

Piotr Majdanik

Gliwice

**PRZYKAZANIA NOACHICKIE W TALMUDZIE
– uniwersalizm judaizmu wobec ekspansji chrześcijaństwa**

(TRAKTAT *SANHEDRIN* 56A–57A)

Pierwsze cztery wieki naszej ery to czas intensywnej ekspansji chrześcijaństwa w Azji, Europie i Afryce Północnej. Źródłem tego sukcesu nowej jeszcze religii było głównie przełamanie początkowego partykularyzmu i wyjście misji poza Ziemię Izraela, do Żydów z diaspyry i przede wszystkim do wyznawców politeizmu grecko-rzymskiego, spośród których rekrutowała się wówczas największa grupa nowo ochrzczonych. Nie tylko znaleziono model religijno-kulturowej koegzystencji jude-ochrzczonych z etnochrześcijanami, lecz także wypracowano nową kulturę umysłową, godzącą wartości hellenizmu z wiarą chrześcijańską. Kluczowe stały się tu ustalenia tzw. soboru jerozolimskiego w 51 roku, o którym wspomina się w *Nowym Testamencie* – Dz 15. Nieprzypadkowo przeznaczone dla etnochrześcijan zasady moralne przypominają omówiony dalej kodeks noachicki (por. Dz 15, 20). Widać tu ślady uniwersalistycznej tradycji pochodzącej ze wspólnego z judaizmem rabinicznym pnia.

Okres ten był także czasem rozszerzania się wpływów judaizmu. Tradycyjny obraz judaizmu jako religii zamkniętej i partykularnej, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, nie odpowiada faktom znanym ze starożytności. Już w połowie I wieku liczba Żydów wynosiła około 8 mln (10% ludności cesarstwa rzymskiego), z czego 2–3 mln w Ziemi Izraela, a reszta w diasporze. Jedynym wytłumaczeniem osiągnięcia tej liczby jest prozelityzm, czyli konwersja na judaizm osób urodzonych jako nie-Żydzi, które w jej wyniku wchodziły w skład Izraela. Instytucją, która walczyła o ten sukces, była zapewne synagoga. Sprawowana w niej liturgia miała charakter publiczny i mogli w niej uczestniczyć również nie-Żydzi. Poza nią istniało także indywidualne oddziaływanie Żydów. Konwersja oznaczała jednak przyjęcie na siebie rygorystycznych wymogów moralnych i rytualnych.

Judaizm posiadał także przesłanie bardziej uniwersalne, skierowane dla osób, które nie były gotowe do pełnej konwersji. Proponowano im przestrzeganie tzw. praw noachickich – siedmiu podstawowych praw nadanych ludzkości, według tradycji judaistycznej, za pośrednictwem Noego, a następnie powierzonych Mojżeszowi na Synaju. Status ten nosił miano „prozelita bramy”, noachita lub „bojący się Boga”. Ostatecznie

uznano, że osoba taka może „mieć udział w świecie przyszłym”, stanowiącym funkcjonalny odpowiednik chrześcijańskiego zbawienia. Był to jednak status podrzędny w stosunku do Izraelity, także prozelity.

Nie wystarczyło to w konkurencji z chrześcijaństwem, szczególnie w kontekście jego wyrazistego uniwersalizmu, który głosił powszechne odkupienie oraz naukę o tym, że wyznawcy Jezusa Chrystusa są teraz prawdziwym Izraelem i dziedzicem dawnych obietnic. Jednocześnie nie wymagał odrzucenia kultury grecko-rzymskiego antyku, harmonijnie łącząc ją z opartą na Biblii ideologią. Judaizm nie mógł konkurować z tymi ideami na polu misyjnym. Obie religie pozostały głęboko zantagonizowane aż do XX wieku, kiedy zaczęto szukać zbliżenia poprzez dialog w obliczu totalnego zagrożenia pokoju i zagłady ludzkości.

W takim właśnie kontekście przekaz dotyczący kodeksu noachickiego utrwalony został na kartach *Talmudu babilońskiego* – w traktacie *Sanhedrin*. Zgodnie z tradycją judaistyczną, *Talmud* stanowi zapis Tory ustnej przekazanej Mojżeszowi na Synaju przez Boga i następnie przenoszonej z pokolenia na pokolenie (por. *Pirkej Awot* 1,1). Tradycja ta nie była przeznaczona do zapisu, jednakże dramatyczna sytuacja judaizmu po upadku kolejnych powstań przeciw rzymskiej okupacji, których następstwem były dotkliwe prześladowania, skłoniła przywódców duchowych do utrwalenia w piśmie zagrożonej tradycji religijnej. Być może na decyzję tę wpłynęło także niebezpieczeństwo ze strony chrześcijaństwa, odnoszącego spektakularne sukcesy w świecie pogańskim i ograniczone w świecie żydowskim, z którego wyrosło. W każdym razie kilkusetletni proces formowania *Talmudu*, jako nośnika tradycji ustnej judaizmu, dokonuje się w okresie ekspansji chrystianizmu w świecie starożytnym.

Trudno jednoznacznie określić, od kiedy zaczęto zapisywać niektóre halachy i wypowiedzi uczonych, z pewnością funkcjonowały one w formie notatek w akademiach tannaickich (podobnie jak później amoraickich). Za inicjatora *Miszny* w jej obecnym porządku uważa się słynnego Hillela, żyjącego na przełomie I wieku p.n.e. i II wieku n.e., lub rabiego Akiwę ben Josefa, żyjącego na przełomie I i II wieku. *Miszna* w obecnym kształcie jest jednak dziełem rabiego Jehudy ha-Nasi, żyjącego na przełomie II i III wieku, który dokonał jej ostatecznej redakcji i zamknięcia. W ten sposób część tradycji tannaickiej, tzw. *barajta*, znalazła się poza obrębem *Miszny*. Spora jej część weszła w skład *Tosefty*, a także *Gemary*, będącej *Talmudem* w ścisłym tego słowa znaczeniu. Formowanie *Gemary* rozpoczęło się równoległe w akademiach amoraickich w Ziemi Izraela i w Babilonii, doprowadzając do jej odrębnego sformułowania w ramach *Talmudu jerozolimskiego* w IV wieku i *Talmudu babilońskiego* w V wieku. Ostatecznej redakcji tego ostatniego dokonali saboraici w VI i VII wieku¹.

Traktat *Sanhedrin* znajduje się w jednym z sześciu porządków *Talmudu* – *Nezikin* (*Szkody*) i dotyczy przepisów karnych, w wymiarze materialnym i proceduralnym, odnoszących się do kary śmierci. Przełożony fragment znajduje się w rozdziale VII w komentarzu *gemary* do *miszny* 6. *Miszna* ta opisuje procedurę sądową dotyczącą oskarżonego o bluźnierstwo. W dołączonej doń *gemarze* przedmiotem dyskusji stają się warunki spełnienia bluźnierstwa karanego śmiercią, a następnie kwestia zakresu odpowiedzialności nie-Żydów za dopuszczenie się tego grzechu. Podstawą do rozważań jest tu fragment Kpł 24,10–15, zaczynający się od opisu bluźnierstwa popełnionego przez syna Żydówki i Egipcjanina. W ten sposób dyskusja przenosi się stopniowo w sferę odpowiedzialności karnej i moralnej nie-Żydów.

¹ Por. K. Piłarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, Kraków 2006, s. 191–222.

Przetłumaczony i zaprezentowany poniżej fragment traktatu *Sanhedrin* 56a–57a stanowi pierwszą część większej dygresji, poświęconej prawom noachickim, zawartej w traktacie *Sanhedrin* 56a–60a. Część ta stanowi zapis wielopokoleniowej i wielowarstwowej dyskusji dotyczącej zakresu praw noachickich, a ściślej listy tych praw – w powiązaniu z ich źródłami zawartymi w Torze pisanej. Kolejne części tej „noachickiej dygresji”, które wykraczają poza zaprezentowany niżej zakres, dotyczą m.in. sankcji karnych i omówionych szerzej zakazów seksualnych. Po tej dygresji gemara wraca do pierwotnego przedmiotu dyskusji, tj. zagadnień związanych z bluźnierstwem. Dygresja owaa jest największym objętościowo i merytorycznie fragmentem szeroko rozumianej literatury talmudycznej, poświęconym prawom noachickim, i stanowi podstawowe źródło dla późniejszych rozważań tego zagadnienia, w tym przede wszystkim dla porządkującego różnorodność poglądów w tej materii – Rambama (Majmonidesa) w jego klasycznym kodeksie *Miszne tora* (*Hilchot melachim* 8,10–10,12).

Przyczyny, dla których redaktorzy *Talmudu* zdecydowali się umieścić ustną tradycję dotyczącą praw noachickich właśnie w traktacie *Sanhedrin*, i to w tym konkretnym miejscu – pozostają niejasne. *Gemara* często umieszcza dygresje, m.in. agadyczne, w obrębie traktatów, których treść wydaje się nie mieć z nimi związku (np. agada dotycząca zburzenia drugiej świątyni – w traktacie *Gittin*, który dotyczy kwestii rozwodów małżeńskich). W tym przypadku „dygresja noachicka” jest jednak poprzedzona kwestią merytorycznie z nią związaną. Istotnym powodem takiej lokalizacji dyskusji na temat praw noachickich może być fakt, że mają one przede wszystkim charakter przepisów karnych, w tym także dotyczących procedur karnych, co jest głównym przedmiotem traktatu, dając jednak delegację do uregulowania spraw cywilnych (*dinin*). Być może też nie jest kwestią przypadku, że *Sanhedrin* kończy się dyskusją na temat Mesjasza, a podobne sąsiedztwo występuje w drugim co do ważności rabinicznym tekście poświęconym prawom noachickim – *Miszne tora*, *Hilchot melachim* Majmonidesa.

Celem niniejszego tłumaczenia jest przedstawienie zagadnienia praw noachickich w ich źródłowej postaci. Aby wielość opinii prezentowanych w przetłumaczonym fragmencie nie dezorientowała, opatrzone go pochodzącymi od tłumacza tytułami oraz rozbudowanym komentarzem, mającym na celu zarówno wyjaśnienie pewnych pojawiających w tekście szczegółowych koncepcji, jak i omówienie wyrażań kluczowych dla zrozumienia talmudycznego dyskursu (w komentarzu zamieszczono wyjaśnienie terminów i notki o dyskutantach pojawiających się po raz pierwszy). W definiowaniu terminów talmudycznych posłużono się, jeśli nie wskazano inaczej, pracą Yitzhaka Franka – *The Practical Talmud Dictionary*², natomiast noty biograficzne opracowano na podstawie następujących pozycji: Krzysztofa Pilarczyka – *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, Michela L. Rodkinsona – *The History of the Talmud. Historical and Literary Introduction to the New Edition of the Talmud*³ oraz – Wilhelma Bachera: *Academies in Babylonia* i *List of Amoraim*⁴.

Autor tłumaczenia ma nadzieję, że zaprezentowany fragment jednego z kluczowych traktatów *Talmudu* dowiedzie wewnętrznej spójności dyskusji uczonych talmudycznych. W jego uchwyceniu pomaga dokonany podział tekstu na podstawowe jednostki tematyczne zwane po aramejsku *sugjot* (*sugja* to talmudyczny odpowiednik hebr. terminu *miszna*). W zależności od logiki wypowiedzi w dialektyce talmudycznej wyróż-

² The Ariel Institute, Jerusalem 2001.

³ The Talmudic Society, Boston 1918.

⁴ Zob. <http://www.jewishencyclopedia.com>.

nia się następujące składniki *sugjot*: *memra* (stanowisko, opinia), *kuszja* (trudność, problem), *teiruc* (odpowiedź na problem), *reja* (dowód).

Tekst gemary podzielony na *sugjot* jest też tekstem wielowarstwowym i wielojęzycznym. Znajdują się tu wypowiedzi tannaitów, tj. cytaty z *Miszny* oraz teksty *barajty* (1. warstwa), wypowiedzi poszczególnych, znanych z imienia amoraiteów, tzw. *memra* (2. warstwa), w obu przypadkach zwykle po hebrajsku, i wreszcie anonimowy, pełny „klasycznej” terminologii, niczym drogowskazów, aramejski tekst redaktorów *Gemary*, późnych amoraiteów (lub saboraitów), który łączy wszystkie poprzednie warstwy: wyjaśnia, komentuje, porządkuje i strukturyzuje, to tzw. *stama* (3. warstwa). W warstwach tych przeplatają się ponadto cytaty biblijne. Tekst hebrajski ma więc zwykle charakter normatywny i syntetyczny. Opiera się na autorytecie Pisma oraz znanych z imienia (lub przynajmniej ze szkoły) tannaitów lub amoraiteów. Anonimowy tekst aramejski ma natomiast charakter krytyczny i analityczny⁵.

Podstawą tłumaczenia jest hebrajsko-aramejski tekst oryginału, opublikowany na podstawie wileńskiego wydania *Talmudu babilońskiego*, zawartego w edycji: *The Schottenstein Daf Yomi Edition. Talmud Bavli. The Gemara: The Classic Vilna Edition, with an Annotated, Interpretive Elucidation, as an Aid to Talmud Study. Tractate Sanhedrin vol. 2. The ArtScroll Series*⁶ i pomocniczo angielski przekład zawarty w tymże wydaniu oraz innych wydaniach samoistnych⁷. Tłumaczenia cytatów biblijnych dokonano samodzielnie bezpośrednio z oryginału hebrajskiego.

