

Barbara Krawcowicz

Kara w judaizmie rabinicznym

*Dąż wyłącznie do sprawiedliwości, byś żył i posiadał ziemię,
którą ci daje Pan, Bóg twój.*

(Pwt 16, 20)

Celem poniższej pracy jest zarysowanie koncepcji kary zawartej w Starym Testamencie i w Talmudzie. Talmud to dzieło bardzo szczególne, cechujące się ogromną różnorodnością treści i pozbawione wyraźnego porządku. Zawiera on rozmaite, czasem sprzeczne, opinie i argumenty pochodzące od około 4000 mędrców-myslicieli. Początków tworzenia tego dzieła należy upatrywać w ponadsześćsetletnim okresie pomiędzy zburzeniem Pierwszej (586 r. p.n.e.) i Drugiej Świątyni (70 r. n.e.). Utrata centrum kultu, którym była Świątynia Jerozolimska, zmusiło duchowe i intelektualne elity do poszukiwania środków umożliwiających utrzymanie ciągłości istnienia narodu i jego specyfiki. W miejsce zburzonej Świątyni powstają *bet midrasze*, będące połączeniem uczelni z domem modlitwy, z przewodnikami duchowymi, nauczycielami i kierownikami modłów, którzy roztaczali opiekę nad dziesiątkami adeptów i przekazywali im swoją wiedzę. Zmienne koleje politycznego bytu narodu nie miały wpływu na jedno – trwało nieustannie przekazywanie Tory, zarówno tej utrwalonej, spisanej, jak i tej ustnej i nieokrzepłej.

Pod koniec II wieku naszej ery tytanicznego dzieła zebrania, usystematyzowania i spisania materiału pamięciowego Tory ustnej przekazywanej z pokolenia na pokolenie przez około 600 lat dokonał, z pomocą swych uczniów, przyjaciół rzymskiego cesarza Marka Aureliusza, rabbi Jehuda ha-Nassi. Dzieło to, nazwane *Miszną*, stało się obowiązującym kodeksem prawnym, uwzględniającym wy-mogi i realia zmieniających się sytuacji politycznych i społecznych.

W dokładnie taki sam sposób, w jaki *Biblia Hebrajska* stała się podstawą i źródłem *Miszny*, *Miszna* dała początek dalszym rozważaniom, komentarzom i dyskusjom. Działalność kolejnych pokoleń uczonych skupionych w Judei i w Babilonii zaowocowała stworzeniem *Gemary*, stanowiącej, przynajmniej formalnie,

komentarz do *Miszny* i wreszcie – powstaniem *Talmudu Jerozolimskiego* (w końcu IV wieku) i *Talmudu Babilońskiego* (blisko sto lat później).

[Talmud stanowi] dokładny zapis metod poszczególnych szkół i wiernie odzwierciedla wszystko, nad czym w ich obrębie dyskutowano. Mistrzowie i uczniowie pozwalali sobie na rozmaite dygresje i odbiegając od omawianej w danym miejscu kwestii, poruszali wszelkie możliwe tematy (Cohen 1995: 25).

Dzieło to nie przypomina ani istniejących współcześnie kodeksów, ani filozoficznych rozpraw dotyczących zagadnień filozofii prawa. Pod względem treści Talmud dzieli się na *haggadę* i *halachę*. Pierwsza z nich to tyle co „opowieść”. Tym mianem określa się te fragmenty literatury rabinicznej, które pozbawione są charakteru prawnego i stanowią najbarwniejszą część Talmudu. *Halacha* natomiast to całość zaleceń i norm o charakterze prawnym, które miały regulować życie społeczności żydowskiej w najdrobniejszych szczegółach.

Halacha to ucieleśnione prawo; *haggada* to uporządkowana prawnie wolność, nosząca znamię moralności. *Halacha* reprezentuje rygorystyczny autorytet prawa, absolutną wagę teorii – teorii i prawa, które *haggada* przedstawia, powołując się na opinię publiczną oraz zdroworozsądkowe wypowiedzi o moralności (Karpeles, cyt. za: Cohen 1995: 27).

Halacha i *haggada* przeplatają się w Talmudzie nieustannie, bywa, że debata dotycząca jakiegoś subtelного zagadnienia prawnego przerwana zostaje nagle folklorystyczną opowieścią.

Specyficzną cechą talmudycznych dywagacji o naturze prawnej, poza przeplataniem się elementów halachicznych i haggadycznych, jest to, iż Talmud zasadniczo nie formułuje ogólnych zasad prawnych, z których następnie wyprowadzane byłyby przypadki poszczególne. Nie ma także w tym dziele prób ukazania wzajemnych zależności pomiędzy różnymi rozwiązaniami prawnymi. Talmudyczne prawo składa się raczej z wielu przypadków poszczególnych, dokładnie opisanych i analizowanych, opatrzonych rozmaitymi analogiami i cytatami z Biblii. W tym sensie prawo to przypomina nieco systemy anglosaskie, które opierają się, podobnie jak prawo żydowskie, bardziej na zdolności sędziów do znalezienia i zastosowania odpowiedniego precedensu niż na gotowych, sformułowanych przez legislatorów, zasadach.

Fundamentalną cechą prawa zawartego w Pięcioksięgu i Talmudzie jest jego sakralny charakter. Prawo stanowi wyraz woli bóstwa, a zatem przestępstwo jest czynem, który wprost sprzeciwia się woli Boga. W prawie mojżeszowym nie istnieje rozróżnienie pomiędzy normami ściśle prawnymi a religijnymi, ta sama wola bowiem jest źródłem obu. Z jednej strony wierzenia religijne stoją na straży przestrzegania przepisów prawnych, a z drugiej – normy religijne usankcjonowane są karą sądowymi.

Podobne rozumienie przestępstwa utrzymane jest także w Talmudzie. Talmudyczni juryści trwali na stanowisku, iż nie tworzą prawa, ale jedynie je wynajdu-

ją, wydobywają ze świętego tekstu za pomocą przyjętych metod interpretacyjnych. Objawienie jest kompletne, tj. wszystko, co Bóg chciał przekazać swemu narodowi, zawarte jest w tekście Biblii. Jest ono także niezmiennie.

Nie istnieje stopniowe objawienie; objawienie dane Mojżeszowi było kompletne i ostateczne; żaden inny prorok nie powinien wprowadzać jakichkolwiek zmian w prawie (Moore, cyt. za: Jung 1929, s. 6).

