

## **Kobieta żydowska w średniowieczu: Lilit, poronienie i aborcja.**

Mieszko Jagiełło<sup>1</sup>

---

### **Abstract: Jewish Women in the Middle Ages: Lilith, Miscarriage and Abortion.**

The Jewish woman has arguably had a more difficult and more restricted position inside her community than her Christian counterpart; by its definition, the matrilineal principle of heritage of religious membership imposes the imperatives of motherhood and endogamy upon the Jewish woman. But Late Middle Ages (especially on the Iberian Peninsula) are a period, when Jewish communities allow their women to flourish – e.g. to study or to work outside their households. It is a revulsion that also brought about changes in sexuality. This paper examines the changes in the sexuality of Jewish women in its relation to procreation and puts them in a historical context. It is argued that there were three key factors at work: changes in the legal system, new philosophical approaches and the rising popularity of the mythological figure Lilith in Jewish folklore.

*Keywords:* Jewish Women, Medieval Sexuality, Miscarriage, Abortion, Lilith

### **Abstrakt**

Podstawą poniższej pracy jest zmieniający się stosunek średniowiecznego społeczeństwa żydowskiego pod względem macierzyństwa i seksualności wobec kobiety diaspory. Trzy czynniki dają początek zmianą, są nimi: wprowadzenie nowych norm prawny, ówczesnie innowacyjny nurt filozoficzny oraz rosnąca popularność postaci Lilit w żydowskim folklorze.

*Słowa kluczowe:* kobieta żydowska; seksualność w średniowieczu; poronienie; aborcja; Lilit;

---

<sup>1</sup> Mieszko Jagiełło – doktorant w Zakładzie Hellenistyki Instytutu Filologii Klasycznej UAM; magister stosunków międzynarodowych; bada zderzenie indoeuropejskiego kręgu kulturowego z cywilizacjami Bliskiego Wschodu; zgłębia genezę mitologii greckiej; interesuje się filozofią polityczną.

## 1. Wstęp

Macierzyństwo jest dla ludzkości warunkiem *sine qua non*, i zatem dla relacji społecznych czymś, co w języku niemieckim określono precyzyjnie jako *Dreh- und Angelpunkt*, czyli punkt centralny, od którego wszystko zależy.

Judaizm wyróżnia wobec prokreacji dwie postawy. Jedna z nich kładzie nacisk na znaczenie ojca, druga na znaczenie matki. Przyjętym sposobem na postrzeganie potomstwa we wczesnych czasach biblijnych była patrylinearność (czyli dziedziczenie przynależności społecznej po ojcu), odstąpiono od niej w wyniku zagrożenia kontynuacji etniczno-religijnej z powodu mieszanych małżeństw oraz gwałtów na żydowskich kobietach podczas wojen. Oba zagrożenia wiązały się ze zbyt dużą liczbą narodzin „nie-żydowskich” dzieci z żydowskich matek. W I lub II wieku n.e. przeniesiono więc dziedziczość żydowskości na matki, przez co dano początek matrylinearności (Cohen, 1985, 5–13). Zmiana nie oznaczała jednak ani przejścia z patriarchy w matriarchat, ani egalitaryzacji. Judaizm pozostał religią patriarchalną; jedynie wolność seksualna kobiety została bardziej ograniczona. Zresztą także sama Tora zawiera złowieszcze precedensy intymnych kontaktów międzywyznaniowych i międzyplemiennych, zagrażające istnieniu narodu żydowskiego (np. Samson i Dalila). To na kobiecie skupiał się więc obowiązek zachowania tożsamości żydowskiej, którego spełnienia mężczyźni strzegli bezwzględnie. Na dodatek tradycja nie tolerowała zabiegów abortyjnych; także bezdzietność, bezpłodność i poronienia były postrzegane negatywnie.

We wczesnym średniowieczu pozycja kobiety żydowskiej najpierw się jeszcze pogorszyła, ale z biegiem czasu zaczęła się nieco polepszać.

