

WOJCIECH BROJER

Instytut Historii PAN, Warszawa

MAJMONIDES O RELACJACH MIĘDZY ŻYDAMI I GOJAMI. NIEWYKORZYSTANA SZANSA*

Abstrakt: Halacha (*halakha*), prezentowany przez Talmud zespół praw (*micvot*, nakazów i zakazów) wyczytanych lub wydedukowanych z Pięcioksięgu Mojżesza (Tora), regulujących drobiazgowo życie i kult żydowskiego wyznawcy, w warunkach permanentnej diaspory ludu żydowskiego służył autodefinicji rozproszonej i politycznie zdominowanej, narażonej na erozję wyznaniową społeczności. W przepisach halachy pojawia się grupa praw (7 praw noachickich), które regulować miały relacje między żydami i niewiernymi w wypadku dziejowej dominacji żydów. Prawa te stały się przedmiotem żywego zainteresowania w XX w., w odrodzonym Izraelu.

Słowa kluczowe: żydowskie prawo religijne (*halakha*), prawa noachickie (*micvot bene Noah*), *Miszne Tora* Majmonidesa, mesjanizm żydowski, relacje żydowsko-chrześcijańskie.

Abstract: The *Halakha* is the body of laws (*mitzvot*, commandments and prohibitions) presented by the Talmud, discovered in, or deduced from the Mosaic Torah, regulating in detail the life and cult of the Jewish believer in the conditions of the permanent diaspora of the Jewish people, and serving the purposes of a self-definition of religious groups scattered, politically dominated, and threatened with erosion. The *Halakha* regulations contain a group of seven Noahide laws, which were supposed to control relations between the Jews and the infidels in the case of a historical domination of the Jews. During the twentieth century these laws became the object of lively interest in reborn Israel.

Keywords: Jewish religious law (*Halakha*), Noahide (*mitzvot Beneh Noah*), the Maimonides *Mishneh Torah*, Jewish messianism, Jewish-Christian relations.

Warto na tę monografię zwrócić uwagę z dwóch co najmniej powodów. Po pierwsze, tak zwane prawa noachickie są mało znanym i często w literaturze, zarówno religijnej, jak i naukowej, pomijanym fragmentem żydowskiej halachy

* Piotr Majdanik, *Tora dla narodów świata. Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa*, Warszawa-Toruń 2015, Wydawnictwa Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, ss. 466, Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.

(prawa). W intencji żydowskich autorytetów religijnych różnych epok prawa te miały (i mają) regulować wzajemne stosunki między wyznawcami judaizmu a przedstawicielami innych religii i określać miejsce Izraela wśród narodów oraz naturę jego Boskiego wybraństwa. Ostatnie półwiecze przyniosło wręcz zalew prac badawczych dotyczących relacji chrześcijańsko-żydowskich w okresie dwóch tysięcy lat współistnienia. Niemal wszystkie — nawet autorstwa historyków hebrajskojęzycznych — opierają się na analizie wyłącznie źródeł chrześcijańskich¹. Są przez to ułomne, jednostronne, żeby nie powiedzieć — stronnicze. Lektura praw noachickich, którą umożliwia książka Piotra Majdanika, pozwala spojrzeć na relacje judaizmu z innymi religiami od strony żydowskiej. Po drugie, Autor koncentruje się na twórczości Mojżesza ben Majmon, zwanego Majmonidesem. Polski czytelnik zna tego wybitnego żydowskiego myśliciela z XII w. bardzo (znów!) jednostronnie, jako filozofa, racjonalistę, arystotelika, autora *Przewodnika błędzących*², który wywarł — głównie przez Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu — silny wpływ na kształt średniowiecznej scholastyki łacińskiej. Taki wizerunek został wypracowany jeszcze w XIX w. przez ideologów haskali ze szkoły *Wissenschaft des Judentums*. Majmonides był w rzeczywistości osobowością złożoną. Jedynie wąska grupa uczonych zna go jako wybitnego, choć kontrowersyjnego halachistę, mistyka i — co w tym miejscu ważne — mesjanistę.

Prawa noachickie (dosł. przykazania synów Noego, *micvot bene Noach*) wedle żydowskiej tradycji prawno-teologicznej są kodeksem nadanym przez Boga Adamowi w Edenie w formule: „z każdego drzewa ogrodu możesz jeść, ale z drzewa poznania dobrego i złego nie jedz” (Rdz 2,16–17). Nakaz ten ma obowiązywać całą ludzkość w biblijnym sensie tego pojęcia, wywodzącą się od synów Noego, Sema, Jafeta i Chama. Dopiero przekazany Mojżeszowi kodeks synajski wyróżni spośród nich Izraela, pokolenie Judy, nadając mu misję nadzoru, by pozostałe narody strzegły praw edeńskich. Prawa te zostały przez tradycję rabaniczną sformułowane w postaci sześciu zakazów i jednego nakazu; zakazy: (1) bałwochwalstwa (*awoda zara*, dosł. odrażający kult), (2) bluźnierstwa (*birkat ha-Szem*), (3) zabójstwa (*szefichut damim*, dosł. przelanie krwi), (4) niemoralnych stosunków seksualnych (*giluj 'arajot*, dosł. obnażenie nagości), (5) rabunku

¹ Do nielicznych wyjątków należy wybitna i przełomowa książka Israela Yuvala *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Berkeley–Los Angeles–London 2006 (oryg. hebr. 1949). Warto tu też wspomnieć o szeregu książek i artykułów Ivana Marcusa, Chaima Soloveitchika, Petera Schäfera, Daniela Boyarina, Hanne Trautner-Kromann czy Jonatana Elukina (por. bibliografia).

² *More ha-newukhim*. Pierwsza (z trzech) część traktatu została niedawno przetłumaczona na polski pod powszechnie przyjętym przez literaturę filozoficzną, ale niezbyt trafnym tytułem *Przewodnik błędzących* (Majmonides, *Przewodnik błędzących*, tłum. H. Halkowski, U. Krawczyk, t. 1, Warszawa 2008). Hebr. *nawokh* to raczej „zakłopotany” albo „wahający się” (ang. *perplexed*); „błądzenie” jednoznacznie kojarzy się z herezją. Majmonides napisał traktat w języku arabskim dla żydowskich czytelników Awicenny i Awerroesa, mających kłopot z uzgodnieniem tez greckiej filozofii (w arabskiej wersji) z podstawami judaizmu.

