

Wojciech Kardyś<sup>1</sup>

## CHARAKTERYSTYKA I POCHODZENIE DEMONÓW RODZAJU ŻEŃSKIEGO W TESTAMENCIE SALOMONA

### Wstęp

Testament Salomona to apokryficzna księga, która powstała prawdopodobnie w III wieku po Chr.<sup>2</sup> Została napisana w języku greckim<sup>3</sup>. Zawiera opowiadanie o tytułowym bohaterze, przed którym zjawiają się po kolei złe duchy, przedstawiają się, informują o miejscu swego przebywania, o swej szkodliwej działalności oraz o aniołach mogących je unieszkodliwić. Król, dzięki otrzymanemu od Boga pierścieniowi, potrafi przejąć kontrolę nad każdym z demonów i przydzielić je do pracy przy budowie świątyni w Jerozolimie. Apokryf prezentuje bardzo mocno rozwiniętą demonologię. Pomiedzy licznymi postaciami demonicznymi pojawiają się w nim również istoty rodzaju żeńskiego. Już na samym początku księgi dowiadujemy się o ich istnieniu. Salomon otrzymał zapewnienie: „I (dzięki niemu [= pierścieniowi]) uwięzisz wszystkie demony, zarówno żeńskie, jak i męskie” (1,7). Użyty tu przymiotnik *θηλυκά*, który oznacza „kobięcy”, „żeński”<sup>4</sup>, stanowi określenie dla rzeczownika *δαίμόνιον* w liczbie mnogiej<sup>5</sup>. Być może władca nie pamiętał wyżej przywołanych słów lub też im nie dowierzał, skoro potem skorzystał

<sup>1</sup> Ks. dr Wojciech Kardyś, ur. 1978, dr teologii biblijnej, lic. nauk biblijnych, wykładowca egzegezy Starego i Nowego Testamentu oraz języka greckiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie; adres do korespondencji: 83–220 Skórcz, ul. Kościelna 5; e-mail: wokard@wp.pl.

<sup>2</sup> Taką datę przyjmuje większość uczonych, por.: Chester C. McCown, *The Testament of Solomon, Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna, with Introduction*. Untersuchungen zum Neuen Testament 9 (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1922) 105–108; Stanisław Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Kraków: The Enigma Press, 1994) 219–220; Gonzalo A. Pérez, „Apocryfi dell’Antico Testamento”, w: *Letteratura giudaica intertestamentaria*. Introduzione allo studio della Bibbia 9, red. Gonzalo A. Pérez, Fernández M. Garcia, Fernández M. Pérez (Brescia: Paideia, 1998), 328; Janusz Kręcidło, „Testament Salomona. Wprowadzenie”, w: *Pisma apokaliptyczne i testamenty*. Apokryfy Starego Testamentu 2, red. Marek Parchem (Kraków–Mogilany: The Enigma Press, 2010), 397–399; Dennis C. Duling, „Testament of Solomon (First to Third Century A.D.). A New Translation and Introduction”, w: *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume One. Apocalyptic Literature and Testaments*, red. James H. Charlesworth (Peabody: Hendrickson Publishers, 2011), 940–943.

<sup>3</sup> Istniejące fragmenty osiemnastu rękopisów zostały ułożone przez C.C. McCowna w trzy recenzje. Jego opracowanie posłużyło do przekładu na język polski, którego dokonał J. Kręcidło (to tłumaczenie traktujemy jako polską wersję źródłową); por. Janusz Kręcidło, „Testament Salomona. Tłumaczenie i noty”, red. Marek Parchem (Kraków–Mogilany: The Enigma Press, 2010), 413–451.

<sup>4</sup> Oktawiusz Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1 (Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2000), 448.