Niezmienność i kompletność objawienia zdaje się wykluczać jakąkolwiek ewolucję prawa. Skoro zmieniać prawa nie wolno prorokom, tym bardziej nie wolno robić tego prawnikom. Nie jest jednakże tak, by tworzący Talmud uczeni ograniczyli się do przepisania norm zawartych w Biblii. Nie sposób nie zauważyć tego, iż prawo żydowskie ulegało pewnym zmianom. Zarówno teoria, jak i praktyka prawna Talmudu różnią się pod pewnymi istotnymi względami od tego, co odnajdujemy w tekście Pięcioksięgu. S. Kaatz zaproponował następujące wyjaśnienie tego faktu:

Każda interpretacja Prawa podana przez powszechnie uznawany autorytet uważana jest za boską i daną na Synaju w tym sensie, iż uznana zostaje za zaaprobowaną przez Boga interpretację tekstu; wszechobecny i wszechwiedzący Bóg zawarł w swej objawionej Torze każdy odcień znaczenia, jakie odkryć mogą kierowani boską inspiracją interpretatorzy. [...] Zatem każda interpretacja nosi miano *derasz*, jest poszukiwaniem tego, co Bóg tam zawarł. [...] Każdą interpretację daną przez uczonych Mojżesz otrzymał na Synaju, otrzymał on bowiem Torę i jej odczytanie było w niej zawarte, jak owoc drzewa zawiera się w nasieniu, z którego drzewo wyrasta... (cyt. za: Jung 1929: 6–7).

Innymi słowy, choć objawienie jest kompletne, nie jest, w istocie rzeczy, zamknięte. Święty tekst był nieustannie czytany przez wiele stuleci i poddawany wnikliwej, drobiazgowej egzegezie, która miała prowadzić do odkrywania nowych znaczeń czy dokładniej – znaczeń od zawsze w Torze zawartych, ale niewydobytych wcześniej na światło dzienne.

W najbardziej popularnym ujęciu zawarta w *Biblii Hebrajskiej* teoria kary sprowadza się do słynnego „oko za oko, ząb za ząb”. Słowa te uważa się często także za adekwatne streszczenie tej problematyki w systemie prawnym skonstruowanym przez twórców Talmudu, którego treść wyrasta wprost ze Starego Testamentu. Ujęcie to nie jest może całkowicie błędne, jednakże z pewnością nie oddaje bogactwa myśli etycznej i prawnej zawartej w obu tych dziełach.

Kara w Starym Testamencie

Wielu czytelników uderza surowość Boga Pięcioksięgu, który, jak się zdaje, w sposób raczej nieumiarkowany szafuje najsurowszym możliwym wyrokiem – karą śmierci:

W myśl zaleceń Biblii kara śmierci stosowana była za wiele wykroczeń przeciwko prawu Mojżesza. Znajdujemy między nimi tak poważne przestępstwo, jak morderstwo,

i tak drobne wykroczenie, jak zbieranie chrustu w szabas. Fałszywe proroctwo, bluźnierstwo, bałwochwalstwo, rzucanie czarów, zwracanie się o pomoc do czarownika, obżarstwo, opilstwo, podniesienie ręki na kogoś z rodziców, cudzołóstwo, kazirodztwo, złamanie przykazania i liczne inne naruszenia prawa zagrożone były karą śmierci (Scott, cyt. za: Hołówka 2001: 329).

Na początek warto w tym miejscu zauważyć, iż wszystkie wymienione powyżej przypadki redukują się do tego, który wspomniany jest na przedostatnim miejscu – wszystkie są przykładami złamania kogoś z przykazań. Drugą wartą podkreślenia kwestią jest to, iż w czasach biblijnych kara śmierci nie była jeszcze otoczona nimbem grozy. Nie była to kara ani szczególnie okrutna, ani niezwykła. Zawarta w Biblii koncepcja kary nie sprowadza się jednakże do zalecenia natychmiastowego wykonania wyroku śmierci na każdym, kto w jakikolwiek sposób wykroczy przeciwko prawu. Sformułowane *explicite* w Pięcioksięgu zalecenia są nieco bardziej zróżnicowane i wyrafinowane.

Jedną z podstawowych funkcji kary wedle prawa biblijnego jest *przeblaganie* Boga. Łamanie prawa budzi odrazę Boga, który brzydzi się tak samą zbrodnią, tj. aktem łamania prawa (Kpł 20, 23; 18, 26–29), jak i zbrodniarzem (Pwt 25, 16: „brzydzi się Pan każdym [...], który postępuje niesprawiedliwie”; Pwt 18, 12; 22, 5; 27, 15). Łamanie ustanowionego przez Boga prawa jest także równoznaczne z profanacją jego imienia: „Będziecie strzec moich przykazań i wykonywać je! Ja jestem Pan! Nie będziecie bezcześcić mojego świętego imienia!” (Kpł 20, 31–32). Jednym z zasadniczych nakazów sformułowanych przez Boga Izraela jest nakaz świętości. Zawarcie przymierza z Bogiem jest źródłem szczególnych łask, ale i szczególnych obowiązków: „Mów do całej społeczności Izraelitów i powiedz im: Bądźcie świętymi, bo ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19, 2). Jeżeli lud Izraela nie postępuje w zgodzie z przekazanym mu prawem, może spodziewać się tego, iż jego działania wzbudzą gniew i karę ze strony Boga.

Gdy przebywali w Szittim, zaczął lud uprawiać nierząd z Moabitkami. One to nakłaniały lud do brania udziału w ofiarach składanych ich bożkom. Lud spożywał dary ofiarne i oddawał pokłon ich bogom. Izrael przylgnął do Baal-Peora, i gniew Pana zapłonął przeciw niemu. I rzekł Pan do Mojżesza: „Zbierz wszystkich [winnych] przywódców ludu i powieś ich dla Pana wprost słońca, a wtedy odwróci się zapalczliwość gniewu Pana od Izraela (Lb 25, 4).

Sprawca przestępstwa zostaje ukarany przez społeczność po to, aby Bóg „zaniechał zapalczowości swego gniewu, a okazał litość i miłosierdzie” (Pwt 13, 18). Kara staje się tu zabiegiem podobnym do chirurgicznej amputacji chorego organu, którego zachowanie może grozić poważnymi i niebezpiecznymi konsekwencjami dla reszty organizmu.

Najczęściej powtarzanym w Pięcioksięgu uzasadnieniem dla stosowania kary jest następująca formuła: „usuniesz zło spośród siebie” (Pwt 17, 7; 17, 12; 19, 19; 21, 21; 22, 24). Zbrodnia kładzie się cieniem nie tylko na sprawcy, ale i na całej

społeczności, której jest on członkiem. Nakaz świętości narodu wybranego wraz z lękiem przed ewentualnym gniewem Boga pociąga za sobą obowiązek oczyszczenia społeczności.