(gazel), (6) [spożywania] części żywego zwierzęcia (*'ewer min ha-chaj*), oraz nakaz sądu (*dinim*), czyli obowiązek ustanowienia wymiaru sprawiedliwości w każdym narodzie, pilnującego przestrzegania noachickich zakazów. Kodeksu tego nie znajdziemy w hebrajskiej Torze pisanej (*Tanakh*); został on jednak przez interpretatorów logicznie wywiedziony na podstawie jej tekstu (*'asmakhta*). Najwcześniejsze świadectwo pojawia się w *Tosefcie* (*'Awodat zara*, 9,4), czyli w źródle, które może przekazywać tradycję z II w. po Chr. (s. 185).

Pierwsze halachiczne opracowanie praw noachickich zawiera babilońska *Gemara*, a więc dokument ostatecznie zredagowany w X stuleciu, ale gromadzący materiał halachiczny i hagadyczny o kilka wieków starszy. Kodeks noachicki omówiony został w porządku *Nezikin* (Szkody w ujęciu cywilnym, jak i karnym), poświęconym procedurom sądowym, w traktacie *Sanhedrin* (56^b–60^a). Drugim i ostatnim w klasycznym judaizmie tekstem analizującym od strony prawnej ten kodeks jest *Miszne Tora* (*Przepowiadanie Tory*) Majmonidesa, spisany w latach 1168–1177. Dzieło było pomyślane jako pełny i systematyczny wykład żydowskiego prawa religijnego, wypracowanego przez halachistów rabanickich (tanaitów, amoraistów i gaonów) w ciągu I tysiąclecia po Chr. Tak zwany „ustęp noachicki” Majmonides omówił w rozdziale „Prawa królów i wojen” (*Hilkhot melakhim u-milchamot*, 8,11–10,12) i potraktował — zgodnie z tradycją wyznaczoną przez rabanistów babilońskich (amoraistów, uczonych w Piśmie pisarzy związanych z jesziwami w Surze i Pumpedicie, IV–VIII w.) — jako prawny wykład relacji między żydami, wyznawcami judaizmu a gojami, niewiernymi, przede wszystkim muzułmanami i chrześcijanami. Ten właśnie dokument znalazł się w centrum analizy Majdanika, choć Autor uwzględnił również inne teksty, zarówno samego Majmonidesa (*Przewodnik błędzących* i *responsy*), jak i tradycję babilońską (*Sanhedrin*), także pisma Salomona ben Izaak, zwanego Raszi, i Mojżesza ben Nachman, zwanego Nachmanides, oraz późniejsze komentarze do *Miszne Tora*. Osobną grupę porównawczą stanowią współczesne dzieła halachiczne autorów mniej lub bardziej związanych z ruchem chasydzkiego Chabadu.

Autor podzielił swoją analizę na trzy części. Pierwsza, krótka: „Wprowadzenie do praw noachickich w *Miszne Tora*” (s. 23–57), rozważa kwestie historyczne, okoliczności i przyczyny zainteresowania żydowskich myślicieli kodeksem noachickim i ma — wedle deklaracji Autora — odpowiedzieć na dwa pytania: „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)?” (s. 16). Część druga: „Ogólne założenia praw noachickich w *Miszne Tora*” (s. 61–180) skupia się przede wszystkim na omówieniu prawnych relacji między żydami i gojami (synami Noego) oraz roli w dziejach zbawienia, którą Bóg — w opinii Majmonidesa — wyznaczył obu stronom. Jest więc to wykład, dla historyka średniowiecza, ze względu na sygnalizowany brak tego rodzaju opracowań, najbardziej interesujący. Wreszcie trzecia część: „Siedem praw noachickich. Źródła i kierunki orzecznictwa w *Miszne Tora*”, najobszerniejsza, zajmująca 60% całej książki (s. 183–438), rozpisana na 8 rozdziałów, ma charakter techniczno-prawny, analityczny, odtwarzający strukturę wykładu

Majmonidesa. Monografię zamyka krótkie podsumowanie, bibliografia, streszczenie w języku angielskim oraz indeks osobowy.

Próba odpowiedzi Autora na istotne pytanie, dlaczego właśnie Majmonides i dlaczego tylko on w ciągu II tysiąclecia intensywnego rozwoju żydowskiej halachy podjął problem praw noachickich, mocno rozczarowuje. Właściwie jedynym przekonującym, ale — jak się wydaje — niewystarczającym wyjaśnieniem jest ambitny program edukacyjny filozofa, zgodnie z którym — według deklaracji przedstawionej we wstępie do dzieła — *Miszne Tora* miał obejmować całość halachy, tak aby „człowiek nigdy nie potrzebował żadnego innego dzieła prawnego wśród praw Izraela” i by każdemu wyznawcy judaizmu po wsze czasy wystarczyły wyłącznie *Tanakh* oraz stworzony przez niego kodeks. Intencją Majmonidesa było nie tyle wykluczenie studiów talmudycznych, ile swoista demokratyzacja dostępu do tradycji (s. 46 n., 51 n.). Problem jednak w tym, że filozof nie był ani pierwszym, ani ostatnim twórcą halachicznego kodeksu: od Szymona Kajara (IX w.) i Izaaka Alfasiego (pocz. XII w.), przez 'Arba'at turim Jakuba ben Aszer (XIV w.) po słynny *Szulchan 'arukh* Józefa Karo (XVI w.), wszyscy mieli podobny program, starali się zmienić hermetyczny gąszcz talmudycznej halachy w przejrzysty, logicznie ułożony i uniwersalny kodeks żydowskiego prawa religijnego. Żaden z nich jednak nie sięgnął — jak podkreśla Majdanik — do „ustępu noachickiego”, choć dwaj ostatni otwarcie powoływali się na dzieło Majmonidesa.