<sup>5</sup> W pełnej wersji: πάντα τὰ δαίμονια τὰ τε θηλυκά καὶ ἀρσενικά.

z okazji, aby zapytać Beelzebula o demony żeńskie: δαιμόνων θήλεια (4,1). Słowo θήλεια pochodzi od rzeczownika ἡ θηλή oznaczającego „sutek”, „piers”<sup>6</sup>. W odpowiedzi Władca Demonów pokazał Salomonowi Onoskelis. Później zjawiły się przed królem dwa inne demony rodzaju żeńskiego – najpierw Obizut, potem Enefigos. Charakterystyka tych trzech postaci jest przedmiotem niniejszego artykułu, na końcu którego pojawi się również krótka wzmianka o „siedmiu duchach” personifikujących wady i nieszczęścia, gdyż ich „imiona” są rodzaju żeńskiego i poprzedza je rodzajnik ἡ.

## 1. Onoskelis

Pierwszym żeńskim demonem, jaki pojawia się przed obliczem króla Salomona, jest duch o imieniu Onoskelis (4,2n). Jego imię (Ὀνοσκελίς) oznacza „tę z osłimi nogami” (od zbitki słów ὄ/ἡ ὄνος [„osioł”] i τὸ σκέλος [„noga”])<sup>7</sup>. Sam autor stwierdza, że miała ona piękny kobiecy wygląd, lecz nogi osła lub muła (por. 4,2). Onoskelis wyznała, że zaszła się w rozstępach ziemskich, mieszka w grotach (por. 4,4), ale najczęściej przebywa na urwistych brzegach, w jaskiniach i w wąwozach (por. 4,5). Wyjaśniła też, na czym polega jej złowroga i szkodliwa działalność: dręczy ludzi oraz odwodzi ich od ich prawdziwej natury (por. 4,5). Często spoufala się z mężczyznami, zwłaszcza z tymi o miodowym kolorze skóry (oni uważają ją za kobietę), bo są z tego samego gwiazdozbioru, co ona, i jawnie lub skrycie oddają cześć jej gwiazdzie. W ten sposób nieświadomie ranią siebie, a Onoskelis popychają ku większemu złu (por. 4,6). Mężczyźni ci, wspominając ją (w ramach swego rodzaju kultu), pragną zdobyć złoto, ale w rzeczywistości otrzymują niewiele (por. 4,7). Demon zapytany o anioła, który go unieszkodliwia, odrzekł władcy: „Ten sam, który jest również w tobie, królu” (4,10). Onoskelis może być udaremniana „przez mądrość Bożą”, która została dana Salomonowi (por. 4,11). Tak jak większość pozostałych złych duchów, również ona otrzymała swój przydział przy budowie świątyni. Miała skręcać konopie na liny potrzebne do wznoszenia gmachu. Praca ta nie była zbyt ciężka, być może celowo przewidziana i odpowiednia dla „kobiety”? Istota demoniczna została w ten sposób opieczętowana i pozbawiona mocy, stając się „nocą i dniem” (4,12). Lektura apokryfu dostarcza nam jeszcze kilku innych informacji na temat Onoskelis, dotyczących na przykład sposobu jej przyścia na świat. Sama w tajemniczych słowach wspomina: „Zostałam zrodzona z beczasowego głosu, nazywanego echem bezołowianego nieba, który został wydany w lesie” (4,8). Duch jest szczególnie związany z księżycem w pełni, wraz z nim porusza się i podróżuje (por. 4,9). Salomon rozkazał żołnierzowi uderzyć demona, sądząc, że ten stroi sobie z niego żarty (por. 4,11). Z tej wzmianki możemy wyciągnąć wniosek, że Onoskelis przybrała jakąś postać materialną. Dowiadujemy się również, że duchy mają (być może) umiejętność żartowania. Z kolei jej reakcja (czyli krzyk) świadczy o możliwości odczuwania fizycznego bólu, mimo duchowej natury bytu.

Próbując określić tożsamość i pochodzenie Onoskelis, warto najpierw przyjrzeć się jej działalności. Demon sam stwierdził, że dręczy ludzi, a potem odwodzi ich od praw-

<sup>6</sup> Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, 448.