Jeśli znajdą człowieka, porywającego kogoś ze swoich braci, z Izraelitów – czy sam będzie go używał jako niewolnika, czy go sprzeda – taki złodziej musi umrzeć. Usuniesz zło spośród siebie (Pwt 24, 7).

Popelnione zło kała nie tylko zbrodniarza i społeczność, do której on przynależy, ale również samą ziemię, na której dokonana się zbrodnia. Przestępstwo, a szczególnie przelanie krwi niewinnej, kazi ziemię będącą miejscem zbrodni:

Krew bezceści ziemię i nie ma innego zadośćuczynienia za krew przelaną, jak tylko krew tego, który ją przelał. Nie plamcie przeto ziemi, w której mieszkacie, pośrodku której jest również moje mieszkanie (Lb 35, 33–34).

Krew niewinnego przelana na ziemi Izraela, o ile nie zostanie odkupiona poprzez przelanie krwi mordercy, ciążyć będzie nie tylko na sprawcy, ale także na całym Izraelu (Pwt 19, 10; 21, 8). „[...] obóz twój musi być święty” (Pwt 23, 15) i zbezczeszczona zbrodnią ziemia musi zostać oczyszczona. By to osiągnąć, należy ukarać sprawcę. Co jednak można uczynić w przypadku, gdy zbrodniarza nie da się wyśledzić?

Gdy [...] znajdzie się na polu leżący trup człowieka zabitego, a nie wiadomo, kto go uderzył, [...] starsi miasta wezmą jałowicę [...] i złamią jej kark w rzece. [...] Wszyscy starsi miasta, które leży najbliżej zamordowanego, umyją ręce nad jałowicą, której kark złamano w rzece, i powiedzą te słowa: „Nasze ręce tej krwi nie wylały, a oczy nasze jej nie widziały. Panie, oczyść z winy lud swój, Izraela, któregoś wybawił, i nie obarczaj krwią niewinną ludu swego, Izraela”. I odpuszczona będzie im ta krew. W ten sposób usuniesz niewinną krew spośród siebie i uczynisz to, co jest słuszne w oczach Pana (Pwt 21).

Kara nie służy jednakże wyłącznie samej karze, prześląganemu Bogu czy oczyszczeniu. Istotną funkcją kary w biblijnym prawie jest również prewencja, a dokładniej – odstraszenie potencjalnych sprawców poprzez wskazanie i unaocznienie im konsekwencji złamania prawa. Każdy członek społeczności miał okazję zdobycia bezpośredniej wiedzy w tym względzie poprzez *obowiązkowe* uczestnictwo w publicznej egzekucji skazańca (Kpł 20, 2; Pwt 17, 7; 22, 21):

Wtedy Pan powiedział do Mojżesza: „Każ wyprowadzić bluźniercę poza obóz. Wszyscy, którzy go słyszeli, położą ręce na jego głowie. Cała społeczność ukamieniuje go” (Kpł 24, 11–15).

Wtedy mężowie tego miasta będą kamienowali go, aż umrze. Usuniesz zło spośród siebie, a cały Izrael, słysząc o tym, ulęknie się (Pwt 21, 21).

[...] jeżeli świadek taki fałszywie oskarżył brata swego – uczynicie mu, jak on zamierzał uczynić swemu bratu. Usuniesz zło spośród siebie, a reszta słysząc to, ulęknie się i nie uczyni więcej nic takiego (Pwt 19, 18–20).

Odstraszanie stanowi także uzasadnienie dla następującej praktyki:

Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powieszysz go na drzewie... (Pwt 21, 22).

Warto w tym miejscu zauważyć, iż nałożono na to zalecenie pewne ograniczenie: ciało skazańca musiało zostać pogrzebane jeszcze w dniu egzekucji. Istotniejszy bowiem od potencjalnie dobroczynnego wpływu owego widoku na praworządność członków danej społeczności był wspomniany wcześniej zakaz bezczeszczenia ziemi:

[...] trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga. Nie zanieczyszczisz swej ziemi, danej ci przez Pana, Boga twego, w posiadanie (Pwt 21, 23).

Na podstawie przytoczonych powyżej fragmentów Pięcioksięgu można stwierdzić, że biblijna praktyka karania wiąże się zasadniczo z trzema funkcjami kary: prześlągnięciem, oczyszczeniem i odstraszeniem. Pierwsze dwa motywy stosowania kary pozostają z sobą w bardzo ścisłym związku i mają charakter ściśle religijny. Ukaranie sprawcy przestępstwa miało na celu w znacznej mierze uchronienie pozostałych członków danej społeczności przed gniewem, tj. ewentualną zemstą Boga. Dzięki karze wymierzonej i wyegzekwowanej przez sąd ludzki „odwróci się zapalczliwość gniewu Pana od Izraela” (Lb 25, 4). Bóg Izraela, co nie ulega chyba wątpliwości, kierował się niejednokrotnie zasadą odpowiedzialności zbiorowej:

ukaranie jednostki za popełnienie przestępstwa jest koniecznością dla narodu, grupa społeczna nie może się na to zgodzić, by osoba przestępcy wśród niej się znajdowała, gdyż to może spowodować dla niej nieszczęście, w szczególności gniew i zemstę Boga (Ladner 1935: 11; por. np. Joz. 7).

Karą za zabójstwo jest śmierć: „[Jeśli] kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga” (Rdz 9, 6). Przytoczony fragment to pierwsze w prawie biblijnym sformułowanie jednej z bardziej powszechnie znanych zasad biblijnego prawodawstwa – *lex talionis*. W założeniu celem *lex talionis* jest restytucja *status quo ante* poprzez wymierzenie przestępcy takiej kary, która jest dokładnym odbiciem popełnionego przestępstwa:

Ktokolwiek zabije człowieka, będzie ukarany śmiercią. Ktokolwiek zabije zwierzę, będzie obowiązany do zwrotu: zwierzę za zwierzę. Ktokolwiek skaleczy bliźniego, będzie ukarany w taki sposób, w jaki zawinił. Złamanie za złamanie, oko za oko, ząb za ząb. W jaki sposób okaleczy bliźniego, w taki sposób będzie okaleczony (Kpł 24, 17–21).