Przy tłumaczeniu *Gemary* starano się wiernie oddać konstrukcje językowe tekstu oryginalnego, tj. formy gramatyczne, relacje i kolejność składających się nań elementów. Niezwykła zwięzłość języka *Gemary*, powszechne stosowanie skrótów myślowych i językowych stworzyły konieczność uzupełnienia tekstu w trosce o jego zrozumiałość. Od zasady dosłownego tłumaczenia odstępowano w przypadkach, gdy utrudniałoby to zrozumienie jego sensu. Oryginalne terminy oraz imiona hebrajskie i aramejskie transkrybowano w uproszczony sposób tak, aby możliwie najlepiej oddawały brzmienie oryginalne (w wymowie sefardyjskiej, dla uproszczenia pominięto transkrybowanie znaku *szwa* oraz zdwojenia zgłosek w miejscach, gdzie występuje *dagesz* mocny). Wyjątek dotyczy zastosowania utrwalonych w polskim języku literackim imion biblijnych, takich jak Noe czy Abraham. Podobnie uczyniono z tradycyjnymi wyrażeniami utrwalonymi w tradycyjnej polskiej wersji dekalogu, np. bałwochwalstwo, bluźnierstwo, zabójstwo, których użyto zamiast dosłownych tłumaczeń terminów oryginalnych.

Większość komentarzy – jeśli w przypisie nie zaznaczono inaczej – oparta jest na objaśnieniach zawartych w wymienionej wyżej edycji *ArtScroll Series* oraz niekiedy *Soncino Babylonian Talmud*, a także dostępnych na stronie internetowej *The Internet Center for the Study of Talmud*⁸. Źródłem oryginalnych tekstów komentarzy Rasziego (rabi Szlomo ben Jicchak) do *Tory* – jeśli nie zaznaczono inaczej – jest edycja *The Stone Edition. The Chumash*.

⁵ Por. J. Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature*, The Anchor Bible Reference Library, New York 1994, s. 158–160.

⁶ Mesorah Publications, Ltd., New York 2002.

⁷ *Soncino Babylonian Talmud, Sanhedrin*, ed. J. Epstein, The Soncino Press, London 1935–1948; *New Edition of the Babylonian Talmud. Section Jurisprudence (Demages). Tract. Sanhedrin*, t. 7–8, ed. M.L. Rodkinson, The Talmud Society, Boston 1918.

⁸ <http://www.dafyomi.co.il>

Przy edycji tłumaczonego tekstu przyjęto następujące zasady: Liczba i litera wyróżniona boldem w nawiasie kwadratowym, np. „**[56a]**”, oznacza paginację stosowaną w tekście źródłowym. Cytaty z Biblii (Tory pisanej) podano w cudzysłowie, dostosowując je do formatu warstwy gemary (Tory ustnej), w której występują. Tekst pisany boldem oznacza fragment *miszny* lub *barajty* (1. warstwa), np. „**Siedem przykazań nakazano noachitom**”. Wypowiedzi amoraitów (*memrot*) zapisano kursywą (2. warstwa), np. „*Ten tannaita to tannaita ze szkoły Menaszego, która wyłączyła prawa i bluźnierstwo*”. Obfitująca w fachową terminologię talmudyczną aramejska *stama*, która stanowi zasadniczy tekst *Gemary*, oddana została zwykłą czcionką (3. warstwa), np. „Kiedy przybył rabi Jicchak”. Dodatkowo zwroty w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumacza, np. [halachiczna różnica]. Transkrybowane terminy hebrajskie oraz sigła biblijne, dostosowane do formatu warstwy gemary, do której się odnoszą, podane zostały się w nawiasach okrągłych, np. „(wa-jcaw)” czy „(Rdz 2,16)”. Tytuły i ich numeracja w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumacza i mają na celu uwydatnienie struktury talmudycznego dyskursu, dlatego też zostały dodatkowo podkreślone, np. [1.2. Inne opinie dot. katalogu przykazań noachickich]. Komentarze podane są w przypisach. W pracy niniejszej czteroliterowe imię Boga zastąpiono, zgodnie z tradycją żydowską, wyrażeniem hebr. *HASZEM* (dosł. „owo Imię”).

* * *

TALMUD BAWLI, SEDER NEZIKIN, MASECHET SANHEDRIN (rozdział VII)

[KATALOG I ŹRÓDŁA PRZYKAZAŃ NOACHICKICH]

[56a]

[1. Opinie tannaitów w barajcie]

[1.1. Opinia ogólna]

Rabini nauczali⁹: **Siedem przykazań**¹⁰

⁹ Aram. *tanu rabanan*. Wyrażenie to zwykle wprowadza *baraję*, która zaczyna się od anonimowego stwierdzenia. Poniżej *zmajduje* się włączona w tekst *Gemary* i prezentująca poglądy tannaitów *barajta* (por.: *Tosefta – Awoda zara* 59 oraz *Breszit rabba* 16,6), która później stanie się przedmiotem dyskusji amoraitów. W ten sposób rozpoczyna się wpleciona w tekst *Talmudu* dygresja dotycząca siedmiu przykazań noachitów. Jej pierwszą część stanowi obszernie dyskutowane zagadnienie katalogu i źródeł tych przykazań.

¹⁰ Hebr. *szwa micwot*. Użyty tu termin hebr. *micwa*, oznaczający zwykle „przykazanie”, zastosowany został w tym przypadku w znaczeniu ogólniejszym, odnoszącym się bardziej do generalnych praw lub kategorii niż szczegółowych przykazań. Dlatego zapewne Rambam w dziele *Miszne Tora* rozdział *Hilchot melachim* 9,1 używa na określenie owych siedmiu przykazań terminu hebr. *dwarim*, mającego w tym wypadku znaczenie „sprawa, zagadnienie, kwestia”, analogicznie do wyrażenia hebr. *aseret hadibrot* na określenie dziesięciu przykazań, które często traktowane są jako zbiorcze kategorie zawierające w sobie wszystkie 613 przykazań nadanych Żydom. Podobnie i

nakazano noachitom¹¹: [o] prawach¹² i [o] bluźnierstwie¹³, [o] bałwochwalstwie¹⁴, [o] zakazanych stosunkach¹⁵ i [o] zabójstwie¹⁶ i [o] rabunku¹⁷ i [o] członku z żywego zwierzęcia¹⁸.

[56b]

[1.2. Inne opinie dot. katalogu przykazań noachickich]

Rabi Chanina ben Gamaliel¹⁹ mówi:

w tym przypadku sformułowano szczegółowe listy konkretnych przykazań, mieszczących się w owych siedmiu kategoriach. Specyfikacje owe, czerpiące z listy 613 przykazań obowiązujących Żydów, obejmowały 30 (por.: *Talmud Babiloński*, *Chullin* 92a oraz Gaon R. Szmuel ben Hofni – Geniza Kairska), lub nawet 66 konkretnych przykazań (por.: A. Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah*, The Rabbi Jacob Joseph School Press, New York 1981). Wymienione poniżej nazwy owych siedmiu przykazań mają charakter swego rodzaju etykiet, których konkretne znaczenia zmieniają się w zależności od poglądów uczzonego lub kontekstu, np. od tego, czy odnoszą się do Żyda, czy do nie-Żyda. Tematem dalszej dyskusji będzie zatem nie tylko kwestia listy owych siedmiu przykazań, lecz także zakresu znaczeniowego i prawnego poszczególnych kategorii. Charakterystyki zamieszczone przy tych terminach bezpośrednio poniżej mają jedynie charakter ogólny. Zamieszczono je, aby umożliwić lepszą orientację w przebiegu dalszej dyskusji.

¹¹ Hebr. *bnaj noach*, „synowie, potomkowie Noego”, „noachici” (również w pisowni z „h”), na określenie nie-Żydów, szczególnie żyjących zgodnie z przykazaniami.

¹² Hebr. *dinin*. Termin ten oznacza także sądy. Według Rambama (*Miszne tora*, *Hilchot melachim* 9,14) przykazanie to wymaga od noachitów ustanowienia sądów, które egzekwowałyby pozostałe sześć przykazań. Ramban (Nachmanides) nie zgadza się z tym i utrzymuje (por. tegoż: komentarz do *Tory* – Rdz 34,13), że przykazanie to wymaga od noachitów nie tylko ustanowienia sądów, lecz także przestrzegania systemu prawa cywilnego, które dotyczy np. kradzieży, oszustwa, wynagrodzeń, szkód majątkowych, uszkodzeń ciała, pożyczek, sprzedaży i umów handlowych. Z potrzebą przestrzegania takich praw zgadza się jednak także Ramban, jednakże według niego mieszczą się one w przykazaniu o rabunku, a nie o prawach.

¹³ Hebr. *birkat HASZEM*, dosł. błogosławienie Imienia Boga, w znaczeniu profanowania Go, a także sprzeciwiania się woli Boga.

¹⁴ Hebr. *awoda zara*, dosł. „obcy kult”, oddawanie boskiej czci innym, czyli „obcym” istotom lub przedmiotom, zamiast samemu Bogu, zapisuje ją się często za pomocą abrewiatury złożonej z liter *alef* i *zajin*.

¹⁵ Hebr. *giluj arajot*, dosł. „odkrycie nagości”, w znaczeniu zakazanych stosunków seksualnych, w tym oprócz cudzołóstwa, także kazirodztwo, homoseksualizm i zoofilia. Mieszczą się tu wszystkie przypadki zakazanych związków seksualnych, za które Żyd ponosi odpowiedzialność. Raszi wyłączył z tej kategorii przypadek narzeczonej; przytacza tu werset biblijny dotyczący Abimelecha: „Oto umrzesz z powodu tej kobiety, którą wzięłeś, bo ona jest mężatką” (Rdz. 20,3). Komentator zwraca uwagę, że napisano „mężatką” (hebr. *beualt baal*) nie zaś „narzeczoną” (hebr. *naara ha-meursa*), narzeczona oznacza tu kobietę, która nie odbyła jeszcze stosunku seksualnego ze swoim mężem.

¹⁶ Hebr. *szfichut damim*, dosł. „przelew krwi”. Odnosi się do zakazu popełniania morderstwa, w kategorii tej mieszczą się też m.in. zakazy aborcji, eutanazji i samobójstwa. Halacha dopuszcza je w ściśle określonych sytuacjach.

¹⁷ Hebr. *gazel*. Mieszczą się tu wszystkie rodzaje kradzieży i oszustwa.

¹⁸ Hebr. *ewer min ha-chaj*, w znaczeniu zakazu spożywania części oderwanej ze zwierzęcia, podczas gdy ono jeszcze żyje. Przykazanie to zajmuje szczególne miejsce w siedmiu przykazaniach noachitów. Po pierwsze, uważa się, że nie dotyczyło ono ludzkości przed potopem. Po drugie, w opisie przymierza z Noem tylko to przykazanie wyrażone jest *explicite* (por. Rdz 9,2). W sensie szerszym oznacza ono zakaz okrutnego traktowania zwierząt.

¹⁹ Jest to dalsza część *barajty*, w której przedstawia się i dyskutuje tradycje innych przykazań obowiązujących nie-Żydów. Rabi Chanina ben Gamaliel (według innych wersji tekstu – rabi Chanina ben Gamla) należał do trzeciej generacji tannaitów (według innych klasyfikacji – do czwartej). Termin hebr. *rabi* oznacza „mój nauczyciel”. Generalnie tannaici, którzy nauczali przed zburzeniem świątyni, wymieniani są po prostu z imienia (por.: *Miszna*, *Pirkej awot*), natomiast w odniesieniu do późniejszych tannaitów stosuje się termin hebr. *rabi*; termin ten używa się również do amoraistów z Ziemi Izraela lub amoraistów babilońskich wykształconych w Ziemi Izraela. Natomiast termin hebr. *raw*, czyli „nauczyciel”, stosuje się w odniesieniu do babilońskich amoraistów, kształco-

Również o krwi z żywego zwierzęcia²⁰. Rabi Chidka²¹ mówi: Również o kastracji²². Rabi Szimon²³ mówi: Również o czarach²⁴.

[1.2.1. przykazanie o czarach]

Rabi Jose²⁵ mówi: [Przed] wszystkim, co powiedziano w sekcji o czarach, przestrzega się noachitę [a mianowicie]:²⁶ „Niech nie znajdzie się pośród ciebie²⁷ taki, który przeprowadza syna swego lub córkę swoją przez ogień²⁸, [ani] wróżbita²⁹, [ani] astrolog³⁰, ani człowiek przesądny³¹, ani czarownik³², ani zaklinacz³³, ani taki, który wypytuje ow³⁴ lub jidoni³⁵, ani taki, który wzywa zmarłych³⁶ itd.³⁷ „I w następstwie tych obrzydliwości HASZEM Bóg wygnął je [tj. narody] przed tobą” (Pwt 18,10–2)³⁸. A [Bóg] karał, tylko jeśli [wcześniej] ostrzegł³⁹.

nych w Babilonii. Ich autorytet halachiczny był mniejszy od amoraistów wykształconych w Ziemi Izraela, dlatego też nie stosowano w odniesieniu do nich terminu hebr. *rabi*.

