

Wojciech Kosior

## MAGICZNE I NIEMAGICZNE FUNKCJE MITU O LILIT W ALFABECIE BEN SYRACHA. WPROWADZENIE, PRZEKŁAD I KOMENTARZ

Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego

Lilit to pierwsza żona Adama, która, nie mogąc znieść patriarchalnych zapędów swojego męża, uciekła od niego na peryferia pierwotnego świata, skąd powraca nocą jako demon, szczególnie upodobanie znajdujący w męskim nasieniu (ku umiarkowanej trwodze samych dawców) oraz oddechu noworodków (ku znacznie większej trwodze ich matek)<sup>1</sup>. Ta pobieżnie naszkicowana lecz popularna tradycja wywodzi się bezpośrednio z *Alfabetu ben Syracha*<sup>2</sup>, średniowiecznego pseudepigrafu o niejasnym pochodzeniu, nieoczywistym gatunku, a przede wszystkim: kłopotliwej zawartości. Polscy czytelnicy mogli się do tej pory zapoznać między innymi ze swobodną parafrazą tego tekstu przytoczoną przez Roberta Gravesa i Raphaela Pataia pośród innych legend żydowskich mówiących o towarzyszkach Adama<sup>3</sup> oraz z popularnonaukowym przekładem Piotra Pazińskiego<sup>4</sup>. Z kolei jakkolwiek tłumaczenie angielskie rzeczowego fragmentu bardzo łatwo znaleźć w Internecie, w większości przypadków jednak jest to pozbawiony komentarza wyimek z kompilacji egzemplifikującej rabiniczne sposoby myślenia i argumentacji<sup>5</sup>. Z tego też względu podstawowym impulsem do napisania niniejszego krótkiego studium była chęć zaprezentowania krytycznego polskiego przekładu opatrzonego komentarzem religioznawczym i językoznawczym. Szybko jednak okazało się, że największe wyzwanie stanowi próba określenia funkcji, zarówno tych magicznych jak i niemagicznych, które ten tekst mógł pełnić w swoim bezpośrednim kontekście kulturowym.

---

<sup>1</sup> Taki obraz Lilit prezentują np.: M. Bunson, *Lilith* [w:] *The Vampire Encyclopedia*, red. idem, New York 1993, s. 157; R. Lesses, *Lilith* [w:] *Encyclopedia of Religion*, red. L. Jones et al., 2<sup>nd</sup> edition, vol. 8, Detroit et al. 2005, ss. 5458–5460.

<sup>2</sup> W dalszej części tekstu oznaczany jako „ABS”.

<sup>3</sup> R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, Warszawa 1983.

<sup>4</sup> P. Paziński, *Ile żon miał pierwszy mężczyzna i co im zawdzięczamy?*, „Midrasz” 2010, [brak informacji o numerze] [on-line:] <http://wiadomosci.onet.pl/religia/ile-zon-mial-pierwszy-meczyzna-i-co-im-zawdzieczamy/z58qn8> [29.10.2016].

<sup>5</sup> D. Stern, M. Mirsky, *Rabbinic Fantasies. Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, New Haven 1989, ss. 167–202.

Podstawą prezentowanego tutaj przekładu wybranych fragmentów było szesnastowieczne wydanie weneckie<sup>6</sup>, będące jedną z najstarszych wersji drukowanych tego utworu i stanowiące bazę dla późniejszych jego edycji<sup>7</sup>. Tekst ABSw skonfrontowano z późniejszymi i bardziej rozpowszechnionymi wydaniem dziesiętnastowiecznymi: berlińskim z 1858 roku<sup>8</sup> oraz krakowskim z 1896<sup>9</sup> a dostrzeżone różnice zaznaczono w samym tłumaczeniu. Bazą dla przekładu alternatywnego zakończenia uwzględniającego partnera Lilit był manuskrypt opracowany przez Eliego Yassifa. W samym tekście tłumaczenia kursywę zarezerwowano do zapisu cytatów z Biblii hebrajskiej<sup>10</sup>, nawiasy okrągłe do wskazania sigli a nawiasy kwadratowe do zaznaczenia słów i fraz nieobecnych w tekście<sup>11</sup>.

## MĘDRZEC I BŁAZEN

ABS to aramejsko-hebrajska kompozycja datowana na okres między VIII a X w. n.e., choć jej najstarsze świadectwa materialne pochodzą dopiero z XVI w. n.e. Tekst składa się z trzech zasadniczych części. Pierwsze dwie to alfabetycznie ułożone przysłowia opatrzone rozbudowanym komentarzem; za reprezentatywny przykład niech posłużą poniższy fragment:

„Nie czyn dobrze złemu, to zły cię nie dopadnie.” Jeśli kiedykolwiek ujrzysz człowieka niegodziwego, nie idź z nim jedną drogą i nie czyn mu nic dobrego. [Dlaczego?] Ze względu na dobro, które uczynił Jakub niegodziwemu Ezawowi. Wysłał mu podarunek a [przedtem] tak rzekł do swoich posłańców: *powiedźcie mojemu panu, Ezawowi: tak rzekł twój sługa, Jakub* (Rdz 32:5). Święty, niech będzie błogosławiony, rzekł [do Jakuba]: przecież już powiedziałem: *starszy będzie służyć młodszemu* (Rdz 25:23). [A mimo to] ty powiedziałeś [do młodszego brata] *twój sługa, Jakub* i w ten sposób ustanowiłeś

<sup>6</sup> W dalszej części tekstu oznaczane jako „ABS<sup>w</sup>”.

<sup>7</sup> *Ben Sira, Alphabet of [w:] Jewish Encyclopedia*, red. I. Singer, New York 1901–1906 [on-line: <http://jewishencyclopedia.com/articles/1309-alphabetum-siracidis> [03.11.2016].

<sup>8</sup> W dalszej części tekstu oznaczane jako „ABS<sup>b</sup>”. Wydanie berlińskie udostępnione przez [www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org) jest uszkodzone: brakuje w nim bowiem ss. 23a–24b czyli mniej więcej połowy tekstu o Lilit.

<sup>9</sup> W dalszej części tekstu oznaczane jako „ABS<sup>k</sup>”.

<sup>10</sup> W dalszej części tekstu oznaczana jako „BH”.