Stosowanie tej zasady stanowi specyficznie boży sposób dochodzenia sprawiedliwości. „Jak ty czyniłeś, tak będą postępować wobec ciebie”, napominał jeden z proroków odwołując się wprost do słów zawartych w Pięcioksięgu (Ab 15; por. Iz 3, 11; Jr 17, 10; Ez 7, 8). Na obowiązywanie *lex talionis* zwracają uwagę także talmudyczni rabini:

Wszelkie sądy świętego Jedyneho, niech będzie błogosławiony, opierają się na [zasadzie]: miarka za miarkę (Sanh. 70a).

Hillel ujrzał czaszkę pływającą po powierzchni wody i rzekł do niej: „Ponieważ topiłaś innych, oni utopili ciebie, a na koniec ci, którzy ciebie utopili, sami zostaną utopieni (Awot 2, 7).

Sprawca zła musi wycierpieć zło równe temu, które sam wyrządził. Jeśli zabił, musi zginąć. Istnieje jednakże pewien wyjątek od tej reguły. Prawo biblijne czyni bowiem rozróżnienie pomiędzy morderstwem a spowodowaniem śmierci czy nieumyślnym zabójstwem. Kara śmierci wymierzana jest wyłącznie w pierwszym przypadku, w pozostałych sprawca miał prawo schronić się w tzw. *mieście ucieczki*:

[...] ustanowisz sobie trzy miasta w kraju, który ci daje Pan [...], aby tam schronienie znalazł każdy zabójca (Pwt 19, 2–3).

Udanie się do jednego z tych miast nie stanowi jeszcze, samo w sobie, gwarancji uniknięcia kary śmierci. Biblijny legislator dość dokładnie określa, komu kara ta nie zostanie wymierzona:

W następującym wypadku zabójca, który by tam uciekł, może pozostać przy życiu: jeśliby zabił bliźniego nieumyślnie, nie żywiąc przedtem do niego nienawiści. Jeśli na przykład poszedł z drugim do lasu ścinać drzewo, uchwycił ręką siekiere, by ciąć w drzewo, żelazo zaś odpadło od drzewca i trafiło śmiertelnie bliźniego – taki może schronić się do jednego z tych miast, by ratować swe życie (Pwt 19, 4–5).

Gdy wejdziecie przez Jordan do ziemi Kanaan, wybieriecie sobie miasta, które służyć wam będą za miasta ucieczki; tam będzie się mógł schronić zabójca, który zabił drugiego nieumyślnie (Lb 35, 10–11).

O tym, czy w danym przypadku miało miejsce morderstwo z premedytacją czy też nieumyślne spowodowanie śmierci, decydują okoliczności opisane w następujący sposób:

Jeżeli [sprawca] kogoś jednak tak pobił przedmiotem żelaznym, iż tamten umarł, jest zabójcą, a jako taki musi zostać zabity. Gdy kogoś uderzył kamieniem, którym można zabić i ten [uderzony] umarł, jest zabójcą i jako taki musi zostać zabity. [...] Gdyby ktoś drugiemu zadał cios z nienawiści albo rzucił się na niego w zbrodniczym zamiarze, tak iż tamten umarł, albo gdyby w złości zadał ręką cios śmiertelny, wtedy ten, który uderzył, musi zostać zabity (Lb 35, 16–22).

O kwalifikacji czynu decyduje zatem, po pierwsze, stan umysłu sprawcy („zbrodniczy zamiar”) i, po drugie, wykorzystane narzędzie zbrodni. Sąd, wydając wyrok w danej sprawie, opiera się na zeznaniach więcej niż jednego świadka:

Jeżeli ktoś popełnił zabójstwo, skazuje się go na śmierć na podstawie zeznań świadków; jednak zeznanie jednego świadka nie wystarczy do wydania wyroku śmierci (Lb 35, 30).

Nie przyjmie się zeznania jednego świadka przeciwko nikomu, w żadnym przestępstwie i w żadnej zbrodni. Lecz każda popełniona zbrodnia musi być potwierdzona zeznaniem dwóch lub trzech świadków (Pwt 19, 15).

Biblijny legislator nie ogranicza się do ustanowienia szczegółowych norm prawnych regulujących niemal wszystkie wymiary życia społeczności oraz jednostki i ingeruje czasem wprost w wymiar jurysdykcji, biorąc udział, za pośrednictwem swoich proroków, w rozstrzyganiu poszczególnych spraw:

Syn Izraelitki zbluźnił przeciwko Imieniu i przeklął je. Przyprowadzono go do Mojżesza. [...] Umieszczono go pod strażą, dopóki sprawa nie będzie rozstrzygnięta przez usta Pana. Wtedy Pan powiedział do Mojżesza: „Każ wyprowadzić bluźniercę poza obóz. Wszyscy, którzy go słyszeli, położą ręce na jego głowie. Cała społeczność ukamieniuje go” (Kpł 24, 11–15).

Gdy Izraelici przebywali na pustyni, spotkali człowieka zbierającego drwa w dzień szabatu. Wtedy przyprowadzili go ci, którzy go spotkali przy zbieraniu drew, do Mojżesza, Aarona i całego zgromadzenia. Zatrzymali go pod strażą, bo jeszcze nie zapadło postanowienie, co z nim należy uczynić. Pan zaś rzekł do Mojżesza: „Człowiek ten musi umrzeć – cała społeczność ma go poza obozem ukamienować”. Wyprowadziło go więc całe zgromadzenie poza obóz i ukamienowało według rozkazu, jaki wydał Pan Mojżeszowi (Lb 15, 32–36).

Przypadki podobne do opisanego powyżej nie są jednak w Pięcioksięgu zbyt częste, z reguły sfera jurysdykcji pozostawała w rękach przywódców danej społeczności, którzy, decydując o losie oskarżonego, mieli kierować się zasadami objawionego Mojżeszowi prawa i własnym rozumem.

Sądy Boga w sposób istotny różnią się jednakże od ludzkich. Z punktu widzenia najwyższego Sędziego wszystkie grzechy są, jako grzechy właśnie, równe i zasługują na taką samą karę. Stąd też wyroki śmierci przewidziane w Biblii za przestępstwa tak różne od siebie jak zabójstwo i zbieranie chrustu w szabas. Tworzący podstawowe zasady żydowskiej *halachy* rabini zdawali sobie jednak sprawę z tego, iż system prawny, jeśli ma spełniać pokładane w nim nadzieje, musi być nieco bardziej funkcjonalny, co znaczy tu przede wszystkim – bardziej wyrażany.