²⁰ Hebr. *dam min ha-chaj*. Zakaz spożywania dotyczyłby zatem nie tylko członków, lecz także krwi pobranej od żyjącego jeszcze zwierzęcia.

²¹ Tannaíta z trzeciej generacji.

²² Hebr. *serus*, oznacza to zakaz sterylizacji zwierząt i ludzi.

²³ Zapewne jest to słynny rabi Szimon ben Jochaj z czwartej (według innych klasyfikacji – z piątej) generacji tannaítów, uczeń rabiego Akiwy. Przypisuje mu się autorstwo fundamentalnego dzieła kabały *Sefer Zochar*. W *Misznie* nazywany jest po prostu rabi Szimonem.

²⁴ Hebr. *kiszuf*. Tu następuje dygresja rabiego Jose poświęcona tej kwestii.

²⁵ Zapewne jest to rabi Jose ben Chalafta (lub Halafta) z czwartej (według innych klasyfikacji – z piątej) generacji tannaítów, uczeń rabiego Akiby, zwany w *Misznie* po prostu rabi Josim.

²⁶ Chodzi tu o zacytowany niżej fragment Pwt 18,10–2, w którym Żydzi zostają ostrzeżeni, aby nie dokonywać wymienionych dalej czynów, za które narody kananejskie zajmujące wówczas Ziemię Izraela mają zostać usunięte. Twierdzi się zatem, że są one zakazane również noachitom.

²⁷ Tu następuje lista różnych form uprawiania czarów, polskie tłumaczenia hebrajskich terminów mają charakter przybliżony, ponieważ uczeni nadawali owym terminom różne znaczenia.

²⁸ Raszi w komentarzu do *Pięcioksięgu* stwierdza, że mowa tu o kulcie Molecha. Wyznawcy układali dwa stopy po obu stronach i przeprowadzali dziecko pomiędzy nimi (komentarz do *Tory* – Pwt 18,10–12).

²⁹ Hebr. *kosem ksamim*, przepowiadacz. Według Rasziego, to taki, który bierze patyk do ręki i mówi (jakby radząc się w ten sposób): „Powiniem iść czy nie iść?” Podobnie powiedziano (Oz 4,12): „Lud mój [kawalka] drewna swego wypytuje, a patyk jego przemawia doń”.

³⁰ Hebr. *m'onen*, przepowiadający pomyslnie pory. Raszi przytacza słowa rabiego Akiwy: „Są to ludzie, którzy określają pory (hebr. *onot*), mówiąc: »Taka a taka pora jest dobra, by rozpocząć (np. interes)«”. Inni mędrcy jednakże twierdzili, że określenie to odnosi się do tych, którzy „łapią oczy” (hebr. *ejnajim*). Mowa tu np. o takich, którzy oszukują innych, tworząc złudzenia optyczne, np. iluzjoniści.

³¹ Hebr. *mnachesz*, ten, kto interpretuje dobre i złe znaki, omeny i postępuje zgodnie z nimi. Raszi podaje przykłady takich rzekomych znaków: chleb wypadający z ust, jeleń przebiegający ścieżkę, patyk wypadający z ręki.

³² Hebr. *mksazef* od hebr. *kiszuf* – „czary”.

³³ Hebr. *chower chawer*, czarownik od zwierząt. Według Rasziego, to taki, który zaczarowuje węże, skorpiony i inne stworzenia, składając je w jedno miejsce.

³⁴ Raszi wyjaśnia, że *ow* praktykuje rodzaj czarów, który nosi miano *pitom*. Czarownik wzbudza zmarłego, który przemawia spod jego pachy.

³⁵ W tym przypadku – wyjaśnia Raszi – czarownik wkłada do swoich ust kość zwierzęcia zwanego *jidoa* i kość przemawia za sprawą czarów. Zakaz dotyczyłby korzystania przez noachitę z praktyk *ow* i *jidoni*, ale nie jest skazywany na śmierć, jeśli sam je wykonuje.

³⁶ Raszi podaje jako przykład człowieka, który wzbudza ducha zmarłego na swoich członkach albo radzi się szaki. Według innych opinii, jest to człowiek, który pości i śpi na cmentarzu, aby wejść tam w kontakt z duchem.

³⁷ Pominięto tu fragment: „Ponieważ obrzydliwością [dla] HASZEM jest każdy, który czyni te [rzeczy]”.

³⁸ Tu kończy się cytat z Biblii i następuje komentarz rabiego Jose.

[1.3. Inne opinie dot. katalogu przykazań noachickich – ciąg dalszy]

Rabi Eleazar⁴⁰ mówi: Również o mieszanu gatunków⁴¹. Wolno noachicie nosić [ubrania z] mieszanych gatunków [tkanin, tj. lnu i wełny,]⁴² i siał [na jednym polu ziarna] mieszanych gatunków⁴³, ale zakazano im krzyżowania zwierząt⁴⁴ i szczepienia drzew [różnych gatunków]⁴⁵.

[2. Dyskusja amoraistów na temat powyższej barajty]

[2.1. Źródła i katalog przykazań noachickich według przytoczonej barajty]

Skąd wywodzimy te stwierdzenia?⁴⁶

[2.1.1. opinia rabiego Jochanana]

Rzekł rabi Jochanan⁴⁷: *Jak mówi Pismo: „I nakazał⁴⁸ HASZEM Bóg człowiekowi mówiąc: Z każdego drzewa ogrodu możesz spożywać” (Rdz 2,16)⁴⁹.*

³⁹ A zatem, jak zauważa Raszi, skoro narody zostały wypędzone z powodu tych praktyk, oznacza to, że stały im one wcześniej zakazane. Wynika stąd, iż zakaz uprawiania tych czynów dotyczy także nie-Żydów. Według innych opinii, praktyki te nie wchodzą w skład kodeksu noachickiego, stanowią natomiast drogę prowadzącą do bałwochwalstwa, za którego praktykowanie narody kanaanickie zostały usunięte; wymienione czyny doprowadziły do tego w sposób jedynie pośredni. Na tym kończy się dygresja rabiego Jose dotycząca czarów. Podsumowując – Ran (rabi Nissim z Gerony) zwraca uwagę, że rabi Szimon zgadza się, iż niektóre z wymienionych czynów zawierają się w noachickich kategoriach zakazu czarów i bałwochwalstwa; intencją rabiego Jose jest natomiast dodać do praw noachickich tylko te czyny spośród wspomnianych w przytoczonym fragmencie, które nie mieszczą się w owych kategoriach, np. używanie przepowiedni i wróżb.

⁴⁰ Zapewne rabi Eleazar ben Szamua z czwartej (według innych klasyfikacji – z piątej) generacji tannaitów, uczeń rabiego Akiwy, zwany w *Misznie* po prostu rabi Eleazarem.

⁴¹ Hebr. *kilajim*, „zakazane mieszańki”. Termin ten oznacza zakaz mieszania gatunków roślin i zwierząt (*Tarjağ micwot*, s. 163).

⁴² Co jest zakazane (z trzema wyjątkami) Żydom. Mieszanaka taka nosi miano hebr. *szatez* (ibidem, s. 170).

⁴³ Co jest zakazane Żydom. W ich przypadku zakaz dotyczy roślin jadalnych, można jednak sadzić na jednym polu roślinę jadalną i drzewa (ibidem, s. 52).

⁴⁴ Hebr. *harbat bhema*. Zakaz krzyżowania zwierząt i ptaków dotyczy zarówno Żydów, jak i nie-Żydów; można jednakże korzystać z krzyżówki (ibidem).

⁴⁵ Hebr. *harkawat ha-ilan*. Zakaz dotyczy zarówno Żydów, jak i nie-Żydów, można jednakże korzystać z krzyżówki (ibidem). Tu następuje koniec wypowiedzi rabiego Eleazara, jej całość zostanie objaśniona dalej (Raszi). Jest to jednocześnie koniec *barajty*. Dalej następuje dyskusja amoraistów nad poszczególnymi jej tezami.

⁴⁶ Aram. *menahanej milej*. Pytaniem tym gemara szuka źródła dla stwierdzeń wyrażonych w *misznie*, *barajcie* czy też przez jakiegoś amoraite. Odpowiedzią jest interpretacja tekstu Tory pisanej, czasem – ukrytej w nim aluzji.

⁴⁷ Aram. *amar* używane jest zwykle przy przedstawianiu stanowiska amoraity, w przeciwieństwie do takich wyrażań, jak aram. *tana, tanu, tanja*, które wprowadzają wypowiedzi tannaitów, *misznę* lub *baraję*. Chodzi zapewne o jednego z największych amoraistów z Ziemi Izraela – rabiego Jochanana bar Nafchę (lub Nappachę) z pierwszego (według innych klasyfikacji – z drugiego) pokolenia amoraistów z Ziemi Izraela, zwanego po prostu rabi Jochananiem.

⁴⁸ Konstrukcja hebr. *wa-jcaw ... al* dotyczy zdaniem ibn Ezry (rabi Awraham ibn Ezra) zakazów i należałoby ją tłumaczyć „i zakazał” (tak została użyta w Iz 5,6). Odnosi się zatem do następującego w kolejnym wersecie zakazu spożywania owoców z drzewa wiedzy dobra i zła (*Mikraot Gedolot ha-Keter. Mahadurat jesod chadasza. Sefer Breszīt. Chelek alef*, Hocat Uniwersitat Bar-Ilan, Ramat-Gan 1997, s. 42).

⁴⁹ Werset ten wydaje się zbyt techniczny, ponieważ *Tora* stwierdziła już w wersie 1,29, że Adam mógł korzystać ze wszystkich drzew, wystarczyłoby zakazać spożywania z drzewa wiedzy. Radak (rabi Dawid Kimchi), uzupełniając powyższą interpretację ibn Ezry, stwierdza, że werset ten może również nakazywać Adamowi spożywanie innych owoców, tj. dostarczanie organizmowi pokarmu, aby utrzymać się przy życiu.

- „I nakazał (wa-jcaw)”⁵⁰ – to [przykazanie o] prawach, jak mówi [Pismo]: „Bo pokochałem go, dlatego że nakazuje (jcawe) synom swoim (Rdz 18,19)⁵¹;
- „HASZEM” – to [przykazanie o] bluźnierstwie, jak mówi [Pismo]: „A kto bluźni imieniu HASZEM, musi umrzeć”. (Kpł 24,16)⁵²;
- „Bóg (elohim)” – to [przykazanie o] bałwochwalstwie, jak mówi [Pismo]⁵³: „Nie będziesz miał bogów innych (elohim acherim)” (Wj 20,2–3)⁵⁴;
- „człowiekowi (al ha-adam)” – to [przykazanie o] zabójstwie, jak mówi [Pismo]: „Kto przelewa krew człowieka” (Rdz 9,6)⁵⁵;
- „mówiąc (lemor)” – to [przykazanie o] zakazanych stosunkach, jak mówi [Pismo]: „Mówiąc (lemor): Jeśli odeśle mąż żonę swoją, a [ona] odejdzie od niego i stanie się dla innego mężczyzny” (Jr 3,1)⁵⁶;
- „z każdego drzewa ogrodu (mikal ec ha-gan)” – ale nie [z] rabunku⁵⁷;
- „możesz spożywać (achol tochel)” – ale nie członek z żywego zwierzęcia⁵⁸.

⁵⁰ Rabi Jochanan używa tego wersu wyrażenie po wyrażeniu, wyprowadzając z każdego poszczególne przykazania.

⁵¹ I dalej: „i domowi swojemu po nim strzec drogi HASZEM, czyniąc prawość i osąd” – hebr. *cdaka umiszpat*, pierwszy z terminów oznacza także miłosierdzie i jałmużnę oraz w tym przypadku – ugodę pomiędzy stronami sporu, drugi termin oznacza również sprawiedliwość, sądownictwo i prawodawstwo. A zatem wyrażenie „i nakazał”, hebr. *wa-jcaw*, w pierwszym z wersetów oddaje się poprzez „nakazuje”, hebr. *jcawe*, w drugim z wersetów nakaz ten domaga się prawości i sprawiedliwości, a więc dotyczy przestrzegania praw cywilnych (*dinim*).

⁵² I dalej: „Musí go ukamienować całe zgromadzenie. Tak prozelita, jak i tubylec za swoje bluźnierstwo Imienia musi umrzeć”. Oznacza to, że wyrażenie „HASZEM” wiąże się z zakazem bluźnierstwa.

⁵³ „Ja jestem HASZEM, Bóg twój (*elokecha*), który cię wyprowadził z ziemi Egiptu, domu niewoli”.

⁵⁴ I dalej: „przede Mną”. – oznacza to, że wyrażenie hebr. *elohim*, „Bóg”, zawiera nakaz oddawania czci przez Adama jedynie Bogu i w ten sposób odnosi się do przykazania o bałwochwalstwie.