<sup>7</sup> W apokryfie (w 4,2) pojawia się termin grecki ἡμίονος, który oznacza „półosioł”.

dziwej natury (ἀπὸ τῆς φύσεως σκολιάζω αὐτούς; 4,5). Czasownik σκολιάζω oznacza „być krętym” (a w połączeniu z rzeczownikiem „droga” – „chadzać krętymi drogami”)<sup>8</sup>. Onoskelis sprawia zatem, że ludzie schodzą z właściwej drogi, co, zdaniem niektórych badaczy, może oznaczać nakłanianie do relacji homoseksualnych między nimi lub nawet do zoofilii<sup>9</sup>. Wskutek takiego właśnie aktu miała się począć sama Onoskelis. Plutarch (w *Parallela minora* 29) opisał przypadek Arystonymosa z Efezu, który odczuwał awersję względem kobiet, dlatego odbył stosunek seksualny z osłem. Wówczas poczęła się, a potem przyszła na świat, istota będąca w połowie człowiekiem, w połowie osłem. Takie miałyby być początki Onoskelis<sup>10</sup>. Z Testamentu Salomona dowiadujemy się jednak o innym jej pochodzeniu. Co prawda zrodzenie z „bezczasowego głosu” (ἀπὸ φωνῆς ἀκαίρου; 4,8), kojarzonego z zachmurzonym niebem (z echa ołowianego nieba [ἦχος οὐρανοῦ μολύβδου φωνήν]; 4,8), wydanego w lesie (ἀφέντος ἐν ὕλῃ) to opis poetycki i metaforyczny, przez co niewiele nam jest w stanie powiedzieć o rzeczywistym stanie rzeczy, to jednak nie widać w apokryfie żadnej aluzji, która mogłaby potwierdzić opowiadanie Plutarcha.

Drugim tłem dla demonicznej tradycji o Onoskelis mogło być satyryczne dzieło Lukiana z Samosatu (II wiek po Chr.) – *Vera historia* (por. 2,46n). Pojawia się w nim tajemniczy gatunek istot określanych jako Onoskelidy. Zamieszkiwały one jedną z wysp. Wpatrywały się w morze, a zauważywszy nadpływający okręt, dążyły do jego rozbicia. Marynarzy, którzy zdołali przeżyć, upijały i wikłały w sidła, aby następnie ich zjeść<sup>11</sup>. Mamy tu do czynienia z fantastyczną opowieścią autora, która – poza imieniem mieszkańców wyspy – ma niewiele wspólnego z postacią demona z Testamentu Salomona.

Imię demona (Onoskelis; Ὀνοσκελίς) pojawia się w mitologicznych przekazach greckich w odniesieniu do półbogini Empusy<sup>12</sup>, budzącej strach podwładnej bogini Hekaty zamieszkującej obszar Hadesu. Co jakiś czas opuszczała krainę podziemną, aby szkodzić ludziom. Przybierała wówczas różne formy, m.in. pięknej kobiety, która zwabiała do łóżka i zabijała młodych mężczyzn, wysysając z nich krew. W sztuce przedstawiano ją jako hybrydę z jedną oślą nogą i z brązową protezą zastępującą drugą<sup>13</sup>. Lubieżność i pożądlivość cechujące Onoskelis w Testamencie Salomona rzeczywiście upodabniają ją w dużym stopniu do greckiej Empusy.

Pół ludzki i pół zwierzęcy wygląd demona sprawił, że niektórzy uczeni poszukują analogii pomiędzy Onoskelis a innymi postaciami mitologicznymi. McCown na przy-

<sup>8</sup> Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2 (Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2001), 302.

<sup>9</sup> William Loader, *The Pseudepigrapha on Sexuality. Attitudes towards Sexuality in Apocalypses, Testaments, Legends, Wisdom, and Related Literature* (Grand Rapids–Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011), 137.507.

<sup>10</sup> Peter Busch, *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 153 (Berlin: Walter de Gruyter, 2006), 111; Peter Busch, „Solomon as a True Exorcist. The Testament of Solomon in Its Cultural Setting”, w: *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect*, red. Joseph Verheyden (Leiden: Mohr Siebeck, 2013) 188; Loader, *The Pseudepigrapha on Sexuality*, 137, 507.

<sup>11</sup> Busch, *Das Testament Salomos*, 111–112; Busch, „Solomon”, 188–189.