Postrzeganie seksualności żydowskiej kobiety w średniowiecznej Europie zmieniło się. Ważną rolę w tej zmianie odegrał mit o Lilit, przed którą zabobonne żydowskie gospodynie chroniły dzieci przy pomocy np. amuletów. Demoniczna postać miała przychodzić w nocy i wykradać lub zabijać dzieci. Wierzenia w tego rodzaju demony istniały już w starożytnym Międzyrzeczu, ale również u innych ludów, jak np. u dawnych Słowian (postać Licha) czy też u starożytnych Greków (Lamia). Inaczej niż pozostałe personifikacje poronienia i śmierci łóżeczkowej, średniowieczna interpretacja Lilit w ówczesnych wierzeniach otrzymała dodatkowe atrybuty i funkcje,

które nie pozostały bez znaczenia wobec nadchodzących zmian. Ogromną popularność tej postaci w średniowiecznej Europie odzwierciedla między innymi (błędna) etymologia ludowa angielskiego pojęcia *lullyby* ('kołysanka'), którego źródła dopatrywano się w zaklęciach (hebr. „*Lilla, abi!*”, czyli 'Lilit, precz!'), wypowiedzianych przed snem i mających chronić dziecię przed śmiercią z ręki Lilit (Gorrell, 2001, 100–101).

## 2. Kobieta w średniowieczu: seks i prokreacja

Chryścianizacja Europy rozpoczęła fazę końcową starożytności i doprowadziła do gwałtownych przemian polityczno-społecznych oraz kulturowych; między innymi zerwano z postępowym, niezwykle liberalnym porządkiem „pogańskiego” Rzymu wobec intymności obywateli i wszystkich pozostałych, wolnych mieszkańców imperium. Rzymska legislacja nie ingerowała w seksualność ludności – nie przewidywała kar za homoseksualizm i parafilie. Tym samym życie intymne mężczyzn i kobiet mogło rozkwitać według natury i woli danego indywidualum. Mimo wielu ograniczeń dla kobiet w ówczesnej rzeczywistości, społeczna rola wolnej kobiety w żadnej z klas społecznych nie była ograniczana odgórnie. Co prawda mniejszości społeczne, szczególnie te różniące się zarówno etnicznie, jak i religijne od społeczności rdzennie rzymskiej, rządziły się własnymi prawami, ale dla kobiety gotowej odseparować się od diaspory wciąż pozostawała możliwość korzystania z rzymskich statutów, pozwalających np. wyjść za Rzymianina (Cohen, 1985, 9–10). Wraz z uzurpacją ideologicznego porządku rzymskiego przez chrześcijan, wolności i prawa w sferze seksualnej zostały drastycznie ograniczone. Postacią kluczową przy tej zmianie był Justynian, za rządów którego seksualność jednostki zamieniła się w sprawę ogółu: stosunki homoseksualne oraz pozamałżeńskie stały się wykroczeniem nie tylko przeciwko (drugiemu) człowiekowi, ale także przeciwko chrześcijańskiemu bogu. Na straży porządku już nie tylko państwowego, ale również moralnego stanęła chrześcijańska państwowość. W obawie przed boskim gniewem, zasianej przez ówczesną interpretację starotestamentowej legendy o Sodomie, ustalono karę śmierci za seksualność odbiegającą od chrześcijańskiej doktryny (Montero Cartelle, 2010, 47).

Jednocześnie nastąpiła dyktatura ideologiczna, marginalizująca kobiecą indywidualność. Należy w tym miejscu podkreślić fakt, że społeczność żydowska posiadała zasady intymności seksualnej bardzo podobne do chrześcijańskich. Rola kobiet chrześcijańskich i żydowskich nie różniła się więc od siebie diametralnie: obowiązkiem kobiety było rodzenie i wychowywanie dzieci; chrystianizacja Rzymu natomiast uniemożliwiła jakiegokolwiek odstępstwo od tego obowiązku. Małżeństwo heteroseksualne w funkcji boskiego imperatywu prokreacji stało się jedynym moralnie dopuszczalnym sposobem na zaspokojenie potrzeb seksualnych. Ten imperatyw prokreacyjny postrzegany był jako aktywnie spełniany tylko przez mężczyzn, którzy w tej sprawie „współpracowali” ze swoim bogiem – kobiety pełniły rolę drugorzędną, będąc „jedynie” odbiorczyniami i opiekunkami nasienia, potencjalnego życia (Montero Cartelle, 2010, 46).