⁵⁵ I dalej: „przez człowieka krew jego zostanie przelana, ponieważ na obraz Boga stworzył człowieka”. Oznacza to, że wyrażenie „człowiekowi” odnosi się do przykazania dotyczącego zabójstwa.

⁵⁶ I dalej: „czy może znów wrócić do niej? Czyż nie zostanie [w ten sposób] pokalana ta ziemia? I ty uprawiałaś nierząd z licznymi kochankami, lecz powróć do mnie! Rzekł HASZEM”. Raszi w komentarzu do tego fragmentu tłumaczy, że hebr. *lemor* oznacza w tym wypadku „muszę powiedzieć”, są to słowa Boga skierowane do Izraela o następującym znaczeniu: „Muszę powiedzieć, że nie jesteś już dla Mnie, tak jak dzieje się w przypadku męża, który odsyła swoją żonę i ona znajduje sobie innego mężczyznę – nie może ona do niego wrócić. Lecz mimo tego, że zdradzałaś mnie, pragnę, żebyś do mnie powróciła” (por.: idem: komentarz do *Proroków* – Jr 3,1). Charakterystyczne jest, że w rękopisach *Księgi Jeremiasza* słowo hebr. *lemor* oddzielone jest graficznie od reszty tekstu por. *Biblia hebraica stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997, s. 784). Reasumując, słowo hebr. *lemor* wiąże się za pośrednictwem powyższego wersetu z przykazaniem o zakazanych stosunkach (choć w prawie noachickim istnieje możliwość powrotu żony do jej poprzedniego męża).

⁵⁷ Raszi 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. *mikal ec ha-gan* wiąże się z przykazaniem o rabunku.

⁵⁸ Raszi tak tłumaczy to wyrażenie: „możesz spożywać, hebr. *tochel*, tylko to, co jest przeznaczone do jedzenia, hebr. *achol*, ale nie możesz spożywać członka z żywego zwierzęcia, ponieważ żyjące zwierzę nie jest przeznaczone do spożycia, ale do wzrostu i rozrodu”. W ten sposób wyrażenie *achol tochel* wiąże się z przykazaniem o członkach z żywego zwierzęcia. Wyjaśnienie to stwarza jednak problem, ponieważ gemara dalej stwierdzi, że Adamowi zakazano spożywania jakiegokolwiek mięsa. Dlaczego zatem Bóg wyszczególnił zakaz spożywania członków z żywego zwierzęcia? W odpowiedzi na to pytanie w *Tosafot* pisze się, że w gemarze poniżej chodzić będzie o zakaz zabijania zwierząt w celu ich spożycia, ale zwierzę, które samo zmarło, mogło być spożywane. Dyskutowany werset zawierałby zatem zakaz spożywania członka, który odpadł od zwierzęcia, podczas gdy ono ciągle żyło. Z kolei RADAK w komentarzu do tego wersetu powołuje się na tradycję tannaicką zawartą w *Breszit rabba* 17,6, według której Adamowi nakazano sześć przykazań, a siódme, zakaz spożywania członka z żywego

[2.1.2. opinia rabiego Jicchaka, jej uzasadnienia i ich implikacje]

Kiedy przybył rabi Jicchak⁵⁹, nauczał inaczej:

- „I nakazał (wa-jcaw)” – to [przykazanie o] bałwochwalstwie;
- „Bóg (elohim)” – to [przykazanie o] prawach.

[2.1.2.1. uzasadnienie dot. wyrażenia „Bóg”]

Uzasadnione jest, [że]⁶⁰ „Bóg (elohim)” – to [przykazanie o] prawach, ponieważ napisano⁶¹: „To gospodarz uda się do sędziów (elohim) [oświadczając], że nie wyciągnął swej ręki po własność bliźniego swego”. (Wj 22,7–8)⁶², ale [że] „I nakazał (wa-jcaw)” – to [przykazanie o] bałwochwalstwie – co na to wskazuje?⁶³

zwierzęcia, nadane zostało dopiero Noemu, co wyrażone jest *explicite* w Rdz 9,4. Nie było potrzeby nadawania tego przykazania Adamowi, skoro on nie jadł mięsa (*Mikraot gdolot ha-keter*, op.cit., s. 43).

⁵⁹ Aram. *ki ata*. Wyrażenie to odnosi się do podróży pewnych babilońskich amoraistów z Ziemi Izraela do Babilonu. Po tym wyrażeniu wskazującym na przybycie amoraity *Talmud* przedstawia naukę, którą otrzymał on od jednego z czołowych autorytetów Tory w Ziemi Izraela, głównie rabiego Jochanana, i następnie przekazał do babilońskich jesziw. Być może chodzi tu o rabiego Jicchaka z trzeciego pokolenia babilońskich amoraistów, syna rawa Jehudy bar Jecheskela, założyciela akademii w Pumbedicie po zburzeniu akademii w Nehardei, który po śmierci rawa Huny objął także przywództwo nad akademią w Surze. Tu po latach zredagowane zostaną zręby *Talmudu*. W tym przypadku, mimo że tradycja wywodzenia siedmiu przykazań w powyższego wersetu zdaje się pochodzić z Ziemi Izraela, rabi Jicchak zaprezentował ją w innej postaci niż rabi Jochanan.

⁶⁰ Aram. *biszlama*, dosł. „w pokoju”, „ze spokojem”. Termin ten służy generalnie do wprowadzenia problemu, aram. *kuszja*, i przyjmuje często postać konstrukcji „uzasadnione jest [że] ..., ale ...”, aram. *biszlama ... ela ...*. Sens logiczny tego wyrażenia można wyrazić następująco: „Uzasadnione jest, [że] (w odniesieniu do jednego przypadku lub zgodnie z jedną opinią) ..., ale (w odniesieniu do innego przypadku lub zgodnie z inną opinią) ...”.

⁶¹ Fragment ten dotyczy sytuacji, w której gospodarz zgodził się wziąć na przechowanie należący do innego właściciela przedmiot i przedmiot ten następnie zostały skradzione, a złodzieja nie złapano: „Jeśli nie znajdzie się złodziej”.

⁶² I dalej: „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]”. Hebr. *elohim* zostało tu użyte w bardziej pierwotnym niż zwykle znaczeniu, wyraz ten wywodzi się bowiem z pnia oznaczającego „siłę”, „majeść”, „autorytet” i oznacza w tym przypadku, a także w następnym wersecie (Wj 22,8) „sędziów”, hebr. *danim*, wiążąc się w ten sposób w przykazaniu o prawach cywilnych, hebr. *dinin* (według komentarza Rasziego do Wj 22,8 z objaśnieniami w edycji: *The Sapirstein Edition. The Torah: With Rashi's Commentary. Translated, Annotated, and Elucidated. Shemos/Exodus*, The ArtScroll Series, Mesorah Publications, Ltd., New York 2002, s. 281–282). Różnica stanowisk pomiędzy rabi Jochananiem a rabi Jicchakiem nie ma znaczenia jedynie teoretycznego, skutkuje ona bowiem różnymi sposobami rozumienia natury noachickiego systemu prawa cywilnego. Według rabiego Jochanana, który wyprowadza obowiązek ustanowienia praw cywilnych od Abrahama, wystarczającym jest przestrzeganie jakiegokolwiek systemu porządku społecznego, ponieważ w czasach Abrahama, zanim Tora została nadana, żaden szczególny system tego prawa nie został jeszcze ustanowiony. Według rabiego Jicchaka, który wyprowadza ten obowiązek z wersetu, odnoszącego się do sądu żydowskiego po Synaju, system noachicki powinien opierać się na żydowskim prawie cywilnym.

⁶³ Aram. *maj maszma*. Zwrot ten oznacza poszukiwanie wersetu biblijnego na poparcie definicji bądź tezy przedstawionej w *Talmudzie*.

[2.1.2.2. dwa różne uzasadnienia dot. wyrażenia „i nakazał”]

Raw Chisda⁶⁴ i raw Jicchak bar Awdimi⁶⁵ [proponowali rozbieżne uzasadnienia]: Jeden mówił⁶⁶: [Należy to wywodzić z wersetu]: „Zeszli szybko z drogi, którą im nakazałem (ciwitim)” itd. (Wj 32,8)⁶⁷, a drugi mówił: [Należy to wywodzić z wersetu]: „Uciskany jest Efraim i złamany osądem, ponieważ zapragnął podążać za rozkazem (caw).” (Oz 5,11)⁶⁸

[2.1.2.3. implikacje różnych uzasadnień dot. wyrażenia „i nakazał”]

Jaka jest [halachiczna różnica] pomiędzy nimi?⁶⁹ Istnieje [następująca halachiczna różnica] pomiędzy nimi⁷⁰: Poganin⁷¹, który zrobił [przedmiot] bałwochwalstwa, ale nie oddawał mu pokłonów⁷², dla tego, który mówi: „zrobili”⁷³ – od momentu zrobienia [go] ponosi odpowiedzialność⁷⁴; [natomiast] dla tego, który mówi: „ponieważ zapra-

⁶⁴ W przeciwieństwie do poprzednich uczonych zastosowano tu termin hebr. *raw* – „nauczyciel” na określenie amoraity wykształconego w Babilonii, zamiast hebr. *rabi* „mój nauczyciel”. Raw Chisda z drugiego pokolenia babilońskich amoraistów był uczniem rawa Huny, pełnił też funkcję sędziego w jesiwie w Surze, której został przywódcą po śmierci rawa Jehudy bar Jecheskela.

⁶⁵ Raw Jicchak bar Awdimi był babilońskim amoraistą z trzeciego pokolenia.

⁶⁶ Aram. *chad amar*. Konstrukcja aram. *chad amar ... w-chad amar ...* stosowana jest do przedstawiania kontrowersji, hebr. *machloket*, pomiędzy dwoma amoraistami. Czasem *Talmud* stosuje tę formułę, aby wskazać, że nie ma wyraźnej łączności pomiędzy tymi dwoma amoraistami a ich poprzednimi opiniami.

⁶⁷ Tj. „zrobili sobie odlanego cielca, oddawali mu pokłony i składali mu ofiary i mówili »Oto bogowie twoi, Izraelu, którzy wynieśli cię z ziemi Egiptu«” – a zatem wyrażenie „i nakazał”, hebr. *wa-jcaw*, poprzez użyte tu wyrażenie nakazałem”, hebr. *ciwitim*, wiąże się z przykazaniem o bałwochwalstwie.

⁶⁸ Według Rasziego Izrael „uciskany” jest przez swoich wrogów i „złamany” osądem Boga, ponieważ zapragnął podążać za rozkazami proroków Baala. W ten sposób wyrażenie „i nakazał”, hebr. *wa-jcaw*, wiąże się z przykazaniem o bałwochwalstwie poprzez użyte tu wyrażenie „rozkaz”, hebr. *caw*.

⁶⁹ Aram. *maj bejnajhu*. Po przedstawieniu kontrowersji pomiędzy dwoma uczonymi, którzy podali odmienne uzasadnienia lub sformułowania, *Talmud* często zadaje pytanie: jakiego przypadku dotyczy różnica pomiędzy tymi dwoma opiniami w zastosowaniu halachy?

⁷⁰ Aram. *ika wejnajhu*. To wyrażenie wprowadza odpowiedź na pytanie aram. *maj bejnajhu*.

⁷¹ *Talmud* stosuje tu abrewiatułę heb. *akum* (litery *alef, kaf, waw i mem*) wyrażenia hebr. *owed kochawim u-mazalot*, „czciciel gwiazd i planet”, tłumaczone też jako „bałwochwalca”. Za terminem tym może tu, jak i w niektórych innych wypadach w tekście *Talmudu*, kryć się szersze znaczenie, odnoszące się do każdego nie-Żyda, niezależnie od tego, czy przestrzega praw boskich czy też nie. Zwykle znaczenie to oddaje się za pomocą terminów hebr. *nochri* – „obcy” czy hebr. *goj* – „nie-Żyd”. Użycie tego terminu może zatem w niektórych wypadkach być wynikiem działania cenzury, w wyniku której zastąpiono pojęcie ogólniejsze terminem bardziej nacechowanym. Podobnie rzecz się ma z takimi terminami, jak „Egipcjanin”, „Kanaanejczyk” oraz „Samarytanin” (ten ostatni termin znajdzie zastosowanie w dalszej części „noachickiej dygresji”). Czy tak jest w istocie, próbuje się wywodzić zarówno z kontekstu, jak i ze starych manuskryptów *Talmudu* oraz najstarszych jego publikacji drukowanych. Faktem jest też, że zdecydowana większość nie-Żydów, z którymi mieli do czynienia twórcy *Talmudu*, była poganami, a wartości moralne, które dziś m.in. dzięki chrześcijaństwu i islamowi są powszechnie akceptowane przez większą część ludzkości, nie były w starożytności masowo wyznawane. Ponieważ rozstrzygnięcia tego rodzaju mają obecnie bardzo ważne znaczenie halachiczne, nie leży w kompetencjach autora niniejszego tłumaczenia podejmowanie decyzji w tym zakresie. Dlatego też użyte w przyjętym tu za podstawę tłumaczenia tekście *Talmudu* nie będą zmieniane (por. Y. F r a n k, op.cit., s. 120–121).

⁷² Tj. nie oddawał mu czci.