<sup>12</sup> Duling, „Testament of Solomon”, 964.

<sup>13</sup> Imię Empusa pochodzi od połączenia dwóch greckich słów: ἕν („jeden”) i πούς („noga”, „stopa”). Można je przetłumaczyć jako „jednonożna”.

kład widzi w niej żeński odpowiednik greckiego satyra. Satyrowie (fauny) to w połowie ludzie, w połowie zwierzęta. Mieli nogi kozła, porośnięte sierścią aż do pasa, oraz kopyta. Dalej, od pasa w górę, przybierali formę człowieka, chociaż szpiczaste uszy i kozia broda przypominały bardziej postać zwierzęcą. Satyrowie towarzyszyli bogu wina Dionizosowi, wchodząc w skład jego orszaku. Nierzadko upijali się i błakali po lesie. Co jest szczególnie ważne, uganiaли się lubieżnie za nimfami oraz szkodzili ludziom, a nawet boginiom. Kradli zwierzęta pasterzom, wiedli ludzi na manowce i straszili ich<sup>14</sup>. Ich działalność przybierała zatem (w pewnej mierze) charakter szkodliwy i złośliwy.

Jednym z faunów był bożek Pan, prawdopodobnie syn Hermesa. Porośnięta kozią sierścią dolna partia ciała, rozszczepione kopyta oraz rogi na głowie sprawiały, że bożek skazany był na porażkę w swych relacjach z kobietami (a próbował związać się najpierw z Syrinks, potem z nimfą Pitys)<sup>15</sup>. W średniowieczu z kolei ze względu na jego odpychający wygląd zaczęto ukazywać go jako demona i wykorzystano do nakreślenia ludowego wizerunku diabła<sup>16</sup>. Jeśli natomiast chodzi o możliwe powiązanie historii niešťęśliwego bożka z Onoskelis z Testamentu Salomona, elementem wspólnym może być wiadomość zawarta w 4,6: mówiąc o mężczyznach, którzy spoufalają się z nią, Onoskelis stwierdza, że jest taka jak oni, „z tego samego gwiazdozbioru” (οὗτοι συναστρού μου εἶσι). Badacze widzą tu aluzję do gwiazdozbioru Koziorożca (dziesiątego znaku zodiaku). W starożytności był on utożsamiany właśnie z Panem<sup>17</sup>.

Poszukując mitologicznego tła dla postaci Onoskelis, jeszcze innym tropem podąża Larson. Wskazuje na proces synkretyzmu, w ramach którego w okresie bizantyjskim doszło do utożsamienia klasycznych greckich nimf ze złymi duchami (zarówno znanymi z tradycji judeochrześcijańskiej upadłymi aniołami, jak również ze złowrogimi mitycznymi demonami greckimi), dlatego też w Onoskelis można, zdaniem autorki, dostrzec rysy nimfy, a konkretniej miałyby ona być jedną z nereid, czyli istot morskich, córek Nereusa i Doris<sup>18</sup>.

Zupełnie gdzie indziej (bo w Mezopotamii) poszukuje pochodzenia Onoskelis Schwarz, który widzi w demonie figurę Lilit. Autor podkreśla jednocześnie różnice między oboma duchami: w fizycznym wyglądzie Lilit odznaczała się w całości uwodzicielskim pięknem, podczas gdy Onoskelis tylko połowicznie (od pasa w dół miała bowiem powierzchowność ośłą). Obie natomiast (co jest ich podobieństwem) zajmowały się uwodzeniem mężczyzn, którzy ulegając im, byli przekonani, że mają do czynienia z piękną kobietą. Dopiero później przekonywali się, że była to istota demoniczna prowadząca na nich poważne zagrożenie<sup>19</sup>. Demon Lilit wspomniany jest w Księdze Izajasza (w Iz 34,14), gdzie czytamy: „Zdziczałe psy spotkają się z hienami i kozły będą się przyzywać wzajemnie; co więcej, tam Lilit przycupnie i znajdzie sobie zacisze na

<sup>14</sup> Jan Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian* (Londyn: Puls, 1992), 130–132; Duling, „Testament of Solomon”, 964–965.