<sup>11</sup> Chciałbym przy tej okazji wyrazić moją wdzięczność studentom uczęszczającym na kurs *Vampire – the Classical Roots of the Myth*, prowadzony przeze mnie w roku akademickim 2014/2015 w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ, za wszelkie uwagi dotyczące relacji między Lilit a Ewą. Nie mniej zobowiązany jestem także uczestnikom konferencji *Gdy rozum śpi budzą się demony, czyli istoty nadprzyrodzone w cywilizacjach świata* zorganizowanej przez Koło Naukowe Porównawczych Studiów Cywilizacji w dniach 30–31.05.2015 w Krakowie, gdzie przedstawiłem swój referat pt. *Lilit – żydowskie korzenie legendy* i spotkałem się z pouczającym odzewem. Dziękuję wreszcie słuchaczom wykładu otwartego *Młodsza siostra Ewy. Czyli dlaczego Lilit nie jest najlepszym wzorem dla Współczesnej Wyemancypowanej Wampirzycy* wygłoszonego 27.10.2015 w krakowskim klubie Pauza in Garden w ramach cyklu *Bezkręsy kultury*, za możliwość publicznego „przetestowania” wstępnych hipotez, które ostatecznie trafiły do artykułu *A Tale of Two Sisters. The Image of Eve in the Early Rabbinic Literature and its Influence on the Portrayal of Lilith in the Alphabet of Ben Sira*, „Nashim. A Journal of Jewish Women’s Studies & Gender Issues” 2017, No. 31 [w druku].

go panem nad sobą. Sprawię [zatem], że stanie się to, co zapowiedziałeś: on będzie sprawować nad tobą władzę w tym świecie a ty nad nim [dopiero] w przyszłym świecie. Jakub odparł: Władco świata! Przed tobą nic się nie ukryje, więc wiesz, że postąpiłem tak ze strachu. Święty, niech będzie błogosławiony, odparł: w takim razie uspokój się i nie idź z nim jedną drogą<sup>12</sup>.

Zarówno sapiencjalna treść, jak i midraszowa forma tej części pozwalają bez większego wahania wpisać ją w nurt szeroko pojętej literackiej ekspresji rabinicznego sposobu myślenia. Zgoła inaczej przedstawia się natomiast sytuacja trzeciej części ABS, zawierającej interesującą nas narrację o Lilit. Nosi ona tytuł *Dzieje ben Syracha* (hebr. *Toldot ben Sira*) i, jak sama nazwa wskazuje, pod względem formy przynależy do gatunku literatury hagiograficznej. Głównym jej bohaterem jest Jezus ben Syrach, czyli domniemany autor Księgi Mądrości, a więc postać, która powinna cieszyć się szacunkiem wśród wyznawców judaizmu<sup>13</sup>. Tymczasem narodziny protagonisty *Dzieje* opisują tak:

Pewnego razu [prorok] Jeremiasz udał się do łązni i znalazł tam niegodziwców z plemienia Efraima. Ujrzał, że wszyscy [oni] się masturbują, jako że każdy [z] plemienia Efraima w tym pokoleniu był niegodziwcem – [i tak też] napisano o nich: *dopuszczali się zła na oczach Jahwe* (Jer 52:2)<sup>14</sup>. [Tak więc Jeremiasz] od razu jął ich napominać. Ci jednak natychmiast powstali przeciwko niemu i rzekli: a ty z jakiej racji nas napominasz?! *Na życie boga Beer Szeuy* (Amos 8:14)<sup>15</sup>, nie ruszysz się stąd, dopóki nie zrobisz tego, co my! Ten im odrzekł: zostawcie mnie w spokoju, a przysięgnę wam, że nigdy [nikomu] nie wyjawię, co tu robicie. Odpowiedzieli mu: czyż nie było tak, że gdy [król] Sedecjasz ujrzał króla Nabuchodonozora [II], jedzącego zającą<sup>16</sup>, przysięgnął mu na imię boskie, że nie ujawni tego [nikomu]? [A jednak] nie dotrzymał przysięgi<sup>17</sup> a ty przecież postąpisz tak samo. Jeśli [więc] zrobisz to, co my, [wszystko będzie] dobrze. A jeśli nie – obejdziemy się z tobą na sposób Sodomitów, dokładnie tak, jak czynili to nasi ojcowie [podczas] bałwochwalczych kultów. I tak jak oni postępowali [podczas] bałwochwalczych kultów, tak my postąpimy z tobą, i to wiele razy. [Jeremiasz] od razu więc i w wielkim strachu i lęku zrobił [to, co mu nakazano] a gdy tylko stamtąd wyszedł, począł przeklinać ów dzień, jak napisano: *przekleństwem jest dzień, w którym się urodziłem* (Jer 20:14) i umarwiać się 248 postami, [bo] z tyłu części składa się ludzkie ciało. Z tego też względu została uratowana kropla [nasienia] tego pobożnego [człowieka].

[Tak więc, gdy później] córka tegoż właśnie pobożnego [człowieka] przyszła do łązni, wniknęła w nią owa kropla a po siedmiu miesiącach urodziła syna, który [od razu po przyjściu na świat] miał zęby i potrafił mówić. [Córka jednak] wstydziła się przed ludźmi, którzy posądźali ją o rozwiązłość. Pewnego razu młodzieniec otworzył usta i rzekł do swojej matki: czegoż się wstydzisz przed tymi ludźmi? przecież jestem synem Syracha (hebr. *ben Sira*)! Spytała go, a któż to jest Syrach? Odpowiedział jej: to Jeremiasz. A dlaczego nazywa się Syrach? Ponieważ to książę nad książętami a w przyszłości

<sup>12</sup> ABSw 6b, ABSb 6b, ABSk s. 29.

<sup>13</sup> Por. np. M. Z. Segal, *Ben Sira, Simeon ben Jesus* [w:] *Encyclopedia Judaica*, 2<sup>nd</sup> Edition, vol. 3, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, Detroit 2007, s. 376.

<sup>14</sup> Dosł. „ich czyny były złe w oczach Jahwe”.

<sup>15</sup> W przekładzie tego wersetu zasugerowano się jego odpowiednikiem w LXX.

<sup>16</sup> Zwierzę nieczyste według Kpł 11:6.