W społeczeństwie patriarchalnym, jakim była diaspora żydowska „z nakazu bożego” (por. podporządkowanie Ewy Adamowi), nawet jeśli zachowywano wobec kobiet ciepło i szacunek, akty prawne działały przeważnie na korzyść mężczyzn. Tak np. małżeństwo, które pozostało bezdzietne przez dziesięć lat, mogło zostać przez mężczyznę, wbrew zaleceniom rabinów, zerwane (Cantera Montenegro, 1989, 40). Legislacja rabiniczna wyraźnie faworyzowała małżeństwa wczesne, więc dekada związku niekoniecznie musiała stwarzać problem dla rozwódki, ani jej nie stygmatyzowała. Rozwód mimo tego był odbierany jako atak na święty związek monogamiczny. Dwunaste urodziny u dziewczynek, a trzynaste u chłopców były wiekiem minimalnym do zawarcia związku małżeńskiego, przy czym dziewczynki średnio wychodziły za mąż w wieku piętnastu lub szesnastu lat (w społeczności Żydów hiszpańskich). Często w średniowieczu *ketuba*, umowa małżeńska, zawierała obietnicę zachowania wobec małżonki wierności małżeńskiej, ponieważ – szczególnie w średniowiecznej Francji i na Półwyspie Iberyjskim – aż do XIII wieku funkcjonowały związki poligamiczne. W ogóle uważa się, że *ketuba*, a ponadto trzeci rozdział *taqqanot*, dokumentu sformułowanego z przeznaczeniem dla całej iberyjskiej diaspory żydowskiej w roku 1432 w Valladolid pod okiem najbardziej ówczesnie wpływowego rabina w Kastylii, Abrahama Bienvenistę, to regulacje, które (pomimo patriarchalnych struktur społeczeństwa i faworyzacji mężów ponad żony) miały chronić kobietę jako małżonkę, konkubinę czy nawet współlokatorkę (Cantera

Montenegro, 1989, 44). Bowiem za wszelkie pozamałżeńskie stosunki seksualne odpowiedzialność ponosili (jak w przypadku gwałtu) mężczyźni. Za kontakty z mężatką lub kobietą innego wyznania karano śmiercią, z kolei gdy kobieta była Żydówką lub niezamężną biczowano (Cantera Montenegro, 1989, 46).

### 3. Pozycja społeczna kobiet żydowskich

Spółeczność średniowiecznej Europy była głęboko podzielona. Żadna grupa wiernych nie chciała utrzymywać stosunków z „konkurencją” religijną, więc te bazowały jedynie na podstawie przymusowej tolerancji, przymusowej, ponieważ dzięki niej miał zostać zachowany względny spokój i porządek. Jak ostatnie zdanie powyższego akapitu sugeruje, separacja etniczno-religijna miała miejsce nie tylko w sferze ogólnospołecznej, ale również, a nawet przede wszystkim, w sferze seksualnej. Segregacja społeczna w większości przypadków polegała na terytorialnym odcięciu żydowskiej mniejszości od chrześcijańskiej większości mieszkańców miast. Ponadto, począwszy od czwartego soboru laterańskiego w roku 1216, wyznaczono Żydom w licznych aktach prawnych, bullach, dekretach itd. ścisłe zasady ubioru, mające na celu wizualne wyszczególnienie ich inności. Wykroczenie wiązało się z karą w postaci grzywny. Zasady ubioru zostały włączone do wcześniej wspomnianego dokumentu, *taqqanot*. Kobiety musiały się do nich stosować, tak samo jak mężczyźni, co z pewnością utrudniało kontakty międzywyznaniowe i pogłębiały endogamię wewnątrz odciętych od siebie grup. Prawnie już od początku IV wieku międzywyznaniowe kontakty seksualne były zabronione pod groźbą ustanowionej podczas soboru w Elwirze kary, którą była ekskomunika chrześcijanina, grzeszącego z kobietą innego wyznania. W kolejnych wiekach przepisy stawały się coraz bardziej restrykcyjne aż do tego stopnia, że „niewierzącej” zabronione było niańczenie chrześcijańskiego dziecka (Cantera Montenegro, 1989, 53–54).