<sup>15</sup> Parandowski, *Mitologia*, 125–126.

<sup>16</sup> Parandowski, *Mitologia*, 128.

<sup>17</sup> Kręcidło, „Testament Salomona. Tłumaczenie”, 419; Duling, „Testament of Solomon”, 965.

<sup>18</sup> Jennifer Larson, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 62–63.

<sup>19</sup> Howard Schwartz, *Tree of Souls. The Mythology of Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 228.

spoczynek”. W Septuagincie hebrajskie słowo *tyliyLi*<sup>20</sup> *llilit* oddano greckim terminem w liczbie mnogiej – *ovnoke,ntauroi*. Oznacza on „onocentaury” – mityczne istoty spokrewnione z centaurami, czyli pół ludźmi i pół końmi. Od pasa w dół onocentaury miały sylwetkę osła, a od pasa w górę powierzchowność i twarz człowieka (jakkolwiek pokrytą gęstymi włosami). Były to zatem pół ludzie i pół osły. Cechowała je gwałtowna natura, być może dlatego przypisywano im niszczycielską działalność i traktowano jako pomocników syren atakujących załogi okrętów przepływających w pobliżu wyspy. Starożytni Grecy byli przekonani, że onocentaury żyły w Afryce. Ich wygląd i natura sprawiły, że zaczęto je postrzegać jako symbol hipokryzji<sup>21</sup>. Żeńskim odpowiednikiem onocentaury mogła być Onoskelis.

Akwila w swym greckim przekładzie Starego Testamentu pozostawił w Iz 34,14 hebrajską transkrypcję jako Λιλιθ, z kolei Symmach użył słowa Λάμια. Za nim poszedł św. Hieronim, który zlatynizował nazwę własną, nadając jej formę *Lamia*. On to utożsamiał Lamie z Lilit. Greckie imię *Lamia* może pochodzić od akadyjskiego *Lamasztu*. Ten znany w Mezopotamii żeński demon przedstawiany był niekiedy w powiązaniu z osłem<sup>22</sup>. Analogia między Onoskelis a demonem Lilit jest ciekawym tropem odszukiwania pochodzenia i tożsamości złego ducha, jednak to w przypadku kolejnego ducha (Obizut) możemy mówić o dużo większym podobieństwie, dlatego też do Lilit jeszcze powrócimy poniżej.

## 2. Obizut

Demon o imieniu Obizut (Ὀβυζούθ) przybrał wygląd kobiety mającej rozczochrane włosy (por. 13,1). Po jakimś czasie Salomon zauważył, że „jej ciało było ciemnością, a jej włosy w nieładzie” (13,5). W przeciwieństwie do większości złych duchów, które pojawiały się na kartach księgi, brakuje informacji o miejscu zamieszkania lub przebywania Obizut. Wygląda na to, że pozostaje ona cały czas w ruchu i pojawia się w różnych miejscach, przemierzając nieustannie świat (por. 13,3) i zapuszczając się „nawet w najbardziej nieznane strony” (13,3). Jeśli chodzi o jej złowrogą działalność, dowiadujemy się, że nie śpi ona w nocy, ale poszukuje kobiet z nowo narodzonymi dziećmi, gdyż zajmuje się mordowaniem niemowląt. Wykazuje się dużą aktywnością na tym polu i nie marnuje czasu. Nikt z ludzi nie potrafi jej powstrzymać. Demon rani oczy, zamyka usta, wyniszcza umysły, powoduje fizyczne cierpienia (por. 13,3–4). Unieszkodliwić może go tylko anioł Rafał. Kobiety, które urodziły dziecko, chcąc, aby Obizut od nich uciekła, zapisują jej imię na papirusie. Czynność ta miała wyraźnie charakter magiczny. Nieco inaczej niż ma to miejsce w przypadku pozostałych złych duchów, demon nie otrzymał żadnego

<sup>20</sup> Imię to miałyby pochodzić od hebr. לַיְלָה *laylâ* („noc”), ale *de facto* jest to zapożyczenie od akadyjskiego *lilitu*, a ono ostatecznie pochodzi od sumeryjskiego *lil*; por. Manfred Hutter, „Lilith לַיְלָה”, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1999), 520–521; Krzysztof Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej* (Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002), 37.