⁷³ I dalej: „sobie odlanego cielca” (por. wyżej), tj. dla tego, kto przyjmuje uzasadnienie rawa Chisdy.

⁷⁴ Nawet jeszcze przed oddawaniem mu czci i nawet bez oddawania mu czci. Przedstawione w dalszej części przywołanego wersetu z Księgi Wyjścia, następujące po tym oddawanie pokłonów i czci cielcowi stanowi kolejne

gnął podążać⁷⁵, [nie jest winny] aż [do momentu, gdy nie] podaży za nim [tj. idolem] i [nie] będzie czcił go⁷⁶.

[2.1.2.4. kwestia dopuszczalności wytwarzania idoli]

Rzekł Rawa⁷⁷: *Ale czy jest ktoś [spośród autorytetów], kto twierdzi⁷⁸, że poganin, który zrobił [przedmiot] bałwochwalstwa, ale nie oddawał mu pokłonów, ponosi odpowiedzialność? Bo czyż nie uczono⁷⁹: **Odnosnie [do przykazania o] bałwochwalstwie: [Przed] czynami, za które sąd Izraela skazuje na śmierć [Żyda], przestrzega się noachitę, [a przed czynami] za które sąd Izraela nie skazuje na śmierć [Żyda], nie przestrzega się noachity⁸⁰.** Jaki [przypadek] wyłącza [zacytowana barajta]⁸¹? Czyż nie wyłącza [przypadku] poganina, który zrobił [przedmiot] bałwochwalstwa, ale nie oddawał mu pokłonów⁸²?*

Rzekł raw Papa⁸³: *Nie. Wyłącza obejmowanie i całowanie [idola]⁸⁴. [Ale] jakie [przypadki] obejmowania i całowania [idola]? Jeśli powiemy⁸⁵, [że takie, które są]*

naruszenie prawa, a nie część pogwałcenia przykazania zawierającego się w „i nakazał”, o którym mowa w pierwszej części wersetu.

⁷⁵ Tj. przyjmuje uzasadnienie rabiego Jicchaka ben Awdimiego (por. wyżej).

⁷⁶ Werset stanowiący proponowane tu źródło przykazania o bałwochwalstwie mówi bowiem o faktycznym podążeniu za rozkazem proroków Baala, a więc o faktycznym oddawaniu czci idolowi.

⁷⁷ Babiloński amoraita z trzeciej generacji, słuchał wykładów rawa Nachmana, zwierzchnika akademii w Nehardei, i rawa Chisdy, zwierzchnika akademii w Surze, często polemizował z opiniami współczesnego mu Abaje, zwierzchnika akademii w Pumbedicie, po którego śmierci przeniósł ją do Machuzy. Wyżej w 47b stwierdził on, że „moment nie jest istotny”.

⁷⁸ Rawa posłużył się wyrażeniem aram. *u-mi ika leman d-amar*. Wyrażenie to wprowadza pytanie retoryczne. W istocie Rawa zgłasza zastrzeżenie do ostatniej z powyższych opinii. Druga część zdania jest już po hebrajsku.

⁷⁹ Aram. *w-ha-tanja*. To pytanie retoryczne zwykle wprowadza *baraję* lub wyjątek z niej, który stoi w sprzeczności z halachą amoraity. W tym wypadku chodzi o wywiedzioną z uzasadnienia rawa Hisdy opinię, że nie-Żydowi nie wolno wytwarzać idoli, nawet jeśli nie oddaje im czci. Ten aramejski zwrot może pochodzić z ust Rawy lub być anonimowym uzasadnieniem jego zastrzeżenia.

⁸⁰ Por. *miszna* na stronie 60b.

⁸¹ Tj. jaki przypadek czynu bałwochwalczego nie jest u Żyda karany śmiercią, a więc jako taki nie jest zakazany nie-Żydowi.

⁸² To kolejne pytanie retoryczne. *Talmud* często posługuje się pytaniami retorycznymi przy prezentowaniu opinii. Formuła „Czyż nie X?” stanowi afirmację opinii X, zaś formuła „Czyż X?” stanowi w istocie negację tej opinii. Pytania w gemarze, hebr. *sz'elot*, mogą przyjąć następujące postacie: a) wyrażają zdumienie z powodu jakiegoś stwierdzenia lub innego zapytania, b) pytają o znaczenie, powód, źródła lub cel jakiegoś stwierdzenia czy też jego części, c) wnoszą zastrzeżenie, wskazując na problem (A. S i o n, *Rabinowich's Talmudic Terminology* [w:] idem, op.cit.). Istotnie, mimo iż wytwarzanie idoli zakazane jest Żydowi, nie jest skazywany na śmierć, dopóki nie oddaje mu czci. A zatem, nie-Żydowi wytwarzanie idoli nie byłoby nawet zakazane.

⁸³ Raw Papa bar Chanan należący do trzeciej (według innych klasyfikacji – do piątej) generacji babilońskich amoraistów, zwany przez *Talmud* po prostu rawem Papą, był uczniem Abaje i Rawy, w okolicach Sury utworzył nową szkołę w Nares, która konkurowała z Surą, po jego śmierci jednak akademii w Surze odzyskała dawne znaczenie.

⁸⁴ Hebr. *gipuf* i hebr. *nizuk*. Raw Papa twierdzi, że skoro obejmowanie i całowanie idola nie jest u Żyda karane śmiercią, chociaż jest mu zabronione, w takim razie nie jest zakazane nie-Żydowi. Tak więc z powyższej *barajty* wcale nie wynika, że wykonanie idola nie jest zabronione nie-Żydowi, przeciwnie – mimo że sąd Izraela nie skazuje na śmierć Żyda za wykonanie idola, wykonanie to, czyli hebr. *asa* – „zrobił”, mieści się w noachickim zakazie bałwochwalstwa kumulującym się w wyrażeniu hebr. *wa-jcaw* – „i nakazał” (por. Raszi).

⁸⁵ Aram. *ilejma*. Ten termin wprowadza tymczasową interpretację tekstu, która jest natychmiast odrzucana i zastępowana inną.

zgodne z normalnym sposobem [oddawania czci temu idolowi]⁸⁶, [to należy tę interpretację odrzucić, bo ten, który to czyni,] zasługuje na karę śmierci⁸⁷. [Jest więc nie tak,] ale [inaczej]⁸⁸: [Barajta] wyłącza [takie przypadki obejmowania i całowania idola,] które nie są zgodne z normalnym sposobem [oddawania czci temu idolowi]⁸⁹.

[2.1.3. kwestia zaliczenia przykazania o prawach do przykazań noachickich]

[Przykazanie o] prawach – [czy rzeczywiście] nakazano Noachitom? Bo czyż nie uczono⁹⁰: **Dziesięć przykazań nakazano Izraelowi w Mara**⁹¹: **siedem, które otrzymali dla siebie noachici oraz dodane im [przykazania o] prawach i szabacie oraz szanowaniu ojca i matki**⁹².

• [Przykazanie o] prawach, [bo] jak napisano: „Tam dał im nakaz i osąd”⁹³. (Wj. 15,25);

• szabat i szanowanie ojca i matki, [bo] jak napisano: „jak nakazał ci HAsZEM Bóg twój”⁹⁴ (Pwt 5,12 i 16).

⁸⁶ Hebr. *kdarka*, chodzi tu o sytuację, w których obejmowanie i całowanie idola należy do zwykłych rytuałów jego kultu.

⁸⁷ Raszi zwraca uwagę, że Żyd ponosi winę za każdy czyn oddawania czci idolowi zgodny z normalnie stosowanym w jego przypadku rytuałem, nawet jeśli jest to sposób pozornie haniebny, jak np. rozdziaływanie ust czy ciskanie kamieni w przypadku bożka Markulisa, co stwierdza się w *Misznie*, a wywodzi to z fragmentu Pwt 12,30: „Jak służyły narody te bogom swoim – i ja tak będę czynił”. A zatem jeśli ktoś oddaje cześć idolowi w sposób odmienny od zwykłych rytuałów, nie podlega karze. Wyjątkiem od tej zasady są cztery formy oddawania czci zastrzeżone wyłącznie dla świątyni w Jerozolimie, które jeśli stosowane w odniesieniu do idola niezależnie od tego, czy stanowią zwykłą formę rytuału, czy też nie, są zakazane, a mianowicie: składanie ofiar ze zwierząt (hebr. *zibuach*), palenie kadzidła (hebr. *kitur*), ofiary z płynów (hebr. *nisuch*), oddawanie pokłonów (hebr. *hisztachawaja*).

⁸⁸ Aram. *ela*. Wyrażenie to nadaje wagę wszystkiemu, co po nim następuje. Wyraża ono kontrast pomiędzy następującym po nim stwierdzeniem a poprzednim.

⁸⁹ A zatem zacytowana *barajta* może wyłączać spod zakazu przypadki obejmowania i całowania idola, o ile nie stanowią one normalnego sposobu oddawania mu czci. Jest to oczywiście stanowisko polemiczne wobec opinii Rawy, że *barajta* powyższa wyłącza spod zakazu przypadki wykonania idola, o ile nie oddaje mu się czci. Ostatecznie jednak powszechnie przyjęto halachę zgodną z tą pierwszą opinią, której orędownikiem był Rawa, uznając, że samo wykonanie idola bez intencji oddawania mu czci nie jest zakazane (por. Ch. Clorfene, Y. Rogalsky, *The Path of the Righteous Gentile. An Introduction to the Seven Laws of Children of Noah*, Targum Press, Jerusalem 1987).

⁹⁰ Aram. *w-ha-tanja* (por. przyp. do 2.1.2.4).

⁹¹ Miejsce postoju na pustyni Szur, do którego Żydzi dotarli tuż po cudownym przejściu przez Morze Sitowia, a przed dotarciem na Synaj, gdzie nadano im 10, a następnie wszystkie 613 przykazań (por. Wj 15,22–26).

⁹² Jeżeli przykazanie o prawach było jednym z trzech dodanych w Mara do dotychczasowych siedmiu praw noachickich, oznacza to, że nie wchodziło ono wcześniej w ich skład.

⁹³ Hebr. *chok u-miszpat*. Termin hebr. *chok* oznacza przykazania, których znaczenie nie jest dostępne ludzkiemu umysłowi, np. żydowskie prawa żywieniowe, natomiast termin hebr. *miszpat* (por. przyp. do 2.1.1.) oznacza tutaj takie przykazania, których znaczenie człowiek jest w stanie zrozumieć, np. prawa cywilne. Raszi w komentarzu do tego wersetu stwierdza, że w pierwszym przypadku chodziło tu o przykazania dotyczące Szabatu, czerwonej jałówki, w odniesieniu do której Tora używa terminu hebr. *chok* (por. Lb 19,1–22), a w drugim przypadku – praw cywilnych, hebr. *dinin*. Według niektórych opinii w komentarzu Rasziego oryginalnie zamiast czerwonej jałówki było przykazanie o szanowaniu ojca i matki (*The Sapirstein...*, s. 182, przyp. 3). W każdym razie jeśli w Mara Bóg do siedmiu przykazań noachitów dodał m.in. przykazanie o prawach (hebr. *dinin*), oznacza to, że przykazanie to nie wchodziło w ich skład.

⁹⁴ Wyrażenie to pojawia się dwukrotnie w drugim wyłożeniu dekalogu w Pwt w odniesieniu do przykazania czwartego (według rachuby judaizmu), o szabacie, oraz piątego, o szanowaniu ojca i matki: „Strzeż dnia Szabatu, aby go uświęcać, jak nakazał ci HAsZEM Bóg twój” oraz „Szanuj ojca swego i matkę swoją, jak nakazał ci HAsZEM Bóg twój”.

I rzekł raw Jehuda⁹⁵: „*Jak nakazał ci*” – w *Mara*?⁹⁶

[2.1.3.1. opinia rawa Nachmana]

Rzekł raw Nachman [cytując to, co] rzekł Raba bar Awuha⁹⁷: [*Przykazanie o prawach nadane w Mara było*] konieczne tylko [*ze względu na*]⁹⁸:

- *zgromadzenie*⁹⁹,
- *świadców*¹⁰⁰
- *i ostrzeżenie*¹⁰¹.

⁹⁵ Raw Jehuda bar Jechezkel (por. przyp. do 2.1.2) z drugiego pokolenia babilońskich amoraistów, zwany przez *Talmud* po prostu rawem Jehudą, uczeń Rawa, założyciela akademii w Surze, i Szmuela, przywódcy akademii w Nehardei, amoraistów babilońskich z pierwszego pokolenia, uczniów rabiego Jehudy Ha-Nasi; założyciel trzeciej z głównych szkół babilońskich – akademii w Pumbedicie (por. przyp. do 2.1.2).