Twórca *Miszne Tora* w wielu miejscach wykładu praw noachickich zastrzegwał, że prawa te nie mają żadnego zastosowania w sytuacji diaspory, że obowiązywać mogą wyłącznie wtedy, gdy Ziemia Izraela w całości należeć będzie do żydów. Wtedy tylko wyznawcy judaizmu będą mogli realizować powierzona im przez Boga zbawczą misję wobec narodów (s. 69 n.). Nie można więc uniknąć pytania, którego Autor monografii wprost nie stawia, czy Majmonides oczekiwał, czy miał nadzieję na rychłą zmianę sytuacji żydów. Innymi słowy: czy był mesjanistą? W książce Majdanika pojawia się w kilku miejscach problematyka mesjańska. Przede wszystkim kilkakrotnie zauważa, że „ustęp noachicki” w *Miszne Tora* (podobnie zresztą jak w *Talmudzie*) poprzedza rozważania dotyczące dni mesjaszowych (s. 52; 224; 410; 439). Po drugie, podążając za niezbyt przekonującą analizą Joela Kraemera³, rysuje stan poważnego, społeczno-ideowego kryzysu żydostwa w XII w., który miał być przyczyną rosnących oczekiwań mesjańskich w tym okresie (s. 30 nn.). Wywody te budzą jednak zastrzeżenia. Dość dowolne i nieuporządkowane argumenty dotyczące sytuacji diaspory od Babilonii po Hiszpanię, od wieku IX po XIII, świadczą, że Autor nie ma serca do analizy historycznej. XII stulecie nie bez racji postrzega się raczej jako okres „złotego wieku” żydowskiej kultury. Na ten obraz nie mogą wpłynąć nawet dramatyczne, ale lokalne wydarzenia w kalifacie Almohadów po 1148 r. To czas rozkwitu literatury religijnej w europejskiej diasporze: studiów halachicznych w Szampanii,

³ J.L. Kraemer, *Maimonides. The Life and Works of One of Civilization's Greatest Minds*, New York 2008.

poezji *pijutim* w Hiszpanii, pietyzmu w Nadrenii, mistycyzmu w Langwedocji, wreszcie filozofii w Katalonii i Andaluzji, czego najdobitniejszym przykładem jest sam Mojżesz ben Majmon. Poza tym nie da się bez poważnych zastrzeżeń uznać tezy, że mesjańskie nadzieje żydów nasilały się w okresach kryzysów społecznych. Jednym z najlepiej uchwytnych poruszeń mesjańskich jest ruch Nehemiasza ben Chusziel (613–617) w Jerozolimie w czasie konkwisty perskiej Chozroesa II, kiedy żydzi uzyskali autonomię i władzę nad Jerozolimą⁴. W XII i XIII w. mamy do czynienia nie z mglistymi oczekiwaniami, ale z konkretnym, historiozoficznym, politycznym projektem mesjańskim. Majmonides należy do głównych jego zwolenników. W okresie powstawania *Miszne Tora* filozof pisze słynny respons *List do Jemenu (Igeret Teman, 1172)*, w którym wyznacza datę pojawiania się mesjasza w Izraelu na 1211–1212 r. po Chr., a jego wyliczenia nie mają nic wspólnego ze społecznymi nastrojami, lecz wynikają z kalkulacji opartych na tekście Biblii⁵. Poważny teolog i filozof, żywiący przekonanie o rychłym wyzwoleniu Izraela, musi zmierzyć się z problemem prawnych podstaw normujących relacje między wyznawcami judaizmu a mającymi podlegać im już niebawem gojami. Tu, jak sądzę, należy poszukiwać odpowiedzi na pytanie, dlaczego Majmonides wrócił po wiekach do problemu kodeksu noachickiego. Można też rozważać, czy pierwsze sformułowanie katalogu praw synów Noego w *Tosefcie* nie miało związku z nadziejami powstania Bar Kochby (135 r. po Chr.), a także, czy aby pierwsza halachiczna nad nimi dyskusja, zapisana w babilońskim Talmudzie, nie została zainspirowana przez doświadczenia z czasów wspomnianego już Nehemiasza ben Chusziel z początku VII w.

Powszechnie wśród elit żydowskich przecucia eschatologiczne miały też najpewniej wpływ na losy pism Majmonidesa w Europie. Jego *Miszne Tora* budził wśród zwolenników tradycji babilońskiej ogromne zastrzeżenia. Tosafiści zastrzeżenia te wyraźnie eksplikowali i Majdanik w kilku miejscach książki o tym wspomina (s. 43 n.; 50 n.; 275). Stosowana przez filozofa alegoryczna interpretacja nie tylko *micvot*, ale przede wszystkim Tory musi prowadzić do deprecjacji świętego tekstu; pomijanie dyskusji halachicznych oraz imion stojących

⁴ G. Stemmerger, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München 1979, s. 37; M. Himmelsfarb, *Sefer Zerubbabel*, w: *Rabbinic Fantasies. Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, red. D. Stern, M.J. Mirsky, Philadelphia 1990, s. 67–89. B. Abrahamson, J. Katz, *The Persian Conquest of Jerusalem in 614CE Compared with Islamic Conquest of 638CE. Its Messianic Nature and the Role of the Jewish Exilarch*, <http://www.eretzyisroel.org/~jkatz/The%20Persian%20conquest%20of%20Jerusalem%20in%20614CE%20compared%20with%20Islamic%20conquest%20of%20638CE.pdf>, 2007, s. 17–21.