Kara w Talmudzie

Jednym z najczęstszych zarzutów podnoszonych przeciwko systemowi kar opartemu na *lex talionis* jest stwierdzenie, iż stosowanie tej zasady jest w istocie rzeczy równoznaczne z mnożeniem zła. Świadczy także o braku konsekwencji. Ten sam czyn, popełniony wbrew prawu, jest przestępstwem i tym samym – złem, a zarazem, stosowany w świetle prawa jako kara, staje się czymś waloryzowanym pozytywnie. Zabicie człowieka jest czymś zasadniczo złym. Zabicie zbrodniarza – czymś zasadniczo dobrym.

Rabini, których rozważania składają się na prawną część Talmudu, doskonale zdawali sobie sprawę z trudności związanych z tym, co, na pierwszy rzut oka przynajmniej, wydaje się podstawową biblijną zasadą dochodzenia sprawiedliwości. „Oko za oko, ząb za ząb”, ale, zwracali uwagę, oko oku nierówne. Konse-

kwentne stosowanie tej zasady może doprowadzić nie do sprawiedliwości, ale wprost przeciwnie – jedynie do kolejnej niesprawiedliwości. „Miarka za miarkę”, ale oszacowanie czyjegoś cierpienia czy straty nie zawsze daje dokonać się bez trudności. Co zrobić, na przykład, gdy człowiek niewidomy wyłupi komuś oko? Jeżeli ślepotą sprawcy spowodowana jest jakaś choroba, to znaczy, jeśli on sam narząd ten wciąż posiada, teoretycznie można byłoby zastosować zasadę oko za oko. Trudno jednak mówić tu o jakiegokolwiek równości „miariek”. Czy można rozsądnie głosić, że wyłupienie niesprawnego oka może w jakikolwiek sposób stanowić „wyrównanie” utraty dobrze funkcjonującego organu? Co więcej, usunięcie oka zastosowane jako kara za także przestępstwo może spowodować nawet śmierć ukaranego, co byłoby już niewątpliwym przekroczeniem zalecanej „miary”. Ostatecznie, dowodząc, iż ten sposób dochodzenia sprawiedliwości owocuje lub przynajmniej może owocować niesprawiedliwością, talmudyczni juryści uzasadniali odrzucenie stosowania zasady „miarka za miarkę”. Zalecaną przez nich i stosowaną karą w przypadku uszkodzenia ciała była grzywna lub chłosta (Ket. 32b; Sanh. 85a; Mak. 9a).

Jedyny wyjątek stanowić miał przypadek morderstwa. Tutaj podtrzymano zasadę biblijną, być może z uwagi na to, iż nakaz wymierzania kary śmierci za morderstwo powtarzany jest w Pięcioksięgu wielokrotnie i z wielkim naciskiem. Szczególne znaczenie dla talmudycznych legislatorów miał następujący fragment:

Nie możecie przyjąć żadnego okupu za życie zabójcy, który winien jest śmierci. Musi zostać zabity (Lb 35, 31).

Jednak nawet w tym przypadku, do pewnego stopnia wbrew wyrażonemu wprost bożemu zaleceniu, złagodzono zarówno literę prawa, jak i samą praktykę karania.

Prawo karne Talmudu pozostaje w ścisłym związku z treścią Pięcioksięgu. Żaden czyn nie może zostać uznany za przestępstwo, a co za tym idzie – nie podlega karze, jeżeli nie jest wprost wymieniony w Biblii. Co więcej, nie wystarcza w tym względzie zapis głoszący, iż za popełnienie danego czynu przewidziana jest konkretna kara, np. że morderca zostanie zabity (Lb 35, 16-21) lub że zabity zostanie cudzołożnik (Kpł 20, 10). Zaleceniu takiemu musi towarzyszyć wyrażony wprost zakaz, np. nie będziesz zabijał etc. (Wj 20, 13; Pwt 5, 17).

Biblijne zalecenia dotyczące postępowania dzielą się na pozytywne (*mitzvot aseh*) i negatywne (*mitzvot ta'aseh*), na nakazy i zakazy. Występowanie zakazu jest warunkiem koniecznym i wystarczającym penalizacji, nie można jednakże w żaden sposób z zalecenia o charakterze pozytywnym wyprowadzać zakazu (Tem. 4a). Innymi słowy, na przykład biblijne zalecenie szczególnego traktowania wdów i sierot nie może być traktowane jako podstawa dla ukarania osoby, która takiego traktowania w konkretnym przypadku odmówiła.

Jedynym z podstawowych elementów koncepcji kary zawartej w prawie talmudycznym jest pewien wariant pojęcia *mens rea*. Każde przestępstwo, aby podlegać karze, musi zawierać w sobie dwa elementy – jednym z nich jest specyficz-

ny stan umysłu działającego podmiotu, drugim zaś pewna zmiana w świecie zewnętrznym. Innymi słowy, *mens rea* musi być, wedle talmudycznych jurystów, uzupełniona przez *actus reus*.

Warunkiem koniecznym penalizacji określonego uczynku jest występowanie *kavvanah ra'ah*. Osoba dokonująca czynu niezgodnego z prawem musi w pełni zdawać sobie sprawę z tego, co czyni, tj. musi przewidywać możliwe karne konsekwencje swego działania i mimo tego podjąć decyzję o realizacji przestępczych zamiarów. Sprawca musi w momencie dokonywania czynu przestępczego dysponować, po pierwsze, pełną wiedzą i rozumieniem samego aktu, jego okoliczności i konsekwencji. Po drugie, musi wiedzieć, że dany czyn jest zakazany prawnie. Po trzecie, musi zdawać sobie sprawę, że określone działanie może zostać w pewien sposób ukarane. Nie jest tu wymagana szczegółowa znajomość litery prawa, tj. wystarczy, że przestępca świadomy jest tego, iż dany akt podlega karze śmierci, a nie, na przykład, karze chłosty. Nie musi jednakże wiedzieć, jaki dokładnie rodzaj kary śmierci jest w danym przypadku przewidziany.

Kavvanah ra'ah, talmudyczny odpowiednik *mens rea*, obejmuje zatem następujące elementy:

- znajomość konsekwencji; przestępca musi mieć określoną, wyraźną wizję bezpośrednich skutków swojego działania, musi dysponować jasnym obrazem celu, do którego zmierza, i efektów, których może się spodziewać,
- znajomość okoliczności towarzyszących działaniu,
- wiedzę o tym, że konsekwencje podjętego działania pozostają w niezgodzie z prawem (nieznajomość prawa zwalnia z odpowiedzialności karnej; nie karze się za czyn popełniony *bona fide*),
- wiedzę o tym, iż dany czyn podlega karze.

Tym elementom musi towarzyszyć dodatkowo wyraźny zamiar osiągnięcia, zrealizowania określonych konsekwencji.

