACHICIE". Por. też: *Chulin* 121b.

<sup>29</sup> „Nauczał raw Oszaja: IZRAELITA, KTÓRY DOKONAŁ SZECHITY NIECZYSTEGO ZWIERZĘCIA DOMOWEGO DLA NIE-ŻYDA, PRZERZNAŁ (SZACHAT) OBA LUB WIĘKSZĄ CZĘŚĆ OBU [ZNAMION], A [ONO] DYGOCZE [...]. [W TYM PRZYPADKU] CZĘŚĆ ODDZIELONA Z NIEGO [JEST] JAK ODDZIELONA Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA, I CIAŁO ODDZIELONE Z NIEGO, [JEST] JAK ODDZIELONE Z ŻYWEGO ZWIERZĘCIA – I JEST ZAKAZANE NOACHICIE”.

<sup>30</sup> „[W przypadku] poczęstowania poganina wnętrznościami albo ciałem oddzielonym od zwierzęcia domowego, zanim wyszła zeń jego dusza, jeśli [jest to] czyste zwierzę domowe, które podlegało szechicie i szechity dokonał Izraelita, [zwierzę, które] podlegało szechicie, jest dozwolone. Ale odnośnie do nieczystego zwierzęcia domowego [ubitego] nawet przez Izraelitę, albo w przypadku czystego zwierzęcia domowego [ubitego] przez poganina, ciało oddzielone od zwierzęcia domowego, zanim wyszła zeń jego dusza – zakazane jest częstować nim poganina, nawet po tym, jak wyszła dusza zwierzęcia domowego. I mimo tego, że Rambam nie napisał tak, żeby orzec w księdze *Szofim*, iż Izraelicie jest dozwolone, a poganinowi zabronione, to nie znam powodu jego słów,

W *Lechem miszne* w następujący sposób wyjaśnia się pogląd Majmonidesa, który odrzuca nawet to ograniczone znaczenie szechity dla noachitów:

י"ל לדעת רבינו דהוא דחאה מהלכה משום דטעמא דההיא ברייתא הוי משום דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור ובפרק ארבע מיתות אמרו גבי יפת תאר שאני עכו"ם דלאו בני כיבוש נינהו וכי האי גוונא מצינן למימר הכא שאני עכו"ם דלאו בני שחיטה נינהו ואע"ג דלישראל שרי לעכו"ם אסור<sup>31</sup>.

A zatem Majmonides nie przyjmuje powszechności obowiązującej rabinicznej zasady, według której nie ma niczego, co byłoby dozwolone Izraelitom, a zakazane noachitom. Z tego wynika odrzucenie ograniczonego zastosowania dla noachitów szechity dokonanej przez Izraelitę na czystym zwierzęciu, w przypadku gdy ono jeszcze dygocze, a to z kolei powoduje takie przeinterpretowanie cytowanej miszny z *Tahorot* 1,3, że zdejmuje ona odpowiedzialność karną za spożycie części z żywego ptaka.

Z drugiej strony Majmonides wyraźnie tej zasady tu nie neguje. Nie mówi bowiem dosłownie, że są przypadki *ewer min ha-chaj* dozwolone Izraelitom, a zakazane noachitom, stwierdza tylko, że są przypadki, za które noachita ponosi odpowiedzialność, a Izraelita – nie. Trzeba tu podkreślić, że chodzi o odpowiedzialność za *ewer min ha-chaj* z tytułu *ewer min ha-chaj* (a nie np. za *terefa*).

Zdaniem Davida Novaka bezwzględny zakaz spożywania przez noachitów części zwierząt, które po uboju jeszcze dygoczą, stanowi pierwotny pogląd rabiniczny. Dopiero przyjęcie zasady, że prawo żydowskie nie może być bardziej liberalne od prawa noachickie-

że dokonuje takiej interpretacji tej barajty, która jest w rozdziale *Ha-or we-ha-rotew* (*Chulin* rozdział 9, daf 121b)”.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> „Można powiedzieć, że według opinii naszego rabiego jest to odrzucone z halachy, ponieważ uzasadnienie tej barajty wynika z tego, że »nie ma niczego, co jest dozwolone Izraelitom, a zakazane poganom«. A w rozdziale *Arba mitot* (*Sanhedrin* rozdział 7, daf 59a) mowa jest w odniesieniu do »pięknej branki (*jefat toar*)«, [że] różnią się poganie [co do praw w tym względzie], »ponieważ nie są *bnei kibusz*«. W tenże sposób możemy powiedzieć tutaj: »różnią się poganie [co do praw w tym względzie], ponieważ nie dla nich szechita«. I nawet jeśli Izraelitom jest dozwolone, poganom jest zakazane”.



go, zmusiło środowiska rabiniczne do skorygowania tego poglądu i uwzględnienia w nim wyjątku<sup>32</sup>. W takim ujęciu pogląd Majmonidesa byłby więc odzwierciedleniem pierwotnych przekonań rabinicznych, które jednak nie są zgodne z uzgodnioną aktualnie halaczą.

---

<sup>32</sup> Zob. D. Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York–Toronto 1983, s. 241–242.



## ***Dinim* – nakaz ustanowienia sądów prawa**

*Dinim* zostało przedstawione przez Majmonidesa w rozdziale dziewiątym *Hilchot melachit u-milachamot* w obrębie halach od siedemnastej do dziewiętnastej edycji Yosefa Kapacha oraz czternastej w edycji Shabsai'a Frankla. Skrócona wersja zachowanego tekstu nie zawiera fragmentu objętego halachą siedemnastą w edycji Kapacha. Nie wnosi ona istotnych nowych treści, a jedynie podaje przykłady dla wyrażonej wcześniej zasady. Ponadto przepisy odnoszące się do kwestii noachickiego wymiaru sprawiedliwości są zawarte także w rozdziale dziesiątym traktatu, w halachach 14(11)–15(12), były one jednak już przedmiotem omówienia w poprzedniej części prezentowanej pracy.

Przykazanie *dinim* (występujące też w alternatywnej formie *dinin*), dosł. „prawa”, stanowi w porządku Majmonidesa ostatnie spośród siedmiu praw noachickich, w tym piąte prawo dotyczące relacji międzyludzkich. W poprzednich rozdziałach za każdym razem przedstawiano pozycję poszczególnego przykazania noachickiego na liście zawartej w rozdziale dziewiątym *Hilchot melachim u-milchamot* oraz umiejscowienie danego przykazania w obrębie danej grupy (przykazania dotyczące relacji z Bogiem lub relacji międzyludzkich), a także ewentualną analogię do przykazania dekalogu w ujęciu Majmonidesa.

Wyraźnie widać, że porządek prezentacji w halachach 4(2)–19(14) praw noachickich został ułożony przez Majmonidesa w taki sposób, aby nawiązywał do dekalogu. Jest to zatem porządek ideowy. Od listy w porządku historycznym zamieszczonej w obrębie halachy 1–2(1) różni się on pozycją przykazań *ewer min ha-chaj* oraz *dinim*. W perspektywie historycznej przykazaniem ostatnim jest *ewer min ha-chaj*, nieznane jeszcze Adamowi, a nałożone dopiero na Noego. Ideowy charakter w kolejności prezentacji przykazań noachickich

widać wyraźnie dzięki porównaniu z listami siedmiu przykazań noachickich zawartymi w poszczególnych źródłach rabinicznych, przy czym zwraca uwagę zbieżność listy Majmonidesa, szczególnie w jej historycznym wariancie, z listą przedstawioną w midraszu *Bereszit raba* 16,6. Różnią się one tylko jednym szczegółem – o czym była mowa w pierwszym rozdziale tej części.

Reasumując, można domniemywać, że na wewnętrzny układ listy siedmiu przykazań noachickich w omówieniu Majmonidesa wpłynął porządek dekalogu. W takim układzie noachickiemu przykazaniu *dinim* odpowiadałby w obrębie dekalogu zakaz składania fałszywych świadectw. Należy tu zwrócić uwagę, że zakaz ten to jeden z fundamentów żydowskiego wymiaru sprawiedliwości, który opiera się właśnie na instytucji świadka, marginalizując inne środki dowodowe (mowa tu o sądach halachicznych, religijnych – sądownictwo świeckie, „królewskie” ma w tym zakresie swobodę). Prawdopodobność świadka jest zatem zasadą, od której zależy porządek społeczny.

Być może ta właśnie analogia spowodowała, że Majmonides odnosi przykazanie *dinim* przede wszystkim do kwestii wymiaru sprawiedliwości zarówno w zakresie ustrojowym, jak i procesowym. W ten sposób *dinim* staje się fundamentem innych przykazań, warunkiem ich stosowania i egzekwowania, stanowiąc o jego wyjątkowej pozycji w obrębie kodeksu noachickiego. Dlatego też w sformułowaniu Rambama prawo to na pierwszy rzut oka przyjmuje postać przykazania pozytywnego, w przeciwieństwie do pozostałych sześciu przykazań noachickich, które mają charakter zakazów, co mogło być kolejnym argumentem za umieszczeniem *dinim* na końcu listy przykazań. Ta właśnie kwestia stała się głównym przedmiotem kontrowersji wokół następujących sformułowań Majmonidesa w *Hilchot melachim u-milchamot* 17–19(14):

וכיצד הן מצווין על הדינים: חייבין להושיב דינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו, ולהזהיר את העם; ובן נוח שעבר על אחת משבע מצוות אלו, ייהרג בסוף. [כיצד: אחד העובד עבודה זרה, או שבירך את השם, או ששפך דם, או שבעל אחת משש עריות שלהם, או שגזל אפילו פחות משווה פרוטה, או שאכל כל שהוא מאבר מן החי או בשר מן החי, או שראה אחד שעבר על אחת מאלו ולא דנו והרגו – הרי זה ייהרג

[בסוף]. ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה – שהרי שכם גזל, והם ראו, וידעו, ולא דנוהו. וכן נזכר נהרג בעד אחד, ובדיין אחד, בלא התראה, ועל פי קרובים; אבל לא בעדות אישה, ולא תדון אישה להם<sup>1</sup>.

Sformułowania Majmonidesa wskazują, że widział on przykazanie *dinim* jako składające się z czterech elementów – dwóch podstawowych i dwóch dodatkowych:

1. Nakaz ustanowienia sędziów.
2. Obowiązek egzekwowania i nauczania prawa.
3. Kwestie wymiaru kary.
4. Kwestie proceduralne (kto może być sędzią i świadkiem).

Najwięcej wątpliwości wzbudzało u późniejszych komentatorów zagadnienie zakresu przykazania *dinim* i praktyczne sprowadzanie jego istoty do pierwszych dwóch punktów, których naruszenie ma być karane śmiercią. Przedmiotem tych wątpliwości jest dyskusja wokół wydarzeń związanych z pobytem Jakuba, jego synów i córki Diny pod Sychem, co opisano w rozdziale trzydziestym czwartym Księgi Rodzaju, oraz wokół zawartej w przytoczonych halachach opinii Majmonidesa, że mają one związek z przykazaniem *dinim*. Ocena tych wydarzeń i ich interpretacja jest jednym z elementów polemiki wokół koncepcji *dinim* według Rambama.

<sup>1</sup> „W jaki sposób nakazano im [przykazanie] o prawach? Są zobowiązani ustanowić sędziów (*dajanin*) i orzeczników (*szoftim*) w każdym regionie, aby osądzać w [sprawie] tych sześciu przykazań i przestrzegać (*lehazhir*) lud. A noachita, który przekroczył jedno z tych siedmiu przykazań, będzie skazany na śmierć przez dekapitację. [W jaki sposób? Kto przekracza [zakaz] obcego kultu albo że przeklął Imię, albo że przelał krew, albo że współżył [z jedną] z sześciu zakazanych im osób, albo że zrabował nawet mniej niż równowartość *peruta*, albo że spożył jakąkolwiek [wielkość] części z żywego zwierzęcia lub ciała z żywego zwierzęcia, albo że widział kogoś, kto przekroczył jedno z tych [przykazań] i nie osądził go, i nie skazał go na śmierć – taki będzie skazany na śmierć przez dekapitację]. Dlatego zostali skazani wszyscy mieszkańcy Sychem na śmierć, jako że Sychem zrabował [tj. porwał Dinę], a oni widzieli [to] i wiedzieli [o tym], i nie osadzili go. I noachita jest skazywany na śmierć przez [zeznania] jednego świadka, przez jednego sędziego, bez [uprzedniego] ostrzeżenia (*hatraa*), nawet przez krewnego, ale nie przez zeznania kobiety, i nie będzie ich osądzać kobieta”. Tekst zamieszczony w nawiasie pojawia się zarówno w edycji Kapacha, jak i Frankla, pochodzi jednak z rękopisów, nie zaś z poprzednich edycji drukowanych.

## Biblijne źródło *dinim* – obowiązek egzekwowania i nauczania prawa

Zanim zostaną omówione kontrowersje wokół wydarzeń w Sychem w ujęciu Majmonidesa, warto zastanowić się, jakie pozytywne argumenty skłoniły go do interpretacji tych wydarzeń w kontekście przykazania *dinim*. Być może pewną wskazówką było imię głównej bohaterki wydarzeń w Sychem, córki Jakuba, Diny, które może sugerować związek z noachickim przykazaniem *dinim* (forma *dina* to aramejski odpowiednik hebrajskiego *ha-din*)<sup>2</sup>. Istotnie, oburzenie synów Jakuba nie dotyczy tylko tego, że chodzi o ich siostrę, ale także tego, że popełniono przestępstwo. Werset Rdz 34,7 stwierdza bowiem:

ובני יעקוב באו מן-השדה, כשומעם, ויתעצבו האנשים, וייחר להם מאוד: כי-נבלה עשה בישראל, לשכב את-בת-יעקוב, וכן לא ייעשה<sup>3</sup>.

Raszi tak skomentował ostatni zwrot tego wersetu:

וכן לא ייעשה: לענות את הבתולות, שהאמות גדרו עצמן מן העריות על ידי המבול<sup>4</sup>.

A zatem zarówno Raszi, jak i Majmonides wiążą wydarzenia z Sychem z naruszeniem praw noachickich. Rambam wyciągnął stąd jednak daleko idące konsekwencje.

Należy tu także zwrócić uwagę na ostatni werset biblijnego ustępu poświęconego wydarzeniom w Sychem, tj. Rdz 34,31, w którym zamieszczono odpowiedź synów Jakuba na jego zarzuty odnośnie do ich czynów w Sychem:

ויאמרו: הכוונה, יעשה את-אחותנו<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Za aluzję do przykazania *dinim*, rozumianego wąsko jako nakaz ustanowienia sądu, czyli *beit din*, można uznać kilkakrotne pojawienie się w opowieści o Sychem zwrotu *dina bat*, czyli „Dina, córka [Jakuba]” (Rdz 34,1.3.5).

<sup>3</sup> „A synowie Jakuba przybyli z pola, kiedy usłyszeli, zasmucili się mężowie ci i rozgniewali bardzo, ponieważ podłość uczynił [Sychem] w Izraelu, kładąc się z córką Jakuba, a tak się nie czyni”.

<sup>4</sup> „»A tak się nie czyni« – żeby gwałcić dziewice, ponieważ narody nałożyły na siebie restrykcje co do niemoralności seksualnej (*arajot*) z powodu Potopu”.

<sup>5</sup> „I rzekli: Czyż jak z ładacznicą można postępować z naszą siostrą?”

Charakterystyczne jest, że w wielu rękopisach Tory pojawiające się w tym wersecie wyrażenie *ha-che-zona* (hebr. = *czy jak z ladacznicy*) zawiera powiększoną w stosunku do innych literę *zain*, której wartość liczbową siedem Majmonides mógł w tym wypadku odczytać jako aluzję do siedmiu przykazań noachickich<sup>6</sup>. Termin *zona* oznacza według halachy kobietę mającą stosunki seksualne z mężczyzną, z którym Tora zakazuje jej zawrzeć związek małżeński, a zatem popełniła ona czyn z zakresu *giluj arajot*<sup>7</sup>.

Najpoważniejsze zastrzeżenie do opinii Majmonidesa zgłosił jego wielki przeciwnik w dyskusji, Nachmanides, w swoim komentarzu do Tory. Omawiając wydarzenia związane z pobytami Jakuba, jego synów i córki Diny pod Sychem, opisane w rozdziale trzydziestym czwartym Księgi Rodzaju, przy analizowaniu wersetu trzynastego zacytował opinię Rambama i następnie stwierdził:

ואין דברים הללו נכונים בעיני, שאם כן היה יעקב אבינו חייב להיות קודם וזוכה במי תתם, ואם פחד מהם למה כעס על בניו וארר אפם אחר כמה זמנים, וענש אותם וחלקם והפיצם, והלא הם זכו ועשו מצווה ובטחו באלוהים והצילם: [...] ומכלל המצווה הזאת שיושיבו דיין גם בכל עיר ועיר כישראל, ואם לא עשו כן אינן נהרגין, שזו מצות עשה בהם, ולא אמרו (סנהדרין נו א): אלא אזהרה שלהן זו היא מיתתן, ולא תיקרא אזהרה אלא המניעה בלאו, וכן דרך הגמרא בסנהדרין (נט ב): ובירושלמי אמרו בדין של נח, הטת דינו נהרג, לקח שחד נהרג. בדין ישראל, כל דין שאתה יודע שאתה שלם ממנו אי אתה רשאי לברוח ממנו, וכל שאתה יודע שאי אתה שלם ממנו אתה רשאי לברוח ממנו, אבל בדיניהם אף על פי שאתה יודע שאתה שלם ממנו אתה רשאי לברוח ממנו. נראה מכאן שרשאי הגוי לאמר לבעלי הדין איני נזקק לכם, כי תוספת היא בישראל לא תגורו מפני איש (דברים א יז), אל תכניס דברייך מפני איש (סנהדרין ו ב), וכל שכן שלא יהרג כשלא יעשה עצמו קצין שוטר ומושל לשפוט את אדוניו:<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Zob. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger, W. Rudolph, editio quinta emendata, Stuttgart 1997, s. 56, przypis ad loc.

<sup>7</sup> Zob. A. Steinsaltz, *The Talmud. The Steinsaltz Edition. A Reference Guide*, New York–Toronto 1989, s. 186–187.

<sup>8</sup> „Nie są jednak te twierdzenia – jak mi się zdaje – prawidłowe. Ponieważ jeśli by tak było, Jakub, nasz ojciec, powinien być wcześniej i zyskać zasługę za ich śmierć. A jeśli obawiał się ich, dlaczego zezłościł się na swoich synów i przeklął ich gniew później kilka razy, i ukarał ich, i rozdzielił ich, i rozproszył ich? Czyż nie zasłużyli sobie i nie spełnili przykazania, i zawierzili Bogu, i ocalili ich? [...] I zawiera przykazanie to [polecenie], żeby ustanowili sędziów również w każdym mieście, [jak] u Izraelity. Ale jeśli tego nie uczynili, nie są skazywani na

Nachmanides nie tylko odrzucił interpretację wydarzeń z Sychem Rambama, ale także przedstawił swoją koncepcję zakresu przykazania *dinim*. Do koncepcji tej przyjdzie nawiązać w dalszym ciągu tego rozdziału jako do alternatywnej interpretacji źródeł, na których opierał się również Majmonides. W tym miejscu jednak należy skupić się na argumentach, które podważają interpretację Majmonidesa. Argumenty te są następujące:

1. Skoro Lewi i Symeon egzekwowali tylko karę za złamanie przykazania *dinim* przez mieszkańców Sychem, dlaczego Jakub nie wziął udziału w ich akcie, ale przeciwnie – wielokrotnie potępiał ich i ukarał za to?

2. Noachici są karani śmiercią tylko za złamanie zakazów, nie zaś za niespełnienie nakazów, jak to wynika z *Sanhedrin* 57a i 59b. Dlatego mieszkańcy Sychem nie zasługiwali na śmierć, nawet jeśli nie wyegzekwowali sprawiedliwości.

3. Sędziowie noachiccy mają prawo odstąpić od sądenia w każdym momencie, szczególnie jeśli obawiają się sądenia swoich władców, i nie powinni ponieść za to kary śmierci. Dotyczy to z pewnością sędziów z Sychem, gdyż sprawa dotyczyła władców miasta.

---

śmierć, jako że jest to dla nich przykazanie pozytywne, a mówi się, że tylko: »Ich ostrzeżenie (*azhara*) jest [równoznaczne z karą] ich śmierci« (*Sanhedrin* 57a). A ostrzeżeniem (*azhara*) nazywa się tylko powstrzymanie się. I taki jest sposób [potraktowania tej kwestii] w gemarze w *Sanhedrin* (59b). A w Talmudzie jerozolimskim powiedziano odnośnie do noachickiego [przykazania o] prawach (*dinin*): »Wypaczył swój sąd – podlega karze śmierci; wziął łapówkę – podlega karze śmierci. Według praw Izraela, każdy sąd, o którym wiesz, że jest dla ciebie ukończony [tj. jako sędzia wiesz, jakie powinno być orzeczenie] – nie możesz się od niego uchylić, a każdy, o którym wiesz, że nie jest dla ciebie ukończony – możesz się od niego uchylić. Jednak według ich praw, nawet jeśli wiesz, że jest dla ciebie ukończony – możesz się od niego uchylić«. Widać stąd, że nie-Żydowi wolno powiedzieć stronom rozprawy: »Nie będę się w was angażował«. Ponieważ Izraelitom dodano: »Nie będziecie się lękali przed obliczem męża« (Pwt 1,17), »Nie powstrzymuj swych słów przed obliczem męża« (*Sanhedrin* 6b) itp. [Wynika stąd], że nie ponosi śmierci, kto nie uczynił się zarządcą pilnującym i władającym osądzaniem swych panów”. Przytoczonego przez Nachmanidesa fragmentu Talmudu jerozolimskiego brak w jego dostępnych edycjach. Zakaz odstąpienia od osądu stron, jeśli sędzia wie już, jaki wyrok powinien wydać, Majmonides zawarł w *Hilchot sanhedrin we-ha-unszin ha-mesurim lahem* 22,1–2(1).



Można także zgłosić jeszcze jedną wątpliwość – skoro przykazanie *dinim* zawiera nakaz egzekwowania sprawiedliwości przez sędziów, dlaczego za jego naruszenie ukarano całe miasto, a nie tylko sędziów? A może wina mieszkańców miasta polegała na naruszeniu nakazu ustanowienia sędziów? Wydaje się, że ostatnią sugestią można odrzucić, jako że z wersetów Rdz 43, 20 i 24 wynika istnienie takiego sądu, umiejscowionego tradycyjnie w bramach miasta<sup>9</sup>. Może też funkcję sądu pełniło zgromadzenie wszystkich mieszkańców miasta.