Kobiety żydowskie były więc odcięte od relacji z chrześcijanami, nawet zmiana wyznania często nie pomagała w zdobyciu akceptacji wewnątrz chrześcijańskiego społeczeństwa, jak widać na podstawie znanego problemu dotyczącego tzw. *judeoconversos* (bardziej pejoratywnie również nazywanymi

*marranos*), czyli Żydów, którzy przyjąwszy chrzest, wciąż musieli się borykać z problemem dyskryminacji ze strony swych nowych współwyznawców. Poza tym, kobietom żydowskim z czasem przybyło przywilejów; zajmowały się handlem, pożyczkami, rzemiosłem, a nawet medycyną. Nie do końca zrozumiała jest jedynie rola żydowskiej prostytutki. Bez wątplenia musieli istnieć mężczyźni wyznania mojżeszowego, którzy korzystali z wdzięków (chrześcijańskich) ulicznic i chłopców – odnaleziono w średniowiecznych źródłach pojedyncze relacje tego zjawiska (Roth, 2000, 311); świadomość tego ponoć skłoniła starszyznę żydowską do rozważenia „powołania” własnych prostytutek (pochodzenia lub wyznania żydowskiego), rzekomo po to, aby „nie marnować żydowskiego nasienia na muzułmanki” (Mazo Karras, 2017, 146) lub inne gojki. Nie można jednak wykluczyć, że żydowskie ulicznice miały również klientów chrześcijańskich, a zatem mogły nawet z nimi zająć w ciążę.

#### **4. Poronienie i aborcja**

Obowiązek prokreacji sprawił, że bezpłodność, poronienie i aborcja musiały być uważane za zjawiska ze skrajnie niekorzystnym skutkiem. Średniowieczna medycyna, a przede wszystkim ówczesna higiena i przeludnienie, stawiały przed kobietami olbrzymie wyzwania, jakim była zdrowa ciąża. Wychodząc za mąż bardzo młodo, kobiety rodziły aż do dziesięciorga dzieci, a wielokrotne ciążę nie pozostawiały kobiecego ciała bez szkód dla zdrowia. Doprowadzały je do coraz częstszych poronień i bezpłodności. Szczególnie prostytutki cierpiały na bezpłodność. Rosnąca w średniowieczu popularność postaci semickiego demona Lilit jest związana właśnie z tym faktem. W tradycji żydowskiej Lilit była pierwszą żoną Adama, która się mu nie podporządkowała i z tego powodu musiała ustąpić miejsca mniej buntowniczej Ewie. W odwecie za jej usunięcie z raju, Lilit przyrzekła mordować potomków Adama i Ewy.

Mezopotamski pierwowzór Lilit istniał w wierzeniach Starożytnych już od IV tys. p.n.e. pod sumeryjską nazwą Dimme, a później od ok. III tys. p.n.e. jako Lamasztu w akadyjskiej wersji językowej (Farber, 2010, 2). W ostatnim tysiącleciu p.n.e., poprzez analogię do dzieciobójczej trójcy, hipostaz bogini Isztar, powstała w końcu postać Lilit, której tak samo jak jej poprzedniczkom przypisywano odpowiedzialność

za poronienia, śmierć noworodków i matek. Kultowe znaczenie Lilit i jej podobieństwo do Lamasztu zachowało się w zachodnich rejonach Bliskiego Wschodu niemal bez zmian do V/VI wieku n.e. Mimo pojedynczej wzmianki o Lilit w Starym Testamencie (Iz 34, 14), Lilit nie wydaje się być popularną albo chociażby znaną postacią w Europie. Do XIII wieku n.e. pojawia się jedynie w trzech dziełach europejskich, spośród których najbardziej godne uwagi pod kątem postaci Lilit jest satyryczne dzieło *Alfabet Ben Siry*. Od jego publikacji zaczęto postrzegać Lilit nie tylko jako wroga, dzieciobójczą siłę, ale także jako rodzaj niezdrowego popędu seksualnego, nieokrzesanego, obcego naturze libido – zarówno u kobiet, jak i u mężczyzn (Trattner, 2013, 113–114). Taka reinterpretacja Lilit pozwoliła dostrzec w Ewie pierwotną kobiecość, niewinność, którą analogicznie odnaleziono w również w ówczesnych kobietach. Lilit z kolei stała się symbolem perwersji, kobietą-złem i żydowską Pandorą. Rosnąca popularność tej demonicznej postaci w XIII-wiecznej Europie koreluje z powyżej nadmienioną zmianą postrzegania żydowskiej kobiety i rozwoju praw jej chroniących.