<sup>21</sup> Michael Allaby, *Animals. From Mythology to Zoology*. Discovering the Earth (New York: Facts of File, 2010), 87.

<sup>22</sup> Na amuletach ukazywano ją nieraz jako postać stojącą na osle, innym razem przybierała jakieś elementy z wyglądu osła (np. miała osłe zęby).

„przydziału” do pracy przy budowie świątyni jerozolimskiej. Powieszono go za włosy przed wznoszonym gmachem, tak aby wszyscy przechodnie mogli go widzieć i jednocześnie wychwalać Boga, który dał królowi moc unieszkodliwiania złych duchów (por. 13,7). Autor apokryfu zanotował nietypowe zachowanie Obizut: nie chciała ona od razu zdradzić Salomonowi swej tożsamości, ale zapytana o nią, kazała królowi udać się do komnat królewskich i umyć ręce, następnie wrócić, usiąść na tronie i ponowić pytanie (por. 13,2). Władca uczynił to, po czym uzyskał od rozmówczyni wszystkie potrzebne mu informacje (por. 13,3).

Próbując odkryć pochodzenie Obizut, niektórzy uczeni wskazują na znaną z mitologii greckiej Meduzę, jedną z trzech Gorgon, która spojrzeniem zamieniała wszelkie istoty żywe w kamienie. Jej rozczochrane włosy (podobne do włosów Obizut; por. 13,1) to w istocie wijące się jadowite węże<sup>23</sup>. Ta przesłanka wydaje się jednak zbyt słaba, aby dopatrywać się podobieństw między obiema istotami. W rzeczywistości żaden inny szczegół, dotyczący zarówno wyglądu, jak i działalności Meduzy, nie pokrywa się z charakterystyką Obizut<sup>24</sup>.

O wiele większe podobieństwo możemy zauważyć między Obizut a wspomnianą już wyżej Lilit. Nie tylko chodzi o samą formę zewnętrzną (obie miały rozczochrane włosy), ale również – w pewnym zakresie – o szkodliwą działalność. Mezopotamska Lilit zajmowała się przede wszystkim uwodzeniem mężczyzn. Wędrowała po świecie, aby ich łapać w swe sidła. Wchodziła ukradkiem do ich domów wraz z powiewem powietrza. Związana była bowiem z wiatrami burzowymi (stąd jej rozczochrane przez wichry włosy)<sup>25</sup>. Nieco w tle pozostaje druga forma złowrogiej działalności demona przejawiająca się w szkodzeniu niemowlętom. W przypadku Obizut te akcenty rozłożyły się odwrotnie, tzn. aspekt seksualny (pożądliwość i usidlanie mężczyzn) ustąpił na rzecz dokuczania noworodkom, które demon usiłował udusić.

Imię Obizut (Ὀβιζούθ) występuje w różnych formach alternatywnych, takich jak: ἄβουζούθ, βουζούθ, ἰδοούθ i być może ἄβουζου<sup>26</sup>. W późniejszej, grecko-bizantyjskiej tradycji na amuletach umieszczano postać demona o imieniu Byza lub Abouzou, który wykradał dzieci i je zabijał. Znano go również jako Gyllu, a to z kolei jest jedno z mistycznych imion Lilit w tradycji kabalistycznej. W ten sposób Obizut miałoby być tajemnym określeniem Lilit<sup>27</sup>. Stąd wzięło się przekonanie o podobieństwie obu demonów. W Testamencie Salomona imię Lilit nie pojawia się co prawda, ale większość komentatorów nie ma

<sup>23</sup> Kręcidło, „Testament Salomona. Tłumaczenie”, 432; Duling, „Testament of Solomon”, 974.