Wracając do Nachmanidesa, próbę odpowiedzi na pierwszy z przedstawionych wyżej argumentów stanowi uwaga Radwaza zamieszczona w komentarzu do omawianej tu halachy Majmonidesa:

ומפני זה נתחייבו וכו'. וא"ת אמאי אמר יעקב עכרתם אותי וגו' כיון דמדינא קטלו להו. וי"ל כיון שקבלו עליהם המילה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ודברים הרבה נאמרו בתירוץ קושיא זו ואין להאריך<sup>10</sup>.

W innych interpretacjach zwraca się uwagę, że źródłem krytyki Jakuba była trudna sytuacja, w jakiej cała rodzina znajdowała się w Kanaan w stosunku do zamieszkujących ją ludów. Ponadto wskazuje się, że niezależnie od kwestii oceny postępowania mieszkańców Sychem jako złamania przykazania *dinim*, Jakub potępił motywację swoich synów, przez których przemawiały raczej gniew i chęć zemsty, a nie pragnienie ukarania niesprawiedliwości, a „gniew czyni osąd niemożliwym”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Zob. też: Pwt 16,18 i 21,19.

<sup>10</sup> „»Dlatego skazani zostali« itd. Jeśli zapytasz, czemu powiedział Jakub: »Zmąciliście mi [spokój]« itd. (Rdz 34,30), gdy zabili [mieszkańców] miasta – odpowiem, że [mieszkańcy miasta] przyjęli na siebie obrzezanie – »Prozelita, który dokonał konwersji, jest jak nowo narodzone dziecko« (*Jewamot* 22a). I wiele słów wypowiedziano, aby rozwiązać ten problem, i nie ma [potrzeby] kontynuowania [tego]».

<sup>11</sup> Zob. M. Sh. Bar-Ron, *Guide for Noahide. A Complete Manual for Living by the Noahide Laws and Key Torah Values for All Mankind*, Springdale 2010, s. 107–110.

Nahum Rakover powołuje się na artykuł Ahrona Soloveichika *Be-injan bnei Noach*, w którym autor stwierdza<sup>12</sup>, że noachitów dotyczy obowiązek „przestrzegania ludu”, który wyraża się w przykazaniu *dinim*. Jednak sędziowie nie są zobowiązani do stosowania kary śmierci, która jest „karą maksymalną”, poza wyjątkowymi sytuacjami, w których taka jest potrzeba chwili (jest to tzw. *migdar milta*, aram. = ogrodzenie dla słowa). Sędziowie w Sychem nie musieli więc koniecznie uśmiercić sprawcy porwania Diny<sup>13</sup>.

Ponadto możliwe, że Jakub inaczej widział rolę Izraelitów w odniesieniu do nie-Żydów naruszających swoje przykazania niż Lewi i Symeon. Problem ten jest elementem dyskusji dotyczącej obowiązków nałożonych na Żydów w kwestii nauczania i egzekwowania praw noachickich na nie-Żydach, która była już omawiana w tej pracy<sup>14</sup>. Pogląd Majmonidesa w tej kwestii jest zatem jednoznaczny i zarazem radykalny.

Zdaniem Davida Novaka Majmonides traktuje prawo *dinim* nie tylko jako nakaz zbudowania przez noachitów i honorowania systemu wymiaru sprawiedliwości, ale także nakaz skierowany do Izraelitów – egzekwowania kodeksu nachickiego, jeśli noachicki wymiar sprawiedliwości zawodzi. Taki jest sens jego interpretacji konfliktu w Sychem. Jednocześnie sytuuje to zagadnienie praw noachickich w kontekście czasów mesjańskich, wtedy bowiem dopiero zaistnieją realne możliwości egzekwowania przez Żydów tego obowiązku na nie-Żydach<sup>15</sup>. Tłumaczyłoby to umieszczenie praw noachickich w traktacie poświęconym wojnom Izraela tuż przed omówieniem tematu czasów mesjańskich. Obowiązek ustanowienia przez sąd Izra-

<sup>12</sup> Zob. A. Soloveichik, *Be-injan bnei Noach*, „Beit Icchak” 5747 (1986/1987), Vol. 19, s. 335.

<sup>13</sup> Zob. N. Rakover, *Szilton ha-chok be-Israel*, Jeruzalaim 1989, s. 50, przypis 232.

<sup>14</sup> Obszerne omówienie kwestii ewentualnego obowiązku Żydów egzekwowania przestrzegania przez nie-Żydów przykazań noachickich znajduje się w: M. Weiner, *Sefer szewa micwot Haszem*, Vol. 1, Pittsburgh 2009, s. 44–45; M. J. Broyde, *The Obligation of Jews to Seek Observance of Noahide Laws by Gentiles: A Theoretical Review*, <http://www.jlaw.com/Articles/noach2.html> (dostęp: 12.03.2011).

<sup>15</sup> Zob. D. Novak, *The Image of The Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York–Toronto 1983, s. 53–56.

ela sędziów dla osądzania dla *gerei toszaw* wynika bezpośrednio z *Hilchot melachim u milchamot* 10,14(11).

O ile więc prawa noachickie nie stanowią składnika 613 przykazań, to jednak z ponownego powierzenia ich Mojżeszowi wynika obowiązek ich egzekwowania przez Izrael na nie-Żydach. Gerschon Tschernowitz podobnie ujmuje stosunek Majmonidesa do tej kwestii:

Z faktu, że osądzanie przestępców i karanie ich jest jednym z przykazań noachickich wynika, że ich wykonanie znajduje się w rękach nie-Żydów. Jako że nie zakłada się istnienia sądów nieżydowskich w kraju, w którym Żydzi sprawują władzę, oznacza to, że obowiązek przestrzegania siedmiu przykazań spoczywa na nie-Żydach również w ich krajach i w ich państwach, w miejscach, w których nie znajdują się pod kontrolą Żydów. W Erec Israel i w każdym miejscu, znajdującym się we władzy Izraela, to sądy żydowskie w oczywisty sposób stoją na straży przestrzegania siedmiu przykazań przez nie-Żydów znajdujących się w ich granicach<sup>16</sup>.

Nachmanides w przytoczonym komentarzu biblijnym powołuje się dalej w swojej argumentacji na następujący fragment gemary w *Sanhedrin* 58b–59a:

ואר"ל <עובד כוכבים> {גוי} ששבת חייב מיתה שנא' (בראשית ח) ויום וליילה לא ישבותו ואמר מר אזהרה שלהן זו היא מיתתן אמר רבינא אפילו שני בשבת וליחשבה גבי ז' מצות כי קא חשיב שב ואל תעשה קום עשה לא קא חשיב והא דינין קום עשה הוא וקא חשיב קום עשה ושב אל תעשה נינהו<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> G. Tschernowitz, *Ha-jachas bein Israel le-goim lefi ha-Rambam*, New York 1950, s. 40. Zob. też: N. Rakover, op. cit., s. 51.

<sup>17</sup> „Rzekł Resz Lakisz: Nie-Żyd, który powstrzymuje się od pracy (*sze-szabat*), winien ponieść śmierć, jak jest powiedziane: »I dzień, i noc nie wstrzymają się (*lo iszbotu*)« (Rdz 8,22). I rzekł mistrz: Ich ostrzeżenie (*azhara*) jest [równoważne z karą] ich śmierci. Rzekł Rawina: Nawet [w] poniedziałek. Ale powinno być to zaliczone do siedmiu przykazań. [Ten nakaz działania nie jest zaliczony do siedmiu przykazań noachickich], ponieważ zaliczane są [przykazania negatywne]: »siądź i nie czyń«, [przykazania pozytywne]: »wstań, czyń« – nie są zaliczane. Ale [przykazanie o] prawach (*dinin*) jest [przykazaniem pozytywnym]:

Wymowa tej gemary nie jest tak jednoznaczna, jak to przedstawia Nachmanides. Według niej przykazanie *dinim* zawiera aspekt negatywny, np. zakaz tolerowania bezprawia, którego naruszenie może być karane śmiercią. Tę kwestię tak przedstawia Abraham ben Mosze de Boton w *Lechem miszne* w swoim komentarzu do omawianej halachy Majmonidesa:

אבל לרבינו דהוי הושבת הדיינין מאי שב ואל תעשה איכא. מיהו לקושיא זו י"ל דה' דיינין עצמן איכא בהו עשה לשפוט את העם ושב ואל תעשה דהיינו להזהירם שלא יעשו עול וזהו שכתב רבינו כאן לדון בשש מצות אלו ולהזהיר את העם<sup>18</sup>.

Oдноśnie do kwestii sądenia władcy w *Sanhedrin* 19a–19b zamieszczono epizod z czasów panowania króla Jannaja, w którym jest mowa o sędziach ukaranych przez Niebiosą za powstrzymanie się w powodu lęku – z wyjątkiem Szimona ben Szetacha – przed zwróceniem władcy uwagi, że przed sądem należy stać, a nie siedzieć. Wtedy to sformułowano zasadę dotyczącą władców spoza potomków Dawida:

מלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו<sup>19</sup>.

Majmonides sformułował tę zasadę w *Hilchot melachim u-milachim* 3,7:

---

»wstań, czynić«, a jest zaliczone. Jest [ono zarówno przykazaniem pozytywnym]: »wstań, czynić«, jak i [przykazaniem negatywnym]: »siądź i nie czynić».

<sup>18</sup> „Ale dla naszego rabiego, jakie [przykazanie negatywne] »siądź i nie czynić« jest w tym ustanowieniu sędziów (*dajanin*)? Oдноśnie do tego problemu należy jednak stwierdzić, że w [przykazaniu o] sędziach (*dajanin*) – jest [aspekt pozytywny]: »czyń«, aby osądzać lud, i [aspekt negatywny]: »siądź i nie czynić«, tzn. aby ich ostrzec (*lehazhiram*), by nie czynili niesprawiedliwości. I to jest to, co napisał nasz rabbi, »aby osądzać w [sprawie] tych sześciu przykazań i przestrzegać (*lehazhir*) lud«.”

<sup>19</sup> „Król nie osądza ani nie jest osądzany, nie składa zeznań ani o nim nie składa się zeznań”.

– כבר ביארנו שמלכי בית דויד – דנין, ודנין אותן, ומעידין עליהן. אבל מלכי ישראל – גזרו חכמים שלא ידון, ולא דנין אותן, ולא מעיד, ולא מעידין עליו: מפני שיליב גם בהן, ייבוא מן הדבר תקלה והפסד על הדת<sup>20</sup>.

Wątpliwości może budzić kwestia ewentualnego zastosowania tej zasady w przypadku władców nieżydowskich. Nissim z Gerony (Ran), odnosząc się do przypadku Sychem, uznał jednak, że tamtejsi sędziowie mieli w tej sytuacji status *ones*, przymuszonych, który zwalnia z odpowiedzialności karnej na przestępstwo<sup>21</sup>, ponieważ mający być przedmiotem osądzenia władca decydował o ich życiu. Chaim ibn Attar, przywołując zasadę nieosądzania króla, w *Or ha-chaim* zauważa, że choć sędziowie byli zwolnieni z odpowiedzialności za swoje zachowania, mieszkańcy Sychem mieli wciąż obowiązek wyegzekwowania sprawiedliwości na swoim władcy. Elazar Menachem Szach w komentarzu *Awī ezri* stwierdza bowiem, że kwestia ustanowienia sędziów jest jedynie sposobem prowadzącym do realizacji nakazu osądzania, który spoczywał na całej społeczności<sup>22</sup>.

Moshe Weiner w swoim kodeksie prawa noachickiego tak interpretuje stanowisko Majmonidesa w kwestii podmiotowego zakresu przykazania *dinim*:

נראה ברור ברמב"ם הל' מלכים ספ"ט דמצות דינים היא מצוה 'קולקטיבית' כלומר הלה על כל החברה, גם על ממשלה וגם על כל יחיד, ולכן כולם נענשים כמבואר בדבריו. ובפרט לפי הגירסא [שמובאת ברמב"ם הוצאת פרנקל, וכן הוא בהעתקת הרמב"ן] "ראה אחד מהם חברו שעשה עברה ולא דנו, הרי זה נהרג שעבר על מצות דינים", פשוט דהמצוה היא על כל אחד ואחד. [וגם הרמב"ן שם לא פליג עם הרמב"ם בפרט זה, אלא על מה שכתב שנענשים במיתה על ביטול מצוות עשה]. ונראה לי שאין בכונת הרמב"ם "ראה אחד מהם חברו שעשה עברה ולא דנו, הרי זה נהרג שעבר על מצות דינים" רק על הדיין שהיא ראוי לדונו ולא דנו, אלא אף על אחד שאינו יכול לדונו, אבל

<sup>20</sup> „Już wyjaśnialiśmy, że królowie z domu Dawida osądzają i są osądzeni oraz są o nich składane świadectwa. Jednak [co do innych] królów Izraela – orzekli mędrcy – że nie będzie sądzić ani nie jest osądzany, ani nie składa zeznań, ani o nim nie składa się zeznań. Ponieważ mają twarde serca i może [to] doprowadzić do nieszczęścia i utraty wiary”.

<sup>21</sup> Zob. A. Steinsaltz, op. cit., s. 159.

<sup>22</sup> Zob. *The Noahide Law of Justice*, <http://www.chaburas.org/noach.html> (dostęp: 12.03.2011); N. Rakover, op. cit., s. 50, przypis 230.

היה יכול להביאו בעדותו למשפט, גם הוא עבר על מצוות דינים. ואפשר נענש מות על זה, כמו הדיין שביטל מצוות דינים. ונראה מלשון הרמב"ם שם למנות שופטים שישפטו "ולזהיר את העם", דהוהרת העם היינו ללמוד ולהפרישם מאיסור. הרי שהובת דינים אינו רק בדין שיפוט וענישה, אלא גם בדאגה לתקינות החברה, וקביעת תקנות שימנע מהעם לעבור עברות. ובראש וראשונה חינוך ולימוד של שבע מצוות ב"נ וכדומה<sup>23</sup>.

W angielskojęzycznej wersji swego kodeksu Moshe Weiner, omawiając zawarty w *Hilchot melachim u-milchamot* 8,13(10) obowiązek Żydów przymuszania nie-Żydów do przestrzegania przykazań noachickich, stwierdza:

Rambam, *Prawa Królów* 8,10. Jak wydaje się autorowi – mimo że Rambam używa wyrażenia „zmuszać” tylko w odniesieniu do tych siedmiu przykazań i nie dołącza innych obowiązków kodeksu noachickiego

---

<sup>23</sup> „Wydaje się oczywiste u Rambama, *Hilchot melachim* koniec rozdziału dziewiątego, że przykazanie *dinim* jest przykazaniem »kolektywnym«, tzn. że stosuje się do każdej zbiorowości, zarówno do rządu, jak i do jednostki. I dlatego wszyscy oni podlegają karze, jak wyjaśnione jest w jego słowach. W szczególności w wersji, [jaką przytacza z Rambama wydanie Frankla, i tak jest w kopii Rambana]: »widział kogoś z nich, bliźniego swego, który popełnia przestępstwo i nie osądził go – będzie skazany na śmierć za przekroczenie przykazania *dinim*«, jasne jest, że przykazanie to jest nałożone na każdą jednostkę. [I również Ramban tamże nie zakwestionował u Rambama tego szczegółu, ale jego stwierdzenie, że każe się śmiercią za niespełnienie pozytywnego przykazania]. I wydaje mi się, że nie było intencją Rambama w stwierdzeniu: »widział kogoś z nich, bliźniego swego, który popełnia przestępstwo i nie osądził go – będzie skazany na śmierć za przekroczenie przykazania *dinim*« – odnosić je tylko do sędziego (*dajan*), który powinien go osądzić, a nie osądził, ale również do osoby, która nie może go osądzić, jednak mogła postawić go przed sądem na podstawie swoich zeznań, również ona przekroczyła przykazanie *dinim* i można ją ukarać śmiercią za to, tak jak sędziego (*dajan*), który nie wypełnił przykazania *dinim*. I wydaje się ze sformułowań Rambama tamże o ustanowieniu orzeczników (*szoftim*), którzy będą osądzać (*jiszpetu*) »i przestrzegać lud (*leahzehir et ha-am*)«, że »przestrzeganie ludu (*hazharat ha-am*)« oznacza, aby go nauczać i oddzielać od tego, co zakazane. Tak więc przestrzeganie *dinim* to nie tylko prawo osądzania i karanania, ale też troska o doskonalenie społeczeństwa i ustanawiania norm, które ustrzegą lud przed popełnianiem przestępstw. Pierwsze i najważniejsze jest wychowanie i nauczanie siedmiu przykazań noachickich itp.” M. Weiner, *Sefer szewa micwot Haszem*, Vol. 1, s. 44.

(np. zakazy krzyżowania zwierząt i drzew owocowych oraz przestrzeganie wartościowych zasad, na mocy których narody świata mają racjonalne obowiązki, takie jak szacunek dla rodziców czy zakaz oszukiwania), jednak logiczne jest, że powinni być zmuszani do przestrzegania nałożonych na nich obowiązków jako części ich przykazania przestrzegania *dinim* (kodeks prawny)[...]²⁴.

I dalej:

To nadane Mojżeszowi przykazanie zmuszania wszystkich narodów świata do przyjęcia siedmiu przykazań noachickich nie zostało nałożone jedynie na Żydów, ale także na wszystkie narody świata. Każdy, kto ma moc zmuszania innych do postępowania we właściwy sposób, ma obowiązek to czynić. Jeśli istnieje sąd lub rząd, który ma władzę, musi ustanowić te siedem przykazań jako obowiązujące prawo, a jeśli jednostka ma zdolność przekonującego objaśniania nie-Żydom ich obowiązków, powinna to czynić – na mocy tego przykazania nadanego Mojżeszowi. Obowiązek ten jednoznacznie wynika z praw sądów (*Dinim*)²⁵.

W związku z *Hilchot melachim u-michamot* 9,17–19(14) kontynuuje:

Tak jak nie wolno nie-Żydowi sprowadzać innych do grzechu, tak też jeśli widzi on kogoś łamiącego jedno z siedmiu przykazań noachickich lub wykonującego związane z tym działanie, które jest zakazane przez kodeks noachicki, jest on zobowiązany powstrzymać przestępcę przed dalszym grzeszeniem (jeśli jest w jego mocy wywrzeć taki wpływ bez narażania się na niebezpieczeństwo lub nawet bez znaczących niedogodności). Jest to zawarte w przykazaniu *dinim* (ustanowienie systemu wymiaru sprawiedliwości), które nałożono na nie-Żydów [...]. Ramba w *Prawach królów* 9,14 utrzymuje, że jeśli ktoś widzi naruszenie przykazania noachickiego i nie doprowadza do prawnego oskarżenia przestępcy, jest winny nieprzestrzegania przykazania *dinim* (jeśli ma taką możliwość). [...] Widać to także w tym, co pisze Ramba (jak wyżej), „aby osądzać [...] i przestrzegać lud”. Jak wyjaśniono w *Lechem*

²⁴ Idem, *The Divine Code*, Vol. 1, Pittsburgh 2008, s. 64, przypis 51.

²⁵ Ibidem, s. 65 wraz z przypisem 51.

*miszne*, nie jest to wyłącznie ostrzeżenie dla nie-Żydów, aby nie grzeszyli, ale raczej, aby nauczać ich wszystkich tych przykazań, co oznacza nauczanie ich kodeksu noachickiego i jego szczegółów<sup>26</sup>.

A zatem halachy 9,17–19(14) i 8,13(10) *Hilchot melachim u-milachamot* pozostają ze sobą w ścisłym związku. Nakładają one na nie-Żydów odpowiedzialność za przestrzeganie praw noachickich (w szerokim tego słowa znaczeniu, tj. nie tylko siedmiu podstawowych przykazań) przez ich bliźnich i nakładają w związku z tym obowiązki, których zakres jest uzależniony od możliwości każdej jednostki wpływania na świadomość i zachowania innych. Nie tylko zatem należy powstrzymywać innych przed popełnianiem przestępstw, a w przypadku już popełnionego przestępstwa – doprowadzać przestępcę przed oblicze sprawiedliwości i świadczyć w sprawie. Powinno się w miarę swoich możliwości przymuszać innych do przestrzegania prawa, ostrzegać, uświadamiać i edukować

Chaim Sofer w *Machane chaim* (cz. 2: *Orach chaim*, par. 22, s. 62) tak zdefiniował istotę przestrzegania bliźnich:

שידעו מה ה' שואל מאתם, שיהיו יודעים עונש כל עבירה, עם כל הסעיפים, מה שנכלל בכל מצות ואזהרות שלהם, וגם לידע שעל עבירה זה בא מיתה בידי אדם, ועל עבירה זה – מיתה בידי שמים, וגם שבר דעת יומת קודם י"ב שנים אם הוא בר דעת, וכדו', שעל ידי כך שיש לו ממי ללמוד ולא למד – יומת אחר כך אפילו אם אמר מותר<sup>27</sup>.

W cytowanych wypowiedziach Moshe Weinera odnoszących się do przykazania *dinim* charakterystyczne jest pewne wahanie co do jego istoty. Z jednej strony bowiem identyfikuje on to przykazanie z obowiązkiem ujęcia całości praw noachickich – w tym także praw do-

<sup>26</sup> Ibidem, s. 81–82 wraz z przypisem 99.

<sup>27</sup> „Aby wiedzieli, co Haszem od nich wymaga, aby znali karę za każde przestępstwo ze wszystkimi uwarunkowaniami, co zawiera się we wszystkich ich przykazaniach i ostrzeżeniach, aby wiedzieć, że za takie przestępstwo następuje śmierć z rąk człowieka, a za takie przestępstwo – z rąk Niebios, i również że [tylko człowiek] dojrzały ponosi śmierć, [nawet] przed dwunastym rokiem [życia], jeśli jest [już] dojrzały itp. I w ten sposób [człowiek] ma od kogo się nauczyć, a jeśli się nie nauczył, ponosi śmierć po tym [przestępstwie], nawet jeśli [tamten] powiedział, [że to jest] dozwolone”.



datkowych – w „kodeks prawny” (*a legal code*) i przestrzegania go. Z drugiej utożsamia *dinim* z obowiązkiem egzekwowania prawa jako „ustanowienie systemu wymiaru sprawiedliwości” (*establishing a judicial system*). W innym miejscu z kolei wprost określa *dinim* mianem „praw sądów” (*laws of courts*). Ta płynność zakresu przykazania *dinim* wynika z różnych jego aspektów widocznych już u Majmonidesa, ale także z takich aspektów, na które uwagę zwrócił Nachmanides w swojej koncepcji przykazania *dinim*, którą przeciwstawił on koncepcji Majmonidesa. W tym przypadku jednak za źródło argumentacji posłużył nie tyle (lub nie tylko) tekst biblijny, co źródła rabbiniczne.