Jedną ze zmian w tradycyjnej legislacji żydowskiej dotyczyła aborcji. Aborcja była w judaizmie zakazana. Często w celu usprawiedliwienia tego zakazu przytaczano pewien konkretny werset z Ks. Rodzaju (9, 6), argumentując, że aborcja jest równa morderstwu. W Talmudzie nie przypisywano zarodkom i noworodkom duszy (hebr. *nefesz*), co miało pozwalać na zapobieganie macierzyństwu w uzasadnionych przypadkach (Stol, 2000, 32–33). Poza tym w samej Torze pojawia się motyw aborcji kilkakrotnie. Ciekawym przykładem jest epizod z Ks. Liczb (5, 11–31), który traktuje o próbie i rytualnym oczyszczeniu małżonki, którą mąż podejrzewa o zdradę. Znajduje się tam opis, jak ma postąpić podejrzliwy mąż: powinien on zaprowadzić swoją żonę do świątyni, gdzie kapłan złoży ofiarę i odprawi odpowiedni rytuał. Opis zawiera kilka nieścisłości: początek epizodu skupia się na przygotowaniu próby, która ma dowieść, czy podejrzenia męża są uzasadnione, wątek próby zostaje natomiast gwałtownie przerwany i przechodzi w karanie cudzołożnicy oraz nakładanie na nią klątwy. Niespójność wynika z połączenia w jedno trzech różnych obrzędów – przysięgi, ofiary oraz próby (Brewer, 2013, 36–47). Nie do końca koherentny z początkiem tekstu jest też wynik próby, której konsekwencje według współczesnej interpretacji biblijnego opisu konsekwencje rytuału miałyby być *niewidoczne*. Tekst co prawda mówi o tym,

że u kobiety winnej cudzołóstwa woda goryczy (hebr. *mej ha-marim*) stosowana przez kapłana w cudowny sposób wykryje z kim kobieta współżyła, a z kim nie i następnie wyrządzi natychmiastowe szkody w postaci zwiotczałych bioder i spuchniętego łona (5, 21–22)<sup>2</sup>, można się jednak domyśleć, że substancja powodująca tego rodzaju zmiany fizyczne jest fikcją. W kolejnym wersecie, w którym wspomniano o tym, że w przypadku nieuzasadnionych podejrzeń męża wyżej wymienione symptomy *nie* nastąpią, pojawia się dodatkowa informacja: „kobieta znów będzie rodzić dzieci” (5, 28). Wynikający z tego wniosek jest następujący: jeśli kobieta odbyła pozamałżeński stosunek seksualny, podczas którego doszło do dwukrotnie w tekście wyszczególnionego „wylania nasienia” (5, 13 i 5, 20), wypicie wody goryczy miałyby spowodować (chwilową) bezpłodność oraz inne szkody w narządach płciowych. Proces opisywany w Ks. Liczb nie jest próbą, jest raczej rzeczywistym zapobieżeniem ciąży pozamałżeńskiej. Wskazuje na to przede wszystkim, że „gorycz” wody ma tylko wtedy znaczenie, kiedy żona jest winna (Feinstein, 2012, 300–306). Zatem prostszym wyjaśnieniem „cudownego trunku przeznaczonego dla cudzołożnicy” i *de facto* opisywanym w Ks. Liczb przypadkiem medycznym jest użycie wody goryczy jako środka albo antykoncepcyjnego, albo poronnego. Hebrajskie ‘gorycz’ (hebr. *mar*) w pojęciu *mej ha-marim* tłumaczonym na j. polski jako ‘woda goryczy’<sup>3</sup>, posiada ten sam rdzeń, czyli \**mr(r)*, co hebrajskie słowo określające mirrę – *mor*, która nosi tę nazwę właśnie z powodu swego gorzkiego smaku,<sup>4</sup> a której właściwości antykoncepcyjne i poronne były znane już dużo wcześniej (Jütte, 2008, 48).