Talmud wprowadza niezmiernie oryginalną metodę dowodzenia obecności tak złożonego stanu umysłu sprawcy. W prawie talmudycznym występuje instytucja uprzedniego ostrzeżenia – *hatra'ah*, która stwierdza, iż sprawca musi być, przed dopuszczeniem się *actus reus*, ostrzeżony przez dwóch świadków w taki sposób, że cztery wymienione powyżej elementy *kavvanah ra'ah* pojawią się w jego umyśle. W odpowiedzi na ostrzeżenie przyszły sprawca powinien udzielić następującej odpowiedzi: „Wiem o tym i mimo tego dopuszczę się zła” (Jung 1929: 21). Dopiero za pośrednictwem tego „przyjęcia ostrzeżenia” w pełni aktualizuje się *mens rea* przestępcy, a złożone przed sądem zeznanie świadków stanowić może dowód jej zaistnienia.

Hatra'ah jest środkiem do jasnego stwierdzenia zbrodniczego zamiaru sprawcy przestępstwa. Niemniej nawet w przypadku braku owego uprzedniego ostrzeżenia sprawca uznawany będzie za przestępcę. Różnica w przedstawionym sądowniczym materiale dowodowym zaowocowałaby w takim wypadku różnicą w wymiarze kary

– zamiast kary śmierci za morderstwo orzeczona zostałaby, na przykład, kara pozbawienia wolności.

Ostrzeżenie konieczne jest tylko po to, aby stwierdzić, czy przestępstwo zostało popełnione z premedytacją czy na skutek zaniedbania (Sanh. 8b).

W Biblii te dwa typy przestępstw są starannie odróżnione:

Jeśliby wół pobódl mężczyznę lub kobietę tak, iż ponieśliby śmierć, wówczas wół musi być ukamienowany, [...] właściciel zaś wołu będzie wolny od kary. Gdy jednak wół bódl już i dawniej, i zwracano uwagę na to właścicielowi, a on go nie pilnował [...], to nie tylko wół winien być ukamienowany, ale też właściciel jego winien ponieść śmierć (Wj 21, 28–29).

Właściciel niebezpiecznego zwierzęcia ponosi odpowiedzialność za wyrządzone przez nie szkody wtedy, gdy skądinąd wiedział już, iż jest ono niebezpieczne, i nie podjął odpowiednich kroków, które mogłyby zapobiec wyrządzeniu szkód. W innym przypadku właściciel wolny jest od odpowiedzialności, to, co się stało, podpada pod kategorię przypadku (*ones*), a nie zaniedbania (*peshi'ah*) – i jako takie nie podlega karze.

W Księdze Wyjścia opisane są jeszcze trzy analogiczne przypadki: 1) jeżeli ktoś wykopie zbiornik na wodę deszczową i go nie przykryje, i wpadnie tam „wół lub osioł”, „właściciel cysterny winien dać właścicielowi bydłęcia odszkodowanie w pieniądzech” (Wj 21, 33–34); 2) jeżeli wypasane bydło wejdzie na cudze pole, „wówczas właściciel wynagrodzi tym, co ma najlepszego na swoim polu” (Wj 22, 4); 3) jeżeli powstanie ogień i spłoną czyjeś dobra, „wówczas ten, co wzniecił pożar, winien wynagrodzić szkody” (Wj 22, 5). Talmud wykorzystuje te sytuacje jako precedensy.

Karze podlega zatem przestępstwo popełnione z premedytacją i takie, które jest efektem zaniedbania. Z zaniedbaniem mamy do czynienia wtedy, gdy sprawca powinien był przewidzieć, że jego działanie (jak w przypadku zaproszenia ognia) bądź jego brak (w przypadku niebezpiecznego zwierzęcia) w *normalnych warunkach* może zaowocować szkodą (BK 21b, 52a/b, 99b). Nie wydaje się jednak, by w Talmudzie występował jakiegos rodzaju odpowiednik koncepcji ścisłej odpowiedzialności.

Zgodnie z prawem talmudycznym odpowiedzialności karnej nie podlegają, bez względu na naturę popełnionego czynu, osoby głuche, nieme, upośledzone umysłowo, lunatycy i dzieci (Sanh. 52b, 54a, 68b). Wszystkie te osoby traktowane są jako „pozbawione rozumu i woli” (Yed. 99b). W przypadku stwierdzenia choroby umysłowej sprawca automatycznie zwolniony zostaje z odpowiedzialności karnej, bez względu na to, czy możliwe jest wykazanie jakiegokolwiek związku pomiędzy chorobą a popełnionym przestępstwem.

Odpowiedzialności karnej nie ponosi także osoba, która dopuściła się czynu przestępczego, działając pod przymusem. Pojęcie działania pod przymusem jest w prawie talmudycznym rozumiane dość szeroko i obejmuje:

- działanie w sytuacji przymusu bezpośredniego, tj. zmuszenia siłą,
- działanie w sytuacji zagrożenia życia,
- działanie pod groźbą tortur,
- *force majeure*, tj. np. choroba lub inne czynniki znajdujące się poza kontrolą sprawcy.

Zgodnie z prawem biblijnym kobieta, która dopuściła się cudzołóstwa, powinna zostać ukarana śmiercią. Uwzględnienie sytuacji działania pod przymusem umożliwiałoby zwolnienie z odpowiedzialności karnej kobiety, która stała się ofiarą gwałtu. Talmudyczni moralisci, w ślad za zaleceniami biblijnymi, wskazywali na trzy rodzaje czynów, których nie wolno się dopuścić nawet pod groźbą tortur. Są to idolatria, cudzołóstwo i kazirodztwo oraz zabójstwo. Prawnicy podkreślali jednakże, iż czyny te, jeżeli popełnione pod przymusem, nie podlegają penalizacji. Osoba, która dopuściła się któregoś z nich, może ponosić odpowiedzialność w wymiarze moralnym lub religijnym, zwolniona jest jednakże z odpowiedzialności prawnej. Z prawnego punktu widzenia dopuszczalne jest zatem, na przykład, zabójstwo w obronie własnej. Co więcej, Talmud nakłada także obowiązek udzielenia pomocy osobie znajdującej się w sytuacji zagrożenia życia. Innymi słowy, nie podlega żadnej karze ktoś, kto zabija człowieka w obronie osoby trzeciej (zasada ta umożliwia, między innymi, przeprowadzenie zabiegu usunięcia ciąży w sytuacji zagrożenia życia matki).