### Rabbiniczne źródła *dinim* – ustanowienie sędziów

W komentarzu *Migdal oz Szem-Tow* ben Abraham ibn Gaon wskazuje na źródło orzeczeń Majmonidesa:

וכיצד הן מצווין על הדינין עד סוף הפרק. בסנהדרין פ' ד' מיתות ופרק בן סורר ומורה<sup>28</sup>.

Chodzi w tym wypadku o fragmenty traktatu *Sanhedrin* zamieszczone na kartach 56a, 56b, 57a, 57b oraz 58b–59a, które będą prezentowane niżej w toku omawiania poszczególnych zagadnień (ostatni fragment przytoczono już wyżej). Kluczowe znaczenie ma tu obszerny ustęp zawarty w *Sanhedrin* 56a–56b:

תנו רבנן שבע מצות נצטוו בני נח דינין [...] אמר ר' יוחנן דאמר קרא (בראשית ב') ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל ויצו אלו הדינין וכן הוא אומר (בראשית יח) כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו' ה' זו [...] אלהים זו <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} וכן הוא אומר (שמות כ) לא יהיה לך אלהים אחרים [...] כי אתא רבי יצחק תני איפכא ויצו זו <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} אלהים זו דינין בשלמא אלהים זו דינין דכתיב (שמות כב) ונקרב בעל הבית אל האלהים [...] דינין בני נח איפקוד והתניא עשר מצות נצטוו ישראל במרה שבע שקיבלו עליהן בני נח והוסיפו עליהן דינין ושבת וכיבוד אב ואם דינין דכתיב (שמות טו) שם שם לו חוק ומשפט שבת

<sup>28</sup> „W jaki sposób nakazano im [przykazanie] o prawach (*dinim*)?» aż do końca rozdziału. W *Sanhedrin* rozdział *Arba mitot* i rozdział *Ben sorer u-more*”.

וכיבוד אב ואם דכתיב (דברים ה) כאשר צוך ה' אלהיך ואמר רב יהודה כאשר צוך במרה אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה לא נצרכה אלא לעדה ועדים והתראה אי הכי מאי והוסיפו עליה דנין אלא אמר רבא לא נצרכה אלא לדיני קנסות אכתי והוסיפו בדינין מיבעי ליה אלא אמר רב אחא בר יעקב לא נצרכה אלא להושיב בית דין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר והא בני נח לא איפקוד והתניא כשם שנצטוו ישראל להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר כך נצטוו בני נח להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר אלא אמר רבא האי תנא תנא דבי מנשה הוא דמפיק ד"ך ועייל ס"ך<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> „Rabini nauczali: SIEDEM PRZYKAZAŃ NAKAZANO NOACHITOM: [O] PRAWACH (*DININ*) [...] Rzekł rabbi Jochanan: Jak mówi Pismo: »I nakazał (*wa-jecaw*) Haszem Bóg (*elohim*) człowiekowi, mówiąc: Z każdego drzewa ogrodu możesz spożywać« (Rdz 2,16). »I nakazał (*wa-jecaw*)« – to [przykazanie o] prawach (*dinin*), jak mówi [Pismo]: »Bo pokochałem go, dlatego że nakazuje (*je-cawe*) synom swoim (Rdz 18,19). [...] »Bóg (*elohim*)« – to [przykazanie o] bałwochwalstwie, jak mówi [Pismo]: »Nie będziesz miał bogów innych (*elohim acherim*)« (Wj 20,2–3). [...] Kiedy przybył rabbi Icchak, nauczał inaczej: »I nakazał (*wa-jecaw*)« – to [przykazanie o] bałwochwalstwie. »Bóg (*elohim*)« – to [przykazanie o] prawach (*dinin*). Uzasadnione jest, [że] »Bóg (*elohim*)« – to [przykazanie o] prawach (*dinin*), ponieważ napisano: »To gospodarz uda się do sędziów (*elohim*), [oświadczyając], że nie wyciągnął swej ręki po własność bliźniego swego« (Wj 22,7–8). [...] [Przykazanie o] prawach (*dinin*) – [czy rzeczywiście] nakazano noachitom? Bo czyż nie uczono: DZIESIĘĆ PRZYKAZAŃ NAKAZANO IZRAELOWI W MARA: SIEDEM, KTÓRE OTRZYMALI DLA SIEBIE NOACHICI, ORAZ DODANE IM [PRZYKAZANIA O] PRAWACH (*DININ*) I SZABACIE ORAZ SZANOWANIU OJCA I MATKI. [PRZYKAZANIE O] PRAWACH (*DININ*), [BO] JAK NAPISANO: »TAM DAŁ IM NAKAZ I OSĄD (*CHOK U-MISZPAT*)« (Wj 15,25). SZABAT I SZANOWANIE OJCA I MATKI, [BO] JAK NAPISANO: »JAK NAKAZAŁ CI HASZEM BÓG TWÓJ« (PWT 5,12 ORAZ 5,16). I rzekł raw Jehuda: »Jak nakazał ci« – [już wcześniej] w Mara? Rzekł raw Nachman, [cytując to, co] rzekł Raba bar Awuha: [Przykazanie o] prawach (*dinin*) nadane w Mara było] konieczne tylko [ze względu na]: zgromadzenie [sądu] (*eda*), świadków (*edim*) i ostrzeżenie (*hatraa*). Jeśli tak, [to] co [oznacza w powyższej barajce wyrażenie]: ORAZ DODANE IM [PRZYKAZANIA O] PRAWACH (*DININ*), [a nie o procedurach]? [Jest więc nie tak], ale [inaczej]. Rzekł Rawa: [Przykazanie o] prawach nadane w Mara było] konieczne tylko [ze względu na] prawa o grzywnach (*kenasot*). [Czy] jednak [w takim przypadku tannaita powiedzieć]: ORAZ DODANE IM DO [PRZYKAZANIA O] PRAWACH (*DININ*) – [nie] powinien? [Jest więc nie tak], ale [inaczej]: Rzekł raw Acha bar Jaakow: [Przykazanie o] prawach nadane w Mara było] konieczne tylko [ze względu na] ustanowienie sądu (*beit din*) w każdym regionie (*pelach*) i w każdym mieście (*ir*). Ale czyż nie nakazano [tego również] noachitom? Bo czyż nie uczono: TAK JAK NAKAZANO IZRAELOWI USTANOWIĆ SĄDY (*BATEI DININ*) W KAŻDYM REGIONIE (*PELACH*) I W KAŻDYM MIEŚCIE (*IR*), TAK TEŻ

Spór między rabbim Jochananem a rabbim Icchakiem dotyczy wersetów Tory, których pełne postacie brzmią następująco:

1. Rdz 18,19

כי ידעתיו, למען אשר יצוה את-בניו ואת-ביתו אחריו, ושמרו דרך יהוה, לעשות צדקה ומשפט<sup>30</sup>.

2. Wj 22,7–8

אם-לא ימצא הנגב, ונקרב בעל-הבית אל-האלהים: אם-לא שלה ידו, במלאכת רעהו. ח על-כל-דבר-פשע על-שור על-חמור על-שה על-שלמה על-כל-אבדה, אשר יאמר כי-הוא זה – עד האלהים, יבא דבר-שניהם: אשר ירשיען אלהים, ישלם שנים לרעהו<sup>31</sup>.

Przyjęcie jednego z tych źródeł i wykluczenie drugiego może mieć swoje następstwa teoretyczne i praktyczne. Pierwszy z nich dotyczy bowiem raczej aspektu społecznego przykazania *dinim*, tj. odpowiedzialności za przestrzeganie przykazań przez innych, przymuszania i ostrzegania bliźnich, dbałości o utrzymanie sprawiedliwości. Drugi natomiast kładzie nacisk na aspekt organizacyjny, na wymiar sprawiedliwości, na sądy i sędziów. Oba aspekty są obecne u Maj-

NAKAZANO NOACHITOM USTANOWIĆ SĄDY (*BATEI DININ*) W KAŻDYM REGIONIE (*PELACH*) I W KAŻDYM MIEŚCIE (*IR*). [Jest więc nie tak], ale [inaczej]. Rzekł Rawa: Ten tannaite [tj. autor barajty o przykazaniach w Mara] to tannaite ze szkoły Menaszego, która wyłączyła [przykazania o] prawach (*dinin*) i bluźnierstwie [z siedmiu przykazań noachitów] i wprowadziła [w ich miejsce przykazania o] kastracji i mieszanu gatunków”.

<sup>30</sup> „Bo pokochałem go [tj. Abrahama], dlatego że nakazuje (*jecawe*) synom swoim i domowi swojemu po nim strzec drogi Haszem, czyniąc prawość (*cedaka*) i osąd (*miszpat*)”.

<sup>31</sup> „To gospodarz uda się do sędziów (*elohim*), [oświadczając], że nie wyciągnął swej ręki po własność bliźniego swego. Za każde grzeszne [tj. kłamliwe] słowo [oświadczenia] – o wole, o osłe, o owcy, o szacie – za każdą zaginioną rzecz, o której [świadek] powie, [że] to jest to, [czyli rzekoma zguba znajduje się w posiadaniu gospodarza], do sędziów (*elohim*) pójdzie sprawa ich obu [tj. gospodarza i świadka]. Kogo znajdą winnym sędziowie (*elohim*) [tj. albo gospodarza, który sprzeniewierzył cudzą własność i złożył kłamliwe oświadczenie, albo świadka, który kłamliwie pomówił gospodarza], zapłaci podwójnie bliźniemu swemu [tj. winny gospodarz zapłaci podwójnie właścicielowi albo winny świadek zapłaci podwójnie gospodarzowi]”.

monidesa. Istnieje jeszcze trzeci aspekt, wspomniany w wypowiedzi Moshe Weinera, tj. kwestia ustanowienia dodatkowych praw i całościowego „kodeksu praw” noachickich. W tym przypadku każde z tych źródeł wskazuje inną drogę. Pierwsze dotyczy sprawiedliwości „przedsynańskiej”, a więc „noachickiej”, drugie zaś odnosi się do mechanizmów stanowiących element Tory nadanej Izraelowi na Synaju. Można zatem założyć, że w pierwszym przypadku fundamentem dodatkowych, szczegółowych praw noachickich może być np. prawo państwowe, świeckie. W drugim przypadku fundamentem powinna być raczej Tora nadana Izraelowi<sup>32</sup>. Kwestie te zostaną omówione szczegółowo dalej, po przedstawieniu polemiki Nachmanidesa, który właśnie ten aspekt *dinim* widział jako kluczowy.

W dalszej części gemara przywołuje barajtę, którą Majmonides z pewnymi zmianami rozpoczyna swoją halachę poświęconą *dinim*. Josef Karo w *Kesef miszne* pisze na ten temat:

וכיצד מצווין הן על הדינין וכו'. ברייתא פרק ארבע מיתות (דף נ"ו): כשם שנצטוו ישראל להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר כך נצטוו בני נח ומפרש רבינו שאין מצות דינין בבני נח אלא להושיב דיינים לדון בשש מצות שלהם<sup>33</sup>.

A zatem zdaniem autora *Kesef miszne* Rambam praktycznie sprowadził *dinim* do nakazu ustanowienia sądów i sędziów po to, aby osądzali i ostrzegali lud. Źródłem jest przywołana barajta. Podobnie stwierdził Radwaz:

<sup>32</sup> Zob. *Talmud Bavli. The Schottenstein Daf Yomi Edition, Tractate Sanhedrin*, Vol. 2, ed. M. Weiner, A. Dicker, eds. Y. S. Schorr, Ch. Malinowitz, New York 2002, s. 56b<sup>3</sup>, przypis 17.

<sup>33</sup> „»W jaki sposób nakazano im [przykazanie] o prawach?» itd. Barajta – rozdział *Arba mitot* (daf 56): »Tak jak nakazano Izraelowi ustanowić sądy (*batei dinim*) w każdym regionie i w każdym mieście, tak też nakazano noachitom [...]« (*Sanhedrin* 56b). I wyjaśnia nasz rabbi, że przykazanie o prawach (*micwat dinim*) u noachitów [dotyczy] właśnie [tego, aby] »ustanowić sędziów [...], aby osądzać w [sprawie] tych sześciu przykazań«».

וכיצד מצווין הם על הדינין וכו'. פ' ד' מיתות תניא כשם שנצטוו ישראל להושיב דיינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר כך נצטוו בני נח להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר וכתב רש"י דהא משפט כתיב בהו:<sup>34</sup>

Zacytowana wypowiedź Rasziego to uzasadnienie dla sformułowanej barajty. Ponieważ źródłem *dinim* wskazanym przez rabbięgo Jochanana jest werset Rdz 18,19, w którym pojawia się słowo klucz *miszpat* (w zwrocie *cedaka u-miszpat*, hebr. = prawość i osąd), w takim razie werset Pwt 16,18, w którym to słowo klucz również występuje (w zwrocie *miszpat cedek*, hebr. = osąd prawości), ma odpowiednio zastosowanie do noachickiego *dinim*. Werset Pwt 16,16 stanowi bowiem:

שפטים ושטרם, תתן-לך בכל-שעריך, אשר יהוה אלהיך נתן לך, לשבטיך; ושפטו את-העם, משפט-צדק<sup>35</sup>.

Werset ten, w swoim pierwotnym kontekście odnoszący się do Żydów, stał się podstawą sformułowania przez Majmonidesa następującej halachy w *Hilchot sanhedrin we-ha-unszin ha-mesurin lahem* 1,1–2(1):

מצות עשה של תורה למנות שופטים ושטרם בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך, שנאמר "שופטים ושטרם, תיתן לך בכל שעריך" (דברים טז, יח). שופטים – אלו הדיינים הקבועין בבית דין, ובעלי דינין באים לפניהם. השטרם – אלו בעלי מקל ורצועה, והם העומדים לפני הדיינין המסבין בשווקים ועל התנייות לתקן השטרם והמידות, ולהכות כל מעוות; וכל מעשיהם על פי הדיינים. וכל שיראו בו ערוות דבר – מביאין אותו לבית דין, ודנין אותו כפי רשעו<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> „W jaki sposób nakazano im [przykazanie] o prawach?» itd. Rozdział *Arba mitot* – barajta: »Tak jak nakazano Izraelowi ustanowić sądy (*batei dinin*) w każdym regionie i w każdym mieście, tak też nakazano noachitom ustanowić sądy (*batei dinin*) w każdym regionie i w każdym mieście» (*Sanhedrin* 56b). Raszi napisał: »Ponieważ *miszpat* (Pwt 16,18) napisano u nich (Rdz 18,19)».

<sup>35</sup> „Orzeczników (*szofitim*) i urzędników (*szotrim*) ustanowisz sobie we wszystkich swych bramach, które Haszem Bóg twój daje tobie dla twych plemion, i sądzić będą lud osądem prawości (*miszpat cedek*)».

<sup>36</sup> „Pozytywnym przykazaniem Tory jest wyznaczyć orzeczników (*szofitim*) i urzędników (*szotrim*) w każdym mieście i w każdym regionie, jak napisano: »Orzeczników (*szofitim*) i urzędników (*szotrim*) ustanowisz sobie we wszystkich

Halacha powyższa dotycząca sędziów, nazwanych tu za tekstem biblijnym *szoftim*, a utożsamionych z *dajanim*, przypomina halachę poświęconą noachickiemu przykazaniu *dinim*. Nahum Rakover zwraca jednak w tym miejscu uwagę na dokonane przez Majmonidesa w przypadku przykazania *dinim* rozróżnienie na sędziów (*dajanim*) i orzeczników (*szoftim*) w kontekście ich utożsamienia z odpowiednikami z halachy żydowskiej<sup>37</sup>. Być może i tutaj są to synonimy, przy czym termin *dajanim* wprowadzono tylko w celu nawiązania do nazwy przykazania – *dinim* (albo *dajanim* – o czym niżej), a pojęcie *szoftim* odnosi się do halachy żydowskiej i tekstu biblijnego.

Rakover zwraca także uwagę, że utożsamienie przez Majmonidesa przykazania *dinim* właśnie z obowiązkiem ustanowienia sądów i sędziów ma swoje źródło w tekście *Tosefty, Awoda zara* 9,4:

על הדינין כיצד? כשם שישראל מצווין להושיב בתי דינין בעיריורת שלהן כך בני נח  
מצווין להושיב בתי דינין בעיר שלהם<sup>38</sup>.

Zatem ustanowienie sądów i sędziów nie tyle jest aspektem *dinim*, co raczej staje się jego istotą. Dalej Rakover przywołuje midrasz *Bereszit raba* 16,6 będący komentarzem do Rdz 2,16, w którym słowo *elohim* jest interpretowane zgodnie z przytoczoną wyżej opinią rabiego Icchaka:

אלהים – אלו הדיינין<sup>39</sup>.

---

swoich bramach» (Pwt 16,18). Orzecznicy (*szoftim*) – to sędziowie (*dajanim*) ustanowieni w sądzie (*beit din*), przed którymi stawiają się strony. Urzędnicy (*szotrim*) – to [osoby] posiadające laskę i bicz, stojące przed sędziami (*dajanim*) oraz obchodzące targi i sklepy, aby korygować ceny i miary oraz nakładać kary cielesne. A wszystkie ich działania podlegają sędziom (*dajanim*). A każdego, u kogo zobaczą perwersję, przywodzą do sądu i osądza się go według jego występku”.

<sup>37</sup> Zob. N. Rakover, op. cit., s. 50.

<sup>38</sup> „[Przykazanie] o prawach (*dinin*) – w jaki sposób? Tak jak Izraelowi nakazano ustanowić sądy (*batei dinin*) w swoich miastach, tak też noachitom nakazano ustanowić sądy (*batei dinin*) w swoich miastach”. Zob. ibidem, s. 18.

<sup>39</sup> „»Bóg (*elohim*)« (Rdz 2,16) – to sędziowie (*dajanim*)”. Zob. ibidem, s. 50, przypis 230.

W tym przypadku przykazanie, o którym tu mowa, nie jest określone mianem *dinim* („prawa”), ale *dajanim* („sędziowie”), zgodnie zresztą ze znaczeniem kluczowego terminu *elohim* w źródłowym wersecie Wj 22,7–8<sup>40</sup>.

Barajta będąca źródłem definicji przykazania *dinim* została przytoczona przez gemarę w dyskusji, której uczestnicy próbują pogodzić pierwotną barajtę, wymieniającą *dinim* jako jedno z przykazań noachickich, z barajtą stanowiącą, że pośród praw nadanych Izraelowi w Mara, czyli przed nadaniem całej Tory na Synaju, znajdowało się przykazanie *dinim*. Na tę sprzeczność zwraca uwagę raw Jehuda. Odpowiadając na ten zarzut, raw Nachman stwierdza, że w Mara dodano Żydom specyficzne tylko dla nich przepisy procedury sądowej dotyczące liczby wymaganych sędziów i świadków oraz wymóg wcześniejszego ostrzeżenia przestępcy (*hartaa*). Rawa jednak odrzuca to rozwiązanie, zauważając, że w barajcie jest mowa o prawie materialnym, a nie o procedurach. Proponuje więc odczytanie jej w ten sposób, że odnosi się ona do nowego wymiaru kar, grzywien (*kenasot*). Z kolei raw Acha bar Jaakow kwestionuje ten pogląd, zwracając uwagę, że w takim przypadku barajta nie mówiłaby o dodaniu całego przykazania *dinim*, ale o dodaniu nowych szczegółów do przykazania *dinim*. W związku z tym stwierdza, że nadanie Izraelitom *dinim* w Mara obejmowało nakaz ustanowienia sądów. Gemara jednak odrzuca to wyjaśnienie, cytując kluczową barajtę, z której wynika, że obowiązek ten dotyczył już noachitów. Dyskusja stanie się jednak bezprzedmiotowa, gdy okaże się, że sprzeczność między obiema barajtami wynika z tego, że ta późniejsza – jak stwierdzi Rawa – pochodzi ze szkoły Menaszego, która nie uznaje przykazania *dinim* za jedno z siedmiu przykazań noachickich. Obie barajty są zatem sprzeczne i nie da się ich pogodzić, przy czym opinia większości jest po stronie pierwszej z nich.

Powstaje pytanie, czy odrzucenie przez gemarę poszczególnych opinii jako nietłumaczących sprzeczności, a następnie stwierdzenie

<sup>40</sup> Termin *dajanin* zamiast *dinin* pojawia się jako nazwa tego przykazania również w wersji siedmiu przykazań noachickich podawanej przez midrasz *Szir ha-szirim raba* 1,16 (1,2,5).

bezzprzedmiotowości całej dyskusji oznacza dyskwalifikację poszczególnych poglądów, nawet poza kontekstem dyskusji. Każdy bowiem z jej uczestników inaczej rozumiał istotę przykazania *dinim*. Raw Nachman rozumiał przez *dinim* przepisy dotyczące procedury sądowej, zaś raw Acha bar Jaakow sprowadzał to przykazanie do obowiązku ustanowienia sądów i sędziów (koncepcja Rawy odnośnie do *dinim* nie miała natomiast charakteru całościowego, co mu zresztą wytknięto). W obu przypadkach chodzi o kwestie ustrojowe i proceduralne wymiaru sprawiedliwości. Oba aspekty znalazły miejsce w ujęciu przykazania *dinim* przez Majmonidesa (o drugim z nich będzie mowa w dalszej części tego rozdziału). Komentując odrzucenie wyjaśnienia rawa Nachmana, że *dinim* to przepisy proceduralne, Raszi stwierdza:

אין אלו דינין אלא מצות דיינין<sup>41</sup>.

Argument ten wprawdzie upadłby w kontekście cytowanego midraszu, który stosuje właśnie termin *dajanin* („sędziowie”), jednak przebieg dyskusji w obrębie powyższej gemary kwestionuje takie wąskie rozumienie przykazania *dinim*. Być może to skłoniło Nachmanidesa do podważenia ujęcia Majmonidesa i sformułowania w przywołanym wyżej komentarzu alternatywnego rozumienia tego przykazania:

ועל דעתי הדינין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דיינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל ציווה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושה ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחברו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אנס ופתה בתו של חברו או שהדליק גדישו וחבל בו וכיוצא בהן. ומכלל המצווה הזאת שיושיבו דיינין גם בכל עיר ועיר כישראל<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> „Nie są to *dinim* («prawa»), ale *micwot dajanin* («przykazania sędziów»).