Powracając do standardów średniowiecznych, nie sposób ominąć postaci Majmonidesa, który w XII wieku, odchodząc od argumentacji ontologicznych, przyjął stanowisko pro-aborcyjne na podstawie koncepcji o „prześladowcy” (hebr. *rodef*), czyli

---

<sup>2</sup> Polskie tłumaczenie nie oddaje odpowiednio oryginalnego znaczenia. Tekst hebrajski mówi, że kobiecie „wypadnie łono (hebr. *yerekhekh nofelet*) i spuchnie brzuch”. Czasownik o rdzeniu \**npl* oznacza ‘(s)paść, (s)padać’; od niego pochodzi również hebr. słowo *nefel*, czyli ‘poronienie’, które w takim znaczeniu występuje w Starym Testamencie. Por. M. Stol, *Birth in Babylon and the Bible: Its Mediterranean Setting*, red. M. Stol, Groningen 2000, s. 32–33.

<sup>3</sup> Feinstein w ibidem, s. 302 przekonuje, że *מֵי הַמָּרִי* to status constructus, którego drugi człon jest rzeczownikiem, co wydaje się oczywiste, natomiast bywało – jak relacjonuje Feinstein – wielokrotnie podważane. Można by się zatem doszukiwać dla tego pojęcia znaczenia typu „woda mirry”.

<sup>4</sup> Por. <http://biblehub.com/hebrew/4753.htm> [dostęp: 08.05.2018].



tę, który dąży do zagłady drugiej osoby, chroniąc tym samym kobiety w ciąży przed możliwą śmiercią przy porodzie (Cohn-Sherbok, Chryssides, El Alami, 2013, 221–223). Postawę tę uważa się za bardzo postępową, lecz nie pozostaje ona w zupełnej izolacji. Z początkiem XIII wieku Lilit była wśród europejskich Żydów już powszechnie znana i zaczęły pojawiać się nowe wersje jej mitu. Szczególne znaczenie zdobyły pisma hiszpańskich kabalistów, jak *Zohar* i *Traktat o lewej emanacji*. Zabobenni Żydzi zaczęli coraz częściej chronić siebie i swoich bliskich amuletami przed zagrożeniem Lilit. Ta praktyka zachowała się w niektórych kręgach aż do XIX wieku (Patai, 1990, 240). Jak zauważył Raphael Patai, autor ważnego tekstu o historii mitologemu Lilit, istnieje luka ok. sześciu wieków pomiędzy czasem powstania babilońskich naczyń zapisywanych inkantacjami, które stanowią ważne źródło wiedzy o Lilit, do rozważań na temat Lilit w dziełach hiszpańskiej kabały. W tym czasie jej postać musiała znacznie zyskać na znaczeniu, żeby w XIII wieku posiadać tak wysoki status, jaki miała, pomimo obecności tylko w niewielu dziełach literackich (Patai, 1990, 229–230). Wytłumaczeniem tego zjawiska w społeczeństwie i kulturze żydowskiej może się okazać potrzeba istnienia „kozła ofiarnego”, któryby pozwalał na odciążenie kobiet od ich obowiązku bycia „naturalnym inkubatorem”. Być może właśnie działania postępowych przedstawicieli (poetów i kabalistów) żydowskich, a może samych kobiet uwarunkowały wchłonięcie starych babilońskich tradycji w życie średniowiecznych diaspor w celu świadomego działania na rzecz kobiecego zdrowia i seksualności. Osoby pokroju Abrahama Bienvenisty czy Majmonidesa może byłyby do tego rodzaju przedsięwzięcia zdolne, doszukiwanie się tego rodzaju powiązań byłoby jednak bezsensowne. Progres kulturowo-społeczny, który istnieje w powyższych zjawiskach jest niemniej imponujący, nawet jeśli nie uda się udowodnić związku przyczynowo-skutkowego pomiędzy chroniącą kobiety legislacją żydowską, a chroniącym kobiety mitem.