⁵ Por. R.J. Zwi-Werblowsky, *Jewish Messianism in Comparative Perspective*, w: *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, red. I. Gruenwald, S. Shaked, G.G. Stroumsa, Tübingen 1992, s. 1–14. Podobnie kalkulowali tosafiści. W 1211 r. odbyła się słynna mesjańska pielgrzymka 300 rabinów z Europy do Palestyny, por. E. Kanarfogel, *The 'Aliyah of „Three Hundred Rabbis” in 1211. Tosafist Attitudes toward Settling in the Land of Israel*, „The Jewish Quarterly Review” 76, 1986, 3, s. 191–215.

za nimi autorytetów podważa prawomocność Talmudu jako Tory ustnej (*Tora szebi'al-pe*), opartą na porządku przekazu tradycji (*sefer ha-kabala*). Tworzenie kodeksów powoduje porzucenie studiów talmudycznych. Poszukiwanie uzasadnień dla halachy (*ta'ame micvot*) jest objawem pychy i wiary, że umysł ludzki jest w stanie przeniknąć Boże prawodawstwo. Odwoływanie się do źródeł spoza judaizmu, do greckiej filozofii (dotyczyło to zwłaszcza *More ha-newuchim*) prowadzi do bałwochwalstwa. Warto przypomnieć, że spory religijne czy ideologiczne obecne były w diasporze zawsze, jednak nigdy dotąd nie kończyły się tak dramatycznie, jak te z pierwszej połowy XIII w. Jak pokazał wspomniany już Yuval, wzmożenie mesjańskie wśród elit żydowskich tego czasu i powszechne przeświadczenie, że Izrael wobec Mesjasza musi stanąć w ideowej jedności, doprowadziło do wzajemnych denuncjacji do władz chrześcijańskich; najpierw tosaistów na pisma Majmonidesa właśnie (w l. 1232–1233, spalenie *Miszne Tora* i *More ha-newuchim* w Montpellier), a potem na zwolenników Talmudu (w l. 1236–1242, Paryż).

Wydarzenia te miały miejsce długo po śmierci żyjącego w Kairze filozofa (zm. 1204), ale przecież już za swego życia, mimo znacznego dystansu geograficzno-kulturowego wobec diaspory europejskiej, Majmonides mocno odczuł narastający konflikt i wrogość ze strony tosaistów. Stąd zapewne jego dystans do inicjatywy Samuela ibn Tibona przetłumaczenia jego arabskich dzieł (przede wszystkim *More ha-newuchim*) na hebrajski. Stąd też często ponawiane deklaracje autora *Miszne Tora*, że uznaje synajskie pochodzenie tradycji babilońskiej jako Tory ustnej, a więc powagę halachy i prawomocność Talmudu (s. 213), które odrzucali nie tylko karaimi, ale też wiele środowisk europejskiej diaspory, między innymi mistycy langwedoccy i nadreńscy pietyści⁶. Być może podjęty przez Majmonidesa pod koniec życia wysiłek przywrócenia *sefer ha-kabala* w nowej wersji *Miszne Tora*, o czym wspomina zresztą Majdanik (s. 50), był próbą kompromisu z coraz bardziej wpływowymi zwolennikami Talmudu. Szkoda, że Autor monografii nie podjął analizy zasygnalizowanych tu problemów i zjawisk. Bez wątplenia jego odpowiedź na istotne pytanie, dlaczego Majmonides właśnie i dlaczego tylko on zajął się halachą *micvot bene Noach*, stałaby się pełniejsza.

Uczucie niedosytu łągodzi część druga oraz fragmenty trzeciej części książki, zawierające szczegółowy referat poglądów Majmonidesa na temat relacji między żydami i nieżydami, relacji — przypomnijmy — projektowanej na czas mesjański. Majdanik w zasadzie ogranicza się do tego referatu, ale czytelnikowi zainteresowanemu stosunkami między wyznawcami judaizmu i chrześcijaństwa w średniowieczu daje to unikalną — jak wspomniałem — szansę na przyjrzenie się tej społeczno-religijnej granicy z perspektywy żydowskiej. W *Miszne Tora* znajdujemy wiele określeń odnoszących się do niewiernych narodów. Najczęściej pojawia się misznaickie *gojim*, rzadziej *owed awoda zara* (bałwochwalca)

⁶ Por. W. Brojer, *Teologia „Księgi światła ukrytego” (Sefer ha-bahir). Bukiet sukotowy. Cz. 1: Pojęcia, tradycja i teologia siódemki*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2011, 2 (238), s. 153–159.

czy biblijne *nochrin* (obcy). W kontekście praw noachickich mamy misznaickie *ger toszaw* (osiadły cudzoziemiec) tożsame z *bene Noach* (pokolenie Noego). Dla chrześcijan rezerwowane jest biblijne *'orlim* (nieobrzezani). Wreszcie talmudyczne *ger cedek* (pobożny cudzoziemiec) oznaczające pełnego konwertytę, który obrzezał się i zanurzył w mykwie. Naród Wybrany, Izrael posiada swoisty monopol religijny. Jest jedynym właścicielem Tory i dysponentem szabatu. Gojom nie wolno tworzyć nowej religii, obchodzić nowych świąt i tworzyć nowych przykazań. Winni skupić się na przestrzeganiu przeznaczonych im przez Boga przykazań noachickich (s. 64 n.). Nie wolno im też samodzielnie studiować Tory, gdyż — pozbawieni Objawienia — nie są w stanie właściwie jej rozumieć i interpretować. Majmonides łagodzi jednak talmudyczny rygor (*Sanhedrin* 59^a), który nakazuje karać śmiercią (*chajaw mita*) goja łamiącego zakaz studiowania: *chajaw mita* odnosi do wyroku niebios, w przeciwieństwie do *neherag*, egzekucji z wyroku sądu. Uznaje nawet, że

jest dozwolone nauczać (*lamad*) przykazań chrześcijan i przyciągać do naszej wiary [–]. Nieobrzezani (*ha-'orlim*) wierzą, że tekst Tory nie został zmieniony, a tylko wykładają jej zawartość przez wadliwą interpretację i wyjaśniają w komentarzach, [myśląc] że dzięki nim poznają [prawdę]. Ale jeśli przedłoży się im prawdziwą interpretację, nawrócą się na właściwą [drogę], a nawet jeśli się nie nawrócą, jak byśmy tego chcieli, nie wyniknie z tego dla nas zagrożenie, bo nie znajdują w swoich pismach czegoś innego niż w naszych Pismach.

Nie wolno natomiast nauczać Tory Izraelitów, bo nie uznają, że Tora pochodzi z Niebios (s. 159; 233).