<sup>42</sup> „Jednak moim zdaniem [przykazania] o prawach (*dinim*), które zalicza się dla noachitów do ich siedmiu przykazań, nie [dotyczą tego, aby] jedynie ustanowić sędziów (*dajanin*) w każdym regionie, ale nakazały im odnośnie do praw (*dinei*) o kradzieży i oszustwie, i uciskającym [tj. który nie oddaje cudzej własności], i wynagrodzeniu pracownika, i praw depozytariusza, i gwałciiciela, i uwodziciela, i sprawców szkód i praw (*dinei*) pożyczkodawców i pożyczkobiorców,



A zatem zdaniem Nachmanidesa przykazanie *dinim* zawiera nie tylko nakaz ustanowienia sędziów, ale przede wszystkim nakaz ustanowienia szczegółowych praw regulujących stosunki cywilne. Są to zatem głównie swoiste prawa cywilne, w rozumieniu współczesnego prawodawstwa, czy też *dinei mamonot*, „prawa majątkowe”, w rozumieniu halachy. To raczej kwestie szczegółowe niekoniecznie mieszczące się w obrębie siedmiu przykazań noachickich *sensu stricto*. Takie rozumienie *dinim* popiera Abraham ben Mosze de Boton w *Lechem miszne* w swoim komentarzu do Majmonidesa, w następujący sposób prezentując omówioną wcześniej dyskusję z gemary:

משמע מפשטא דשמעתא דהדינין הוא כפירוש הרמב"ן, משום דמתחלה הקשו אברייתא דקאמרה דדינין הוי ממצות בני נח מברייתא דקאמרה דהדינין הוי הוספה על ישראל יותר מבני נח ואמרו במסקנא דהוספה הוי הושבת הדיינין ומה שנצטוו בני נח הם עיקר הדינים וחזרו והקשו דאפילו הושבת הדיינין נצטוו בני נח לכך תירצו דההיא ברייתא דקאמרה (וכו') הדיינין הוי הוספה על בני ישראל היא כתנא דבי מגשה ואנן דקי"ל כברייתא אחריתי. נמצאו דעיקר הדינין והושבת הדיינין ג"כ הוי עיקר מה שנצטוו בני נח ולא הוסיפו על ישראל כלל בענין הדינין. והשתא קשה על רבינו דכולה שמעתא משמע דברייתא דקאמרה דהדינין הוי מצות בני נח הם עיקר הדינים, ורב אחא בר יעקב ג"כ אמר הכי ופריש דההוספה הוי ישיבת הדיינין ונדהו דבריו בזה ואמרו דאפילו על הושבת הדיינין נצטוו, א"כ הא דכתב רבינו דעל הושבת הדיינין נצטוו לבד הוי דלא כשמעתין. ועוד דלדבריו הוה ליה לתלמודא לתרוצי דמה שהוסיפו הוא עיקר הדינין ומה שנצטוו בני נח הוא הושבת הדיינין<sup>43</sup>.

---

i zakupu, i sprzedawcy itp. – jak kwestia praw (*dinin*), które nakazano Izraelowi. I jest za nie skazywany na śmierć, jeśli ukradł lub zgwałcił czy uwiódł córkę swego bliźniego lub podpalił stertę ziarna czy zranił go. I zawiera przykazanie to [polecenie], żeby ustanowili sędziów (*dajanin*) również w każdym mieście, [jak] u Izraela”.

<sup>43</sup> „Z dosłownego sensu [tych stwierdzeń] wynika, że halacha *dinin* jest zgodna z interpretacją Rambana, ponieważ na początku [dostrzegano] problem w barajcie, która stwierdzała, że *dinin* było [obecne] w przykazaniach noachitów – [w związku] z barajtą, która stwierdzała, że *dinin* zostało dodane Izraelitom [w Mara], dodatkowo względem noachitów. I stwierdzono w konkluzji, że ten dodatek to ustanowienie sędziów (*dajanin*), a to, co nakazano noachitom, to »podstawa praw (*ikar ha-dinin*)«. Lecz znów [dostrzeżono] problem, że nawet ustanowienie sędziów (*dajanin*) nakazano noachitom. I tak [zaproponowano] rozwiązanie, że ta barajta, która stwierdza m.in., iż *dinin* zostało dodane Izraelitom, jest zgodna z [opinią] tannaity ze szkoły Menaszego, a my uznajemy inną barajtę. Wynika [stąd], że »podstawa praw (*ikar ha-dinin*)« i ustanowienie

Istotnie, Aaron Lichtenstein zwrócił uwagę, że termin *dinim* (czy też *dinin*) oznacza dosłownie właśnie „prawa, przepisy” – co przemawia za interpretacją Nachmanidesa. Przykazanie to w rozumieniu Majmonidesa powinno nosić nazwę *miszpat* („wymiar sprawiedliwości, osądzanie”)<sup>44</sup>.

Być może jakimś uzasadnieniem pominięcia takiej interpretacji przykazania *dinim* oraz całej przywołanej gemary jest fakt, że ponieważ Majmonides nie wywodził praw noachickich z wersetu Rdz 2,16, który uważał być może za *asmachta be-alma*<sup>45</sup>, nie widział źródeł *dininim* ani w zwrocie *wa-jecaw*, ani w *elohim*. Pomijał zatem całą dyskusję w *Sanhedrin* 56b między rabbim Jochananem a rabbim Icchakiem, której konsekwencje sięgają rozbieżności co do ewentualnych źródeł praw dodatkowych dla noachitów, tj. czy mają oni prawo ustanawiać je arbitralnie w ramach przykazania *dinim*, czy też czerpać z Tory Izraela. Majmonides, pomijając werset Rdz 2,16, nie uwzględnił całej dyskusji, co pozwala mu zredukować zakres *dininim* tylko do tego, co wynika bezpośrednio z barajty i pośrednio z biblijnej historii o Dinie. Być może w podobny sposób ominął Rambam implikacje dyskusji wokół barajty o przykazaniach nadanych w Mara, skoro została ona zmarginalizowana przez gemarę w *Sanhedrin* 56b jako barajta ze szkoły Menaszego.

---

sędziów (*dajanin*), które też jest podstawą (*ikar*), to zostało nakazane noachitom i nic nie dodano Izraelitom w kwestii *dininim*. Stąd problem odnośnie do naszego rabiego [tj. Majmonidesa], jako że cała halacha wynikająca z barajty stwierdza, że *dininim* będące przykazaniem nakazanym noachitom to »podstawa praw (*ikar ha-dininim*)«. I twierdzi tak również raw Acha bar Jaakow, wyjaśniając, że ten dodatek to ustanowienie sędziów (*dajanin*), choć odrzucono jego słowa w tej [sprawie] i stwierdzono, że [noachitom] nakazano nawet ustanowienie sędziów (*dajanin*). Jeśli tak, to, co napisał nasz rabbi, że nakazano im tylko ustanowienie sędziów (*dajanin*), nie jest zgodne z wyprowadzaną halachą. Poza tym według jego słów powinien był dla gemary znaleźć rozwiązanie, że to, co zostało dodane, to »podstawa praw (*ikar ha-dininim*)«, a to, co nakazano noachitom, to ustanowienie sędziów (*dajanin*)”.

<sup>44</sup> A. Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah*, New York 1995, s. 40.

<sup>45</sup> Kwestia ta została omówiona w pierwszym rozdziale tej części.

Wracając do koncepcji Nachmanidesa, Lichtenstein w następujący sposób przedstawił różnicę między jego stanowiskiem a postawą Majmonidesa:

To, czym Majmonides różni się od Nachmanidesa, jest, iż ten drugi utrzymuje, że prawo o sprawiedliwości odnosi się do zbioru wszystkich regulacji noachickich, podczas gdy Majmonides widzi po prostu w każdym z siedmiu praw zawarty wyraz tej części prawa noachickiego, którego on dotyczy. Oznacza to, że prawa dotyczące zabójstwa są zawarte w kategorii zabójstwa, prawa dotyczące kradzieży – o których głównie traktuje tam Nachmanides – są zawarte w prawie o kradzieży, a nie w prawie o sprawiedliwości. Z pewnością stanowisko Majmonidesa jest logiczne. Co więcej, jaką znaczącą różnicę widzi Nachmanides między teoretycznym rozumieniem prawa o sprawiedliwości jako zbioru wszystkich tych praw a teoretycznym rozumieniem tych praw jako kryjących się w każdej z poszczególnych sekcji? Drugie pytanie, na które Nachmanides musiałby odpowiedzieć, to – jeśli w prawie o sprawiedliwości „nakazało im odnośnie praw o kradzieży” itd. – dlaczego konieczna jest w ogóle kategoria kradzieży?<sup>46</sup>

Różnica obu stanowisk jest istotna. Zdaniem Majmonidesa całość noachickiego ustawodawstwa powinna mieścić się w siedmiu przykazaniach noachickich, które omawia w rozdziale dziewiątym *Hilchot melachim u-milchamot*, oraz w przykazaniach dodatkowych przedstawionych w rozdziale dziesiątym. Nie ma tu miejsca na inne ustawodawstwo, a przykazanie *dinim* odnosi się do egzekwowania i edukacji w zakresie szeroko rozumianych siedmiu przykazań noachickich. Tymczasem zdaniem Nachmanidesa nie-Żydzi mogą swobodnie kształtować całość swojego ustawodawstwa, o ile pozostaje ono zgodne z siedmioma przykazaniem noachickimi. Takie prawo, a raczej obowiązek, nakłada na nich jedno z siedmiu przykazań noachickich – *dinim*. Jest ono tym, czym zawarta we współczesnej konstytucji delegacja do uregulowania szczegółowych kwestii w drodze ustawy, stąd używane przez *Lechem miszne* wyrażenie *ikar ha-dinim*, dosłownie „podstawa praw”, co można też przełożyć jako

---

<sup>46</sup> A. Lichtenstein, op. cit., s. 38.

„podstawa do ustanawiania dodatkowych praw”. W związku z tym Michael J. Broyde zauważa:

Zgodnie z Majmonidesem logicznym jest przyjąć, że inne typy regulacji, które społeczeństwo może ustanowić, są zaliczane do kategorii albo „praw krajowych”, albo „praw królewskich”. Ich moc wiążąca jest całkiem odmienna<sup>47</sup>.

Jednak konsensus współczesnej halachy nie jest zgodny ze stanowiskiem Majmonidesa. Przyjmuje się bowiem, że nie-Żydzi mogą ustanowić własny system praw, dopóki zgadzają się na siedem podstawowych praw. A zatem istniejące narodowe systemy wymiaru sprawiedliwości mogą być przynajmniej częściowo sądami noachickimi<sup>48</sup>.

Być może jakieś znaczenie dla takiego „totalnego” rozumienia praw noachickich ma okoliczność, że Majmonides żył w krajach islamu, w których prawo oparte na Koranie pełniło funkcję całokształtu ustawodawstwa regulującego wszystkie aspekty życia społecznego. Niektórzy badacze idą jeszcze dalej, uznając, że *szaria* mogła być nawet źródłem konkretnych rozstrzygnięć Majmonidesa. Na ile taka teza jest uprawniona, zostanie przedstawione pod koniec tego rozdziału.

### Procedura sądowa i wymiar kary

Zgodnie z halachą żydowską orzeczenie może zostać wydane na podstawie zeznań co najmniej dwóch świadków przez trzech sędziów, a w sprawach, dla których jest przewidziana kara śmierci,

---

<sup>47</sup> M. J. Broyde, op. cit. O rozróżnieniu między regulacjami opartymi na prawach noachickich a regulacjami opartymi na prawie krajowym lub prawie króla zob. *Teszuwot chachmei Provencs* 48; A. Enker, *Aspects of Interaction Between the Torah Law, the King's Law, and the Noahide Law in Jewish Criminal Law*, „Cardozo Law Review” 1991, Vol. 12, No. 3–4, s. 1137–1156.

<sup>48</sup> Zob. *Imperative of Legal System*, [http://www.wikinoah.org/index.php?title=Imperative\\_of\\_Legal\\_System](http://www.wikinoah.org/index.php?title=Imperative_of_Legal_System) (dostęp: 12.03.2011).

dwudziestu trzech sędziów, przy czym zarówno świadkami, jak i sędziami nie mogą być kobiety. Wymogiem odpowiedzialności karnej jest, aby sprawca przed popełnieniem czynu zabronionego został ostrzeżony (*hatraa*) o istnieniu zakazu i konsekwencjach czynu<sup>49</sup>. Noachicka procedura sądowa w ujęciu Majmonidesa nie jest tak rygorystyczna: wystarczy jeden świadek, jeden sędzia, w obu przypadkach może to być krewny strony postępowania. Tym, co łączy oba systemy, jest wyłączenie kobiet zarówno z kręgu świadków, jak i sędziów. Komentatorzy zgodnie wskazują na źródło stwierdzeń Majmonidesa – fragment traktatu *Sanhedrin* 57b. Przedmiotem dyskusji staną się wersety Rdz 9,5–6:

– ואך את-דמכם לנפשתיכם אדרש, מיד כל-חיה אדרשנו; ומיד האדם, מיד איש אחיו – אדרש, את-נפש האדם. שפך דם האדם, באדם דמו ישפך<sup>50</sup>.

Dalej zaś zostanie omówiony, także cytowany już wcześniej, werset Rdz 18,19 odnoszący się do Abrahama. A oto fragment tej dyskusji, która rozpoczyna się od przywołania barajty:

אשכח ר' יעקב בר אחא דהוה כתיב בספר אגדתא דבי רב בן נח נהרג בדיין א' ובעד אחד שלא בהתראה מפי איש ולא מפי אשה ואפילו קרוב משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין מנהגי מילי איש רב יהודה דאמר קרא (בראשית ט) אך את דמכם לנפשתיכם אדרש אפילו בדיין אחד (בראשית ט) מיד כל חיה אפילו שלא בהתראה (בראשית ט) אדרשנו ומיד האדם אפילו בעד אחד (בראשית ט) מיד איש ולא מיד אשה אחיו אפילו קרוב [...]]. מתיב רב המנונא ואשה לא מפקדה והכתיב (בראשית יח) כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו' הוא מותיב לה והוא מפרק לה בניו לדין ביתו לצדקה אמר ליה רב אויא סבא לרב פפא אימא בת נח שהרגה לא תיהרג מיד איש ולא מיד אשה כתיב אמר ליה הכי אמר רב יהודה שופך דם האדם מכל מקום<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Zob. A. Steinsaltz, op. cit., s. 185, 168 i 237.

<sup>50</sup> „Lecz krwi waszej dusz waszych będę żądał (*edrosz*), od każdego zwierzęcia będę jej żądał (*edreszenu*) i od człowieka, od męża brata jego będę żądał (*edrosz*) duszy człowieka. [Kto] przelewa krew człowieka, przez człowieka krew jego zostanie przelana.”

<sup>51</sup> „Rabbi Jaakow bar Acha znalazł, że było napisane w księdze agady szkoły Rawa: NOACHITA JEST SKAZYWANY NA ŚMIERĆ PRZEZ JEDNEGO SĘDZIEGO I PRZEZ JEDNEGO ŚWIADKA, KTÓRY NIE [UPRZEDZIŁ GO] OSTRZEŻENIEM (*HATRAA*), USTAMI MĘŻCZYZNY, ALE NIE USTAMI KOBIECY, I NAWET KREWNEGO. W IMIENIU RABIEGO ISZMAELA MÓWILI: NAWET

Powyższy cytat uzupełnia komentarz Rasziego do fragmentu początkowej barajty:

מפי איש – ע"י דיין איש או עד איש<sup>52</sup>.

Również w związku z tą barajtą przywołaną do komentarza halachy Majmonidesa Radwaz stwierdza:

ומשמע דעד קרוב מעיד עליו ודן אותו אבל אשה כיון שאינה מעידה אינה דנה אותם  
דכל שפסול להעיד פסול לדון<sup>53</sup>.

Źródła rabiniczne jednoznacznie więc uzasadniają kierunek omawianego tu orzeczenia Majmonidesa. Jednak Gerschon Tschernowitz starał się dodatkowo uzasadnić jego rozstrzygnięcia w tej kwestii, odnosząc się do różnic między procedurą żydowską a noachicką:

Nie można jednak oskarżać tu Rambama o celowe dyskryminowanie nie-Żydów. Gdyby zamierzał jedynie rozróżnić między nimi a Żydami, trudno byłoby wytłumaczyć, dlaczego wyłączył dyskwalifikację kobiety z tego zróżnicowania. Sprawę łatwiej wytłumaczyć, jeśli się przyjmie,

---

[ZA ZABICIE] PŁODU. Skąd wywodzimy te stwierdzenia? Rzekł raw Jehuda, że mówi Pismo: »Lecz krwi waszej dusz waszych będę żądał (*edrosz*) [ja jeden]« (Rdz 9,5) – nawet przez jednego sędziego; »od każdego zwierzęcia [tj. nieświadomej istoty]« (Rdz 9,5) – nawet bez ostrzeżenia; »będę jej żądał i od [jednego] człowieka« (Rdz 9,5) – nawet przez jednego świadka; »od męża« (Rdz 9,5) – ale nie z ręki kobiety; »brata jego« (Rdz 9,5) – nawet krewnego. [...] Zgłosił zastrzeżenie raw Hamnuna: A kobieta nie jest zobligowana [do bycia sędzią lub świadkiem]? Czyż nie napisano: »Bo pokochałem go, dlatego że nakazuje« itd. [tj. »synom swoim i domowi swojemu po nim strzec drogi Haszem, czyniąc prawość (*cedaka*) i osąd (*miszpat*)]« (Rdz 18,19)? On zgłasza zastrzeżenie i on rozstrzyga: »Synom swoim« – do prawa (*le-din*); »domowi swojemu [tj. kobietom]« – do prawości (*li-cedaka*). Rzekł raw Awja Starszy do rawa Papy: Przyznaj, że noachitka, która zabiła, [sama] nie jest zabijana. Napisano: »od męża« (Rdz 9,5) – ale nie od kobiety. Odpowiedział mu, [że] tak powiedział raw Jehuda: »[Kto] przelewa krew człowieka« – w każdym przypadku”.

<sup>52</sup> „USTAMI MĘŻCZYŹNY» – sędziego mężczyzny lub świadka mężczyzny”.

<sup>53</sup> „Oznacza [to], że świadek-krewny zeznaje w jego [sprawie] i [że sędzia-krewny] osądza go – ale kobieta, jako że nie zeznaje, nie osądza ich, ponieważ kto nie kwalifikuje się do zeznawania, nie kwalifikuje się do osądzania”.

że Rambam przyjął dla nie-Żydów procedury sądowe stosowane u nich w jego czasach. W końcu przykazania te obowiązują nie-Żydów i mają na celu zaprowadzenie ładu w ich życiu, więc prawdopodobnie pozostawia im procedury sądowe stosowane u nich przy przestępstwach, nawet jeśli osądzeni są w sądach żydowskich. Rambam, który mieszkał wśród muzułmanów, przyjął wiernie stosowane u nich zasady sądownictwa. Istotnie, w krajach islamskich stosuje się do dzisiaj, że wyrok wydawany jest przez jednego sędziego, kadiego. Koran, podobnie jak prawo żydowskie i chrześcijańskie, nadaje kobiecie pośledni status cywilny i dyskwalifikuje ją jako świadka i sędziego. Nie mogłem znaleźć w nim wyraźnego nauczania co do wymaganej liczby świadków, ale wydaje mi się, że islamski wymiar sprawiedliwości stosuje w tej kwestii to, co jest przyjęte we współczesnym sądownictwie. Przesłuchiwanie dwóch świadków i ostrzeżenie przestępcy przed grzechem, jest – jak mi się zdaje – specyfiką tylko prawa żydowskiego i nie znajduje się w żadnym innym systemie prawnym. Z drugiej strony przyjmowanie zeznań krewnych stosowane jest wyraźnie tylko przez islamski wymiar sprawiedliwości, jako że brak było w podręcznikach procedury dostatecznych opracowań, aby zdyskwalifikować krewnych jako zainteresowanych w sprawie<sup>54</sup>.

Czy jednak prawo islamskie jest w tych zakresach zbieżne z prawem noachickim w ujęciu Majmonidesa? Jan Bury i Jerzy Kasprzak w swojej pracy poświęconej prawu karnemu islamu piszą o instytucji świadka:

Udowodnienie przestępstwa zeznań wiarygodnych (*adala*), zaprzysiężonych świadków, którzy składali je ustnie (*szahada*). Najlepiej, aby byli to dwaj mężczyźni. Jeśli świadków brakowało, dwie kobiety mogły wystąpić zamiast jednego mężczyzny<sup>55</sup>.

Bardziej szczegółowo pisze na ten temat Stanisław W. Witkowski:

*Szariat* zawiera określone reguły odnoszące się do oceny przydatności świadków w postępowaniu dowodowym. Kwestia ta, jak wskazuje

---

<sup>54</sup> G. Tschernowitz, op. cit., s. 40–41.

<sup>55</sup> J. Bury, J. Kasprzak, *Prawo karne islamu*, Warszawa 2007, s. 213–214.

zacytowany poniżej Koran i *hadisy*, nie jest pozostawiona swobodnej ocenie *kadięgo*. Reguły te odnoszą się w pierwszej kolejności do liczby świadków, która była wymagana w celu dowiedzenia określonej okoliczności, na przykład istnienia długu po stronie pozwanego. Następnie sami świadkowie podlegają ocenie pod kątem znaczenia ich zeznań w postępowaniu dowodowym. Pierwsza reguła zawarta w samym Koranie wymaga, aby świadków było dwóch: „Żądajcie świadectwa dwóch świadków spośród waszych mężczyzn! A jeśli nie będzie dwóch mężczyzn, to jeden mężczyzna i dwie kobiety” [Koran, sura II Krowa (Al Bakara) II, wers 282 – P. M.]. W tym wersecie określona jest różnica w znaczeniu zeznania mężczyzny i kobiety. Zeznanie kobiety ma tutaj wartość połowy zeznania mężczyzny, co zresztą potwierdza następujący *hadis*: „Przekazane Abu Saida al-Chudriego: Prorok powiedział: Czy zeznanie kobiety nie jest równoważne połowie zeznania mężczyzny? Kobieta powiedziała: Tak. On powiedział: Tak ze względu na ograniczenie mentalne kobiet”<sup>56</sup>.

Również kwestia pełnienia przez kobiety funkcji sędziego nie była w średniowiecznym islamie jednoznacznie rozstrzygnięta, skoro – jak stwierdza Adam Mez w swoim *Renesansie islamu*:

Nie było jeszcze wówczas zgody co do tego, czy kobieta może zostać sędzią; w każdym razie słynny At-Tabari (zm. 312 [923 r. n.e. – P. M.]) jeszcze był za tym (Al-Mawardi, *Al-Ahkam as-sultanija*, s. 107). Później powszechnie stawiano warunek, by urząd ten zajmował wyłącznie mężczyzna. W stosunku do sądu dworskiego nigdy nie wymagano<sup>57</sup>.

Wątpliwe zatem, aby rozwiązania przyjęte w prawie islamskim w jakikolwiek sposób wpływały na konkretne rozwiązania przyjmowane przez Majmonidesa dla praw noachickich.