## 5. Podsumowanie

Życie gmin żydowskich w średniowiecznej Europie, z wyjątkiem wieków za panowania muzułmańskiego, toczyło się na obrzeżach chrześcijańskiej rzeczywistości,

która społeczność „starozakonną” na ogół ograniczała nie tylko terytorialnie, ale przede wszystkim politycznie. Kiedy „chrześcijański Lewiatan” przejął władzę, stopniowo rozszerzył swoją jurysdykcję także na sferę prywatną (w tym intymną) i obłożył ją zakazami ograniczającymi kontakty międzywyznaniowe. W średniowiecznym społeczeństwie patriarchalnym szczególnie kobieta żydowska ucierpiała, gdy żydostwo zbiorowo stanęło w hierarchii o stopień niżej, a mężczyźni wciąż pozostawali o stopień wyżej od kobiet. Z powodu anulowania postępowych rozwiązań prawnych „pogańskiego” Rzymu, kobiety żydowskie utknęły w tej niekorzystnej dla nich pozycji u stóp piramidy społecznej. W ciągu kluczowego dla pozycji żydowskich kobiet XII-ego wieku, w ówczesnej Hiszpanii narodził się postępowy nurt myśli żydowskiej, działającej na rzecz zdrowotnej, prawnej i moralnej ochrony kobiet. Kumulacja myśli Majmonidesa, działań Bienvenisty oraz rosnącej popularności demona Lilit wspólnie ulżyły kobietom w wypełnianiu obowiązku macierzyństwa. I choć Lilit jako dzieciobójczyni nie jest w wierzeniach ludów indo-europejskich żadnego rodzaju unikatem, to jako personifikacja hiperseksualności służyła w przypadku męskiej deprivacji seksualnej oraz w międzypłciowym konflikcie seksualnym jako kozioł ofiarny, czym oddaliła przeciętną kobietę od asocjacji z motywem *kakon kalon*, kobiecością jako grzesznym i kusicielskim obliczem człowieka.

## **Bibliografia**

- [1] Cantera Montenegro, Enrique; 1989, *La mujer judía en la España medieval*; w: Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval, nr 2, ss. 37–64.
- [2] Cohen, Shaye J. D.; 1985, The Matrilineal Principle in Historical Perspective, w: *Judaism*, nr 34 (1), ss. 5–13.
- [3] Cohn-Sherbok, Dan; Chryssides, Georg D.; El Alami, Dawoud; 2013, *Love, Sex and Marriage: Insights from Judaism, Christianity and Islam*, London: SCM Press
- [4] Farber, Walter; 2014, *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations*
- [5] *and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, Winona Lake: Eisenbrauns.

- [6] Gorrell, Robert M.; 2001, *What's in a Word? Etymological Gossip about Some Interesting English Words*, Reno–Las Vegas: University of Nevada Press.
- [7] Jütte, Robert; 2008, *Contraception: A History*, przeł. V. Russell, Malden: Polity.
- [8] Mazo Karras, Ruth; 2017, *Sexuality in the Medieval Europe*, London–New York: Routledge.
- [9] Montero Cartelle, Emilio; 2010, *La sexualidad medieval en sus manifestaciones lingüísticas: pecado, delito y algo mas*; w: *Clio et Crimen*, nr 7, ss. 47–58.
- [10] Patai, Raphael; 1990, *The Hebrew Goddess*, Detroit: Wayne State University Press.
- [11] Roth, Norman; 2000, *A Note on Research into Jewish Sexuality in the Medieval Period*; w: V. L. Bullough, J. A. Brundage (red.), *Handbook of Medieval Sexuality*, New York–London: Garland Publishing, Inc.
- [12] Trattner, Kathrin; 2013, *Von Lamaštu zu Lilith: Personifikationen des weiblichen Bösen in der mesopotamischen und jüdischen Mythologie*; w: *Disputatio Philosophica*, nr 5, ss. 109–119.

### **Źródła internetowe**

- [13] <http://biblehub.com/hebrew/4753.htm> [dostęp: 08.05.2018].