<sup>17</sup> Por. TB Nedarim 65a.

będzie nadawać imiona książętom i królom<sup>18</sup>. Jeśli [natomiast] porównasz imiona „Syrach” i „Jeremiasz”, [okaże się, że] są one tożsame pod względem wartości gematrycznej [i równe 271]. Rzekła mu: mój synu, jeśli tak, to powinieneś być powiedzieć, „jestem synem Jeremiasza”! Ten jednak jej odparł: to właśnie chciałem powiedzieć – jednak to wielka hańba rzec, iż Jeremiasz spał ze swoją córką<sup>19</sup>. Powiedziała: mój synu, czyż nie jest napisane: *to, co już było, znów będzie* (Koh 1:9) a kto widział, by córka urodziła swojemu ojcu? Odrzekł jej: matko, *nie ma nic nowego pod słońcem* (Koh 1:9). Tak jak Lot był z gruntu pobożnym człowiekiem, tak też był [nim] i mój ojciec. I tak jak Lotowi zadano gwałt, tak też i zadano go mojemu ojcu<sup>20</sup>. Rzekła do niego: głupia jestem w porównaniu z tobą; skąd ty wiesz takie rzeczy? Ten jej odparł: nie dziw się wcale, wszak *nie ma nic nowego pod słońcem* (Koh 1:9)<sup>21</sup>.

*Dzieje* jako całość stanowią więc dość szczególną lekturę. Z jednej strony bowiem noszą wiele cech typowych dla literatury rabinicznej: tekst jest spisany po hebrajsku, cechuje go obfite stosowanie technik midraszowych (między innymi cytowanie BH, paronomazje, kombinatoryka liter oraz gematria), głównymi bohaterami są natomiast charakterystyczne postacie biblijne, takie jak znękanym życiem prorok Jeremiasz czy niegodziwym choć niezbyt inteligentnym król Nabuchodonozor II. Właściwości typowo „żydowskie” *Dziejów* można by mnożyć, w konkluzji jednak należy stwierdzić, że kompozycja musiała powstać w środowisku dogłębnie zaznajomionym z kulturą rabiniczną. Z drugiej natomiast strony istnieje problem wydźwięku tego tekstu oraz pytanie, kto wśród rabinów czy wyedukowanych religijnie żydów zdecydowałby się na napisanie dzieła tak rubasznego i prześmiewczego. Niektórzy badacze są zdania, iż *Dzieje* musiały powstać w środowisku żydowskich konwertytów na chrześcijaństwo, religijnie zmotywowanych do tego, by wyszydzić własne korzenie kulturowe i religijne. Inni z kolei twierdzą, że *Dzieje* są tylko nieco bardziej drapieżne niż klasyczne dzieła wczesnej literatury rabinicznej<sup>22</sup> ponieważ już starożytni i średniowieczni rabinowie nie mieli większych problemów z finezyjną krytyką własnych świętości<sup>23</sup>. Bez względu na źródła tego stanu rzeczy, dwa założenia odnośnie do *Dziejów* są uzasadnione. Po pierwsze opierają się one w dużym stopniu na starszych mitemach, którymi dość swobodnie – by nie powiedzieć „figlarnie” – żonglują a nowatorskość dotyczy przede wszystkim ich kombinacji i struktury. Po drugie *Dzieje* to dzieło do cna prześmiewcze, co siłą rzeczy wpływa na sposób interpretacji interesującego nas fragmentu.

<sup>18</sup> Gra słów między hebr. *ben Sira a sar*, czyli „książe”. ABSk ma *lectio simplicior*: שר וימלך, co można oddać jako „ponieważ [będzie] księciem i będzie rządzić” albo zaproponować emendację do שר ומלך, czyli „ponieważ [będzie] księciem i królem”.

<sup>19</sup> Dosł. „przyszła do swojej córki”.

<sup>20</sup> Ben Syrach nawiązuje tutaj do opowieści o zgwałceniu Lota przez jego córki w Rdz 19:30-38.

<sup>21</sup> ABSw 16a-b; ABSb 16b-17a; ABSk, ss. 3-4.

<sup>22</sup> W dalszej części tekstu oznaczane jako „WLR”.

<sup>23</sup> Szczegółowego przeglądu hipotez dotyczących pochodzenia ABS oraz argumentów na rzecz potraktowania tego utworu jako parodii dostarcza: G. Orr, *The Medieval Alpha Beta de Ben Sira I* („*Rishona*”). *A Parody on Rabbinic Literature or a Midrashic Commentary on Ancient Proverbs?* [rozprawa doktorska], Amsterdam 2009, zwłaszcza ss. 49-94.

## EMANCYPANTKA

Narracja o Lilit została bowiem zagnieżdżona<sup>24</sup> pomiędzy ciągiem zagadek Nabuchodonozora a historią o jego córce cierpiącej na uporczywą flatulencję<sup>25</sup>. Punktem wyjścia jest natomiast choroba infanta: król wzywa na pomoc ben Syracha, a ten przygotowuje odpowiedni na tę okoliczność amulet oraz przedstawia jego historiołę,<sup>26</sup> której główną bohaterką jest właśnie Lilit.

Najmłodszy syn króla [Nabuchodonozora] zachorował. Król rzekł więc do [ben Syracha]: [sporządź] lekarstwo dla mojego syna, albo cię zamorduję! [Ben Syrach] natychmiast usiadł i przygotował mu amulet z bożym imieniem<sup>27</sup>. Spisał w nim [również] imiona aniołów odpowiedzialnych za uleczenie [oraz narysował] ich podobizny<sup>28</sup>. Gdy Nabuchodonozor ujrzał ów amulet, zapytał: kim oni są? Ben Syrach odparł: to aniołowie odpowiedzialni za uleczenie: [Sanoj, Sansanoj, Samangalf]<sup>29</sup>.

Gdy Święty, niech będzie błogosławiony, stworzył pierwszego człowieka, [był on] samotny. Rzekł więc: *niedobrze człowiekowi być samemu* (Rdz 2:18). Stworzył mu więc kobietę z ziemi, jak jego, i nazwał ją „Lilit”. [Adam i Lilit] od razu [jednak] zaczęli się ze sobą kłócić. [Lilit] powiedziała: nie będę leżeć na dole! Adam zaś odparł: [ani ja] nie będę leżeć na dole, lecz na górze, ponieważ twoje miejsce jest na dole a moje na górze! [Lilit na to] rzekła: oboje jesteśmy równi, ponieważ oboje [zostaliśmy stworzeni] z ziemi! [Kłócili się tak] a jedno nie słuchało drugiego.