Należy tu jeszcze odnotować interesującą okoliczność. Jak stwierdził Majmonides w komentarzu do *Pirkei awot* 4,8 w swoim *Perusz ha-Miszna*, Tora zezwala sędziemu, który jest powszechnie uznanym autorytetem, wydawać wyroki w pojedynkę. Jednak rabi-

<sup>56</sup> S. W. Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego*, Warszawa 2009, s. 64.

<sup>57</sup> A. Mez, *Renesans islamu*, Warszawa 1979, s. 236, przypis 292.



ni odradzają taką praktykę, ponieważ tylko Bóg działa jako sędzia w pojedynkę i dlatego orzeczenia sądu Izraela powinny być wydawane przez co najmniej trzech sędziów<sup>58</sup>. A zatem z prawnego punktu widzenia noachicki sąd złożony z jednego sędziego jest faktycznie instytucją pierwotną, do której rabini wprowadzili innowację dla sądów żydowskich, nie zaś odwrotnie.

Podobnie jak w przypadku procedury sądowej, tak i w kwestii wymiaru kary między prawem żydowskim a noachickim istnieje rozbieżność. W *Sefer ha-chinuch* 26,6 tak podsumowano różnice w tej ostatniej kwestii:

כי העכו"ם בעברם על כ"א ממצותם יתחייבו לעולם מיתה וזהו שאמרו ז"ל אזהרתן זו ממתן וישראל יתחייב פעמים קרבן פעמים מיתה ופעמים אינו מתחייב בכל אלה אלא שהוא כעובר על מצות מלך ונשא עונו.<sup>59</sup>

O ile jednak kwestia wymogów noachickiej procedury sądowej nie budziła większych wątpliwości wśród uczonych Talmudu, o tyle kwestia wymiaru kary za naruszenie jednego z siedmiu przykazań noachickich oraz jej metody była przedmiotem kontrowersji. W pierwszej kolejności należy tu przytoczyć przywołaną we wcześniejszych rozdziałach baraję z *Sanhedrin* 56a:

תנו רבנן איש מה ת"ל איש איש לרבות את <העובדי כוכבים> {הגוים} שמוזהרין על ברכת השם כישראל ואינן נהרגין אלא בסייף שכל מיתה האמורה בבני נח אינה אלא בסייף.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Zob. *A Maimonides Reader*, ed. I. Twersky, Springfield 1972, s. 399.

<sup>59</sup> „Ponieważ poganie za przekroczenie jednego z ich siedmiu przykazań zawsze karani są śmiercią. I tak mówią błogosławionej pamięci: »Ostrzeżenie (*azhar-tan*) ich jest ich śmiercią«. A Izraelita karany jest czasem ofiarą, czasem śmiercią, a czasem w ogóle nie jest karany za to wszystko, ale jest jak przekraczający przykazanie królewskie i niesie swój grzech”.

<sup>60</sup> „Nauczali nasi rabini: [WYRAŻENIE] »MAŻ (*ISZ*)« [WYSTARCZYŁOBY W KPŁ 24,15]. CZEGO NAUCZA [WYRAŻENIE] »KAŻDY MAŻ (*ISZ ISZ*)«? [JEST ONO PO TO], ABY WŁĄCZYĆ POGAN, KTÓRYM ZAKAZANO BLUŻNIĆ HASZEM, TAK JAK IZRAELITOM. JEDNAK SĄ ONI UŚMIERCANI TYLKO PRZEZ DEKAPITACJĘ, PONIEWAŻ KAŻDA KARA ŚMIERCII ORZECZONA NOACHITOM JEST TYLKO KARĄ DEKAPITACJI”.

Obszerna dyskusja na ten temat znajduje się w *Sanhedrin* 57a:

אמר רב יוסף אמרי בי רב על שלש מצות בן נח נהרג: גש"ר סימן: על גילוי עריות ועל שפיכות דמים ועל ברכת השם מתקיף לה רב ששת בשלמא שפיכות דמים דכתיב (בראשית ט) שופך דם האדם וגו' אלא הנך מנא להו אי גמר משפיכות דמים אפילו כולהו נמי אי משום דאיתרביא מאיש איש <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} נמי איתרבי מאיש איש אלא אמר רב ששת אמרי בי רב על ארבע מצות בן נח נהרג ועל <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} בן נח נהרג והתניא <בעבודת כוכבים> {בעבודה זרה} דברים שב"ד של ישראל ממיטין עליהן בן נח מזהר עליהן אזהרה אין מיתה לא אמר רב נחמן בר יצחק אזהרה שלהן זו היא מיתתן רב הונא ורב יהודה וכולהו תלמידי דרב אמרי על שבע מצות בן נח נהרג גלי רחמנא בחדא והוא הדין לכולהו<sup>61</sup>.

Dalej przedmiotem dyskusji staje się metoda uśmiercania. W *Sanhedrin* 57b stwierdza się:

<sup>61</sup> „Rzekł raw Josef, [że] mawiano [w] akademii Rawa: Za [przekroczenie] trzech przykazań karze się śmiercią noachitę, [oddawanych za pomocą] znaku mnemotechnicznego *gimel, szin, resz* [G-SZ-R]: za zakazane stosunki (*G-iluj arajot*), za zabójstwo (*SZ-efichut damim*) i za bluźnierstwo (*bi-R-kat Haszem*). Zakwestionował to raw Szeszet: Uzasadnione jest, [że karane śmiercią jest] zabójstwo, bo napisano: »Kto przelewa krew człowieka« itd. (Rdz 9,6). Ale [że] tamte [dwa pozostałe przykazania karane są śmiercią], skąd im [udało się wywieść]? Jeśli [Pismo] uczy [kary dla tamtych dwóch przykazań] z [kary dla przykazania o] zabójstwie, wtedy wszystkie [inne przykazania spośród] nich [tj. przykazań noachickich] również [powinny być karane śmiercią]. Jeśli [zaś stwierdza się] karanie śmiercią w przypadku tych dwóch przykazań] z powodu [tego], że są one zaliczane [do przykazań wywodzących się] z [wersetów zawierających wyrażenie] »każdy człowiek (*isz isz*)«, [to czyż] bałwochwalstwo również [nie] jest zaliczane [do przykazań wywodzących się] z [wersetów zawierających wyrażenie] »każdy człowiek (*isz isz*)«? [Jest więc nie tak], ale [inaczej]. Rzekł raw Szeszet, że mawiano [w] akademii Rawa: Za [przekroczenie] czterech przykazań karze się śmiercią noachitę. Czy [rzeczywiście] za bałwochwalstwo noachita jest karany śmiercią? Bo czyż nie uczono: ODNOŚNIE DO [PRZYKAZANIA O] BAŁWOCHWALSTWIE: [PRZED] CZYNAMI, ZA KTÓRE SĄD IZRAELA SKAZUJE NA ŚMIERĆ [IZRAELITĘ], PRZESTRZEGA SIĘ NOACHITĘ (*MUZHAR*). [A zatem barajta przewiduje] ostrzeżenie (*azhara*) – tak, karanie śmiercią – nie. Rzekł raw Nachman bar Ichchak: Ich ostrzeżenie (*azhara*) jest [równoznaczne z karą] ich śmierci. Raw Huna i raw Jehuda oraz wszyscy [inni] uczniowie Rawa mawiali: Za [przekroczenie] siedmiu przykazań karze się śmiercią noachitę. Miłosierny [Bóg] ujawnił to w [odniesieniu] do jednego [przykazania – tj. zabójstwa], lecz jest to zasada [obowiązująca] ich wszystkich”.

משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין מאי טעמיה דרבי ישמעאל דכתיב (בראשית ט) שופך דם האדם בדם דמו ישפך איזהו אדם שהוא באדם היו אומר זה עובר שבמעיי אמו ותנא קמא תנא דבי מנשה הוא דאמר כל מיתה האמורה לבני נח אינו אלא חנק ושדי ליה האי באדם אסיפיה דקרא ודרוש ביה הכי באדם דמו ישפך איזהו שפיכות דמים של אדם שהוא בגופו של אדם היו אומר זה חנק. [...] אבל א"א בדינא דידהו דיינינן להו והתניא בא על א"א [...] נדון בחנק ואי בדינא דידהו סייף הוא אמר רב נחמן בר יצחק מאי א"א דקתני כגון שנכנסה לחופה ולא נבעלה<sup>62</sup>.

Wyjątek od ogólnej zasady dotyczy tu noachity, który cudzołożył z Izraelitką po zawarciu przez nią związku małżeńskiego, ale przed jej współżyciem z mężem. Wprawdzie w świetle praw noachickich – o czym była mowa we wcześniejszych rozdziałach – nie jest ona jeszcze mężatką, jest nią jednak w świetle halachy żydowskiej. A zatem kara pochodzi nie z kodeksu noachickiego, ale żydowskiego – i jest nią uduszenie<sup>63</sup>. Zagadnienie to i kwestie pokrewne staną się przedmiotem dyskusji w *Sanhedrin* 71b, w toku której zostanie przywołana następująca opinia:

רבי שמעון סבר לה כתנא דבי מנשה דאמר כל מיתה האמורה לבני נח אינה אלא חנק<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> „W IMIENIU RABBIEGO ISZMAELA MÓWILI: NAWET [ZA ZABICIE] PŁODU. Jakie są uzasadnienia rabbiego Iszmaela? Ponieważ napisano »[Kto] przelewa krew człowieka (*adam*) w człowieku (*ba-adam*), krew jego zostanie przelana« (Rdz 9,6). Czym jest człowiek (*adam*), który jest w człowieku (*ba-adam*)? Musisz przyznać, że to płód w łonie jego matki. Ale pierwszy tannaita to tannaita ze szkoły Menaszego, ten, który mówił: Każda kara śmierci orzeczona noachitom jest tylko karą uduszenia. I przerzucą to »w człowieku (*ba-adam*)« (Rdz 9,6) na koniec wersetu i interpretuje to tak: »w człowieku (*ba-adam*), krew jego zostanie przelana« (Rdz 9,6). Czym jest przelanie krwi człowieka, która [pozostaje] w ciele człowieka? Musisz przyznać, że jest to uduszenie. [...] Ale [w przypadku] mężatki – osądzamy ich według ich praw. Ale [czyż nie] uczono: [KTO] WSPÓŁŻYJE [...] Z MĘŻATKĄ, JEST SKAZYWANY NA UDUSZENIE? A przeciw według ich praw – jest to dekapitacja! Rzekł raw Nachman bar Icchak: O jakiej mężatce się [tutaj] naucza? Kiedy wejdzie pod chupę, ale nie współżyła [jeszcze z mężem]”.

<sup>63</sup> Zob. *Talmud Bavli*, s. 57b<sup>4</sup>, przypis 40.

<sup>64</sup> „Rabbi Szimon twierdzi tak jak tannaita ze szkoły Menaszego, który głosi: KAŻDA KARA ŚMIERCI ORZECZONA NOACHITOM JEST TYLKO KARĄ UDUSZENIA”.

Komentatorzy jednak są zgodni, że Majmonides opowiedział się w kwestii wymiaru kary i jej metody za opinią większości rabinów. Josef Karo w *Kesef miszne* tak komentuje halachę Majmonidesa:

ובן נח שעבר וכו'. שם (דף נ"ז) רב הונא ורב יהודה וכולהו תלמידי דרב אמרו על שבע מצות בן נח נהרג: ומ"ש בסייף. הוא שם פלוגתא דתנאי שברייתא אחת אומרת בסייף וברייתא אחרת אומרת בחנק ופסק רבינו כמ"ד בסייף משום דסוגיין דגמרא כוותיה ריהטא דכי שקלינן וטרינן אבן נח שבא על עריות ישראל אמרינן אבל א"א בדינא דידהו דייגינן להו והתניא בא על א"א נדון בחנק ואי בדינא דידהו סייף הוא אמר רב נחמן בר יצחק מאי א"א דקתני גזון שנכנסה לחופה ולא נבעלה אלמא דבין סתם גמרא בין רב נחמן בר יצחק סבירא ליה כמ"ד בסייף ופרק ארבע מיתות בדוכתי אחריני ובפרק בן סורר נמי אוקימנא לרבי שמעון כמ"ד בחנק ולרבנן כמ"ד בסייף והא ודאי כדרבנן נקטינן:<sup>65</sup>

Również Radwaz stwierdza:

ופסק כרבנן שאמרו כל מיתה האמורה בהם בסייף.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> „»A noachita, który przekroczył« itd. – tamże (daf 57): »Raw Huna i raw Jehuda oraz wszyscy uczniowie Rawa mawiali: Za [przekroczenie] siedmiu przykazań karze się śmiercią noachitę«. A odnośnie do tego, co napisał [nasz rabbi]: »przez dekapitację« – jest tam dyskusja tannaitów, jako że jedna barajta mówi, [że uśmiercenie noachity powinno nastąpić] przez dekapitację, a inna barajta mówi – przez uduszenie. I orzekł nasz rabbi jak ten [tannaita], który mówi, [że] przez dekapitację, z powodu lekcji gemary zgodnie z jej tokiem, że kiedy dyskutuje się o noachicie, który współżył z zakazaną mu Izraelitką, stwierdza się: »Ale [w przypadku] mężatki – osądzamy ich według ich praw. Ale [czyż nie] uczono: [KTO] WSPÓŁŻYJE [...] Z MĘŻATKĄ, JEST SKAZYWANY NA UDUSZENIE? A przecież według ich praw – jest to dekapitacja! Rzekł raw Nachman bar Icchak: O jakiej mężatce się [tutaj] naucza? Jak gdy wejdzie pod chupę, ale nie współżyła [jeszcze z mężem]« (*Sanhedrin* 57b). Wynika stąd, że tak anonimowa gemara, jak i raw Nachman bar Icchak twierdzą, [tak] jak ten [tannaita], który mówi, [że noachitę uśmierca się] przez dekapitację. I rozdział *Arba mitot* w innych miejscach oraz rozdział *Ben sorer* (*Sanhedrin* 71b) również stanowią odnośnie do rabiego Szimona [tak] jak ten [tannaita], który mówi, [że noachitę uśmierca się] przez uduszenie, a odnośnie do rabinów – [tak] jak ten [tannaita], który mówi, [że] przez dekapitację, a czyż nie utrzymujemy – [tak] jak rabini?!”

<sup>66</sup> „I orzekł [Rambam] jak rabini, którzy stwierdzili, [że] każda kara śmierci, o której u nich mowa, [to] dekapitacja (*Sanhedrin* 56a i 71b)”.<sup>66</sup>

Na koniec warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną okoliczność, która mogła wpłynąć na kierunek orzecznictwa Majmonidesa w kwestii procedury noachickiej sądowo-karnej. Chodzi mianowicie o podobieństwa tej procedury do procedur odrębnych od praw Tory – świeckich praw królewskich, których omówieniu są poświęcone poprzedzające „ustęp noachicki” partie *Hilchot melachim u-milchamot*. I tak, halacha 3,9(8) stanowi:

ואין למלך רשות להרוג אלא בסיף בלבד<sup>67</sup>.

Dalej w 3,11(10) Majmonides stwierdza:

כל ההורגין נפשות שלא בראיה ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה – יש למלך רשות להרוג אותם, ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה. והורג רבים ביום אחד, ותולה ומניחן תלויים ימים רבים, להטיל אימה, ולשבור יד רשעי העולם<sup>68</sup>.

Tora daje więc królowi prawo egzekwowania jego praw z zastosowaniem uproszczonej i elastycznej procedury, która wykazuje podobieństwo do procedury praw noachickich. Podobnie jak w przypadku praw noachickich, celem praw królewskich jest przede wszystkim utrzymanie porządku społecznego.

Podsumowując, źródło konkretnych orzeczeń Majmonidesa w kwestii noachickiego wymiaru sprawiedliwości, jak i całości jego orzeczeń halachicznych, leży w obrębie halachy, w biblijnych i rabinicznych tekstach. *Szaria* ani żaden inny, np. filozoficzny, kontekst raczej nie jest źródłem szczegółowych praw noachickich<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> „A król ma prawo uśmiercać tylko przez dekapitację”.

<sup>68</sup> „Wszystkich, którzy zabijają [inne] osoby, przeciw którym nie ma jasných dowodów albo nie było ostrzeżenia (*hatraa*), nawet przy jednym świadku, albo był to wróg [ofiary], który zabił [ją] nieumyślnie (*bi-szegaga*) – król ma prawo ich uśmiercić, by naprawić świat (*letaken ha-olam*) zależnie od wymogów chwili. I może uśmiercić wielu jednego dnia, i powiesić [ich ciała], i zostawić ich wiszących przez wiele dni, aby rzucić lęk i złamać rękę niegodziwcom świata”.

<sup>69</sup> Zob. D. Yerushalmi, *Is Shariah the Same as Jewish Law?*, <http://bigpeace.com/dyerushalmi/2010/09/18/is-shariah-the-same-as-jewish-law/> (dostęp: 12.03.2011); Z. Kastel, *God's Way – Halacha (Shariah) vs. Democracy*, <http://torahforsocially->

Jednak koncepcja prawa religijnego o charakterze uniwersalnym i obligatoryjnym dla wszystkich obywateli państwa, odmienna od założeń ściśle żydowskiej halachy (por. zasada *dina de-machuta dina*, aram. = prawo królewskie jest prawem [jak prawo Tory]), mogła wpłynąć na sposób rozumienia przez Majmonidesa istoty praw noachickich, a także znaczenia przyjętego przezeń dla prawa *dinim*, jednak tylko dlatego, że pozwalała na to tradycyjnie przeprowadzona analiza biblijnych i rabinicznych źródeł.

Prawo noachickie jest prawem religijnym, tj. pochodzącym od Boga, które mieści w sobie prawo karne i cywilne, na podobieństwo żydowskiego prawa Tory. Tak jak i ono ma swoje cele społeczno-polityczne, tj. utrzymanie porządku społecznego, ale także duchowo-wychowawcze, nakierowane na zbawienie człowieka, czym różni się od praw będących tworem człowieka. Jednak prawo noachickie jest od prawa żydowskiego prostsze i bardziej elastyczne, na podobieństwo świeckich praw żydowskiego króla. Tam, gdzie po stronie żydowskiej pojawia się podział na prawo Tory i prawo świeckie, po stronie nieżydowskiej występuje – według Majmonidesa – tylko prawo noachickie.

---

awarehasid.blogspot.com/2011/01/gods-way-halacha-shariah-vs-democracy.html (dostęp: 12.03.2011). Odnośnie do braku pozahalachicznych źródeł w halachicznych orzeczeniach Majmonidesa zob. E. M. Salinger, *Law vs. Philosophy? A Maimonidean Teleology of Halacha*, <http://text.rcarabbis.org/law-vs-philosophy-a-maimonidean-teleology-of-halacha-by-elliott-m-salinger/> (dostęp: 12.03.2011).

## Podsumowanie

Jak zaznaczono we wstępie, celem prezentowanej rozprawy było, po pierwsze, ustalenie powodów dokonania przez Majmonidesa pierwszej – i aż do naszych czasów jedynej – kompleksowej kodyfikacji praw noachickich, a, po drugie, zbadanie sposobu dokonania tej kodyfikacji. To drugie zagadnienie mieści w sobie takie kwestie szczegółowe, jak problem umiejscowienia „ustępu noachickiego” w *Miszne Tora*, kierunki i źródła orzecznictwa noachickiego oraz ogólna koncepcja praw noachickich według Majmonidesa.

Odpowiedź na pierwsze pytanie została udzielona w znacznej mierze we wprowadzeniu, w którym wskazano, że uniwersalistyczne i mesjanistyczne założenia *Miszne Tora* skłoniły Majmonidesa do zawarcia w tym kodeksie Tory ustnej także regulacji dotyczących nie-Żydów w czasach, gdy przestrzeganie tych przykazań stanie się kwestią bieżącą. Założenia te także wpłynęły na umiejscowienie „ustępu noachickiego” w *Hilchot melachim u-milchamot* tuż przed omówieniem kwestii związanych z czasami mesjańskimi. Do pewnego stopnia na tę lokalizację mogła wpłynąć również kwestia podobieństwa praw królewskich do praw noachickich. W ten sposób sformułowano odpowiedź na pierwszy element drugiej grupy zagadnień, będących przedmiotem tej pracy.

W zasadniczej części książki szukano odpowiedzi na pozostałe pytania. Przede wszystkim stwierdzono, że Majmonides opierał się w sposób ścisły na tradycyjnych źródłach rabinicznych, z których Talmud babiloński był dla niego najważniejszy. Tym jednak, co jest charakterystyczne dla niego i innych uczonych andaluzyjskich i co odróżnia go od wielu innych *poskim*, jest duży stopień wykorzystania dodatkowych źródeł – Talmudu jerozolimskiego, a zwłaszcza *midraszy*, w tym także *agadycznych*. Źródła niektórych orzeczeń pozostają nieznane, w jednym, choć dyskusyjnym przypadku źródło takie odnaleziono stosunkowo niedawno. Nie stwierdzono nigdzie sytu-

acji oparcia konkretnego orzeczenia prawnego na źródłach pozarabinicznych. W tym sensie halacha w ujęciu Majmonidesa jest nauką ścisłą, zamkniętą w obrębie tradycyjnych źródeł oraz uznanych metod ich analizy i wnioskowania. Wierność źródłom objawia się często niemal dosłownym przytaczaniem zawartych w nich sentencji. W ten sposób Majmonides pozostawia pewne kwestie nierozwiązane lub zachowuje ich wieloznaczność. Charakterystyczne dla Majmonidesa jest jednak wprowadzanie w niektórych przypadkach drobnych zmian w oryginalnych wyrażeniach. Część z nich to jedynie poprawki redakcyjne i porządkujące, część niesie jednak ze sobą daleko idące konsekwencje prawno-ideowe i wynika z innych żywotnych czynników wpływających na kierunki orzeczeń Majmonidesa.

Przeprowadzone badania wykazały także intensywne zabiegi Majmonidesa zmierzające do zharmonizowania pozornie sprzecznych opinii w źródłach rabinicznych, do znalezienia konsensusu lub w ostateczności do sformułowania stanowiska, które w jakiś sposób uwzględniałoby różne elementy konkurujących ze sobą opinii. Wysiłki te wynikały z rygorystycznego i ekstremalnego stanowiska Majmonidesa w kwestii natury Tory ustnej, uznającego, że Tora ustna w jej części objawionej na Synaju jest kompletna i nie zawiera żadnych sprzeczności. Wokół tego jądra narastają z czasem dodatki będące dziełem mędrców następnych pokoleń. Wobec tego wszędzie tam, gdzie występują sprzeczności, nie mamy do czynienia z objawioną Torą ustną *sensu stricto*, ale z wytworami niedoskonałego ludzkiego umysłu. Pogląd ten wiąże się też z zaufaniem do mędrców, będących nośnikami świętej tradycji. Wadą tej koncepcji jest niebezpieczeństwo przesunięcia znacznych partii tradycji zawartych w literaturze rabinicznej poza margines objawionej tradycji. Stąd zapewne wysiłki Majmonidesa zmierzające do wykazania braku sprzeczności między poszczególnymi opiniami rabinicznymi.