Z punktu widzenia współczesnych rozwiązań w prawie karnym zaskakujące są obecne w prawie talmudycznym dwa przypadki nieponoszenia odpowiedzialności karnej. Po pierwsze – penalizacji nie podlega usiłowanie. Przystępstwo staje się przestępstwem wtedy i tylko wtedy, gdy zostaje dokonane. Usiłowanie zabójstwa nie jest czynem karalnym. Istnienie zamiaru nie jest warunkiem dostatecznym skazania (Kid 39b). Wyjątek od tej zasady stanowiły przypadki, w których samo usiłowanie uznawane było za przestępstwo – składanie fałszywych zeznań przed sądem mające na celu doprowadzenie do ukarania osoby niewinnej oraz nakłanianie do bałwochwalstwa. Drugą budzącą wątpliwość zasadą jest ta, wedle której odpowiedzialność karą ponosi wyłącznie bezpośredni sprawca czynu. Rodzice bądź opiekunowie nie ponoszą odpowiedzialności za czyny dokonane przez swoich podopiecznych. Zwolniona z odpowiedzialności karnej jest także osoba, która, na przykład, wynajmie płatnego zabójcę (Kid. 42b–43a; BK 51a, 79a). Twórcy talmudycznego prawa zdawali sobie jednak sprawę z tego, iż zleceniodawca zabójstwa nie może pozostać zupełnie bezkarny. Twierdzili, iż należy mu się jakaś kara, mniejsza (*dina zuta*) lub większa (*dina rabba*; Kid. 43a), a już z pewnością czeka go kara z rąk Boga.

Talmudyczni juryści byli głęboko przekonani o istnieniu, by tak rzec, pozaludzkiego wymiaru sprawiedliwości. Przestępca, któremu udało się uniknąć kary wymierzonej przez sąd doczesny, nie uniknie kary boskiej. W Biblii znajdują się fragmenty, gdzie poza nakazem skazania sprawcy na karę śmierci występuje także jasno sformułowana zapowiedź kary bożej:

Ktokolwiek spośród synów Izraela [...] da jedno ze swoich dzieci Molochowi, będzie ukarany śmiercią. [...] Ja sam zwrócę oblicze moje przeciwko takiemu człowiekowi [...]. Jeżeli miejscowa ludność zasłoni oczy przed takim człowiekiem [...] i nie zabije go, to Ja sam zwrócę oblicze moje przeciwko takiemu człowiekowi i przeciwko jego rodzinie i wyłączę go spośród jego ludu [...]. Także przeciwko każdemu, kto się zwróci do wywołujących duchy albo do wróżbitów, aby uprawiać z nimi nierząd, zwrócę oblicze i wyłączę go spośród jego ludu (Kpł 20, 2–6).

Rabini w większości skłaniali się ku uznaniu nieco enigmatycznej formuły „zwrócę oblicze przeciwko” i „wyłączę spośród ludu” za zapowiedź przedwczesnej śmierci czekającej sprawcę przestępstwa. I choć nie porzucili nigdy wiary w to, że w niektórych przypadkach Bóg sam wymierzy sprawiedliwość przestępcy, dążyli do włączenia *karet* w ramy ziemskiego wymiaru sprawiedliwości. Przywołując liczne w Pięcioksięgu fragmenty wskazujące na miłosierdzie Stwórcy, stwierdzili z czasem, iż od gniewu i kary Boga uwalnia wymierzona przestępcy chłosta (Mak. 3, 15; por. Sanh. 10a) – Bóg wybacza temu, kto odpokutował. Kara chłosty zapobiegać miała karze boskiej także z tego względu, iż, zgodnie z prawem talmudycznym, sprawca nie może być dwukrotnie, czy też – na dwa sposoby, karany za to samo przestępstwo (Mak. 1, 2; 4b; Ket. 32a).

Nie ulega wątpliwości, iż talmudyczni prawnicy dążyli do znacznego złagodzenia zaleceń zawartych w Pięcioksięgu. Znacznym modyfikacjom uległo biblijne *lex talionis*. Wyrażony w Pięcioksięgu wprost zakaz przyjmowania „okupu” za zabójstwo (Lb 35, 31–32) interpretowano jako wskazanie na wyjątek od ogólnej reguły, wedle której szkody inne niż utrata życia mogły być kompensowane (BK 83b). Nawet najcięższe uszkodzenia ciała mogą być karane grzywną (BK 83b, 84a).

Także w przypadku odebrania życia prawne normy Talmudu odbiegają nieco od zaleceń biblijnych tak w wymiarze teorii, jak i praktyki karania. Choć wyrok śmierci za tego rodzaju przestępstwo był formalnie utrzymany, to jednak wymagania dotyczące dowodzenia winy są tutaj tak surowe, iż w praktyce znacznie łatwiej było uzyskać wyrok uniewinniający niż skazujący.

Podstawą dla wydania wyroku skazującego były zeznania co najmniej dwóch naocznych świadków przestępstwa. Świadców uprzedzano, iż będą bardzo drobiazgowo przesłuchiwani. Przesłuchiwano ich oddzielnie, a zeznania musiały się dokładnie zgadzać (Sanh. 4, 5). W prawie talmudycznym nie istniała klauzula domniemania niewinności, ale w praktyce wystarczała najmniejsza poszlaka sugerująca możliwą niewinność oskarżonego, by cały proces sądowy uznać za nieważny i rozpocząć na nowo dochodzenie. W efekcie karę śmierci można było orzec i wykonać niezwykle rzadko, wyłącznie za morderstwo z premedytacją popełnione po dwukrotnym ostrzeżeniu sprawcy przez świadków.

Sanhedryn, który jeden raz w ciągu siedemdziesięciu lat wydał wyrok śmierci, otrzymał przydomek „morderczy”, a Rabbi Akiwa i Rabbi Tarfon mawiali, że gdyby byli wchodzili w skład tego trybunału, nie zapadłby nigdy wyrok śmierci (Sanh. 2; Mak. 7a).

Odebranie życia, nawet jeśli było to życie zbrodniarza, pozostawało złem, zabiciem istoty stworzonej na boży obraz i podobieństwo. Sędziowie, którzy wydali wyrok śmierci, mieli obowiązek zachowania ścisłego postu w dniu egzekucji – obowiązywała ich zatem pewnego rodzaju pokuta (Sanh. 63a)¹.