Ograniczenia nałożone na gojów — jak słusznie zauważa Majdanik — mają charakter rytualny, nie dotyczą prawd wiary. Nie można nikogo zmuszać do pełnej konwersji, jednak *ger toszaw*, który znajduje się pod żydowską dominacją, ma na przyjęcie praw noachickich 12 miesięcy. Po tym czasie, wobec odmowy, zostaje uśmiercony (s. 66 n.). Izrael posiada specjalne pełnomocnictwa od Boga, ale też szczególne obowiązki wobec ludzkości i musi pilnować, by przez nieposłuszeństwo niewiernych świat nie uległ zniszczeniu. Żyd ma zagrożony karą śmierci obowiązek przymuszania gojów do ustanawiania sędziów (*szofetim*) i przestrzegania praw noachickich (s. 67 n.; 248). Różnice w sytuacji wobec prawa Boskiego mają swe konsekwencje w procedurze sądowej. Sąd nad żydem w przypadkach zagrożonych śmiercią wymaga składu 23 sędziów z udziałem co najmniej 2 świadków, przy wcześniejszym ostrzeżeniu przyszłego sprawcy o konsekwencjach zakazanego czynu (*hatra'a* — bicie na alarm). Procedura noachicka jest mniej łagodna dla oskarżonego: wystarczy jeden sędzia i jeden świadek i nie ma wymogu ostrzeżenia sprawcy (s. 346). Z kolei noachita może popełnić każde przestępstwo pod przymusem; żyda natomiast — w przypadku bałwochwaltwa, zakazanych stosunków seksualnych i zabójstwa — obliguje *kidusz ha-Szem* (uświęcenie Imienia), obowiązek poświęcenia życia, by uniknąć przekroczenia zakazu (s. 161; 179). W tym miejscu opinia Majmonidesa jest zaskakująca i warta by była głębszej analizy. Zwróćmy uwagę, że przez cały wiek XII wśród

tosafistów trwała dyskusja wokół dramatycznych wydarzeń w 1096 r. w Nadrenii (przemarsz wojsk I wyprawy krzyżowej), gdy zmuszani do konwersji pod groźbą utraty życia przywódcy żydowski zabijali własne rodziny i sami popełniali samobójstwo. Zachowania te interpretowano jako halachę *kidusz ha-Szem*. Orzeczenia wszystkich ówczesnych komentatorów Talmudu zakazywały takich aktów jako sprzecznych z wyższą halachą *pikeach ha-nefes* (obowiązek ratowania życia)⁷. Rozstrzygnięcie Majmonidesa byłoby więc halachicznie niespójne. Dopuszczał on jednak przymusową konwersję na islam, gdyż nie wiązała się z groźbą bałwochwalstwa. Mahometanie w opinii filozofa wierzyli — w przeciwieństwie do chrześcijan — w jedyne Boga.

Twórca *Miszne Tora* w jednej jeszcze istotnej kwestii wyróżniał się w swoim pokoleniu. Tym razem jednak nie w obszarze halachy, lecz w sferze poglądów historiozoficznych i ekonomii zbawienia. Majmonides — jak referuje Majdanik — podziela wprawdzie powszechną wśród żydów opinię, że cały Izrael, nawet niegodziwcy (*resza'im*), ma udział w świecie przychodzącym (*chelek le-'olam ha-ba'*) (s. 123), dopuszcza jednak szansę zbawienia także dla gojów⁸. Sprawiedliwi nieżydzi (*chaside 'umot ha-'olam*), którzy przyjmują siedem przykazań i przestrzegają ich z powodów religijnych, również zasłużą na życie wieczne. Rozróżnienie więc żydów od nieżydów nie ma dla filozofa charakteru etnicznego czy biologicznego. Ma naturę historyczną i duchowo-etyczną i dla goja jest do pokonania przez wysiłek moralny (s. 87; 442). Warto podkreślić, że tego rodzaju opinii próżno szukać w tradycji halachicznej, zarówno w depozycie palestyńskim i babilońskim, jak i w komentarzach europejskich tosafistów. Tuż przed wystąpieniem Majmonidesa radykalność różnicy między żydami i *gojim* podkreślał Jehuda Halewi (zm. 1141). W swym traktacie *Kuzari* analizował bezprecedensowy przypadek Chazarów, ludu, który przeszedł na judaizm. Mimo porzucenia bałwochwalstwa, przyjęcia Tory, obrzezania, obserwacji *micvot* i czczenia sabatu, lud ten — zdaniem Jehudy — nie może zaliczać się do Narodu Wybranego.

Odosobnione stanowisko Majmonidesa wynikało z ewolucyjnego rozumienia przez filozofa Objawienia Boskiego, co podkreśla Majdanik (s. 224; 441). Bóg nadawał ludzkości prawo stopniowo: od edeńskiego przez noachickie i patriarchów (dziesięcina Izaaka) po synajskie, gdzie nastąpiło rozdzielenie prawa dla żydów od praw obowiązujących pozostałe narody. Żydzi są niekwestionowanymi depozytariuszami tej tradycji i mają legitymację do jej egzekwowania. Halacha noachicka, podobnie jak żydowska, jest prawem Boskim, a jej celem jest ustanowienie i utrzymanie porządku społecznego oraz umożliwienie człowiekowi osiągnięcia doskonałości. Prawo żydowskie jest jakby „nadpisane” na tych podstawach, składa się z szeregu odrębnych i odmiennych regulacji, które zajmują

⁷ H. Soloveitchik, *Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz*, „The Jewish Quarterly Review” 94, 2004, 1–2, s. 77–108, 278–299.

⁸ M. Kellner, *Majmonides' Critique of the Rabbinic Culture of His Day*, w: *Rabbinic Culture and Its Critics. Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, red. D. Frank, M. Goldish, Detroit 2007, s. 85 nn.

miejsce praw noachickich. Ale nawet chrześcijaństwo i islam, choć to religie fałszywe, mają swoją rolę do spełnienia w zbawczym planie, bo zaszczyliły narodom idee, które zaowocują w prawdziwym czasie mesjańskim.