Wiąże się z tym trzeci czynnik mający wpływ na orzecznictwo Majmonidesa – dążność do zachowania spójności i koherencji w obrębie systemu prawnego. Wbrew twierdzeniom niektórych badaczy, niekonsekwencje są albo rzadkie, albo dyskusyjne. Ceną jest jednak kontrowersyjność części wniosków, do jakich dochodzi Majmonides. Jego niektóre orzeczenia w kwestiach noachickich są bowiem



przedmiotem kontrowersji, a w kilku przypadkach ustalona obecnie halacha większości *poskim* jest odmienna od decyzji Majmonidesa, które czasami – co charakterystyczne – cechuje zresztą pewien stopień rygoryzmu.

Istotnym założeniem Majmonidesa, które miało daleko idące konsekwencje w szczegółowych rozwiązaniach praw noachickich, okazało się również odrzucenie przez niego wersetu Rdz 2,16 jako źródła praw noachickich oraz ograniczone zastosowanie źródeł biblijnych przy omawianiu poszczególnych przykazań. Stanowisko to podziela ją niektórzy inny uczeni o pochodzeniu andaluzyjskim.

Opinia ta wiąże się także z dwoma grupami poglądów na temat istoty praw noachickich. Po pierwsze, z uznaniem Tory ustnej jako głównego nośnika tradycji praw noachickich, a zatem z uznaniem wagi wiary w objawienie dla prawidłowego wypełniania tych praw przez nie-Żyda jako gwarancji zbawienia oraz z nałożeniem szczególnych obowiązków w zakresie propagowania i egzekwowania tych praw przez Żydów jako depozytariuszy tej tradycji. Prawo noachickie, podobnie jak prawo Izraela, jest prawem boskim, a jego cel stanowi nie tylko zapewnienie porządku społecznego, ale również umożliwienie człowiekowi osiągnięcie doskonałości. Chociaż prawo noachickie w ogólnym zarysie jest zbieżne z prawem naturalnym, to wszystkie jego aspekty niezbędne do osiągnięcia tej doskonałości są dane tylko przez objawienie.

Po drugie, odrzucenie Rdz 2,16 jako źródła praw noachickich wiąże się także z ewolucyjnym i historycznym ujęciem drogi prowadzącej od prawa edeńskiego, przez prawo noachickie i czasy patriarchów, po objawienie na Synaju, gdzie następuje rozdzielenie, dopełnienie i „zapieczętowanie” prawa noachickiego i prawa żydowskiego jako dwóch odrębnych, ale powiązanych systemów. Z historycznego punktu widzenia prawo noachickie stanowi podłoże prawa żydowskiego, które zostało nań nałożone z całym bogactwem swojej legislacji, znoszącej dla Żydów to starsze historycznie prawo. Istnieją pewne miejsca, w których podłoże to „prześwituje”, są to jednak przypadki wyjątkowe i raczej dyskusyjne.

Idea ta wiąże się z zespołem ogólniejszych koncepcji praw noachickich na tle praw Izraela. Zdaniem Majmonidesa oba systemy

prawne mimo podobieństw są jednak rozbieżne zarówno w swoim kształcie, jak i celach. Prawo noachickie jest mimo swoich szczegółów bardziej ogólne i uniwersalne, a jego przykazania przypominają bardziej grupy przykazań żydowskich niż poszczególne *micwot*, wykazując znaczne analogie do żydowskiego dekalogu. Ich celem nadrzędnym jest przede wszystkim utrzymanie porządku społecznego i pokoju, stąd większość z nich dotyczy relacji międzyludzkich. Jednak ponieważ są prawami boskimi, ich celem dodatkowym – jeśli spełniane są rygorystycznie przy właściwej motywacji – jest doskonalenie ludzkiej duszy. Inaczej w prawie żydowskim, którego celem nadrzędnym jest umożliwienie osiągnięcia zbawienia, stąd np. waga przepisów rytualnych, co mimo wszystko wcale nie wyklucza także praktycznych celów polityczno-społecznych tej legislacji. Ponadto – w przeciwieństwie do noachickiego uniwersalizmu – prawo żydowskie jest dostosowane do potrzeb konkretnego ludu, a nie całej ludzkości. Prawo noachickie jest więc w większym stopniu horyzontalne, żydowskie zaś – wertykalne.

Majmonides w swojej wizji kluczowego dla praw noachickich przykazania *dinim* nie widzi potrzeby rozbudowywania przepisów noachickich o instytucje prawa żydowskiego. Prawo noachickie zawiera bowiem niezbędne szczegóły w obrębie konkretnych przepisów. Jest to zresztą prawo „totalne”, obejmujące wszystkie sfery życia, na podobieństwo *szaria* w krajach islamu. W tym sensie jest nawet bardziej „totalne” od prawa żydowskiego, które zakłada możliwość istnienia równoległej świeckiej legislacji królewskiej. Mimo specyfiki prawa żydowskiego większość jego przepisów może być przestrzegana przez nie-Żyda, jeśli spełni on warunki wstępne, które mają mu umożliwić dostosowanie do nich swojego poziomu duchowo-etycznego.

Różnica między Żydem a nie-Żydem jest zresztą – w ujęciu Majmonidesa – wyłącznie historyczna i duchowo-etyczna. Różnice prawne stanowią ich konsekwencję. Różnice te są zresztą dla nie-Żyda możliwe do pokonania dzięki jego wysiłkowi moralnemu i umysłowemu – do różnego stopnia zaawansowania: od noachity począwszy, przez *ger toszaw*, a skończywszy na konwertycie. Kierunek w drugą stronę oznacza degradację. W ten sposób Majmonides

przeciwstawia się poglądom o substancjalno-duchowym czy nawet biologicznym podłożu różnicy między Izraelem a narodami świata.

Reasumując, tym, co wyróżnia Majmonidesa na tle innych autorów judaizmu, jest nie tylko jego racjonalizm, przejawiający się w zaufaniu do rozumu jako gwarancji poznania oraz warunku zbawienia, i nie tylko jego uniwersalizm, widoczny w rozmachu jego zainteresowań i zamierzeń, obejmujących wszystkie miejsca, czasy i ludy, ale też jego ewolucjonizm, obecny zarówno w kumulatywnej koncepcji żydowskiej tradycji ustnej oraz praw noachickich i żydowskich, jak i w wizji drogi prowadzącej od religii pogańskich do monoteizmu i czasów mesjasza. Ewolucjonizm ten ma także swój wymiar jednostkowy, wyrażający się w postulatcie samodoskonalenia i rozwoju każdego człowieka, dzięki któremu może on przekroczyć granice swojego przyrodzonego świata.



# Bibliografia

## Źródła

- A *Maimonides Reader*, ed. I. Twersky, Springfield 1972.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, eds. K. Elliger, W. Rudolph, editio quinta emendata, Stuttgart 1997.
- Hallevi J., *Kitab al Khazari*, transl. H. Hirschfeld, New York 1905.
- Maimonides M., *The Guide for the Perplexed*, transl. M. Friedländer, London 1904.
- Maimonides, *Mishneh Torah*, Vol. 28, transl. E. Touger, Moznaim 2001.
- Maimonides, *Mishneh Torah. Sefer Shoftim*, Vol. 28, ed. E. Touger, Moznaim 2001.
- Maimonides' Introduction to his Commentary on the Mishnah*, transl. and annot. F. Rosner, New Jersey 1995.
- Majmon Mosze ben, *Miszne Tora*, Vol. 24, ed. Y. Kapach, Jerusalem 1986.
- Majmon Mosze ben, *Miszne Tora*, Vol. 1–12, ed. Sh. Frankel, Jeruzalaim 1973–2007.
- Majmon Mosze ben, *Miszne Tora*, Vol 12: *Sefer szoftim*, ed. Sh. Frankel, Jerusalem 1998.
- Majmon Mosze ben, *Miszne Tora*, Vol. 1–23, ed. Y. Kapach, Jeruzalaim 1984–1986.
- Majmonides, *Przewodnik błędzących*, cz. 1, tłum. U. Krawczyk i H. Halkowski, Kraków 2008.
- Mishnat rabbi Eliezer*, ed. H. Enelow, New York 1934.
- Rashi, *Commentary on the Torah. The Sapirstein Edition*, Vol. 1: *Bereishis / Genesis*, New York 2002.
- Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny*, w: idem, *Traktaty. Etyka*, tłum. i obj. opatrz. I. Halpern, Warszawa 2009.
- Talmud babiloński. Gemara edycji wileńskiej z objaśnieniami i komentarzami. „Berachot” rozdz. II. „Kiduszin” rozdz. II. „Bawa Kama” rozdz. I*, red. S. Pecaric, Kraków 2010.
- Talmud Bavli. The Schottenstein Daf Yomi Edition, Tractate Sanhedrin*, Vol. 2, el. M. Weiner, A. Dicker, eds. Y. S. Schorr, Ch. Malinowitz, New York 2002.

## Opracowania

- A reluctant response to... Rav David Bar-Hayim's audio clip series ("Do Not Follow Only RaMb" M")*, <http://www.chayas.com/slander.htm> (dostęp: 13.02.2012).
- About Mechon Mamre and Our Work*, <http://www.mechon-mamre.org/about.htm> (dostęp: 13.02.2012).
- Arndt M., *Przymierze noachickie jako przykład koncepcji przymierza w tradycji kapłańskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1990, t. 33 (1986), z. 1, s. 5–21.
- Arndt M., *Przymierze z Noem (Rdz 9,1–17)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 1987, nr 12, s. 99–110.
- Awigdor J., *Rabbi Mojżesz Ben Majmon (R.M.B.M, Rambam, Majmonides): jego życie i działalność: 14 Nissan 4895–14 Nissan 5695 (800-lecie urodzin)*, Borysław 1935.
- Bałaban M., *Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem historii Żydów w Polsce*, t. 2–3, Lwów–Warszawa–Kraków 1920–1925.
- Bar-Ron M. Sh., *Guide for Noahide. A Complete Manual for Living by the Noahide Laws and Key Torah Values for All Mankind*, Springdale 2010.
- Barre E., *Torah for Gentiles: The Messianic and Political Implications of the Bnei Noah Laws*, Jerusalem 2008.
- Ben-Chaim M., *Gentiles and Torah Study. Maimonides' Subtle Lesson*, <http://www.mesora.org/GentilesandTorahStudy.htm> (dostęp: 05.12.2011).
- Benamozegh E., *Israël et l'Humanité. Étude sur le problème de la religion universelle et sa solution*, Paris 1914.
- Berger D., *Jews, Gentiles, and the Modern Egalitarian Ethos: Some Tentative Thoughts*, w: *Formulating Responses in an Egalitarian Age*, ed. M. Stern, Lanham 2005, s. 83–108.
- Bilitzer E., *Sefer torat ben Noach. Al Hilchot melachim le-ha-Rambam*, Jeruszałaim 766 (2006).
- Bindman Y., *Seven Colors of the Rainbow: Torah Ethics for Non-Jews*, Colorado Springs 1995.
- Bleich J. D., *Judaism and Natural Law*, „Jewish Law Annual” 1988, No. 7, s. 5–42.
- Blidstein G. J., *Holy War in Maimonidean Law*, w: *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, ed. J. L. Kraemer, Oxford–Portland 2008, s. 209–220.
- Bock D. L., *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14:64–64*, Tübingen 1998.

- Bookstaber Ph. D., *The Idea of Development of the Soul in Medieval Jewish Philosophy*, Philadelphia 1950.
- Broyde M. J., *The Obligation of Jews to Seek Observance of Noahide Laws by Gentiles: A Theoretical Review*, <http://www.jlaw.com/Articles/noach2.html> (dostęp: 12.03.2011).
- Burger R., *Self-Restraint and Virtue: Sages and Philosophers in Maimonides' "Eight Chapters"*, [http://phil.uga.edu/faculty/halper/ajp/2006/Burger,%20Self-Restraint%20and%20Virtue%20\(Maimonides,%20rev.\).pdf](http://phil.uga.edu/faculty/halper/ajp/2006/Burger,%20Self-Restraint%20and%20Virtue%20(Maimonides,%20rev.).pdf) (dostęp: 18.02.2012).
- Bury J., Kasprzak J., *Prawo karne islamu*, Warszawa 2007.
- Clorfene Ch., Rogalsky Y., *The Path of the Righteous Gentile: An Introduction to the Seven Laws of the Children of Noah*, New York 1987.
- Cohen H., *Ethics of Maimonides*, ed. A. Sh. Bruckstein, Wisconsin 2004.
- Cohen Sh., *The Halachic Study of the Noahide Laws*, „The Journal of Judaism and Civilisation” 2004, Vol. 6, s. 64–65.
- Collins A. Y., *The Charge of Blasphemy in Mark 14.64*, „Journal Study of the New Testament” 2004, Vol. 26, No. 4, s. 379–401.
- Dallen M. E., *The Rainbow Covenant. Torah and the Seven Universal Laws*, New York 2003.
- David J. E., *Maimonides, Nature and Natural Law*, „Journal of Law, Philosophy and Culture” 2009, Vol. 2, No. 2, s. 67–82.
- Davidson H. A., *Moses Maimonides. The Man and His Works*, New York 2008.
- Dorff E. N., [rec. D. Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*], „The Journal of Religion” 1987, Vol. 67, No. 1, s. 120–122.
- Eisen R., *Lifnim Mi-Shurat Ha-Din in Maimonides' "Mishneh Torah"*, „The Jewish Quarterly Review, New Series” 1999, Vol. 89, No. 3/4, s. 291–317.
- Elon M., *Jewish Law*, Philadelphia 1994.
- Enker A., *Aspects of Interaction Between the Torah Law, the King's Law, and the Noahide Law in Jewish Criminal Law*, „Cardozo Law Review” 1991, Vol. 12, No. 3–4, s. 1137–1156.
- Feldman D. M., *Abortion: The Jewish View*, w: *Responsa 1980–1990*, ed. D. J. Fine, New York 2005, s. 800–806.
- Fox M., *Maimonides and Aquinas on Natural Law*, „Dinei Israel” 1972, No. 3, s. V–XXXVI.
- Frank Y., *The Practical Talmud Dictionary*, Jerusalem 1994.
- Freedman B., *Duty and Healing: Foundations of a Jewish Bioethic*, Routledge 1999.

- Ganzfried Sh., *Kitzur Shuchan Aruch. A New Translation and Commentary on the Classic Guide to Jewish Law*, Vol. 2, transl. A. Davis, New York 1996.
- Halbertal M., *The History of Halakhah, Views from Within: Three Medieval Approaches to Tradition and Controversy*, <http://www.law.harvard.edu/programs/Gruss/halbert.html> (dostęp: 03.06.2011).
- Hartman D., *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, Skokie 2001.
- Hendel R. J., *Peshat and Derash: A New Intuitive and Analytic Approach*, „Tradition” 1980, Vol. 18, No. 4, s. 327–342.
- Herzig S., *Mojżesz ben Majmon: życie, dzieła, znaczenie. W 800-letni jubileusz 1135–1935*, Kołomyja 1935.
- House Joint Resolution 104*, <http://thomas.loc.gov/cgi-bin/query/z?c102:H.J.RES.104.ENR>: (dostęp: 10.03.2012).
- Imperative of Legal System*, [http://www.wikinoah.org/index.php?title=Imperative\\_of\\_Legal\\_System](http://www.wikinoah.org/index.php?title=Imperative_of_Legal_System) (dostęp: 12.03.2011).
- Jacobs J., *Judaism and Natural Law*, „The Heythrop Journal” 2009, No. 50, s. 930–947.
- Jacobs L., *The Jewish Religion: A companion*, Oxford–New York 1995.
- Jastrow M., *Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Tamlud Yerushalmi and Midrashic Literature*, Vol. 1–2, London 1886–1903.
- Jelin D., *Majmonides. Człowiek i dzieło*, tłum. M. Litwinówna, Warszawa 1935.
- Jerusalem Court for Issues of Bnei Noah*, [http://www.thesanhedrin.org/en/index.php?title=Jerusalem\\_Court\\_for\\_Issues\\_of\\_Bnei\\_Noah](http://www.thesanhedrin.org/en/index.php?title=Jerusalem_Court_for_Issues_of_Bnei_Noah) (dostęp: 10.03.2012).
- Jones V., *Manuskrypty z Qumran. Historia prawdziwego Indiany Jonesa*, tłum. O. Iwanczewski, Warszawa 2011.
- Kagedan B., *Modes of Cantillation*, <http://www.tzemachdovid.org/Vsamachta/Shavuoto1/modes.shtml> (dostęp: 25.05.2011).
- Kapach Y., *A Yemenite Perspective of Rambam*, transl. M. J. Bohnen, [http://www.chayas.com/rabbi\\_yosef\\_kapa.htm#yem](http://www.chayas.com/rabbi_yosef_kapa.htm#yem) (dostęp: 13.02.2012).
- Kastel Z., *God’s Way – Halacha (Shariah) vs. Democracy*, <http://torahfor-sociallyawarehasid.blogspot.com/2011/01/gods-way-halacha-shariah-vs-democracy.html> (dostęp: 12.03.2011).
- Kellner M., *Maimonides’ Confrontation with Mysticism*, Oxford–Portland 2007.
- Kellner M., *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, Albany 1991.
- Konvitz M. R., *Natural Law and Judaism: The Case of Maimonides*, „Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought” 1996, Vol. 1 (45), s. 30–45.



- Korn E., *Gentiles, the World to Come, and Judaism: The Odyssey of a Rabbinic Text*, „Modern Judaism” 1994, Vol. 14, No. 3, s. 265–287.
- Kosakowska K., „God in Jewish Philosophy. Moses Maimonides’ Interpretation Compared with that of H. Cohen and A. J. Heshel” (praca doktorska, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii, Kraków 2007).
- Kraemer J. L., *Maimonides. The Life and Works of One of Civilization’s Greatest Minds*, New York 2008.
- Kreisel H., *Maimonides’ Political Thought*, Albany 1999.
- Kreisel H., *Mojżesz Majmonides*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, oprac. D. H. Frank i O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 259–294.
- Krygier R., *Outside the Synagogue, no Salvation?*, [http://www.adathshalom.org/RK/Outsid\\_%20the\\_Synagogue\\_no\\_salvation.pdf](http://www.adathshalom.org/RK/Outsid_%20the_Synagogue_no_salvation.pdf) (dostęp: 07.08.2011).
- Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*, Warszawa 1982.
- Legowicz J., *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, Warszawa 1980.
- Leshem Z. (Blobstein), *Authority and Autonomy in Pesikat HaHalacha*, <http://www.nishmat.net/article.php?id=180&heading=0> (dostęp: 13.02.2012).
- Levine M., *The Role of Reason in the Ethics of Maimonides: or Why Maimonides could have had a Doctrine of Natural Law even if he did not*, „Journal of Religious Ethics” 1986, No. 14, s. 279–295 (reprint: *Maimonides: A Natural Law Theorist?*, „Vera Lex: Journal Natural Law Society” 1990, No. 10, s. 11–15).
- Lewis D., *What are Noahides Allowed to Study?*, <http://noahidenations.com/noahide-education/articles/noahide-laws/264-noahide-laws-what-are-noahides-allowed-to-study> (dostęp: 10.12.2011).
- Lichtenstein A., *Abortion: A Halakhic Perspective*, transl. N. Helfgot, <http://www.vbm-torah.org/halakhah/abortion.htm> (dostęp: 07.10.2010).
- Lichtenstein A., *Does Judaism Recognize an Ethic Independent of Halakhah?*, w: idem, *Leaves of Faith. The World of Jewish Learning*, Vol. 2, Jersey City 2004, s. 33–53.
- Lichtenstein A., *The Seven Laws of Noah*, New York 1995.
- Majdanik P., [rec. Majmonides, *Przewodnik błędzących*, cz. 1, tłum. U. Krawczyk i H. Halkowski, oprac. S. Pecaric, Kraków: Stowarzyszenie Pardes, 2008], „Studia Judaica” 2008, nr 1 (21), s. 169–173.
- Majdanik P., *Przykazania noachickie w „Talmudzie” – uniwersalistyczne tendencje w judaizmie w okresie ekspansji chrześcijaństwa w starożytności (traktat „Sanhedrin” 56a–57a)*, „Studia Religioznawcza” 2006, nr 39, s. 157–158.

- Majdanik P., *Relacje judaizmu do chrześcijaństwa (i islamu) w ujęciu Majmonidesa*, w: *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, red. K. Pilarczyk i A. Mrozek, Kraków 2012, s. 219–233.
- Marcinkowski R., *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym. „Miszna” i inne teksty talmudyczne o szabacie, święcie, półświęcie i powszedniości*, Kraków 2004.
- Margoliot R., *Margoliot ha-jam*, Ch. 2, Jeruzalaim 1958.
- Mez A., *Renesans islamu*, Warszawa 1979.
- Michalski T. J., *Jag Ikkarim – 13 artykułów żydowskiego wyznania wiary*, w: *Kalendarz żydowski 1986–1987. Luach lisznat 5747*, Warszawa 1986, s. 86–113.
- Mishkin J., *Examine it Through and Through – For All is Contained Therein*, <http://www.vbm-torah.org/shavuot/shv6ojm.htm> (dostęp: 25.05.2011).
- Morawski M., *Wpływ myśli religijnej Mojżesza Majmonidesa na św. Tomasza z Akwinu, „Przegląd Powszechny” 1935, t. 206, s. 328–341.*
- Novak D., *Natural Law in Judaism*, Cambridge 2008.
- Novak D., *Maimonides and Aquinas on Natural Law*, w: *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition. Contemporary Perspectives*, eds. J. Goyette, M. S. Latkovic, R. S. Myers, Washington D.C. 2004, s. 43–65.
- Novak D., *Maimonides on Judaism and Other Religions*, Cincinnati 1997, <http://www.icjs.org/what/njsp./maimonides.html> (dostęp: 27.07.2008).
- Novak D., *The Image of The Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York–Toronto 1983.
- Ochman J., *Średniowieczna filozofia żydowska*, Kraków 1995.
- Palliere A., *Le sanctuaire inconnu. Ma conversion au judaïsme*, Paris 1926.
- Pereira Sh. M., *Codes of Jewish Law and their Commentaries: Historical Notes*, s. 3, [http://www.lookstein.org/resources/jewish\\_law\\_codes.pdf](http://www.lookstein.org/resources/jewish_law_codes.pdf) (dostęp: 12.02.2012).
- Perlmutter H., *Tools for Tosafos*, Southfield 1996.
- Petuchowski J. J., *Głos z Synaju. Antologia tekstów rabinistycznych na temat Dziesięciu Przykazań*, tłum. M. Stebart, Kraków 1997.
- Pilarczyk K., *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2009.
- Plotzki M. D., *Chemdats Israel*, <http://www.hebrewbooks.org/rambam.aspx?mfid=24595&rid=14995> (dostęp: 29.04.2011).
- Rakover N., *Law and the Noahides: Law as a Universal Value*, Jerusalem 1988.
- Rakover N., *Szilton ha-chok be-Israel*, Jeruzalaim 1989.
- Rudavsky M., *Maimonides*, Chichester 2010.