Gdy więc Lilit [pojęła, co się dzieje], wypowiedziała [sekretne] imię boskie, [uniosła się] w powietrze i odfrunęła. Adam [tymczasem] stanął do modlitwy przed swoim stwórcą i rzekł: Władco świata! Kobieta, którą mi podarowałeś, uciekła ode mnie! Święty, niech będzie błogosławiony, natychmiast wysłał za nią owych trzech aniołów [których imiona były spisane na amulecie ben Syracha], by sprowadzili ją z powrotem. Dodał też: lepiej, żeby zechciała wrócić. Jeśli nie, będzie musiała wziąć na siebie [jarzmo] śmierci swoich synów – każdego dnia stu z nich [zginie].

[Aniołowie] opuścili go<sup>30</sup>, udali się za nią i dogonili ją na głębokim morzu, [pośród] wzburzonych wód, w których zginą Egipcjanie (Wj 14–15). Powtórzyli jej [boskie] słowa<sup>31</sup>, ona jednak nie chciała wrócić. Zagrozili jej: utopimy cię w morzu! Odparła im:

<sup>24</sup> Więcej o zagnieżdżeniu (ang. *nesting, embedding*) jako technice literackiej w: W. Nelles, *Embedding* [w:] *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, red. D. Herman, M. Jahn, M. L. Ryan, London–New York 2010, ss. 134–135.

<sup>25</sup> Co prawda tekst posługuje się rdzeniem עטט oznaczającym „kichanie”, jednak nieco dalej mówi się, że owe „kichnięcia” potrafią zabrudzić ubranie.

<sup>26</sup> Historiołę jako gatunek literacki omawia S. Shaked, *Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes* [w:] *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, red. idem, Leiden–Boston 2005, ss. 1–30.

<sup>27</sup> Dosł. „w imię czyste”, co oznacza halachiczną poprawność amuletu.

<sup>28</sup> Dosł. „figury, postacie, skrzydła, ręce i nogi”.

<sup>29</sup> Hebr. סנ"וי, סנ"טוי, סנ"טוי, סנ"טוי. Przyjęto klasyczną już wokalizację zaproponowaną przez J. Trachtenberga, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York 1939, s. 101 [on-line:] <http://sacred-texts.com/jud/jms/index.htm> [03.11.2016].

<sup>30</sup> Hebr. עזבו אותה znaczy dosłownie „opuścili ją”, co jednak wygląda na błąd. Ten zapis jest obecny w ABSw i ABSb, podczas gdy ABSk pomija rzeczoną frazę i rozpoczyna następne zdanie od אחריה והלכו, tj. „udali się za nią”.

<sup>31</sup> ABSw i ABSb ma ספרוה, podczas gdy ABSk upraszcza zapis do לה ספרו.

zostawcie mnie w spokoju! Czyż nie zostałam stworzona właśnie po to, by dręczyć noworodki chorobą i słabością? Od narodzin do ósmego dnia będę mieć nad nim władzę, jeśli to chłopiec i od narodzin do dwudziestego dnia, jeśli to dziewczynka<sup>32</sup>.

[Aniołowie], gdy usłyszeli jej słowa, [wciąż] nalegali, by ją zabrać. Ona [jednak] przysięgła im, w imię boga żywego i prawdziwego<sup>33</sup>: za każdym razem, gdy tylko ujrzę was, wasze imiona lub wasze figury na amulecie, nie zawładnę dzieckiem [chronionym przez ten amulet]! Wzięła też na siebie [jarzmo] śmierci jej synów – stu spośród nich [zginie] każdego dnia. Dlatego też codziennie umiera stu spośród demonów<sup>34</sup> i dlatego też pisze się imiona [aniołów] na amulecie należącym do małych dzieci<sup>35</sup>. [Lilit], gdy tylko jej ujrzy, przypomina sobie o swojej przysiędze a dziecko zdrowieje<sup>36</sup>.

Szczególnie kusząca jest interpretacja tego fragmentu w duchu manifestu feministycznego. Oto bowiem mamy do czynienia z bezprecedensową sytuacją, w której kobieta, a więc płeć konstruowana we WLR jako słabsza, wykazuje się znajomością boskiego imienia, na równych prawach negocjuje ze swoim stwórcą warunki współistnienia oraz jasno określa strefy wpływów. Z perspektywy strukturalnej mamy zatem opozycję męskiego i żeńskiego pierwiastka jako dwóch równouprawnionych sił a więc, jak mogłoby się wydawać, solidne podłoże dla Lilit jako symbolu kobiecej odwagi i niezależności<sup>37</sup>. Trudno oczywiście odmówić jakimkolwiek ruchowi społecznemu semiotycznego prawa do interpretacji swoich własnych symboli – w tym

<sup>32</sup> Czas władzy Lilit w przypadku chłopca wiąże się najprawdopodobniej z obrzezaniem, które według Kpł 12:2–4 ma miejsce ósmego dnia po narodzinach. Obrzezanie z kolei jest konstruowane przez BH i WLR jako rytuał apotropaiczny. Zob. W. Kosior, *Brit mila. Uwagi o apotropaicznym znaczeniu obrzezania w midraszach agadycznych*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, t. 4, nr 1, ss. 103–118. Wytłumaczenie dwudziestu dni w przypadku dziewczynki jest znacznie bardziej problematyczne, ponieważ brakuje jakiegoś jednoznacznego odpowiednika w tradycyjnych rytuałach żydowskich.

<sup>33</sup> Dosł. „w imię boga żywego i istniejącego”. ABSw ma קיים, podczas gdy ABSk ma קים.