Nie przeszkadzało to jednak Majmonidesowi uważać gojów nie aspirujących do *ger toszaw* za istoty nieracjonalne i „podobne zwierzętom” (*nimszal kha-behemot*), a obcowanie żyda z nieżydówką za przypadek zoofilii (s. 80). Warto przypomnieć, że od początku XII w., w okresie, w którym filozofia średniowieczna zaczęła nawiązywać do greckiego, szczególnie arystotelejskiego racjonalizmu, w kanonie autodefinicji i definicji „innego” wyznawców judaizmu pojawił się argument *ratio* jako wyróżnik tożsamości. Z tej perspektywy walor człowieczeństwa przypisywano jedynie żydom; wyznawcy innych religii, jako bezrozumni, byli z niego wykluczeni⁹. „Z tego powodu zabicie ich — uważał Majmonides — nie tylko jest uważane za sprawę małej wagi, ale zostało wręcz bezpośrednio nakazane dla dobra ludzkości” (*More ha-newuchim*, 3,18). Strona chrześcijańska nie pozostawała zresztą w tyle: równolegle pojawia się symetryczna kontrargumentacja, odmawiająca człowieczeństwa żydom i muzułmanom, jako istotom nieracjonalnym (Piotr Venerabilis, zm. 1156). Takich symetrii w relacjach między żydami i chrześcijanami jest zresztą znacznie więcej. Wspomniana przez Majdanika koncepcja żydów jako dysponentów prawa Boskiego pilnujących, by goje przestrzegali siedmiu przykazań, żywo przypomina koncepcję Kościoła jako depozytariusza wiary strzegącego, by żydzi, nie uznawszy Ewangelii, zachowali wierność wobec Starego Testamentu. Talmud, o istnieniu którego Kościół dowiedział się w wieku XII, stał się dla chrześcijan świadectwem naruszenia przez żydów Przymierza z Bogiem. Właśnie to odstępstwo, a nie Talmud sam w sobie, było osią trwających od XIII w. dysput i sporów o żydowską Torę ustną. Zwraca uwagę jeszcze jedna interesująca symetria we wzajemnych relacjach i unormowaniach, w płaszczyźnie, którą można by nazwać „sakramentalną”. Według Majmonidesa *ger cedek*, pełny konwertyta (*nitgajer*), który obrzezał się i zanurzył, nie ma już możliwości cofnięcia czy odwołania tego aktu. Jeśli porzuci judaizm, zostanie uznany za odstępcę i zabity (*neherag*) z wyroku sądu (s. 137). Podobnie w chrześcijaństwie: ochrzczony żyd, nawet pod przymusem, nie ma możliwości unieważnienia aktu. Chrzest jest sakramentem, aktem *ex opere operato*, nieodwoalnym; odstępstwo od Kościoła traktowane jest jako herezja i jako taka podlega procedurze inkwizycyjnej.

Część trzecia rozprawy, zajmująca przeszło połowę wykładu — Autor podkreśla jej istotną dla niego wagę — przynosi obszernie cytaty z *Miszne Tora* w oryginale hebrajskim z tłumaczeniem na język polski w przypisach. Wybór i następstwo tych przytoczeń podporządkowane są jednak zaskakującemu celowi, jaki postawił sobie w tej części książki Majdanik. Wykład w licznych swych partiach przeradza się w złożoną i dość hermetyczną dla odbiorcy, halachiczną dyskusję ze współczesnymi interpretatorami myśli Majmonidesa, dyskusję,

⁹ H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword. Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100-1500*, Tübingen 1993.

która może zainteresować czy zainspirować jedynie wąskie grono specjalistów, przede wszystkim skupionych wokół problemów relacji żydowsko-palestyńskich w Izraelu. Śledzenie tego typu techniczno-prawnych rozważań wymaga znajomości ściśle określonych reguł rozumowania *peszat*, hermeneutycznych zasad podanych przez misznaickich tanaitów, Hilela czy Iszmaela. Autor jednak nie pomaga czytelnikowi; od czasu do czasu przytacza jedynie nazwy tych reguł, nie wyjaśniając, na czym polegają: *'asmakhta'* (s. 208), *kal va-chomer* (s. 371) czy *jake Josi 'et Josi* (s. 252). To — jak sądzę — chybiony pomysł badawczy. Znacznie większy pożytek zapewne przyniosłaby czytelnikowi dwujęzyczna hebrajsko/aramejsko-polska edycja całego fragmentu *Miszne Tora*, dotyczącego praw noachickich: *Hilkhot melakhim u-milchamot* (*Prawa królów i wojen*) 8,11–10,12 oraz odpowiadającego mu fragmentu traktatu *Sanhedrin* (56^b–60^a) z Talmudu. Otrzymałobyśmy szansę samodzielnej oceny źródeł i orientacji w różnicy między babilońskim i majmonidiańskim porządkiem wywodu prawa żydowskiego.

Na koniec kilka uwag szczegółowych. Przytoczone cytaty i ich polskie tłumaczenia dowodzą niewątpliwie kompetencji językowej Autora monografii. Tym bardziej dziwią niektóre decyzje edytorskie. Pominięcie w transliteracji tzw. spółgłosek niemych (*'ajin* i *'alef*) w języku opartym na rdzeniach trójzgłoskowych nie wydaje się najszcześniejszym pomysłem i może wprowadzać nieporozumienia. Na przykład, nie znającemu hebrajskiego czytelnikowi fragment dotyczący słów *'asa* (wypełniać, wykonywać) i *masar* (przekazywać) może mylnie sugerować, że słowa te mają wspólny rdzeń (s. 101–103). Zastrzeżenia może też budzić decyzja, by w tłumaczeniach tetragramaton (*Jhvh*) zastępować wyrażeniem *ha-Szem* (w notacji autora — *Haszem*). Autor uprzedza wprawdzie o tym (s. 19), ale nie podaje jakiegokolwiek uzasadnienia. Wydaje się, że zdecydowały tu argumenty nienaukowe i pozamerytoryczne. Czytelnik powinien je poznać. Warto też pamiętać o ostrzeżeniu wypowiedzianym przez samego Majmonidesa w *Hilkhot jesode ha-Tora* (2,6): „Każdy, kto usunie choć jedną literę z tych siedmiu imion [Bożych], [podlega] chłości” (s. 255). Dziwić może również zapis słowa *hagada* jako „agada”; jeżeli tak, to czemu — zamiast *halakha* — nie pisać „alacha”? Trudno zrozumieć, dlaczego tytuł słynnego traktatu kabalistycznego z XIII w.: *Sefer ha-bahir* (*Księga światła ukrytego*) transliterowany jest na *Sefer ha-bachir* (s. 31). Do błędów rzeczowych trzeba zaliczyć informację, że pierwszy kodeks halachiczny Jehudy ben Nachmana z VIII w., *Halakhot pesukot*, został ułożony zgodnie z porządkiem Talmudu (s. 42). Jak wiemy z listu gaona Szeriry do Kairuanu (*Igeret raw Szerira ga'on*), jeszcze w końcu X w. depozyt babiloński nie miał ustalonej kolejności ani porządków (*seder*), ani traktatów; pojawiły się one znacznie później, być może dopiero za sprawą Rasziego (zm. 1105). Mało też prawdopodobne jest, by Majmonides pod określeniem „Tora pisana” rozumiał jedynie Pięcioksiąg i Proroków (s. 165), a nie cały *Tanakh* wraz z Pismami (*Khetuwim*). Niezbyt szczęśliwym rozwiązaniem było wprowadzenie do wykładu, za Davidem Novakiem¹⁰, pojęcia prawa naturalnego, kategorii niejednoznacznej