- Rundstein H., *Przyczynek do nauki Majmonidesa o Bogu. Nauka o negatywnych atrybutach boskich*, „Miesięcznik Żydowski” 1932, t. 1, s. 343–356.
- Sacks J., *A Clash of Civilizations? Judaic Sources on Co-existence in a World of Difference*, London 2002, [http://www.stevens.edu/golem/llevine/rshr/Jews\\_Gentiles\\_and\\_Egalitarianism\\_2.pdf](http://www.stevens.edu/golem/llevine/rshr/Jews_Gentiles_and_Egalitarianism_2.pdf) (dostęp: 07.08.2011).
- Salinger E. M., *Law vs. Philosophy? A Maimonidean Teleology of Halacha*, <http://text.rcarabbis.org/law-vs-philosophy-a-maimonidean-teleology-of-halacha-by-elliott-m-salinger/> (dostęp: 12.03.2011).
- Schiff D., *Abortion in Judaism*, Cambridge 2002.
- Schwarzschild S. S., *Do Noachite Have to Believe in Revelation? (A Passage in Dispute between Maimonides, Spinoza, Mendelssohn and H. Cohen). A Contribution to a Jewish View of Natural Law: The Textual Question*, „The Jewish Quarterly Review, New Series” 1962, Vol. 52, No. 4, s. 297–308.
- Schwarzschild S. S., *Do Noachite Have to Believe in Revelation? (Continued)*, „The Jewish Quarterly Review, New Series” 1962, Vol. 53, No. 1, s. 30–65.
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I–IV w.*, Warszawa 1992.
- Soloveichik A., *Be-injan bnei Noach*, „Beit Icchak” 5747 (1986/1987), Vol. 19, s. 335–337.
- Spero A., *Talmudic Overview of Abortion*, „Midstream” 1990, Vol. 36, No. 7, s. 20–22.
- Spitzer S., *Mojżesz Majmonides, rabin, filozof, lekarz i księżę, jego życie i działalność. W 700-ną rocznicę śmierci*, Kraków 1904.
- Stebnicka K., *O prozelityzmie w starożytności*, „Midrasz” 2003, nr 9 (77), s. 9–12.
- Stein E., *Majmonides jako arystotelik żydowski*, Warszawa 1937.
- Steinberg A., *Induced Abortion According to Jewish Law*, „The Journal of Halacha Contemporary Society” 1981, No. 1, s. 29–52.
- Steinsaltz A., *Opening the “Tanya”. Discovering the Moral and Mystical Teachings of a Classic Work of Kabbalah*, transl. Y. Tauber, San Francisco 2003.
- Steinsaltz A., *The Talmud. The Steinsaltz Edition. A Reference Guide*, New York–Toronto 1989.
- Strack H. L., Stemberger G., *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis 1996.
- Tarjaż micwot. 613 przykazań judaizmu*, tłum. E. Gordon, Kraków 2000.
- The Noahide Law of Justice*, <http://www.chaburas.org/noach.html> (dostęp: 12.03.2011).

- Theft and Robbery*, [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud\\_0002\\_0019\\_0\\_19785.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0019_0_19785.html) (dostęp: 12.02.2010).
- Tschernowitz G., *Ha-jachas bein Israel le-goim lefi ha-Rambam*, New York 1950.
- Twersky I., *Introduction to the Code of Maimonides* ("Mishneh Torah"), New Haven–London 1980.
- Unterman A., *Żydzi. Wiara i życie*, tłum. J. Zabierowski, Łódź 1989.
- Weiner M., *Sefer szewa micwot Haszem*, Vol. 1–2, Pittsburgh 2008–2009.
- Weiner M., *The Divine Code*, Vol. 1, Pittsburgh 2008.
- Why the Rmb"m Required?*, [http://www.chayas.com/rabbi\\_yosef\\_kapa.htm](http://www.chayas.com/rabbi_yosef_kapa.htm) (dostęp: 13.02.2012).
- Wielgus S., *Mojżesz Majmonides*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 324–331.
- Witkowski S. W., *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego*, Warszawa 2009.
- Yaffe M. D., *Natural Law in Maimonides?*, w: *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition. Contemporary Perspectives*, eds. J. Goyette, M. S. Latkovic, R. S. Myers, Washington D.C. 2004, s. 66–73.
- Yerushalmi D., *Is Shariah the Same as Jewish Law?*, <http://bigpeace.com/dyerushalmi/2010/09/18/is-shariah-the-same-as-jewish-law/> (dostęp: 12.03.2011).

### Wykorzystane strony internetowe

- Chabad.org Texts & Writings. Classic Jewish Texts, [http://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/109864/jewish/Classic-Texts.htm](http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/109864/jewish/Classic-Texts.htm).
- Dafyomi Advanced Forum*, <http://www.dafyomi.co.il>.
- Early Jewish Writings, <http://www.earlyjewishwritings.com>.
- Facebook: „I Poskin RaMBaM”: *RaMBaMists of the World*, <http://www.facebook.com/groups/6871334985/>.
- Hebrew Books, <http://www.hebrewbooks.org>.
- Internet Sacred Text Archive, <http://www.sacred-texts.com>.
- Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com>.
- Mechon Mamre*, <http://www.mechon-mamre.org/about.htm>.
- Sifrija virtualit*, <http://www.daat.ac.il/daat/sifrut/yesod.htm>.
- Soncino Babylonian Talmud*, <http://www.halakhah.com>.
- Wikishiva*, [http://www.yeshiva.org.il/wiki/index.php?title=ישאר\\_דומע](http://www.yeshiva.org.il/wiki/index.php?title=ישאר_דומע).
- Wikitekst*, [http://he.wikisource.org/wiki/ישאר\\_דומע](http://he.wikisource.org/wiki/ישאר_דומע).

## Wykaz tabel

1. Karalność za poszczególne przestępstwa po konwersji .....	145
2. Kara śmierci za przestępstwa noachity i Izraelity .....	147
3. Rozkład treści w halachach 10,8(6)–13(10) <i>Hilchot melachim u-milchamot</i> .....	170
4. Odpowiedzialność za nieintencjonalne przestępstwa Izraelity i noachity .....	180
5. Rozkład treści w obrębie halachy 9,1–3(1) <i>Hilchot melachim u-milchamot</i> .....	184
6. Porównanie dekalogu z przykazaniami noachickimi .....	198
7. Kolejność przykazań noachickich w źródłach rabinicznych .....	199
8. Struktura sporu w <i>Sanhedrin</i> 56b–57a .....	232
9. Kary za bałwochwalstwo Izraelitów .....	241
10. Warunki karania śmiercią za bluźnierstwo według Majmonidesa .....	262
11. Warunki karania śmiercią noachitów według różnych opinii ...	274
12. Warunki karania śmiercią za <i>kinujin</i> według różnych opinii ....	274
13. Znaczenie wersetów biblijnych dla bluźnierstwa noachity według różnych opinii .....	274
14. Kradzież i zabójstwo poganina i Izraelity według barajty w <i>Sanhedrin</i> 57a .....	305
15. Liczba halach dla poszczególnych przykazań noachickich .....	312
16. Rozkład treści poszczególnych halach o <i>giluj arajot</i> .....	314
17. Karalność za poszczególne przestępstwa seksualne według halachy żydowskiej .....	317–318
18. Kwestia wieku przy przestępstwach seksualnych .....	318
19. Egzegeza wersetu Rdz 2,24 .....	325
20. Dopuszczalność stosunków seksualnych w świetle egzegezy wersetu Rdz 2,24 .....	326
21. Kara za przestępstwa seksualne z wersetu Rdz 2,24 .....	331



## Summary

### Torah for the nations of the world. Noahide Laws according to Maimonides

Noahide Laws (*mitzvot bnei Noach* in Hebrew) are – according to the Oral Torah – the ethical code meant for the whole humanity, which God first gave to Adam, later to Noah, and finally to Moses on the Sinai mountain. In terms of its basic structure, it addresses seven primary commandments: 1) the order to establish a judiciary system – and the prohibitions of: 2) idolatry, 3) blasphemy, 4) murder, 5) immoral sexual relationships, 6) robbery and 7) consuming parts of a living animal.

The first, and till the modern times only codification of those laws was made in the Medieval period by a great expert on Judaism, a renowned halachist, a philosopher and a medic, Moses Maimonides, in the first full Jewish Legal Code *Mishneh Torah*, in the “Noahide passage”. It has remained till this day the most important (apart from the classical rabbinic literature) source for studying the Noahide laws.

The aim of the work is answering the two primary groups of questions:

1. Why was it Maimonides who codified the Noahide Laws? Why was it not done by any of the other great experts on Judaism before or after him (till our times)?

2. How did Maimonides make the codification? What sources was he using? What decisions did he make and why? What was his interpretation on the Noahide tradition and how did he perceive it? And finally, what was his general concept of the relations between Jews and non-Jews, and what was the role he assigned to the latter in his historiography?

The first group of those topics was mostly analyzed in the first chapter, which constitutes an introductory chapter. It demonstrates that *Mishneh Torah's* messianic and universalist assumptions encouraged Maimonides to include into this code of Oral Torah regulations meant for non-Jews in the times when following those commandments would become an current issue. The assumptions also influenced placing the “Noahide passage” in the treatise on “the laws of kings and wars”, shortly before the issues connected with the messianic times.

The second group of issues was described in the main part of the book, namely in its second and third section. In practice they are meant to constitute a discussion on the “Noahide passage”, with reference to the broad spectrum of texts by Maimonides himself, as well as other Judaist ones. The order of presentation in the second part was subjected to the problem criterion, concerning mainly the issues of philosophical and ideological nature, as well as general ones concerning the Noahide laws. In the third part, an analysis of the “core” of the Noahide laws, meaning the seven primary *mitzvot* which Maimonides presented in the central part of the “Noahide passage”, was carried out. The order of presentation reflects the contents of the text analyzed, with subsequent chapters constituting a discussion on each of the Noahide commandments.

The analyses conducted lead to the conclusion that Maimonides based exclusively on traditional rabbinic sources. He also made great efforts to harmonize the seemingly conflicted opinions they contained. The efforts were the result of Maimonides’s rigorous and extreme beliefs on the Oral Torah, according to which in its essence revealed at the top of Sinai it is complete and contains no contradictions. There is also a third factor which influenced Maimonides’s opinions – the urge to preserve consistency and cohesion within a legal system.

An important assumption by Maimonides, which had far-reaching consequences in detailed analyses of Noahide laws, was his rejection of Gen 2:16, which was pointed to by rabbinic texts as a source of Noahide laws. The opinion is also associated with two groups of beliefs on the essence of the Noahide laws. First of all, with accepting the Oral Torah as the main carried of the Noahide laws tradition, thus accepting the role of faith in revelation in fulfilling those laws by a non-Jew as a guarantee of salvation, and with placing special duties in terms of propagating and executing those laws by Jews as depositaries of the tradition. The Noahide law, similarly to the law of Israel, is divine law, and its goal is not only ensuring social order, but allowing an individual to achieve perfection. Although the Noahide law in its general outline is consistent with the natural law, all its aspects essential for achieving that perfection are provided only by means of revelation.

Secondly, the rejection of Gen 2:16 as a source of Noahide laws also involves evolutionary and historical perception of the road leading from the Edenic law, through the Noahide law and the times of patriarchs, to the revelation at Sinai, where one can observe separation, completion and “sealing” of the Noahide law and the Jewish law as two separate, but related systems.



The idea is associated with a set of more general concepts of the Noahide laws in relation to the laws of Israel. According to Maimonides, both legal systems, despite their similarities, are still divergent both in terms of their shapes and their objectives. The Noahide laws are, despite the details they contain, more general and universal. Their dominant goal is primarily maintaining social order and peace, which is why most of them concerns relationships between human beings. At the same time, since they are divine laws, their secondary goal is – if they are followed in a rigorous manner with sufficient motivation – perfecting a human soul. The Jewish law is a different case, as its dominant goal is allowing for reaching salvation. Moreover – unlike Noahide universalism – the Jewish law is adjusted to the needs of a particular group of people, not humanity as a whole.

The difference between a Jew and a non-Jew is – according to Maimonides – purely historical and spiritual and ethical in its nature, with the legal differences serving as a consequence. Even so, the differences can be overcome by a non-Jew by means of moral and intellectual effort. In this way, Maimonides opposes the beliefs in the substantial and spiritualistic, or even biological foundations of the differences between Israel and the nations of the world.

Summing up: what distinguishes Maimonides from other experts on Judaism is not only his rationalism, manifested by his trust in reason as a guarantee for cognition and salvation – and not only his universalism – visible in the wide scope of his interests and intentions, which encompass all places, times and nations – but also his evolutionism, which is present not only in the cumulative concept of the Jewish oral tradition and the Noahide and Jewish laws, as well as in the vision of the road leading from pagan religions towards monotheism and the times of Messiah. The evolutionism also has its individual dimension, expressed by the postulate of self-perfection and development of each human being, thanks to which one can surpass the frontiers of one's natural world.



## Indeks osobowy

Określenia tannaitów i amoraítów podano w indeksie tak, jak występują w przywoływanych źródłach (tj. bez ich pełnej identyfikacji, jeśli pojawiają się tylko imiona, ale z przytoczeniem tytułów „rabbi” albo „raw”). Podstawową formą imion postaci biblijnych jest ich wersja tradycyjna, spolszczona, przyjęta w Biblii Tysiąclecia (w nawiasach podano uproszczoną transkrypcję). Indeks nie objęto bibliografii i przypisów oraz informacji o charakterze wyłącznie bibliograficznym.

### A

- Abahu, rabbi 204  
Abaje 305–307  
Abbasydów dynastia 32  
Abel (Hewel), postać biblijna 327–328  
Abimelek (Awimelech), postać biblijna 326–327, 344  
Abraham (Abram, Awraham), postać biblijna 34, 74, 117, 122, 151, 153–155, 184, 215–222, 224–225, 227, 313, 323, 326, 419, 429  
Abraham bar Chija 31  
Abraham ben Dawid zob. Raawad  
Abraham ben Mosze de Boton 54, 167, 220–221, 390, 412, 425  
Abraham ibn Ezra 31  
Abram zob. Abraham  
Abu Said al-Chudri 432  
Acha bar Jaakow, raw 362, 398, 418, 423–424, 426  
Acha breh-de Rawa, raw 373  
Acha breh-de-raw Ika, raw 363  
Acha z Sabchy zob. Achaj Gaon  
Achaj Gaon (Acha z Sabchy) 41  
Adam, postać biblijna 9, 125, 164, 183–184, 188, 195, 199–204, 207–208, 211, 222, 224–226, 230, 289, 323, 326–327, 334, 357, 403, 455  
Ajjubidów dynastia 32  
Akiwa, rabbi 324–325, 327–331, 333–335, 394  
Aleksander Jannaj (Janneusz) zob. Jannaj  
Aleksander z Afrodyzji 37  
Alfarabi 37, 164  
Alfasi Icchak (Icchak ben Jaakow ibn Alfasi, Rif) 30, 36, 43, 44, 359  
Al-Mawardi 432  
Al-Qadi al-Fadil 35  
Amram 184, 217–219, 326  
Anan z Basry 30  
Arndt Marian 13

- Arystoteles 37, 50, 91, 109, 114, 164  
 Aszi, raw 25, 220, 373, 381  
 Atlas Samuel 378  
 At-Tabari 432  
 Awerroes 37, 164  
 Awicenna 37, 164  
 Awigdor Jakub 14  
 Awimelech zob. Abimelek  
 Awin, rabbi 328  
 Awja Starszy, raw 430  
 Awraham zob. Abraham
- B**
- Babad Josef 17, 242  
 Bachja ibn Pakuda 31  
 Bałaban Majer 14–15  
 Barneis Henry 159  
 Barre Elisheva 12  
 Bar-Ron Michael Sh. 12, 155, 171, 409  
 ibn Badźdża 37  
 Benamozegh Elijah 11, 276–277, 376  
 Ben-Chaim Moshe 149, 156, 171, 174–175  
 Bilitzer Efraim 12–13, 194–195, 200–201, 222, 249  
 Bindman Yirmeyahu 12  
 Blidstein Gerald J. 75  
 Blidstein Yaakov 84  
 Blobstein Zvi zob. Leshem Zvi  
 Bookstaber Philip D. 120  
 Broyde Michael J. 76, 410, 428  
 Bury Jan 431
- C**
- Chaim ibn Attar 413  
 Chajes Cwi H. 123  
 Chananel ben Chusziel zob. Rabeinu Chananel
- Chanin, rabbi 355  
 Chanina ben Gamaliel, rabbi 186, 388, 390  
 Chanina, rabbi 302, 343, 346–349, 351–352, 365, 375  
 Chawa zob. Ewa  
 Chewroni Awraham M. 370  
 Chidka, rabbi 186  
 Chija bar Abba, rabbi 24, 379–382  
 Chisda, raw 187, 231–233, 246–247, 292  
 Chone Starszy z Seforis, rabbi 355  
 Clorfene Chaim 12, 245, 291, 382  
 Cohen Herman 109, 112, 193  
 Cohen Shimon 192
- D**
- Dallen Michael E. 12, 291, 303, 310  
 Dalman Gustaf H. 256  
 Davidson Herbert A. 38, 43–44, 47, 50–51  
 Dawid 111, 125, 296, 412–413  
 Dawid ben Szlomo ibn (abi) Zimra zob. Radwaz  
 de Lagarde Paul A. 256  
 Dimi, raw 351–352, 365  
 Dina, postać biblijna 76, 405–407, 410, 426
- E**
- Efraim, postać biblijna 187, 231  
 Eisen Robert 93  
 Elazar, rabbi 186, 282, 343–344, 351–352, 365, 394  
 Eleazar z Wormancji 31  
 Eliezer ben Jaakow, rabbi 154  
 Eliezer ben Jose Haglili, rabbi 106  
 Eliezer, rabbi 104–106, 223–335  
 Elon Menachem 44  
 Enosz, postać biblijna 162, 163

Esaw zob. Ezaw  
Ewa (Chawa), postać biblijna 195,  
323, 327  
Ezaw (Esaw), postać biblijna 151

**F**

Fatymidów dynastia 32, 38  
Feldman David M. 284–285, 292  
Filon z Aleksandrii 194, 260–261,  
277, 287  
Frankel Shabsai 20, 53, 61–62, 89,  
183, 229, 251, 281, 311, 312,  
314–315, 357, 385, 403, 405,  
414

**G**

Gamaliel, rabbi 249  
Ganzfried Shlomo 305, 358  
Geiger Abraham 256  
Gerondi Jona (Rabeinu Jona) 238  
Gerszom ben Jehuda zob. Rabeinu  
Gerszom  
Gidal, raw 394  
Grotius Hugo 10, 23

**H**

Hai ben Szerira zob. Hai Gaon  
Hai Gaon (Hai ben Szerira) 28, 30  
Halberstam Joshua 93  
Halbertal Moshe 213, 225  
Halévy Joseph 256  
Halewi Jehuda (Jehuda ha-Lewi)  
30, 36, 122, 208  
Halkowski Henryk 15, 128  
Hammurabi 23  
Hamnuna, raw 430  
Herzig Salomon 14  
Hewel zob. Abel  
Hiob (Ijow), postać biblijna 259  
Hobbes Thomas 10

Hoszaja, raw zob. Oszaja, raw  
Huna, raw 202–203, 236, 292, 327,  
334, 352, 388, 434, 436

**I**

Icchak bar Awdimi, raw 187, 231–  
–233, 246–247  
Icchak ben Jaakow ibn Alfasi zob.  
Alfasi Icchak  
Icchak ben Szlomo ha-Israeli zob.  
Izraeli Izaak  
Icchak ben Szmuel ha-Zaken zob. Ri  
Icchak Nafcha, rabi 264–266, 268–  
–274  
Icchak zob. Izaak  
Icchak, rabbi 187, 231–233, 272,  
418–419, 422, 426  
Ijow zob. Hiob  
Isi ben Akiwa 286  
Izmael zob. Izmael  
Izmael, rabbi 189, 284–285, 287–  
–289, 293, 429, 435  
Izaak (Icchak), postać biblijna 122,  
151, 184, 215–219, 221, 224  
Izaak Ślepy 31  
Izajasz (Jeszajahu), postać biblijna  
95  
Izmael (Izmael), postać biblijna  
151, 170  
Israel zob. Jakub  
Izrael zob. Jakub  
Izraeli Izaak (Icchak ben Szlomo  
ha-Israeli) 30

**J**

Jaakow bar Acha, rabbi 429  
Jaakow ben Aszer 307  
Jaakow ben Meir zob. Rabeinu Tam  
Jaakow z Chanin, rabbi 195  
Jaakow bar Acha, rabbi 429