⁹⁶ W obu powyższych przypadkach użyto czasu przeszłego czasownika „nakazać” – tu hebr. *ciwcha*, odnosząc się w ten sposób do jakiegoś wcześniejszego wydarzenia. Wyrażenia tego nie należy czytać: „jak nakazałem ci na Synaju”, ponieważ drugi dekalog, wygłoszony przez Mojżesza pod koniec jego życia na równinach Moabu wiele lat po Synaju, był jedynie powtórzeniem i przypomnieniem pierwszego jako ciągle obowiązującego fundamentu tradycji prawno-religijnej, a wszystko, co wypowiedział Mojżesz w drugim dekalogu, musiało być w pierwszym – zapisane na kamiennych tablicach i słyszane na Synaju. Zatem to odniesienie do przeszłości może dotyczyć jedynie pobytu w Mara, gdzie, jak zaznaczono wyżej, Bóg „dał im nakaz i prawo”, tj. część przykazań dla Żydów (por. Raszi). Dalej omawia się różne propozycje rozwiązania kwestii nadania przykazania o prawach w Mara w zestawieniu z opinią wyrażoną we wcześniejszej *barajcie*, że wchodziło ono wcześniej w skład kodeksu noachickiego (por. 1.1.).

⁹⁷ Aram. *amar... amar...* Wyrażenie to stanowi w *Talmudzie* wprowadzenie do nauczania amoraisty (lub czasem tannaity). Amoraista, którego imię pojawia się jako pierwsze, stwierdza, że otrzymał bezpośrednio, osobiste przesłanie od wcześniejszego amoraisty (lub tannaity), którego imię pojawia się jako drugie. W wielu wypadkach pierwszy uczony był bezpośrednim uczniem drugiego. Raw Nachman bar Jakob, zwany po prostu raw Nachmanem, to amoraista drugiej generacji, poważany uczeń Szmuela i Rawa, przywódca akademii w Nehardei przed jej zburzeniem, Raba bar Awuha był jego teściem.

⁹⁸ Aram. *la nicrecha ela*. Wyrażenie to, którym, jak się wydaje, posłużył się raw Nachman, wprowadza w gemarze rozwiązanie, aram. *teruc*, problemu, aram. *kuszja*. W odpowiedzi na opinię, że przytoczony wcześniej tekst *miszny* lub *barajty* jest zbyteczny lub trudny, argumentuje się, że tekst w istocie jest właściwy, ponieważ wyjaśnia halachę w odniesieniu do konkretnego przypadku lub zgodnie z opinią poszczególnego tannaity. Wyrażenie to oznacza istnienie innej możliwości, np. rozwiązania pośredniego, rozwiązującego dylemat, pokazując, że pozornie rozbieżne propozycje dotyczą innych założeń lub odnoszą się do innych przypadków albo mają zastosowanie w odmiennych warunkach i terminach bądź też oznaczają co innego (A. S i o n, *Rabinowich's Talmudic Terminology* oraz *Kushya and Terutz* [w:] idem, op.cit.). W tym przypadku chodzi o wyjaśnienie sprzeczności pomiędzy opiniami tannaistów, pierwszą – zgodnie z którą w skład siedmiu przykazań noachitów wchodziło przykazanie o prawach (por. 1.1.) – i drugą, przytoczoną wyżej – zgodnie z którą przykazanie o prawach pojawiło się dopiero w Mara.

⁹⁹ Hebr. *eda*. Tu termin ten oznacza sanhedryn, zgromadzenie sędziów sądu, hebr. *bejt din*. Aby wydać wyrok, musiało ich być co najmniej trzech, a w przypadkach zagrożonych karą śmierci – 23 sędziów.

¹⁰⁰ Hebr. *edim*. W prawie żydowskim środki dowodowe mają nie charakter materialnego, ale personalny. Wystarczającym dowodem jest zgodne zeznanie dwóch świadków. Rolę świadka w wymiarze sprawiedliwości podkreśla fakt umieszczenia zakazu składania fałszywych zeznań w dekalogu (por. przykazanie 9 według rachuby judaizmu).

¹⁰¹ Hebr. *hatra'a*. Według prawa żydowskiego osoba, która przekroczyła jakiś zakaz, dla którego zastrzeżono karę śmierci lub chłosty, może być skazana, jeśli została prawidłowo ostrzeżona przed popełnieniem czynu przez świadka. Ostrzeżenie to powinno brzmieć mniej więcej tak: „Powstrzymaj się, ponieważ to działanie jest zakazane i zostaniesz za nie skazany na śmierć (lub chłostę)”. Ostrzeżenie musi określać rodzaj zakazu, a według niektórych nawet werset Tory, który go zawiera. Dalej wyrażona zostanie opinia, że powyższe regulacje nie dotyczą nie-Żydów, którzy mogą być skazani na śmierć przez jednego sędziego, na podstawie zeznań jednego świadka i bez wcześniejszego ostrzeżenia. Podsumowując, hebr. *dinin* w kodeksie noachickim nie jest tożsame z przykazaniem

Jeśli tak¹⁰², [to] co [oznacza w powyższej barajcie wyrażenie]¹⁰³: **oraz dodane im [przykazania o] prawach?**¹⁰⁴

[2.1.3.2. opinia Rawy]

[Jest więc nie tak,] ale [inaczej]¹⁰⁵: Rzekł Rawa¹⁰⁶: [Przykazanie o prawach nadane w Mara było] konieczne tylko [ze względu na]¹⁰⁷ prawa o grzywnach¹⁰⁸.

[Czy] jednak [w takim przypadku tannaita powiedzieć]: **oraz dodane im do**¹⁰⁹ **[przykazania o] prawach – [nie] powinien?**¹¹⁰

nadanym w Mara. W pierwszym przypadku oznacza nakaz stworzenia praw cywilnych, w drugim – specyficznie żydowskie przepisy o zgromadzeniu, świadkach i ostrzeżeniu.

¹⁰² Aram. *i hachi*. Wyrażenie to zwykle wprowadza argument, który odrzuca rozwiązanie lub wyjaśnienie zaproponowane przez *Talmud*. W kilku przypadkach wyrażenie to wprowadza dowód, aram. *raja*.

¹⁰³ Aram. *maj* – „co”, „co to”, może też mieć sens pytania: „Jaka jest zasada prawna?” – w tym przypadku ten zaimiek pytajny pojawia się zwykle na końcu zapytania.

¹⁰⁴ To cytat z przytoczonej wyżej *barajty*. W powyższym zastrzeżeniu *Talmud* pyta, dlaczego *barajta* mówi o dodaniu przykazania o prawach, skoro chodziło tylko o zagadnienia proceduralne, a nie zawartość tych praw. Raszi tłumaczy problem, zadając pytanie, czy zamiast hebr. *dinin*, „prawa”, nie powinno być hebr. *micwot dinin*, „przykazania dotyczące praw”. Należy tu zwrócić uwagę, że gemara przyjmuje tu pogląd, że noachickie przykazanie o prawach oznacza nakaz ustanowienia praw cywilnych. Tymczasem, według Rambama, zawiera ono nakaz ustanowienia sądów prawa (por. przyp. do 1.1.). Reasumując, opinia rawa Nachmana nie znajduje podstaw w sposobie sformułowania *barajty*.

¹⁰⁵ Aram. *ela* (por. przyp. do 2.1.2.4.).

¹⁰⁶ Por. przyp. do 2.1.2.4.

¹⁰⁷ Aram. *la nicrcha ela* (por. przyp. do 2.1.3.1.). To aramejskie wyrażenie również i tutaj zdaje się częścią wypowiedzi amoraity.

¹⁰⁸ Hebr. *dinej knasot*. W prawie żydowskim grzywny należą do kategorii praw pieniężnych, hebr. *dinej mamot*. Grzywny, które mogą być nakładane tylko przez sędziów Ziemi Izraela, którzy zostali powołani, hebr. *smuchin*, stanowią albo określoną sumę pieniężną, albo kwotę wyższą lub niższą od wartości szkody. Nie są one zwykłym odszkodowaniem o charakterze cywilnym, które określa się mianem hebr. *mamon*, stanowiąc raczej sankcję o charakterze karnym. W każdym przypadku nie nakłada się grzywny na obwinionego, który sam przyznaje się do swojej osobistej odpowiedzialności za szkodę. Grzywnę nakłada się tylko wtedy, gdy to świadkowie zeznają o jego winie. Przykładem jest grzywna 100 srebrnych szekli, którą płaci oszczerca ojcu kobiety, której cześć została naruszona (Pwt 22,19), oraz grzywna 50 srebrnych szekli płaconych przez człowieka, który uwiódł dziewczynę (Pwt 22,29). Praw tych brak w kodeksie noachickim. Jak wynika z komentarza Rasziego, noachici są obowiązani do przestrzegania systemu praw cywilnych polegających w tym przypadku albo na zwrocie całej przywłaszczonej kwoty prawowitemu właścicielowi, albo na zawarciu stosownej ugody. Zasady te wywodzi się z przytoczonego wyżej wersetu z Rdz 2,16 dotyczącego Abrahama i ze sposobu interpretacji wyrażenia hebr. *cdaka u-miszpat* – jako odnoszącego się do ugody stron, hebr. *cdaka*, lub do dokładnego osądu, hebr. *miszpat* (por. przyp. do 2.1.1). Raszi opiera się na wyjaśnieniu pochodzenia przykazania o sądach według rabiego Joachanana (por. przyp. do 2.1.1.), ale podobne wyjaśnienie możliwe byłoby również przy przyjęciu propozycji rabiego Jicchaka (por. 2.1.2.).

¹⁰⁹ Zwraca uwagę dodany przyimek „do”, hebr. *b-*.

¹¹⁰ Aram. *mibaej lejh*. Słowa te stanowią końcowe wyrażenie zastrzeżenia, które zostało zgłoszone przeciw zaproponowanej interpretacji *miszny* lub *barajty*. Twierdzi się mianowicie, że jeśli interpretacja byłaby rzeczywiście poprawna, rozpatrywany tekst nie zostałby sformułowany w ten sposób, lecz odmiennie. Zastrzeżenie składa się z dwóch części: pierwsza to przywołanie obecnej postaci tekstu, która nie pasuje do proponowanej interpretacji, w drugiej przedstawia się inną postać tekstu, która bardziej pasuje do tej interpretacji i którą tannaita powinien był wypowiedzieć, jeśli ta interpretacja miałaby być prawidłowa. W tym przypadku, skoro prawa o grzywnach nie wchodziły w skład praw cywilnych, hebr. *dinin*, to jeśli tannaita miał na myśli, że oprócz przykazania o prawach cywilnych odziedziczonych po kodeksie noachickim Żydzi otrzymali w Mara prawa o grzywnach karnych, powinien był powiedzieć nie o „dodaniu przykazania o prawach cywilnych”, ale o „dodaniu do przykazania o prawach cywilnych”. Raszi tak komentuje przeformułowany wyżej tekst pod kątem hipotezy o dodaniu w Mara praw o grzywnach: „Oznaczałoby to, że zostały im dodane do przepisów o prawach, które zostały już wcześniej im nakazane. Jednakże w rzeczywistości tannaita stwierdza: »dodane im przykazanie o prawach«, co oznacza, że dodano im wszystkie przepisy o prawach”. Zatem interpretacja Rawy jest nietrafna.

[2.1.3.3. opinia rawa Achy bar Jaakowa]

[Jest więc nie tak,] ale [inaczej]¹¹¹: Rzekł raw Acha bar Jaakow: [Przykazanie o prawach nadane w Mara było] konieczne tylko [ze względu na]¹¹² ustanowienie sądu (bejt din) w każdym regionie (pelach) i w każdym mieście (ir)¹¹³.

Ale czyż nie¹¹⁴ nakazano [tego również] noachitom? Bo czyż nie uczono¹¹⁵: **Tak jak nakazano Izraelowi ustanowić sądy w każdym regionie i w każdym mieście, tak też nakazano noachitom ustanowić sądy w każdym regionie i w każdym mieście**¹¹⁶.

[2.1.3.4. ostateczne wyjaśnienie Rawy]

[Jest więc nie tak,] ale [inaczej]¹¹⁷: Rzekł Rawa¹¹⁸: *Ten tannaíta [tj. autor barajty o przykazaniach w Mara] to tannaíta ze szkoły Menaszego, która wyłączyła [przykazania o] prawach i bluźnierstwie¹¹⁹ [z siedmiu przykazań noachitów] i wprowadziła [w ich miejsce przykazania o] kastracji i mieszanii gatunków¹²⁰.*

¹¹¹ Aram. *ela* (por. przyp. do 2.1.2.4.).

¹¹² Aram. *la nicrcha ela* (por. przyp. do 2.1.3.2.).

¹¹³ Osada złożona z co najmniej 120 lub (według innych opinii) 360 mieszkańców. Raszi wskazuje tutaj na obowiązek wynikający z pierwszej części wersetu Pwt 16,18: „Sędziów i urzędników wyznaczysz sobie we wszystkich swoich bramach”. To ostatnie wyrażenie, hebr. *b-chol-szaarecha*, tłumaczy jako „w każdym mieście”. A zatem Żydom nakazano ustanowienie sądów w każdym mieście, aby utrzymywać i egzekwować noachickie prawo cywilne. W tym przypadku użyty przez powyższą *barajtę* termin hebr. *dinin* w istocie oznacza wyrażenie hebr. *batej dinin*, czyli „sądy”, a nie system praw.

¹¹⁴ Aram. *w-ha*. Wyrażenie to wprowadza pytanie retoryczne. W tym wypadku jest to zastrzeżenie do opinii rawa Achy bar Jaakowa podparte cytatem z *barajty*.