¹⁰ D. Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge 2008.

i bardzo różnie definiowanej. Autor ani nie wyjaśnił, co pod tym pojęciem rozumie, ani też precyzyjnie nie wskazał, do jakich terminów i idei Majmonidesa pojęcie to odnosi, przeto zabieg ten raczej utrudnił, niż ułatwił zrozumienie myśli twórcy *Miszne Tora*.

Podsumowując, książka Majdanika jedynie w swej części (cz. 2 oraz fragmenty cz. 3) satysfakcjonuje. Analiza tła historyczno-ideowego, w jakim Majmonides tworzył *Miszne Tora* i interpretował prawa noachickie, nie dała pełnej odpowiedzi na pytania postawione w monografii. Halachiczna dyskusja ze współczesnymi komentatorami Majmonidesa wydaje się zbyt analityczna i „środowiskowa”. Nie zmienia to — sędzę — faktu, że referat poglądów twórcy „ustępu noachickiego” dostarcza wielu ważnych informacji i pozwala przyrzeć się relacjom między żydami i chrześcijanami w średniowieczu od strony wyznawców judaizmu, co — jak wspomniałem — jest niezwykle cenne wobec poważnego deficytu tego typu opracowań. Zwracam się w tym miejscu do Piotra Majdanika z apelem o rozważenie dwujęzycznej edycji tego fragmentu halachy, zarówno w ujęciu Majmonidesa, jak i amoraistów. Autor miałby w tym dziele ogromną część pracy już za sobą.

Streszczenie

Monografia Piotra Majdanika dotyczy interpretacji tzw. kodeksu noachickiego dokonanej przez Majmonidesa w *Miszne Tora*. Kodeks ten — według sięgającej II w. po Chr. żydowskiej tradycji — został nadany przez Boga całej ludzkości (*bene Noach*). Jako strażnika przestrzegania jego siedmiu praw przez wszystkie narody Prawodawca ustanowił Izrael. Realizacja tej misji będzie możliwa w chwili, kiedy Naród Wybrany zapanuje nad światem, a więc w czasach mesjańskich. Majdanik podzielił wykład na trzy części. Pierwsza, szkicująca historyczno-ideowe okoliczności, w których powstawał *Miszne Tora*, próbuje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego właśnie Majmonides i tylko on w potalmudycznym judaizmie podjął interpretację kodeksu noachickiego. Odpowiedź Autora rozczarowuje i nie uwzględnia bardzo konkretnych oczekiwań mesjańskich Majmonidesa. Część druga (i fragmenty trzeciej) przynosi bardzo interesujący referat poglądów filozofa na temat relacji między żydami i *gojim*, przede wszystkim chrześcijanami i muzułmanami. Czytelnik zainteresowany społeczno-religijnymi stosunkami żydowskiej diaspory z dominującym otoczeniem otrzymuje bogaty materiał, pozwalający spojrzeć na tę wyznaniową granicę z perspektywy judaizmu. To rzadka szansa. Zdecydowana większość dotychczasowych badań ograniczała się do interpretacji wyłącznie świadectw chrześcijańskich. Część trzecia — najobszerniejsza (ok. 60% tekstu) i według deklaracji Autora najważniejsza, jest dla czytelnika nie znającego reguł *peszat*, talmudycznego wnioskowania, trudną w percepcji dyskusją Majdanika z wieloma współczesnymi religijnymi ideologami izraelskimi, zainteresowanymi kodeksem noachickim przede wszystkim w perspektywie bieżących stosunków żydowsko-palestyńskich. Wykład ten jest w dużej części zbyt halachiczny i techniczny, by mógł zainteresować szerszy krąg odbiorców.

Maimonides on Relations between Jews and Gentiles. An Unexploited Chance

The monograph by Piotr Majdanik: *Tora dla narodów świata. Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa* (Warszawa–Toruń 2015) concerns an interpretation of the so-called Noahide Code conducted by Maimonides in his *Mishneh Torah*. According to Jewish tradition going back to the second century AD (CE), God granted the Code to the whole of mankind (*Bene Noach*). The Lawgiver appointed Israel the guardian of the observance of the seven laws by all nations. The realization of this mission will become possible when the Chosen People shall govern the world, that is, during the Messianic era. Majdanik divided the text into three parts, with the first outlining the historical and ideological circumstances of the origin of *Mishneh Torah* in an attempt at explaining why it was precisely Maimonides who in post-Talmudic Judaism embarked upon an attempt to interpret the Noahide Code. The solution proposed by the author turns out to be disappointing and does not take into account the extremely specific messianic expectations formulated by Maimonides. Part Two and fragments of the following part contain a highly interesting presentation of the philosopher's views about relations between the Jews and the *goyim*, predominantly Christians and Muslims. A reader interested in socio-religious relations between the Jewish diaspora and the dominant surrounding is provided with extensive material allowing him to perceive this religious boundary from the viewpoint of Judaism. This is a rare opportunity, since a clear majority of studies have until now been limited to interpreting exclusively Christian testimonies. The third, largest part of the publication (about 60%), which the author regards as the most prominent, consists of Majdanik's discussion with a number of contemporary Israeli religious ideologues interested in the Noahide Code primarily from the vantage point of current Jewish-Palestinian relations. A person unfamiliar with the rules of *peshat*, that is, Talmudic exegesis, will find this dispute difficult to follow since its major part is much too Halakhic and technical to interest a wider circle of readers.