<sup>34</sup> Z uwagi na tematykę tego tekstu zdecydowano się trzymać istniejącej konwencji translatorskiej i przełożyć hebr. słowo *szed* jako „demon”. Konwencja ta ma jednak swoje słabe strony: termin „demon” wykorzystuje się bowiem do przetłumaczenia słów *szed* i *mazik* (pol. „szkodnik”, czyli również „owad”) oraz na określenie całej kategorii istot nadprzyrodzonych, w obręb której włącza się zarówno klasy typu „duchy” (hebr. *ruchot*) jak i konkretne postacie typu Asmodeusz czy Lilit właśnie. Taki zabieg z kolei prowadzi do błędu ekwiwokacji, o ile nie zaznaczy się (jak czyni się to tutaj), że słowo *szed* tłumaczy się jako „demon” na zasadzie metonimii „nazwa klasy za nazwą podklasy”. Więcej o tym problemie w: W. Kosior, *Elyonim veTachtonim. Some Methodological Considerations on the Electronic Database of Angels, Demons and Ghosts in Early Rabbinic Literature*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series” 2017, t. 5 nr 1 [w druku].

<sup>35</sup> Dosł. „małych młodzieńców”. Co ciekawe, tylko rodzaj męski jest uwzględniony.

<sup>36</sup> ABSw 23a–b; ABSb 23a–b; ABSk, ss. 12–13.

<sup>37</sup> Taki pogląd prezentuje np. B. Black Koltuv, *The Book of Lilit*, Berwick Maine 1986. Ta linia interpretacji jest tym ważniejsza, iż ma swoje współczesne konsekwencje w sferze społecznej. Lilit bowiem patronuje (lub raczej „matkuje”) różnym inicjatywom: od muzyczno-charytatywnego festiwalu *Lilith's Fair*, gdzie głównymi wykonawcami są kobiety, aż po czasopisma feministyczne takie jak „Lilith the Magazine” czy „Lilith: A Feminist History Journal”. Zob. E. Eshed, *Sippurej Lilit* [online:] <http://www.yekum.org/2013/03/לילית-אלי-אשד/> [01.11.2016]; S. I. Spoto, *The Figure of Lilith and the Feminine Demonic in Early Modern Literature*, Edinburgh 2012.



jednak przypadku trzeba podkreślić, że opowieść o Lilit ma charakter z gruntu prześmiewczy i jako taka, mimo swojej poczytności<sup>38</sup>, nie jest chyba najbardziej przekonującą podstawą dla własnego manifestu ideologicznego. Tak też rubaszny ton całych *Dziejów* sugeruje, że bardziej niż o gloryfikację pierwszej kobiety chodzi tutaj raczej o bezlitosne ośmieszenie męskiej części *dramatis personae*<sup>39</sup>. Czy można zatem zaproponować jakąś alternatywę dla powyższej interpretacji funkcji mitu Lilit z ABS?

## FARMAKOS

Wydaje się, że jakkolwiek precyzyjne określenie roli Lilit jest bardzo trudne, to nieco bezpieczniej jest pozostać w ramach hermeneutycznych wyznaczonych przez klasyczny problem *unde malum*. Przede wszystkim więc ABS czyni Lilit matką demonicznych zastępów, parafrazując w ten sposób przydomek Ewy, „matki wszelkiego życia” (Rdz 3:20). Ta linia interpretacji jest tym ciekawsza, że obraz Lilit odmalowany przez ABS w dużym stopniu bazuje właśnie na wcześniejszych tradycjach narosłych wokół postaci Ewy. Wskazać tutaj można co najmniej kilka mitemów, spośród których dwa wydają się szczególnie istotne<sup>40</sup>. Po pierwsze więc liczne fragmenty (Bereszit r. 18:2,4; 80:5; Dewarim r. 6:11) opisują Ewę jako kobietę do cna złośliwą, przykrą i krnąbrną czy wręcz bezpośrednio odpowiedzialną za nieszczęścia Adama z jego śmiercią włącznie (Bereszit r. 17:8), za co zresztą zostaje ukarana całą gamą specyficznie kobiecych przykazań<sup>41</sup>. Po drugie kilka tekstów przytacza tradycję o życiu seksualnym Ewy, spółkującej z wężem (Bereszit r. 18:6, TB Sota 9b, TB Szabbat 196a, TB Jewamot 103b, TB Szabbat 145b–146a i TB Awoda zara 22b)<sup>42</sup>, aniołem Jahwe lub aniołem Samaelem (TPJ do Rdz 4:1)<sup>43</sup> czy wreszcie z niezliczonymi demonami atakującymi pierwszą parę i płodzącymi w ten sposób jeszcze więcej demonów (Bereszit r. 20:11;

<sup>38</sup> Przegląd opinii przedstawia: G. Orr, op. cit., ss. 1–2.

<sup>39</sup> Wszystkie postacie męskie obecne w samej narracji stanowią ważny element doktrynalny zarówno judaizmu jak i chrześcijaństwa. Ten fakt osłabia hipotezę o pochodzeniu kompozycji ze środowiska chrześcijańskich neofitów.

<sup>40</sup> Szerzej o tym problemie w: W. Kosior, *A Tale of Two Sisters...*

<sup>41</sup> M Szabat 2:6 I TJ Szabat 5b tłumaczą trzy przykazania obowiązujące kobiety jako wynikające z grzechów Ewy. Te przykazania to kolejno *nidda* (rytualna ablucja niezbędna po zakończeniu menstruacji), *challa* (oddzielenie kawałka chleba w ofierze dla kapłana) oraz *nerot szabat* (zapalenie świec na początek szabatu). Temat konsekwencji grzechu Ewy w sferze halachy analizuje: E. Ottenheim, *Eve and 'Women's Commandments' in Orthodox Judaism Perspective [w:] Out of Paradise. Eve and Adam and Their Interpreters*, red. B. Becking, S. Hennecke, Sheffield 2010, ss. 157–173.

<sup>42</sup> Ten mitem jest szczególnie interesujący w kontekście rabinicznej paronomazji obecnej w Bereszit r. 20:11 a wiążącej Ewę (hebr. *Chawwa*) z wężem (aram. *chiwuija*). Część badaczy skłania się ku jej etymologicznej relewancji a za przykład może posłużyć klasyczne już dziś opracowanie: M. Jastrow, *Adam and Eve in Babylonian Literature*, „The American Journal of Semitic Languages and Literatures” 1899, t. 15, nr 4, ss. 209–211. Przeglądu hipotez etymologicznych dostarcza natomiast H. N. Wallace, *Eve [w:] The Anchor Bible Dictionary [CD-ROM]*, red. David N. Freedman, New York 1997.