¹¹⁵ Aram. *w-ha-tanja* (por. przyp. do 2.1.2.4.).

¹¹⁶ Przytoczony wyżej cytat z Pwt 16,18 zawiera drugą część: „które HASZEM Bóg twój daje ci – dla twych plemion, sędzić będą naród prawym osądem” hebr. *miszpat-cedek*. Ponieważ – jak zauważa Raszi – w wersecie tym użyto terminu hebr. *miszpat*, zastosowanego przeciwieństwie w wersecie o Abrahamie przy okazji noachickiego przykazania o prawach, można stąd wywodzić, że noachitów również dotyczy wymóg ustanowienia sądów. Zacytowana *barajta* przeczy opinii rawa Achy bar Jaakowa, że przykazanie o prawach nadane Żydom w Mara dotyczyło nakazu ustanowienia sądów, skoro nakaz ten zawierał się już w kodeksie noachickim. Żadna więc z prób pogodzenia *barajty*, według której w skład siedmiu przykazań noachitów wchodziło przykazanie o prawach (1.1.), z *barajtą*, w której stwierdza się, że przykazanie o prawach zostało nadane Żydom dopiero w Mara (2.1.3.) – nie okazała się satysfakcjonująca.

¹¹⁷ Aram. *ela* (por. przyp. do 2.1.2.4.).

¹¹⁸ Ostatecznie przyjmuje on tutaj inne wyjaśnienie niż zaprezentowane wcześniej (por. przyp. do 2.1.2.4. oraz 2.1.3.2.).

¹¹⁹ Dwa wymienione przykazania zostały tu oddane za pomocą abrewiatyry złożonej z liter *dalet* i *kaf*, czyli pierwszej litery hebr. *dinin*, i ostatniej litery hebr. *barach*, dosł. „błogosławić” (por. przyp. do 1.1.).

¹²⁰ Te dwa przykazania oddano za pomocą abrewiatyry złożonej z liter *samech* i *kaf*, czyli pierwszych liter hebr. *serus* i hebr. *kilajim* (por. przyp. do 1.2.). Oznacza to, że sprzeczność pomiędzy pierwszą *barajtą* a *barajtą* o przykazaniach z Mara wynika stąd, iż ta druga pochodziła ze szkoły Menaszego, w której wyłączano przykazanie o prawach z przykazań noachickich. A skoro tak, opinię o dodaniu przykazania o prawach Żydom w Mara do przykazań noachickich należy rozumieć dosłownie. Oczywiście, obie *barajty* wyrażają opinie sprzeczne, choć przeciwieństw i w pierwszej pojawiły się stanowiska, zgodne z którymi przykazania o kastracji i o mieszanii gatunków również nadane zostały noachitom. Różnica polega na tym, że w pierwszej *barajcie* stanowiły one dodatek do siedmiu przykazań, podczas gdy według szkoły Menaszego wchodziły w ich skład. Ponadto autorzy pierwszej *barajty* nie wykluczali z nich przykazań o prawach i bluźnierstwie. Poniżej stanowisko tannaitów szkoły Menaszego zostanie omówione szerzej.

[2.2. Źródła i katalog przykazań noachickich według *barajty* ze szkoły Menaszego]

Jak nauczał [uczony] ze szkoły Menaszego¹²¹: **Siedem przykazań nakazano noachitom: [o] bałwochwalstwie i [o] zakazanych stosunkach i [o] zabójstwie, [o] rabunku i [o] członku z żywego zwierzęcia, [o] kastracji i [o] mieszaniu gatunków**¹²². Rabi Jehuda¹²³ mówi: **Pierwszemu człowiekowi (adam ha-riszon) nakazano jedynie [przykazanie] o bałwochwalstwie, jak powiedziano: „I nakazał HASZEM Bóg człowiekowi”**¹²⁴ (Rdz. 2,16)¹²⁵. Rabi Jehuda ben Betejra¹²⁶ mówi: **Również o bluźnierstwie**¹²⁷. **Ale mówią niektórzy: Również o prawach**¹²⁸.

Za jaką [opinią] podają to¹²⁹, co rzekł raw Jehuda¹³⁰ [cytując to, co] rzekł¹³¹ Raw¹³²: *Jestem Bogiem (elohim ani) – nie przeklinajcie Mnie. Jestem Bogiem – nie zastępujcie Mnie [idolem]. Jestem Bogiem – niech bojaźń przede Mną będzie na was [abyście przestrzegali sprawiedliwości]*. Za jaką? Za [tym, co] **mówią niektórzy**¹³³.

¹²¹ Aram. *d-tana d-wej menasze*. Termin aram. *tana* często wprowadza krótką *baraję* zawierającą uwagę, spostrzeżenie dotyczące *miszny*, które albo dalej ją wyjaśnia, wprowadza brakujące szczegóły lub ogranicza jej zakres. W tym przypadku chodzi nie o *misnę*, ale *baraję* o przykazaniach w Mara.

¹²² Por. 1.1. i 1.2.

¹²³ Jehuda ben Ilaj (lub Juda ben Elai), tannaita z czwartej (według innych klasyfikacji – z piątej) generacji, zwany w *Misznie* po prostu rabi Jehudą, jeden z uczniów rabiego Akiwy, jeden z najznamienszych uczonych pokolenia, prawdopodobnie autor podstawowej części słynnego komentarza do *Księgi Kaptańskiej – Sifra*.

¹²⁴ Por. 2.1.1.

¹²⁵ Werset ten rozumiany jest tutaj w znaczeniu: „I nakazał HASZEM człowiekowi o Swojej Boskości”, tj. że Adamowi nie wolno zastępować Go idolem (Raszi). Termin hebr. *elohim* na określenie Boga pojawia się także w innym miejscu w przykazaniu o bałwochwalstwie: „Nie będziesz miał bogów (hebr. *elohim*) innych przede Mną” (por. 2.1.1.). Opinia rabiego Jehudy nie dotyczy kodeksu noachickiego nadanego po potopie, ale jedynie kodeksu adamowego. Oczywiście, Adamowi zakazano również spożywać owoce z drzewa wiedzy dobra i zła i mięso, jednakże rabi Jehuda o nich nie wspomina, ponieważ dotyczyły one tylko Adama i nie weszły w skład kodeksu przekazanego kolejnym pokoleniom noachitów (*Tosafot*).

¹²⁶ Tannaita z trzeciej generacji, przywódca znakomitej akademii w Nisibis w północnej Mezopotamii, w której wielu uczonych Ziemi Izraela znalazło schronienie w czasie prześladowań.

¹²⁷ Również i ten tannaita interpretuje przytoczony werset jako mówiący, że Bóg dał Adamowi przykazanie o Swojej Boskości. Jednakże tannaita ten uważa, że odnosi się on do bluźnierstwa, ponieważ terminu hebr. *elohim* używa się w przykazaniu o bluźnierstwie w Wj 22,27: „Nie będziesz przeklinał Boga” – hebr. *elohim* (Raszi).

¹²⁸ Przykazanie to wywodzone jest z użycia tego samego terminu, hebr. *elohim*. HASZEM nakazał Adamowi odczuwać zawsze bojaźń Bożą. Bojaźń Boga, a nie ludzi, stanowi gwarancję sprawiedliwości. Aluzja na ten temat znajduje się w wersecie Pwt 1,17: „Albowiem osąd (hebr. *ha-miszpat*) należy do Boga (hebr. *l-elohim*)”. W tym kontekście termin hebr. *elohim* odnosi się do autorytetu, co oznacza, że najwyższym autorytetem powinien być sam Bóg. W ten sposób sędzia uniknie stronniczości i zachowana będzie sprawiedliwość. (Raszi). Tu kończy się przytoczona przez *Talmud baraję* anonimowego tannaity ze szkoły Menaszego i następuje komentarz *Talmudu* dotyczący jej drugiej części.

¹²⁹ Aram. *k-man azla ha*. Pytanie to ma na celu ustalenie, która z wcześniej zacytowanych sprzecznych opinii zgodna jest z następnie przytoczoną *barają* lub stwierdzeniem amoraity.

¹³⁰ Raw Jehuda bar Jechezkel (por. przyp. do 2.1.3.).

¹³¹ Aram. *amar... amar...* (por. przyp. do 2.1.3.1.).

¹³² Raw, inaczej rabi Aba Aricha. Obok Szmuela, przywódcy akademii w Nehardei, jeden z pierwszych amoraity, posiadających niemal autorytet tannaitów. Studiował w Ziemi Izraela w akademii rabiego Jehudy ha-Nasi (stąd tytuł „rabi”). Po powrocie do Babilonii założył akademię w Sura. Znakomity uczyony ze względu na swój autorytet zwany był w skrócie „Raw” (nauczyciel). Ponad stu z jego licznych uczniów, którzy przekazali jego nauki i decyzje halachiczne późniejszym pokoleniom, wspomniani są w *Talmudzie* po tylko imieniu, np. raw Jehuda czy raw Nachman (por. przyp. do 2.1.3.1.).

¹³³ Tak więc przytoczone przez rawa Jehudę powiedzenie Rawa, zgodnie z którym w hebr. *elohim* zawierają się przykazania o bałwochwalstwie, bluźnierstwie i o prawach, zgodne jest z trzecią, anonimową przywołaną w

[2.2.1. źródła przykazań noachickich według szkoły Menaszego – rozwinięcie]

Jeśli tannaity ze szkoły Menaszego interpretowałyby [werset, zaczynający się od słów] „i nakazał”, [zaliczyłby w poczet siedmiu przykazań noachitów] nawet tamte [tj. przykazania o bluźnierstwie i o prawach], a jeśli nie interpretowałyby [w ten sposób wersetu, zaczynającego się od słów] „i nakazał”, jakie są jego źródła dla tych [pozostałych przykazań]? Faktycznie¹³⁴ – nie interpretował [w ten sposób wersetu, zaczynającego się od słów] „i nakazał”. [Jego zdaniem] każde z tych [przykazań] zapisane jest osobno¹³⁵.

[2.2.1.1. przykazania o bałwochwalstwie i zakazanych stosunkach]

[Przykazania] o bałwochwalstwie i zakazanych stosunkach

[57a]

– ponieważ napisano: „I była zepsuta (wa-tiszachet) ziemia przed Bogiem” (Rdz 6,11)¹³⁶. A nauczał [uczony] ze szkoły rabiego Jiszmaela¹³⁷: **Wszędzie, gdzie [w Torze] mówi się [o] zepsuciu (ha-szchata) [odnosi się ono] tylko do kwestii zakazanych stosunków (erwa)¹³⁸ lub bałwochwalstwa (awodat kochawim)¹³⁹.**

• **Zakazane stosunki – jak powiedziano: „Ponieważ zepsuło (hiszchit) każde ciało drogę swoją (darko).” (Rdz 6,12)¹⁴⁰;**

barajcie opinią, która wywodzi te trzy przykazania z hebr. *elohim* zawartego w wersecie Rdz 2,16. Wydaje się, że druga część powyższej *barajty*, oparta na interpretacji kluczowego według wcześniejszych opinii wersetu Rdz 2,16, przeczy ogólnemu pogładowi szkoły Menaszego, iż w skład kodeksu noachickiego nie wchodziły przykazania o bluźnierstwie i o prawach. Jednakże, jak okaże się dalej, w szkole Menaszego wcale nie wywodzą siedmiu przykazań z tego źródła.

¹³⁴ Aram. *l'olam*. Wyrażenie to oznacza często „zawsze”, jednakże w tym wypadku oznacza ono „faktycznie”, „jednak” i przywraca interpretację, opinię lub rozwiązanie problemu, które zostały przedstawione już wcześniej. W tym wypadku chodzi o faktyczną prawdziwość zaprezentowanej zdanie wcześniej opcji, według której tannaity ze szkoły Menaszego nie wyprowadzały kodeksu noachickiego z wersetu Rdz 2,16.

¹³⁵ Nie zaś wszystkie w wersecie Rdz 2,16. Dalej następuje prezentacja źródeł Tory dla poszczególnych przykazań.

¹³⁶ Fragment ten dotyczy Pokolenia Potopu. Fakt ukarania tego pokolenia za naruszenie zakazów wynikających z powyższego fragmentu, wskazuje na to, że przykazania te zostały nadane ludzkości wcześniej (Raszi).

¹³⁷ Aram. *w-tana d-wej rabi jiszmael* (por. przyp. do 2.2.). Rabi Jiszamel ben Elisza był słynnym tannaitem z trzeciego pokolenia, wielce poważanym członkiem sanhedrynu. Często nie zgadzał się z opiniami rabiego Akiwy, którego wyszukany metodami interpretacyjnymi przeciwstawiał zasadę, że Tora pisana jest językiem zwykłego człowieka i powinna być objaśniana w sposób prosty oraz racjonalny. W tym celu przyjął siedem zasad interpretacyjnych Hilela, rozbudowując je do słynnych trzynastu zasad interpretacji Tory. Uważa się go za autora komentarza do Tory *Mechilta*. Osobna szkoła, którą stworzył, dzięki jego uczniom kontynuowała działalność po jego śmierci, nosząc miano „szkoły rabiego Jiszmaela”, aram. *bej rabi jiszmael*.