Prawo talmudyczne pozostaje w ścisłym związku z zaleceniami zawartymi w Pięcioksięgu. Tworzony przez wieki materiał składający się na Talmud to zapis dysput kolejnych pokoleń żydowskich uczonych, długich debat, których przedmiotem były słowa Boga skierowane do narodu wybranego. Prawne rozwiązania sformułowane w Talmudzie są przede wszystkim rozwinięciem tego, co zawarte jest w Biblii. Zasadnicze idee leżące u podstaw biblijnej koncepcji kary obecne są również w Talmudzie.

Podstawowa intuicja moralna jest oczywista – przestępca musi ponieść karę dlatego, że dopuścił się czynu niezgodnego z prawem. Karać należy i wolno wtedy, gdy prawo zostało złamane – właśnie dlatego, że zostało złamane. Przyczyny złamania prawa mogą wpłynąć na wymiar kary, ale nie na samą decyzję o jej wymierzeniu. Podejście to niewątpliwie zbliża prawo biblijne i talmudyczne do poglądów retributywistów. Twórcy rabinicznego prawa nie byli jednak retributywistami tak rygorystycznymi jak czołowy przedstawiciel tego nurtu – Immanuel Kant. Ich zdaniem zadawanie cierpienia w celu „wyrównania rachunków” nie powinno być ani jedyną formą, ani jedynym sensem kary. W przeciwieństwie do zwolenników czystego retributywizmu tak rabini, jak i legislator biblijny brali pod uwagę różnorakie konsekwencje kary. Celem karania nie było ich zdaniem jedynie wymierzenie sprawiedliwości, ale także prewencja. Bardzo istotną funkcją kary było odstraszenie – stąd też nakaz uczestnictwa w publicznych egzekucjach. Żydowski jurysta nie dysponował instrumentami badawczymi, które byłyby w stanie zachwiać ich przekonaniem o skuteczności kary jako środka zapobiegającego możliwej deprawacji i wzrostowi przestępczości. Wiara ta była jednym z powodów, dla których rabini zalecali daleko posuniętą powściągliwość w orzekaniu najwyższego wymiaru kary. Sądzi, iż – często wykonywana – straci swoją odstraszącą moc.

Wyrażnie obecna w prawie żydowskim jest także idea rekompensaty. Zgodnie z zakazem biblijnym nie wolno przyjmować „okupu” w przypadku zabójstwa. Jest to jednakże jedyny taki przypadek. Materialną lub wprost pieniężną rekompensatę *Biblia Hebrajska* zaleca nawet w przypadkach, w których dziś uznalibyśmy to za co najmniej nieestosowne:

Jeśli ktoś uwiódł dziewczę jeszcze nie poślubioną i obcował z nią, uisci [rodzinie] opłatę [składaną przy zaślubinach] i weźmie ją za żonę. Jeśli się ojciec nie zgodził mu jej oddać, wówczas winien zapłacić tyle, ile wynosi opłata składana przy zaślubinach dziewczę (Wj 22, 15–16).

¹ Trzeba w tym miejscu zauważyć, że talmudyczne dyskusje na temat kary śmierci są debatami czysto teoretycznymi. Od czasów rzymskich bowiem Sanhedryn nie miał prawa orzekania tej kary.

Z retributywizmem łączy prawo żydowskie idea obwinionej duszy. W świetle tej koncepcji prawnej przestępcą w sensie ścisłym, osobą, która powinna ponosić karną odpowiedzialność za swoje postępowanie, jest ten i tylko ten człowiek, który świadomie podjął decyzję, iż złamie prawo nawet za cenę przewidzianej kary. Ludzie łamiący prawo robią to zatem w sposób świadomy i celowy, dobrowolnie ściągając na siebie cierpienie związane z karą. Dopuszczając się czynu niezgodnego z prawem, przestępca niejako sam skazuje siebie na karę. W żydowskich sądach nie występowali żadnego rodzaju biegli, którzy byliby w stanie stwierdzić istnienie bądź nieistnienie *mens rea* w konkretnym przypadku. Przy rozstrzyganiu tej kwestii sędziowie polegali jedynie na zeznaniach świadków dotyczących reakcji oskarżonego na *hatra'ah*, uprzednie ostrzeżenie – „Nie ma kary bez ostrzeżenia” (Sanh. 95). Niektórzy rabini skłaniali się jednakże ku przekonaniu, że *mens rea* jest w istocie rzeczy rzadkością. Zdaniem jednego z nich: „Człowiek dokonuje przestępstwa tylko wtedy, gdy traci rozum” (Sotta 3).

Biblijna i talmudyczna koncepcja kary nie daje się zaklasyfikować jednoznacznie. Nie jest to ścisły retributywizm między innymi z uwagi na podkreślanie prewencyjnej funkcji kary. Prewencja jednak, choć istotna, nie może prowadzić do tzw. wiktimizacji, karać można wyłącznie winnego, któremu winy tej ponad wszelką wątpliwość dowiedziono. Poza tym żydowskie prawo, w przeciwieństwie do koncepcji utylitarystycznych, zdaje się nie przywiązywać większej wagi do resocjalizacyjnego wymiaru kary. Kwestia, czy z kary jakąś korzyść odniesie sam ukarany, nie trapiła szczególnie ani legislatora biblijnego, ani talmudycznych prawników. Celem kary pozostaje przede wszystkim wymierzenie sprawiedliwości.

Literatura i źródła cytatów

- Cohen, A. (1995), *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. R. Gromadzka, Warszawa.
- Ganzfried, S. (1989), *Code of Jewish Law*, New York.
- Hołówka, J. (2001), *Etyka w działaniu*, Warszawa.
- Jung, M. (1929), *The Jewish Law on Theft*, Philadelphia.
- Kraemer, D. (2000), *The Meanings of Death in Rabbinic Judaism*, London – New York.
- Ladler, S. (1934), *Kilka uwag o prawie karnem w Talmudzie*, Lwów.
- Ladler, S. (1935), *Przestępstwo, wina i kara w prawie talmudycznym*, Lwów.
- Pismo Święte Starego Testamentu, *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1991.
- Sulzberger, M. (1915), *The Ancient Hebrew Law of Homicide*, Philadelphia.
- Talmud, tłum. Izaak Kramstüek, Warszawa 1993.
- The Talmud of Jerusalem* with a preface by Dagobert D. Runes, New York 1957.
- The Torah. A Modern Commentary*, ed. By W. Gunther Plaut, New York 1981.
- Z mądrości Talmudu*, wybrali, przełożyli i opracowali Szymon Datner i Anna Kamińska, Warszawa 1988.

Punishment in Rabbinical Judaism

The concept of justice in traditional judaism is usually reduced to the “an eye for an eye” formula. The author shows that the rabbinical version of judaism was more complicated and contained important elements of compensation and prevention.