<sup>43</sup> Ten wątek z kolei wydaje się stanowić złagodzoną wersję tradycji, według której Ewa współżyje z Jahwe. Por. A. Shinan, Y. Zakovitch, *From Gods to God. How the Bible Debunked, Suppressed, or Changed Ancient Myths and Legends*, Lincoln 2012, ss. 27–34.

24:6 i TB Eruwin 18b). Z tej perspektywy więc Lilit, matka złych duchów, jest źródłem wszelkiego zła na świecie, niejako przy okazji zastępując w tej roli Ewę<sup>44</sup>. Co ciekawe, w niektórych spośród późniejszych manuskryptów ABS znaleźć można alternatywną wersję zakończenia, według której Lilit otrzymuje godnego siebie partnera:

[Lilit] odrzekła jednak [aniołom]: nie mogę wrócić, ponieważ napisano w Torze: *jej pierwszy mąż, który ją odesłał, nie będzie mógł jej wziąć z powrotem, by była jego żoną po tym, gdy się już zanieczyściła* (Pwt 24:4) – to znaczy, po tym, gdy spał z nią [ktoś] inny. A ze mną spał już<sup>45</sup> wielki demon.

[Aniołowie] powiedzieli: nie damy ci spokoju, póki nie przyjmiesz na siebie [jarzma] śmierci twoich synów – stu spośród nich [zginie] każdego dnia. [Lilit] zgodziła się i dlatego też codziennie umiera stu demonów. [Aniołowie] powiedzieli również: przysięgnij nam, że jeśli w którymkolwiek miejscu dostrzeżesz nasze imiona lub nasze podobizny, nie będziesz mieć prawa tam wejść – do domu, w którym znajduje się nowonarodzony.

Tożsamość owego „wielkiego demona” nie została tutaj sprecyzowana, ale według Josepha Dana należy dopatrywać się w nim Samaela, znanego z WLR jako niebiański oskarżyciel Izraela (Szemot r. 18:5; 21:7) oraz podżegacz w reiteracji opowieści o ofierze z Izaaka (Bereszit r. 56:4–5). Dan stawia tę tezę, opierając się z jednej strony na nieco starszym *Traktacie o lewej emanacji* Izaaka ha-Kohena, a z drugiej na późniejszych wariacjach motywu zepsutej pary demonów w Zoharze (m.in. 1:19b–20a i 1:148a–148b) będących poniekąd zniekształconym odbiciem Adama i Ewy<sup>46</sup>. Nie bez znaczenia jest również to, że ABS umieszcza Lilit na Morzu Sitowia pośród „potężnych wód”<sup>47</sup>. Jest to *Jam Suf*, znane przede wszystkim z Pieśni Mojżesza opisującej brutalną śmierć Egipcjan pochłoniętych przez morskie otchłanie w Wj 15:4–5 oraz z modlitwy Jonasza, sytuującej owo Morze w zaświatach w Jn 2:6<sup>48</sup>. Dodać również należy, że sam z pozoru niewinny opis rozdzielenia wód tego Morza w Wj 14:21–24 jest nie tylko powtórzeniem gestu z Rdz 1:6–10, ale również złagodzoną wersją motywu *chaoskampf*, który ma swoje liczne odpowiedniki zarówno w BH, jak i w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu. Z perspektywy strukturalnej więc

<sup>44</sup> Wykaz źródeł rabinicznych podejmujących ten wątek można znaleźć w: T. Kadari, *Eve: Midrash and Aggadah* [w:] *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia* [on-line:] <http://jwa.org/encyclopedia/article/eve-midrash-and-aggadah> [29.10.2016].

<sup>45</sup> Dosl. „a do mnie przyszedł już wielki demon”.

<sup>46</sup> J. Dan, *Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah*, „AJS Review” 1980, t. 5, ss. 17–40. Co ciekawe, Zohar (1:55a; 3:76a) przedstawia Lilit jako wielką uwodzicielkę nie tylko ludzi, ale również aniołów i demonów, parafrazując w ten sposób henochiczny motyw kobiet zwodzących niebiańskich emisariuszy w Jub 4.

<sup>47</sup> W kwestii potencjału znaczeniowego „potężnych wód” por. S. Anthonioz, *Water(s) of Abundance in the Ancient Near East and in Hebrew Bible Texts: A Sign of Kinship* [w:] *Thinking of Water in Judah*, red. E. Ben Zvi, C. Levin, Berlin 2014, ss. 49–75; D. T. Tsumura, *A Biblical Theology of Water. Plenty, Flood and Drought in the Created Order* [w:] *Keeping God's Earth: The Global Environment in Biblical Perspective*, red. N. J. Toly, D. I. Block, Downers Grove 2010, ss. 165–184.

<sup>48</sup> W. Wifall, *The Sea of Reeds as Sheol*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 1980, t. 92, nr 3, ss. 325–332.



powiązanie Lilit z *Jam Suf* dość jednoznacznie definiuje jej negatywną moralnie wartość, nawet jeśli równocześnie jest to pewna forma nobilitacji<sup>49</sup>.

## AMULET

Bodaj największą popularnością cieszy się jednak przekonanie, że opowieść o Lilit należy odczytywać w sposób zasugerowany przez sam kontekst literacki czyli jako amuletyczną historiolę. Z tej perspektywy mit ma uzasadnić magiczną skuteczność amuletu, wytłumaczyć jego pochodzenie oraz niejako „zalegalizować” zwyczaj stosowania artefaktów chroniących dzieci<sup>50</sup>. Mimo swojej popularności ta interpretacja ma co najmniej dwie słabe strony. Po pierwsze, co jest dobitnie poświadczane przez WLR, amulety stanowiły istotny i powszechnie rozpoznawany element życia religijnego wyznawców judaizmu rabinicznego. Produkcją tychże zajmowali się rabin, dysponujący odpowiednią wiedzą demonologiczną (TB Pesachim 111b), a od samych artefaktów oczekiwano wymiernej skuteczności (M Szabbat 6:2; TB Szabbat 61b)<sup>51</sup>. Wątpliwe więc, by tak rozpowszechniony zwyczaj potrzebował dodatkowego uzasadnienia. Po drugie, co z kolei jest poświadczane przez kulturę materialną judaizmu późniejszych wieków, opowieść o Lilit przekazana w ABS wcale nie jest tak często odzwierciedlona przez historiole konkretnych amuletów. Pod względem liczbowym narracja z ABS przegrywa bowiem ze swoimi wariantami, które nie uwzględniają mitemu o Lilit jako pierwszej żonie Adama, wprowadzają za to postać proroka Eliasza, któremu udaje się poskromić kobiecego demona<sup>52</sup>. Jednak nawet po wzięciu poprawki na te dwa ograniczenia należy pamiętać, że w ABS to właśnie funkcja Lilit jako porywaczki dzieci wydaje się mieć pierwszeństwo przed funkcją Lilit-buntowniczką.