¹³⁸ Dosł. „nagość”, tu w szerszym znaczeniu zagadnień seksualnych (por. hebr. *giluj arajot* w 1.1.).

¹³⁹ Dosł. „służba gwiazd” (por. hebr. *awoda zara* w 1.1. oraz hebr. *owed kochawim u-mazalot* w 2.1.2.3.).

¹⁴⁰ Werset ten dotyczy Pokolenia Potopu. Zepsucie, o którym tu mowa, wiąże się z zagadnieniami seksualnymi, ponieważ hebr. *darko* odnosi się do tych kwestii w innych fragmentach Biblii (np. Prz 30,19). Dodatkowo wiadomo z innych wersetów *Księgi Rodzaju*, że ludzie z Pokolenia Potopu winni byli uprawiania zakazanych stosunków (por. Raszi do Rdz 6,2). Można zatem przyjąć, że zepsucie, o którym mowa w przytoczonym wersecie, odnosi się do przewinień seksualnych.

• bałwochwalstwo – jak napisano: „Abyście nie ulegli zepsuciu (taschitun) i nie zrobili” (Pwt 4,16) itd.¹⁴¹

Ale [według opinii] innego [uczonego]¹⁴², ten [werset tylko] ukazuje ich postępowanie¹⁴³.

[2.2.1.2. pozostałe przykazania]

• Zabójstwo¹⁴⁴ – jak napisano: „[Kto] przelewa krew człowieka” (Rdz 9,6) itd.¹⁴⁵ Ale [według opinii] innego [uczonego]¹⁴⁶ ten [werset tylko] ukazuje [sposób] ich uśmiercania¹⁴⁷.

• Rabunek – jak napisano: „Jak zieleń łąk dałem wam wszystko”. (Rdz. 9,3)¹⁴⁸. I rzekł rabi Lewi¹⁴⁹: [Napisano:] „jak zieleń łąk (jerek esew)”, a nie „jak zieleń ogrodu (jerek gina)”¹⁵⁰. Ale [według opinii] innego [uczonego]¹⁵¹ ten [werset tylko] wprowadza zezwolenie [spożywania] mięsa¹⁵².

¹⁴¹ Chodzi o zrobienie idola. A zatem zepsucie, o którym mowa w wersecie o Pokoleniu Potopu, odnosi się zarówno do przewinień seksualnych, jak i bałwochwalstwa. Reasumując stanowisko szkoły Menaszego – skoro Pokolenie Potopu zostało ukarane za uprawianie nierządu i bałwochwalstwa, oznacza to, że Adamowi i jego potomkom nadano zakazy ich popelniania, ponieważ Bóg nie nakłada kary, jeśli wcześniej nie udzielił ostrzeżenia (por. 1.2.1.).

¹⁴² Aram. *idach*, „inny”, „drugi”, w znaczeniu „opinia innego uczonego”. W tym przypadku chodzi o opinię tannaity z pierwotnej *barajty* (por. 1.1.), zgodnie z którą źródłem siedmiu przykazań noachitów jest werset z Rdz 2,16 „I nakazał HASZEM Bóg człowiekowi mówiąc: »Z każdego drzewa ogrodu możesz spożywać«. Opinie tego tannaity będą dalej przeciwstawiane opinii uczonego ze szkoły Menaszego.

¹⁴³ Aram. *orchajhu* od aram. *orach*, „droga”, odpowiednik hebr. *derech*, jak w hebr. *darko* (por. wyżej). A zatem według tego uczonego powyższy werset zawiera jedynie opis postępowania pokolenia potopu i uzasadnienie kary na nie nałożonej, nie stanowi on jednak źródła, z którego przykazania te są wywodzone.

¹⁴⁴ *Gemara* kontynuuje tu rozpoczętą przez *barajtę* listę źródeł przykazań noachickich według szkoły Menaszego.

¹⁴⁵ Tj. dalej: „przez człowieka krew jego będzie przelana”. Są to słowa skierowane przez Boga do Noego i jego synów po potopie.

¹⁴⁶ Aram. *idach* (por. przyp. do 2.2.1.2.).

¹⁴⁷ A zatem werset ten odnosi się jedynie do rodzaju kary śmierci nakładanej za morderstwo. Karą tą jest dekapitacja, co wynika ze sformułowania: „krew jego będzie przelana”. Nie zawiera on jednak pierwotnego zakazu zabójstwa (Raszi).

¹⁴⁸ To słowa wypowiedziane przez Boga do Noego i jego synów po potopie, w których zezwała On na spożywanie mięsa, tak jak uprzednio zezwolił Adamowi i Ewie spożywać „zielen łąk” (por. Rdz 1,29).

¹⁴⁹ Zapewne chodzi tu o rabiego Lewi, amoraite Ziemi Izraela z trzeciego pokolenia.

¹⁵⁰ Hebr. *esew* oznacza przede wszystkim „trawę”, tj. swobodnie rosnącą na łąkach roślinność, która nie wymaga żadnych prac polowych i do nikogo nie należy (Raszi). A zatem tylko ten rodzaj roślinności wolno swobodnie spożywać. Jednakże nie wolno kraść roślinności uprawianej przez innego człowieka. Przestrzeń, w której człowiek ją uprawia, została tu skrótowo określona mianem „ogrodu” (*gina*). A zatem, według szkoły Menaszego, w wersecie tym zawarto *implicite* zakaz rabunku.

¹⁵¹ Aram. *idach* (por. przyp. do 2.2.1.2.).

¹⁵² Według autora pierwotnej *barajty*, werset ten nie zawiera zakazu kradzieży, wyraża jedynie zezwolenie Noemu i jego potomkom na spożywanie mięsa, którego Adamowi nie wolno było jeść. Na początku *Księgi Rodzaju* Bóg bowiem w wersecie 1,29 przyzywała człowiekowi na spożywanie tylko pokarmów roślinnych: „Oto dałem wam całą roślinność [łąk]”, hebr. *esew*. W komentowanym wersecie powołano się na powyższe zezwolenie rozszerzając jego zakres na spożywanie mięsa: „Jak zieleń łąk dałem wam wszystko”.

- Członek z żywego zwierzęcia – jak napisano: „Ale ciała z duszą jego – krwią jego nie będziecie spożywać”. (Rdz 9,4)¹⁵³. Ale [według opinii] innego [uczonego]¹⁵⁴ ten [werset tylko] wprowadza zezwolenie [spożywania członków] płazów (szerec)¹⁵⁵.
- Kastracja – jak napisano: „Rójdzie się (szircu) na ziemi i rozmnażajcie się na niej”. (Rdz 9,7)¹⁵⁶. Ale [według opinii] innego [uczonego]¹⁵⁷ [werset ten służy tylko] dla [oddania] zwykłego błogosławieństwa¹⁵⁸.
- Mieszanie gatunków – jak napisano: „Spośród ptactwa – zgodnie z jego gatunkiem” (Rdz 6,20)¹⁵⁹. Ale [według opinii] innego [uczonego]¹⁶⁰ ten [werset odnosi się tylko] do zwykłego towarzyszenia [sobie zwierząt]¹⁶¹.

¹⁵³ Tymi słowami przemówił Bóg do Noego i jego synów po potopie. Z wersetu tego wynika, że zakazane jest spożywanie członka odjętego zwierzęciu, w czasie gdy ciało związane jest jeszcze z duszą, czyli energią życia, znajdującą się we krwi, a zatem innymi słowy – kiedy zwierzę jeszcze żyje.

¹⁵⁴ Aram. *idach* (por. przyp. do 2.2.1.2.).

¹⁵⁵ Jako czasownik wyraz ten oznacza „roić się”. Polskie zwyczajowe tłumaczenie tego terminu jako „płaz” nie odnosi się do biologicznej klasyfikacji, ale do konotacji z czasownikiem „pełzać”. Oznacza on bowiem istotę niską, niemającą nóg lub mającą krótkie nogi, która wygląda jakby pełzała po ziemi (*The Stone Edition. The Chumash*, s. 605 przyp. 41 – kom. do Kpl 11,41). Jest to jeden z ośmiu rodzajów gryzoni i gadów, których zwłoki przenoszą nieczystość (*Glossary [w:] The Schottenstein Daf Yomi Edition. Talmud Bavli*, bez nru str.). W komentarzu do Rdz 1,20 Raszi pisze: „Każdą żywą rzecz, która nie stoi wysoko nad ziemią, zwana jest „płazem” – spośród istot latających, np. muchy, spośród pełzających, np. mrówki, żuki i robaki, oraz spośród innych istot, np. łasica, mysz, wąż itp. oraz wszystkie ryby”. (*The Sapirstein Edition. The Torah: With Rashi's Commentary. Translated, Annotated, and Elucidated. Bereishis/Genesis*, The ArtScroll Series, Mesorah Publications, Ltd., New York 2002, s. 12–13). Spożywanie tych istot zakazane jest Żydom w Kpl 11,41–4. Skoro, jak twierdzi autor pierwotnej *barajty*, zakaz spożywania członków z żywego zwierzęcia zawarty jest w wersecie Rdz 2,16, cytowany wyżej werset nie może powtórnie zawierać tego zakazu. Jego celem jest zezwolenie na spożywanie przez nie-Żydów członków z żywego „płaza”. Wywodzi to stąd, że w wersecie tym krew traktowana jest jako rzecz odrębna od ciała i nazywana „duszą” zwierzęcia. Inaczej jest w przypadku „płazów”, u których krew nie jest odrębna od ciała, lecz jest jego integralną częścią. Koncepcja ta opiera się na prawie żydowskim, zgodnie z którym Żyd spożywający krew zwierzęcia karany jest zadaną przez Boga przedwczesną śmiercią, hebr. *karet*, dosł. „odcięcie”, to kara przewidziana przez *Torę* za niektóre przestępstwa. Jednakże jeśli spożyta została krew „płaza”, kara jest taka, jak za spożycie jego ciała – tj. chłosta. A zatem nie-Żydowi wolno spożywać członek z żywego „płaza”.

¹⁵⁶ To słowa skierowane przez Boga do Noego i jego synów po potopie.

¹⁵⁷ Aram. *idach* (por. przyp. do 2.2.1.2.).

¹⁵⁸ Werszet ten nie zawiera zatem, zdaniem autora pierwotnej *barajty*, zakazu kastracji, a stanowi jedynie wyrażenie błogosławieństwa, którego Bóg udzielił Noemu i jego potomstwu, aby stali się płodni i rozmnażali się, jeśli taki będzie ich wybór (Raszi).

¹⁵⁹ Słowa te odnoszą się do zwierząt, które Noe miał zabrać z sobą do arki przed potopem. Raszi stwierdza, że słowa te dotyczą zwierząt, które łączyły się z sobą tylko w obrębie swojego gatunku i nie „zepsuły swoich dróg”, hebr. *hiszchitu darkam* (por. przyp. do 2.2.1.1.). Noe miał zabrać samca i samicę z każdego gatunku do celów prokreacyjnych. Wynika stąd, że zakazano Noemu krzyżować z sobą różne gatunki.

¹⁶⁰ Aram. *idach* (por. przyp. do 2.2.1.2.).

¹⁶¹ A zatem, według autora pierwotnej *barajty*, wszystkie gatunki reprezentowane były w arce przez samca i samicę, aby zaspokoić ich potrzebę wzajemnego towarzystwa, ponieważ zwierzęta mają skłonność łączenia się w grupy z przedstawicielami własnego gatunku. Użyty tu termin aram. *cawta* – bywa też tu tłumaczony jako „spółkowanie”. A zatem gemara stwierdzałyby, że dobieranie zwierząt parami według gatunków miało ułatwiać im spółkowanie, nie wynika stąd jednak żaden zakaz. W ten sposób kończy się obszerna prezentacja dyskusji dot. katalogu i źródeł przykazań noachickich.

**THE NOAHITE COMMANDMENTS IN *TALMUD* – THE UNIVERSALISM
OF JUDAISM TOWARDS THE EXPANSION OF CHRISTIANITY**

(*SANHEDRIN* TREATISE 56a–57a)

Summary

The end of the classical era marks the period of the expansion of Christianity in the Greek-Roman world which owes its success to the missionary activities combined with religious universalism. In the same period, Judaism formulates a universalistic moral message based on the oral tradition which it addresses to the non-Jews – the so called seven Noahite commandments. It is also a period of consolidation of the oral tradition of Judaism in Talmud, in which one may find a story relating to the Noahite laws. A sizable part of the article is taken up with a translation accompanied by commentary of a fragment of gemara of the *Sanhedrin* treatise 56a–57a from the *Babylon Talmud*. The above fragment constitutes the first part of the so called „Noahite digression” and is devoted to a rabbinical debate devoted to the catalog and sources of the Noahite commandments. According to a commonly accepted view, the commandments in question consist of seven laws: a ban to indulge in idolatry, blasphemy, murder, sexual promiscuity, robbery and consumption of any part of a living animal, as well as an injunction to create a legal system. It is commonly assumed that the biblical source of the above commandments is a verse in the Book of Genesis: „Then Yahweh God gave the man this admonition: »You may eat indeed of all the trees in the garden«” (Gn 2:16).