- Jacob Benno 256  
 Jacobs Louis 259  
 Jacobs Jonathan 104  
 Jakub (Jaakow; Izrael, Israel),  
   postać biblijna 122, 151, 184,  
   215, 219, 221–224, 227, 405–  
   –410  
 Jannaj (Aleksander Jannaj,  
   Janneusz) 412  
 Jehoszua ben Karcha, rabbi 253  
 Jehoszua ben Lewi, rabbi 218  
 Jehoszua zob. Jozue  
 Jehoszua, rabbi 104–105  
 Jehuda ben Betejra, rabbi 188  
 Jehuda ben Teima, rabbi 204  
 Jehuda ha-Lewi zob. Halewi Jehuda  
 Jehuda ha-Nasi, rabbi 46–47  
 Jehuda, rabbi 188, 221, 267, 355,  
   394  
 Jehuda, raw 188, 201–202, 204,  
   207, 236, 330, 418, 423, 430,  
   434, 436  
 Jehudai ben Nachman zob. Jehudai  
   Gaon  
 Jehudai Gaon (Jehudai ben  
   Nachman) 42  
 Jelit Dawid 14  
 Jeszajahu zob. Izajasz 95  
 Jezus z Nazaretu 122  
 Jochanan ben Zakkaj, rabbi 106  
 Jochanan, rabbi 134, 153, 159, 187,  
   200, 231–232, 330, 346, 348,  
   355, 357, 381–382, 387, 418–  
   –319, 321, 326  
 Jocheded zob. Jokebed  
 Jokebed (Jocheded), postać biblijna  
   326  
 Jonatan ben Szaul, rabbi 305–309  
 Jonatan, rabbi 233, 379  
 Jones Vendyl 159  
 Jose bar Ajbo, rabbi 200  
 Jose ben Chalafta, rabbi 25  
 Jose be-rabi Chanina, rabbi 218  
 Jose be-rabi Jehuda, rabbi 203  
 Jose, rabbi 186  
 Josef, raw 434  
 Josef ibn Caddik 31  
 Josef ibn Gabir 226  
 Josef ibn Migasz 30, 36, 47  
 Josef ibn Shem-Tow 109  
 Josef zob. Józef  
 Jozue (Jehoszua), postać biblijna  
   69, 101  
 Józef (Josef), postać biblijna 223,  
   301  
 Juda, postać biblijna 224  
 Juda, rabbi 333  
 Juda ben Pazi, rabbi 355  
 Juda he-Chasid z Regensburga 31  
 Juda Loew ben Becalel (Maharal)  
   217
- K**  
 Kain, postać biblijna 327–328  
 Kajara Szimon 42  
 Kalonimos rodzina 31  
 Kapach Yosef 20, 53–54, 61–62, 89,  
   183–184, 208, 229, 246, 249,  
   251, 254, 256, 281, 311, 315,  
   357, 385, 403, 405  
 Karo Josef 13, 29, 53, 104, 108, 134,  
   207, 217–218, 220, 230, 273,  
   307, 327, 349, 361, 364, 367,  
   378, 394, 420, 436  
 Kasprzak Jerzy 431  
 Kellner Menachem 80, 84, 45, 97,  
   100, 120, 121–123  
 Ketura, postać biblijna 151, 153, 170  
 Kimchi rodzina 31  
 Kook Abraham 110, 112

- Korn Eugene 99–100, 102–103,  
108, 110–112  
Kosakowska Ksenia K. 15  
Kraemer Joel L. 29, 33, 35–40, 44,  
47, 49, 53, 178  
Krawczyk Urszula 15  
Kreisel Howard 37, 107, 126  
Kuksewicz Zdzisław 15
- L**  
Legowicz Jan 15  
Leshem Zvi (Blobstein Zvi) 47  
Lewi, postać biblijna 111, 408, 410  
Lewi, rabbi 189, 194, 357  
Lewis Dom 158  
Lichtenstein Aaron 11, 23, 28, 63,  
190–193, 237–238, 245–248,  
259, 276–279, 291, 359, 362,  
376, 382, 426–427  
Lichtenstein Aharon 92, 104, 284  
Litwinówna Miriam 14
- M**  
Maharal zob. Juda Loew ben Be-  
cael  
Majmon ben Josef 36  
Mani bar Patisz, rabbi 395–396  
Marcinkowski Roman 13  
Margoliot Reuwen 278  
Meir ha-Kohen z Rothenburga 53  
Meir, rabbi 264–265, 268–272, 274,  
330–334, 348, 394  
Mejasza, rabbi 268–274, 276  
Melchizedek (Melchicedek), postać  
biblijna 216–217, 219  
Melchizedek zob. Melchizedek  
Mendelssohn Mojżesz 109, 112  
Mewasser ben Nissi ha-Lewi zob.  
Mubaszszir ben Nissi ha-Lewi  
Mez Adam 374, 432
- Michalski Tadeusz J. 15  
Mojżesz (Mosze), postać biblijna 9,  
46, 51, 61, 89, 95–96, 99–103,  
106–109, 111–114, 116, 121,  
125–126, 129, 133, 152, 154,  
163–164, 174, 183–184, 191,  
196, 209–214, 217, 221, 224–  
–227, 249, 277, 322, 377, 411,  
415  
Morawski Marian 14  
Mosze zob. Mojżesz  
Mubaszszir ben Nissi ha-Lewi  
(Mewasser ben Nissi ha-Lewi)  
28
- N**  
Nachman bar Icchak, raw 235, 243,  
246, 345–349, 434–436  
Nachman, raw 345–346, 352, 423–  
–424  
Nachmanides (Mosze ben  
Nachman, Ramban) 17, 117,  
193, 407–409, 411–412, 417–  
–418, 420, 424–427  
Nechemia, rabbi 24  
Newman Louis 93  
Newton Isaac 10  
Nissim ben Jaakow zob. Rabbi  
Nissim  
Nissim z Gerony (Ran) 413  
Noach zob. Noe  
Noe (Noach), postać biblijna 9, 24,  
61, 84, 107, 108, 125, 133, 152,  
164, 183–184, 190, 199–203,  
205, 211, 222, 224–227, 376,  
385, 403  
Novak David 11, 23, 96, 99–100,  
104, 113, 115–116, 118–119,  
126, 148, 200, 213–214, 226,  
248, 259, 275–276, 278, 287,

- 316, 327-329, 332-333, 340,  
354-355, 369, 374-375, 378,  
400, 410
- O**  
Ochman Jerzy 15  
Onan, postać biblijna 224  
Onkelos 219  
Oszaja (Hoszaja), raw 24, 390, 399
- P**  
Pallière Aimé 11  
Papa, raw 232-233, 237-238, 243,  
245, 363, 375, 398, 430  
Pereira Shlomo M. 41-44, 50  
Pilarczyk Krzysztof 32  
Pines Salomon 37  
Platon 37
- R**  
Raawad (Abraham ben Dawid) 31,  
53, 214-215, 310, 389, 393-  
-394  
Raba zob. Rawa  
Raba bar Awuha 345, 418  
Raba bar bar Chana 134  
Raba bar Nachmani, raw 25  
Raba bar raw Huna 203  
Rabbi Nissim (Nissim ben Jaakow)  
30  
Rabeinu Chananel (Chananel ben  
Chusziel) 30  
Rabeinu Gerszom (Gerszom ben  
Jehuda) 31  
Rabeinu Jona zob. Gerondi Jona  
Rabeinu Tam (Jaakow ben Meir) 31  
Rachawa 203  
Radwaz (Dawid ben Szlomo ibn  
(abi) Zimra) 53, 211, 219, 221-  
-222, 230, 263, 307, 338, 352-  
-354, 375, 377, 382, 393-394,  
398, 409, 420, 430, 436  
Rakover Nahum 12, 76, 410-411,  
413, 422  
Ramban zob. Nachmanides  
Ran zob. Nissim z Gerony  
Raszba zob. Szlomo ben Aderet  
Raszbam (Samuel ben Meir) 31  
Raszi (Szlomo ben Icchak) 17, 31,  
54, 204-205, 216-217, 219,  
234-236, 238, 242, 255, 264,  
266-267, 269, 271-273, 299,  
301, 306, 328-329, 331, 334,  
343, 347, 352, 357, 361-362,  
364, 372-374, 388, 395, 398,  
406, 421, 424, 430  
Raw 188, 202, 220, 236, 284, 321,  
338, 394, 429, 434, 436  
Rawa (Raba) 220, 232-233, 294,  
299-300, 343-344, 350, 373,  
418-419, 423-424  
Rawina 25, 65, 381-382, 411  
Resz Lakisz zob. Szimon ben  
Lakisz, rabbi  
Reuwen zob. Ruben  
Ri (Icchak ben Szmuel ha-Zaken)  
31  
Rif zob. Alfasi Icchak  
Rogalsky Yaakov 12, 245, 291, 382  
Rosanes Juda 54, 308  
Ruben (Reuwen), postać biblijna 301  
Rundstein Henryk 14
- S**  
Saadia ben Josef zob. Saadia Gaon  
Saadia Gaon (Saadia ben Josef) 30,  
193, 197  
Samuel ben Meir zob. Raszbam  
Sara, postać biblijna 313, 323, 326-  
-327, 344



- Saul (Szaul), postać biblijna 296  
 Schmidt Wilhelm 163  
 Schneerson Menachem Mendel  
   11, 57  
 Schochet Jacob I. 276  
 Schwarzschild Steven S. 11, 103  
 Selden John 10, 23  
 Shteif Jonatan 192  
 Simon, rabbi 355  
 Sofer Chaim 416  
 Soloveichik Ahron 410  
 Soloveitchik Velvel 112–113  
 Spero Aryeh 287  
 Spinoza Benedykt (Baruch) 108–  
   –109, 112  
 Spitzer Salomon 14  
 Stein Edmund 14  
 Steinsaltz Adin 131–132, 207, 215,  
   266, 294, 335, 360, 369, 379,  
   407, 413, 429  
 Strauss Leo 110, 112  
 Sychem (Szechem), postać biblijna  
   76, 405–406  
 Symeon (Szimon), postać biblijna  
   408, 410  
 Szach Elazar M. 413  
 Szaul zob. Saul  
 Szechem zob. Sychem  
 Szem-Tow ben Abraham ibn Gaon  
   215–216, 230, 366, 376, 393,  
   417  
 Szerira ben Chanina zob. Szerira  
   Gaon  
 Szerira Gaon (Szerira ben Chanina)  
   30  
 Szeszet, raw 339–340, 434  
 Szimi bar Chija, raw 220  
 Szimon zob. Symeon  
 Szimon, rabbi 186, 282, 435–436  
 Szimon ben Chalafta, rabbi 204  
 Szimon ben Gamaliel, rabbi 394  
 Szimon ben Lakisz (Resz Lakisz),  
   rabbi 65, 398, 411  
 Szimon ben Szetach 412  
 Szizbi, raw 395–396  
 Szlomo ben Aderet (Raszba) 399  
 Szlomo ben Icchak zob. Raszi  
 Szlomo ibn Gabirol 31  
 Szmuel ben Chofni 28  
 Szmuel ibn Tibon 37  
 Szmuel, amoraite 253, 321  
 Szneur Zalman 106, 131
- Ś
- Świerzyński Adam 15
- T
- Temistiusz 37  
 ibn Tibon rodzina 31  
 Touger Eliahu 146, 148, 341–342  
 Tschernowitz Gershon 76, 82–85,  
   411, 430  
 Twersky Isadore 48–49, 53
- U
- Umajjidów dynastia 32
- V
- Vidal di Tolosa 53
- W
- Weinberg Yehiel Y. 123  
 Weiner Moshe 13, 63, 153, 165–  
   –166, 225, 244–245, 255, 262,  
   275, 410, 413–414, 416, 420  
 Wielgus Stanisław 15  
 Witkowski Stanisław W. 431
- Z
- Zeira, rabbi 204



## **PROGRAM MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ**

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii Monografie FNP, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- \* wysokim poziomem naukowym,
- \* odkrywczością założeń i wagą wyników,
- \* oryginalnością ujęcia,
- \* integralnością tematyki i formy,
- \* interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii Monografie FNP oraz honorarium.

Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach (wydruk oraz wersja elektroniczna), wraz z wypełnionym wnioskiem.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej [www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie) w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdą Państwo na stronach

**[www.fnp.org.pl](http://www.fnp.org.pl)  
[www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie)**





**DOTYCHCZAS W SERII  
MONOGRAFIE FNP  
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

**1995**

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.  
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.  
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu  
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.  
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Sojn**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.  
Powstanie nieklasycznej historiografii*

**1996**

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.  
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach  
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie  
a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda  
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*

1997

**Zbigniew Bokszański**, *Stereotypy a kultura*

**Andrzej Dziubiński**, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

**Jan Hartman**, *Heurystyka filozoficzna*

**Jacek Leociak**, *Tekst wobec Zagłady*  
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

**Sławomir Mazurek**, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

**Jacek Migasiński**, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

**Tomasz Mikocki**, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna... Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

**Ryszard Nycz**, *Język modernizmu.*  
*Prolegomena historycznoliterackie*

**Łucja Okulicz-Kozaryn**, *Dzieje Prusów*

**Józef Piórczyński**, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

**Lucylla Pszczołowska**, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

**Joanna Tokarska-Bakir**, *Wyzwolenie przez zmysły.*  
*Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

**Szymon Wróbel**, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

**Jacek Banaszekiewicz**, *Polskie dzieje bajeczne*  
*Mistrza Wincentego Kadłubka*

**Jan Doktor**, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

**Alina Motycka**, *Nauka a nieświadomość.*  
*Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*



**Cezary Wodziński**, *Światłocienie zła*  
**Ryszard Zajączkowski**, „*Głos prawdy i sumienie*”.  
*Kościół w pismach Cypriana Norwida*  
**Piotr Żbikowski**, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”  
*Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej*  
*w latach 1793–1805*

**1999**

**Łukasz Chimiak**, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim*  
*1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

**Henryk Domański**, *Prestiż*

**Marcin Kula**, *Anatomia rewolucji narodowej*  
*(Boliwia w XX wieku)*

**Wojciech Tomasiak**, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu*  
*socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*

**Michał Tymowski**, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

**Andrzej Wierzbicki**, *Historiografia polska doby romantyzmu*

**Grzegorz Wołowicz**, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

**2000**

**Hanna Bojar**, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie*  
*III Rzeczypospolitej Polskiej*

**Bogusława Budrowska**, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny*  
*w życiu kobiety*

**Katarzyna Cieślak**, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą.*  
*Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

**Anna Engelking**, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

**Agnieszka Fulińska**, *Naśladowanie i twórczość.*  
*Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*

**Grzegorz Grochowski**, *Tekstowe hybrydy*  
**Andrzej Hejmej**, *Muzyczność dzieła literackiego*

**Gerard Labuda**, *Święty Wojciech.*  
*Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*

**Lech Leciejewicz**, *Nowa postać świata.*  
*Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*

**Paweł Rodak**, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

**Wojciech Sady**, *Spór o racjonalność naukową.*  
*Od Poincarégo do Laudana*

**Danuta Sosnowska**, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

**Tomasz Stryjek**, *Ukraińska idea narodowa*  
*okresu międzywojennego*

**Przemysław Urbańczyk**, *Władza i polityka*  
*we wczesnym średniowieczu*

**Magdalena Zowczak**, *Biblia ludowa.*  
*Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*

#### 2001

**Andrzej Dąbrówka**, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

**Iwona Massaka**, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

**Maciej Soin**, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

**Wojciech Szczerba**, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*  
*wczesnochrześcijańskiej*

#### 2002

**Henryk Domański**, *Polska klasa średnia*

**Magdalena Heydel**, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

**Kazimierz Kondrat**, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*



- Teresa Kostkiewiczowa**, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*
- Krzysztof Lewalski**, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim  
wobec Żydów w latach 1855–1915*
- Stanisław Łojek**, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*
- Tomasz Małyшек**, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania  
o psychoanalizie*
- Marek Nalepa**, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”  
*Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*
- Zbigniew Nerczuk**, *Sztuka a prawda.  
Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*
- Ewa Nowak-Juchacz**, *Autonomia jako zasada etyczności.  
Kant, Fichte, Hegel*
- Wawrzyniec Rymkiewicz**, *Ktoś i Nikt.  
Wprowadzenie do lektury Heideggera*
- Barbara Szmigielska**, *Marzenia senne dzieci*

2003

- Wojciech Brojer**, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.  
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*
- Małgorzata Czarnocka**, *Podmiot poznania a nauka*
- Adam Fitas**, *Głos z labiryntu.  
O pismach Karola Ludwika Konińskiego*
- Maciej Gołąb**, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*
- Jan Krasicki**, *Bóg, człowiek i zło.  
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*
- Antoni Mączak**, *Nierówna przyjaźń.  
Układy klientalne w perspektywie historycznej*

2004

**Jan Doktor**, *Początki chasydyzmu polskiego*

**Przemysław Gut**, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

**Alicja Jarzębska**, *Spór o piękno muzyki.*

*Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku*

**Agnieszka Kluba**, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

**Katarzyna Kuczyńska-Koschany**, *Rilke poetów polskich*

**Franciszek Longchamps de Bérier**, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

**Maciej Mycielski**, „*Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli*”.

*Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej*

**Krzysztof Nawotka**, *Aleksander Wielki*

**Dorota Pietrzyk-Reeves**, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

*Współczesna debata i jej źródła*

**Jan Pisuliński**, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

**Radosław Sojak**, *Paradoks antropologiczny.*

*Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*

**Tomasz Szlendak**, *Supermarketyzacja.*

*Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*

**Przemysław Urbańczyk**, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

**Andrzej Dziubiński**, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

**Magdalena Górska**, *Polonia – Respublica – Patria.*

*Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku*



**Roman Michałowski**, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

**Jerzy Rohoziński**, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

**Krzysztof Skwierczyński**, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

**2006**

**Nikodem Bończa Tomaszewski**, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

**Sławomir Buryła**, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

**Zbigniew Kloch**, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

**Sebastian Tomasz Kołodziejczyk**, *Granice pojęciowe metafizyki*

**Rafał Koschany**, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

**Józef Piórczyński**, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

**Maciej Płaza**, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

**Małgorzata Puchalska-Wasył**, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

**Justyna Straczuk**, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

**Stanisław Zapaśnik**, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

**Katarzyna Filutowska**, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

**Jakub Kloc-Konkołowicz**, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

**Barbara Krawcowicz**, *William James. Pragmatyzm i religia*

**Paweł Majewski**, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

**Teresa Michałowska**, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

**Małgorzata Mikołajczak**, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

**Aneta Pieniądz**, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

**Wojciech Tomasik**, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

**Piotr Żbikowski**, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

**Grażyna Jurkowlaniec**, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiętki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

**Halina Manikowska**, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

**Maciej Potz**, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

**Beata Śniecikowska**, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

**Przemysław Urbańczyk**, *Trudne początki Polski*



2009

**Weronika Chańska**, *Nieszczęsny dar życia.*  
*Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*

**Jacek Gądecki**, *Za murami.*  
*Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce*

**Maciej Gorczyński**, *Prace u podstaw.*  
*Polska teoria literatury w latach 1913–1939*

**Krzysztof Jaskułowski**, *Nacjonalizm bez narodów.*  
*Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*

**Justyna Kowalska-Leder**, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*  
*dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*

**Stanisław Łojek**, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*  
*i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)*

**Grzegorz Myśliwski**, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*  
*(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*

**Robert Poczobut**, *Między redukcją a emergencją.*  
*Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*

**Artur Przybysławski**, *Buddyjska filozofia pustki*

**Tadeusz Szubka**, *Filozofia analityczna.*  
*Koncepcje, metody, ograniczenia*

**Tomasz Tiuryn**, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

**Marcin Trzęsiok**, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*  
*Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego*

**Adam Workowski**, *Ontologiczne podstawy posiadania*

**Paweł Żmudzki**, *Władca i wojownicy.*  
*Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej*  
*historiografii Polski i Rusi*

2010

**Piotr Celiński**, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*



**Anna Dziedzic**, *Antropologia filozoficzna*  
*Edwarda Abramowskiego*

**Piotr Filipkowski**, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*  
*obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*

**Krzysztof Hubaczek**, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*  
*w filozofii analitycznej*

**Monika Małek**, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*  
*Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*

**Ireneusz Piekarski**, *Z ciemności.*  
*O twórczości Juliana Strykowskiego*

**Marek Słoń**, *Miasta podwójne i wielokrotne*  
*w średniowiecznej Europie*

**Jan Wasiewicz**, *Oblicza nicości.*  
*Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*

**2011**

**Wojciech Bałus**, *Gotyki bez Boga?*  
*W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*

**Natalia Bloch**, *Urodzeni uchodźcy.*  
*Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków*  
*w Indiach*

**Mirosława Buchholtz**, *Henry James i sztuka auto/biografii*

**Paweł Gancarczyk**, *Muzyka wobec rewolucji druku.*  
*Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku*

**Bartosz Kuźniarz**, *Goodbye Mr. Postmodernism.*  
*Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*

**Monika Murawska**, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*  
*Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*

**Roman Murawski**, *Filozofia matematyki i logiki*  
*w Polsce międzywojennej*

**Andrzej Wypustek**, *Bogowie, herosi i wybrańcy: studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

**Radosław Zenderowski**, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etniczyczą religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

**Dorota Zygmuntowicz**, *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*

**2012**

**Łukasz Afeltowicz**, *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*

**Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz**, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

**Anna Engelking**, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

**Janusz Grybień**, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

**Iwona Krupecka**, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*

**Michał Łuczewski**, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej*

**Anna Markowska**, *Dwa przełomy. Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

**Łukasz Niesiołowski-Spanò**, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

**Magdalena Rembowska-Płuciennik**, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

**Tadeusz Szubka**, *Neopragmatyzm*

**Krzysztof Wójtowicz**, *O pojęciu dowodu w matematyce*  
**Paweł Załęski**, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

**2013**

**Edward Balcerzan**, *Literackość.*  
*Modele, gradacje, eksperymenty*

**Kamila Baraniecka-Olszewska**, *Ukrzyżowani.*  
*Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*

**Agata Dziuban**, *Gry z tożsamością.*  
*Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim*

**Filip Lipiński**, *Hopper wirtualny.*  
*Obrazy w pamiętającym spojrzeniu*

**Marcin Moskalewicz**, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*  
*Filozofia historii Hannah Arendt*

**Wojciech Musiał**, *Modernizacja Polski.*  
*Polityki rządowe w latach 1918–2004*

**Przemysław Urbańczyk**, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

**Grzegorz Pac**, *Kobiety w dynastii Piastów.*  
*Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.*  
*Studium porównawcze*

**Gabriela Świtek**, *Gry sztuki z architekturą.*  
*Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje*

**Łukasz Wróbel**, *„Hylé” i „noesis”.*  
*Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej*

**Renata Ziemińska**, *Historia sceptycyzmu.*  
*W poszukiwaniu spójności*

**2014**

**Piotr Feliga**, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle*  
*„Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera*





**Marcin Juś**, *Spór o redukcjonizm w medycynie.*  
*Studium filozoficzne i metodologiczne*

**Agnieszka Kluba**, *Poemat prozą w Polsce*

**Paulina Małochleb**, *Przepisywanie historii.*  
*Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie*  
*pamięci kulturowej*

**Magdalena Śniedziewska**, *Siedemnastowieczne malarstwo*  
*holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku*

**Anna Wylegała**, *Przesiedlenia a pamięć.*  
*Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy*

2015

**Jan Swianiewicz**, *Możliwość makrohistorii.*  
*Braudel, Wallerstein, Deleuze*

## W PRZYGOTOWANIU

**Paweł Gładziejewski**, *Wyjaśnianie za pomocą reprezentacji*  
*mentalnych. Perspektywa mechanistyczna*

**Jakub Muchowski**, *Polityka pisarstwa historycznego.*  
*Refleksja teoretyczna Haydena White'a*

**Krzysztof Rzepkowski**, *Złoty kciuk.*  
*Młyn i młynarz w kulturze Zachodu*

**Filip Schmidt**, *Para, mieszkanie, małżeństwo.*  
*Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych*  
*i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji*

**Andrzej Słowikowski**, *Wiara w egzystencji.*  
*Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach*  
*pseudonimowych Sorena Kierkegaarda*

**Sylwia Urbańska**, *Przemiany macierzyństwa*  
*w procesie globalnych migracji kobiet*