W podsumowaniu warto przytoczyć jeszcze dwie uwagi natury psychologicznej, które zdają się iść w parze ze wskazanymi powyżej funkcjami mitu Lilit. Po pierwsze, bardzo ciekawe rozwinięcie hipotezy Lilit-kozła ofiarnego prezentują Camilla Asplund-Ingemark i Dominik Ingemark, którzy wpisują się ze swoimi badaniami w szerszy kontekst kognitywnych teorii religii<sup>53</sup>. Według nich powikłania okołoporodowe oraz choroby noworodków były w świecie przednowoczesnym zjawiskiem

<sup>49</sup> Interesujące jest w tym kontekście również to, że w nieco późniejszym Zoharze (3:76b–77a) Morze Sitowia jest leżem Naamy, żeńskiego demona „kradnącego nasienie” śpiącym mężczyznom.

<sup>50</sup> Np. M. Fernandes, *Lilith: From Powerful Goddess to Evil Queen* [w:] *Revisitar o mito = Myths revisited*, red. A. do Nascimento Pena, Ribeirao 2015, s. 734; G. Scholem, *Kabbalah*, New York 1978, s. 357; E. Yassif, cyt. za: A. Burstein, *Lilit – ha-feministit ha-riszona. Kejad hiszpju rejonot feministim al ha-krijah shel sipur Lilit?* [praca zaliczeniowa], ss. 10–11 [on-line:] <http://goo.gl/PduaZu> [03.11.2016].

<sup>51</sup> L. Blau, *Amulet* [w:] *Jewish Encyclopedia...*, [on-line] <http://jewishencyclopedia.com/articles/1445-amulet> [29.10.2016].

<sup>52</sup> Zob. np. M. Folmer, *A Jewish Childbirth Amulet for a Girl* [w:] *Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture. Presented to Albert van der Heide on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, red. M. F. J. Baasten, R. Munk, Dordrecht 2007, ss. 41–57.

<sup>53</sup> Zwięzłe podsumowanie najważniejszych tez paradygmatu można znaleźć w: J. Jong, C. Kavanagh, A. Visala, *Born Idolaters: The Limits of the Philosophical Implications of the Cognitive Science of Religion*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie” 2015, t. 20, nr 2, ss. 244–266.

powszechnym, ale równocześnie domagającym się wytlumaczenia. Oskarżenie o nie istot nadprzyrodzonych wyspecjalizowanych w krzywdzeniu dzieci chroniło samą społeczność przed obarczaniem winą poszczególnych jej członków i wewnętrzną eskalacją agresji<sup>54</sup>. Po drugie natomiast wydaje się, że jest to jedyne spośród zaprezentowanych tutaj wyjaśnień funkcji, które zupełnie nie kłóci się z rubasznym wydźwiękiem całości kompozycji. Nawet więcej: jej „przaśny” humor można potraktować jako swoiste narzędzie uporania się z przejmującą tragedią śmierci dzieci. O ile więc z perspektywy emic funkcją opowieści było magiczne przepędzenie demona Lilit, tak z pozycji etic owa narracja może służyć uporaniu się z demonem lęku, gniewu i żalu – w nie mniej magiczny sposób.

## BIBLIOGRAFIA

### TEKSTY ŹRÓDŁOWE

*Sefer Alfa beta di-[ben Sira], Maase Tora la-Rabejnu ha-Kadosz za”l, Sefer orchot chajm le-rabbi Eliezer ha-Gadol za”l, Midraszot u-maasijot sze-ba-Talmud*, Wenecja 1544 [on-line:] <http://hebrewbooks.org/42950> [03.11.2016].

*Alfabela di-ben Sira, riszona u-sznija im ha-pirusz ha-jaszan ha-kolel meszalim u-maasijot u-midraszot*, Berlin 1858 [on-line:] <http://hebrewbooks.org/37080> [03.11.2016].

*Sefer a[lfa] b[eta] di-ben Sira riszona u-sznija im ha-pirusz ha-jaszan ha-kolel meszalim u-maasijot u-midraszot*, Krakau 1896 [on-line:] <http://hebrewbooks.org/26862> [03.11.2016].

*Sipurej ben Sira be-jamej ha-bejnajm: mahdura bikortit u-prakej mechkar*, tłum. i kom. E. Yassif, Jeruzalajm 1985, cyt. za: I. Pintel-Ginsberg, *Lilit – toldot ha-musag u-meafenej dmuta* [on-line:] <http://hcc.haifa.ac.il/~deamon/lessons/12/lilit12.htm#shed> [03.11.2016].

### OPRACOWANIA

Anthonz S., *Water(s) of Abundance in the Ancient Near East and in Hebrew Bible Texts: A Sign of Kinship* [w:] *Thinking of Water in Judah*, red. E. Ben Zvi, C. Levin, Berlin 2014.

Asplund-Ingemark C., Ingemark D., *More than Scapegoating. The Therapeutic Potential of Stories of Child-Killing Demons in Ancient Greece and Rome* [w:] *Therapeutic Uses of Storytelling: An Interdisciplinary Approach to Narration as Therapy*, red. C. Asplund-Ingemark, Lund 2014.

<sup>54</sup> C. Asplund-Ingemark, D. Ingemark, *More than Scapegoating. The Therapeutic Potential of Stories of Child-Killing Demons in Ancient Greece and Rome* [w:] *Therapeutic Uses of Storytelling: An Interdisciplinary Approach to Narration as Therapy*, red. C. Asplund-Ingemark, Lund 2014, ss. 75–84.