Translated by Aleksandra Rodzińska-Chojnowska

Bibliografia

- Abrahamson, Ben, Joseph Katz. *The Persian Conquest of Jerusalem in 614CE Compared with Islamic Conquest of 638CE. Its Messianic Nature and the Role of the Jewish Exilarch*. 2007. <http://www.eretzyisroel.org/~jkatz/The%20Persian%20conquest%20of%20Jerusalem%20in%20614CE%20compared%20with%20Islamic%20conquest%20of%20638CE.pdf>.
- Baumgarten, Elisheva. *Mothers and Children. Jewish Family Life in Medieval Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Boyarin, Daniel. *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia Pa.: University of Pennsylvania Press, 2004.

- Boyarin, Daniel. *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford Calif.: Stanford University Press, 1999.
- Brojer, Wojciech. „Teologia «Księgi światła ukrytego» (Sefer ha-bahir). Bukiet sukotowy. Cz. 1: Pojęcia, tradycja i teologia siódemki”. *Kwartalnik Historii Żydów*, nr 2 (238) (2011): 149–189.
- Cohen, Hermann. *Ethics of Maimonides*, tłum. Almut S. Bruckstein. Madison Wisc.: University of Wisconsin Press, 2004.
- Elukin, Jonathan M. *Living Together, Living Apart. Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Himmelsfarb, Martha. „Sefer Zerubbabel”. W: *Rabbinic Fantasies. Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, red. David Stern, Mark J. Mirsky, 67–89. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.
- Kanarfogel, Ephraim. „The ‘Aliyah of «Three Hundred Rabbis» in 1211. Tosafist Attitudes toward Settling in the Land of Israel”. *The Jewish Quarterly Review* 76, nr 3 (1986): 191–215.
- Kellner, Menachem. *Maimonides confrontation with mysticism*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006.
- Kellner, Menachem. „Majmonides’ Critique of the Rabbinic Culture of His Day”. W *Rabbinic Culture and Its Critics. Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, red. Daniel Frank, Matt Goldish, 83–116. Detroit: Wayne State University Press, 2007.
- Kraemer, Joel L. *Maimonides. The Life and Works of One of Civilization’s Greatest Minds*. New York: Doubleday, 2008.
- Majdanik, Piotr. „Przykazania noachickie w «Talmudzie». Uniwersalistyczne tendencje w judaizmie w okresie ekspansji chrześcijaństwa w starożytności (traktat «Sanhedrin» 56a–57a)”. *Studia Religiologica* 39 (2006): 157–177.
- Majdanik, Piotr. „Relacje judaizmu do chrześcijaństwa (i islamu) w ujęciu Majmonidesa”. W *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, red. Krzysztof Pilarczyk, Andrzej Mrozek, 219–233. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2012.
- Majdanik, Piotr. *Tora dla narodów świata. Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2015.
- Marcus, Ivan. *Rituals of Childhood. Jewish Acculturation in Medieval Europe*. New Haven Conn.: Yale University Press, 1996.
- Novak, David. *Natural Law in Judaism*. Cambridge N.Y.: Cambridge University Press, 2008.
- Sapir Abulafia, Anna. „Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade”. W *Crusade and Settlement. Papers Read at the First Conference of the Society for Study of Crusades and Latin East and Presented to R.C. Small*, red. Peter W. Edbury, 66–72. Cardiff U.K.: University College Cardiff Press, 1985.
- Schäfer, Peter. *Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*. Princeton N.Y.: Princeton University Press, 2002.
- Schäfer, Peter. *Jesus in the Talmud*. Princeton N.Y.: Princeton University Press, 2007.
- Schwartz, Seth. *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton N.Y.: Princeton University Press, 2001.

- Shapiro, Marc B. *Studies in Maimonides and His Interpreters*. Scranton: University of Scranton Press, 2008.
- Soloveitchik, Haym. „Catastrophe and Halakhic Creativity. Ashkenaz — 1096, 1242, 1306 and 1298”. *Jewish History* 12 (1998): 71–85.
- Soloveitchik, Haym. „Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz”. *The Jewish Quarterly Review* 94, nr 1 (2004): 77–108; 94, nr 2 (2004): 278–299.
- Soloveitchik, Haym. „Religious Law and Change. The Medieval Ashkenazic Example”. *AJS Review* 12 (1987): 205–221.
- Stemberger, Günter. *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*. München: Verlag C.H. Beck, 1979.
- Trautner-Kromann, Hanne. *Shield and Sword. Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100–1500*, tłum. James Manley. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- Yuval, Israel. *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, tłum. Barbara Harshav, Jonathan Chipman. Berkeley: University of California Press, 2006.
- Zwi-Werblowsky, Raphael J. „Jewish Messianism in Comparative Perspective”. *W Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, red. Ithamar Gruenwald, Shaul Shaked, Gedaliahu G. Stroumsa, 1–14. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

Biogram: Wojciech Brojer, ur. 1949, absolwent Wydziału Elektroniki Politechniki Warszawskiej (1973), od 1991 r. pracownik Instytutu Historii PAN w Warszawie, doktorat 2003: „Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne zbiory exemplów” (publikacja w serii Monografie Fundacji Nauki Polskiej, Wrocław 2003, I nagroda Klio 2003). Zainteresowania: bibliistyka, kultura średniowiecznej Europy, chrystianizacja Polski, średniowieczna mistyka żydowska, relacje chrześcijańsko-żydowskie, renesans florencki, polskie kaznodziejstwo XV w., sztuka polska XX w.