- Ben Sira, *Alphabet of [w:] Jewish Encyclopedia*, red. I. Singer, New York 1901–1906 [on-line:] <http://jewishencyclopedia.com/articles/1309-alphabetum-siracidis> [03.11.2016].
- Black Koltuv B., *The Book of Lilith*, Berwick Maine 1986.
- Blau L., *Amulet [w:] Jewish Encyclopedia...* [on-line:] <http://jewishencyclopedia.com/articles/1445-amulet> [29.10.2016].
- Bunson M., *The Vampire Encyclopedia*, New York 1993.
- Burstein A., *Lilit – ha-feministit ha-riszona. Kejcad hiszpiju reajonot feministiim al ha-kri-jah szel sipur Lilit?* [praca zaliczeniowa] [on-line:] <http://goo.gl/PduaZu> [03.11.2016].
- Dan J., *Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah*, „AJS Review” 1980, t. 5.
- Eshed E., *Sippurej Lilit* [on-line:] <http://www.yekum.org/2013/03/סיפורי-לילית-אלי-אשד/> [01.11.2016].
- Fernandes M., *Lilith: From Powerful Goddess to Evil Queen [w:] Revisitar o mito = Myths revisited*, red. A. do Nascimento Pena, Ribeirao 2015.
- Folmer M., *A Jewish Childbirth Amulet for a Girl [w:] Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture. Presented to Albert van der Heide on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, red. M. F. J. Baasten, R. Munk, Dordrecht 2007.
- Graves R., Patai R., *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, tłum. R. Gromadzka, Warszawa 1983.
- Kadari T., *Eve: Midrash and Aggadah [w:] Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia* [on-line:] <http://jwa.org/encyclopedia/article/eve-midrash-and-aggadah> [29.10.2016].
- Jastrow M., *Adam and Eve in Babylonian Literature*, „The American Journal of Semitic Languages and Literatures” 1899, t. 15, nr 4.
- Jong J., Kavanagh C., Visala A., *Born Idolaters: The Limits of the Philosophical Implications of the Cognitive Science of Religion*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie” 2015, t. 20, nr 2.
- Kosior W., *Brit mila. Uwagi o apotropaicznym znaczeniu obrzezaniu w midraszach agadycznych*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, t. 4, nr 1.
- Kosior W., *A Tale of Two Sisters. The Image of Eve in the Early Rabbinic Literature and its Influence on the Portrayal of Lilith in the Alphabet of Ben Sira*, „Nashim: A Journal of Jewish Women’s Studies & Gender Issues” 2017, No. 31 [w druku].
- Kosior W., *Ehyonim veTachtonim. Some Methodological Considerations on the Electronic Database of Angels, Demons and Ghosts in the Early Rabbinic Literature*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series” 2017, t. 5 nr 1 [w druku].
- Lesses R., *Lilith [w:] Encyclopedia of Religion*, vol. 8, red. L. Jones et al., 2<sup>nd</sup> edition, Detroit 2005.
- Nelles W., *Embedding [w:] Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, red. D. Herman, M. Jahn, M. L. Ryan, London–New York 2010.
- Orr G., *The Medieval Alpha Beta de Ben Sira I (“Rishona”): A Parody on Rabbinic Literature or a Midrashic Commentary on Ancient Proverbs?* [rozprawa doktorska], Amsterdam 2009.

- Ottenheim E., *Eve and 'Women's Commandments' in Orthodox Judaism Perspective* [w:] *Out of Paradise. Eve and Adam and Their Interpreters*, red. B. Becking, S. Hennecke, Sheffield 2010.
- Patai R., *The Hebrew Goddess*, Detroit 1990.
- Paziński P., *Ile żon miał pierwszy mężczyzna i co im zawdzięczamy?*, „Midrasz” [brak informacji o numerze] 2010 [on-line:] <http://wiadomosci.onet.pl/religia/ile-zon-mial-pierwszy-mezczyzna-i-co-im-zawdzieczamy/z58qn8> [29.10.2016].
- Segal M. Z., *Ben Sira, Simeon ben Jesus* [w:] *Encyclopedia Judaica*, vol. 3, 2<sup>nd</sup> Edition, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, Detroit 2007.
- Scholem G., *Kabbalah*, New York 1978.
- Shaked S., *Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes* [w:] *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, red. idem, Leiden – Boston 2005.
- Shinan A., Zakovitch Y., *From Gods to God. How the Bible Debunked, Suppressed, or Changed Ancient Myths and Legends*, Lincoln 2012.
- Spoto S. I., *The Figure of Lilith and the Feminine Demonic in Early Modern Literature*, Edinburgh 2012.
- Stern D., Mirsky M., *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, New Haven 1989, ss. 167–202.
- Trachtenberg J., *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York 1939 [on-line:] <http://sacred-texts.com/jud/jms/index.htm> [03.11.2016]
- Tsumura D. T., *A Biblical Theology of Water. Plenty, Flood and Drought in the Created Order* [w:] *Keeping God's Earth: The Global Environment in Biblical Perspective*, red. N. J. Toly, D. I. Block, Downers Grove 2010, ss. 165–184.
- Wallace H.N., *Eve* [w:] *The Anchor Bible Dictionary* [CD-ROM], red. D. N. Freedman, New York 1997.
- Wifall W., *The Sea of Reeds as Sheol*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 1980, t. 92, nr 3.

## SUMMARY

### MAGICAL AND NON-MAGICAL FUNCTIONS OF THE LILITH-MYTH IN THE ALPHABET OF BEN SIRA. INTRODUCTION, TRANSLATION AND COMMENTARY

Lilith, understood as the first wife of Adam, the mother of evil spirits and the nocturnal demon particularly fond of men and newborns, belongs to the mythical tradition derived from the medieval *Alphabet of Ben Sira*. The latter is a cryptic yet ribald composition and as such defines the hermeneutic framework for the interpretation of the Lilith-myth contained therein. The present study has two basic purposes. First, to offer the critical translation and commentary of the Lilith-myth present in the *Alphabet of Ben Sira*. Second, to define the roles this myth might have played in its cultural context.