<sup>24</sup> Wszystkie Gorgony wyglądały odrażająco, oprócz wspomnianych włosów z wijącymi się węzami miały kły jak u dzika, ręce z brązu, skrzydła ze złota. Meduza, najmłodsza z nich, była najstraszniejsza. Jej to Perseusz odciął głowę, z której później wyskoczył Pegaz; Parandowski, *Mitologia*, 196.

<sup>25</sup> Hutter, „Lilith”, 37–39.

<sup>26</sup> McCown, *The Testament of Solomon*, 43.

<sup>27</sup> Siegmund Hurwitz, *Lilith – The First Eve. Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine* (Einsiedeln: Daimon Verlag, 1999), 117.

wątpliwości, że jest ona blisko związana z figurą Obizut, a może nawet z nią tożsama<sup>28</sup>. Proces wzajemnych relacji między obiema istotami można w wielkim uproszczeniu streścić następująco: demon o imieniu Lilit stał się popularny na terenach starożytnej Syro-Palestyny i dlatego trafił do Biblii hebrajskiej (por. Iz 34,14), a potem pojawił się także w Testamencie Salomona pod imieniem Obizut. Później jednak imię to zanikło, a zastąpiono je (być może) synonimicznym Lilit, ale w znaczeniu, jakie nadała jej późniejsza literatura żydowska zabarwiona kabalistycznie<sup>29</sup>.

Kara, jakiej (według apokryfu) został poddany demon, jest dość nietypowa. Podczas gdy większość złych duchów Salomon zmusił do konkretnych prac na rzecz wznoszenia świątyni jerozolimskiej, Obizut miała być jedynie powieszona za włosy w widocznym miejscu. Zdaniem Sary Schwartz taka kara świadczy o wielkim zhańbieniu demona, którego dokonano ze względu na jego płeć. Taka nieużyteczna czynność, jakiej został on poddany, świadczy o niskim statusie i dyskryminacji kobiet oraz jest potwierdzeniem patriarchalnej dominacji w hierarchii społecznej, tym bardziej że wspomniani w księdze Izraelici, którzy przechodząc i spoglądając na Obizut, mieli chwalić Boga i podziwiać skuteczność króla, to mężczyźni<sup>30</sup>. Opinię Schwartz należy jednak uznać za wielce przesadzoną, gdyż: (1) forma kary miała wyraźny związek z rozczochranymi włosami, które w ten sposób zostały niejako „ujarzmione”, a nie z niskim statusem kobiety; (2) innemu demonowi (Onoskelis) przydzielono konkretną pracę, mimo że był istotą żeńską, a Enefigos związane, ale nic nie wskazuje na to, że chciano ją zhańbić czy dyskryminować ze względu na płeć. Obizut jawi się zatem na ich tle jako wyjątek. Wnioski Schwartz bazują na feministycznej interpretacji epizodu, która wydaje się nieuzasadniona i obca intencjom autora apokryfu.

### 3. Enefigos

Kolejnym demonem żeńskim, jaki poznajemy z lektury Testamentu Salomona, jest Enefigos (Ἐνήφιγος) – duch, który tak naprawdę posiada bardzo wiele różnych imion i określeń (por. 15,2). Przyjmuje wygląd podobny do kobiety, ale na ramionach ma dodatkowe dwie inne głowy z rękami (por. 15,1). Enefigos może jednak zmieniać swój wizerunek (staje się np. podobna do bogini; por. 15,3). W swym wyglądzie zasadniczo przybiera jedną z trzech form: (1) czasem, „wyczarowywana przez mędrców”, staje się Kronosem; (2) wśród ludzi, którzy ją sprowadzają w dół, ukazuje się w innej postaci (choć

<sup>28</sup> Hurwitz, *Lilith*, 116; o utożsamieniu obu demonów, por.: Judit M. Blair, *De-Demonising the Old Testament. An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*. Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 27–28; Loader, *The Pseudepigrapha on Sexuality*, 139. Z kolei Schwarz uważa, że Obizut, jeszcze obecna w Testamencie Salomona, potem zanika, a jej rolę przejmuje właśnie Lilit. Autor nazywa ten proces „mythic absorption”; por. Schwartz, *Tree of Souls*, 223.

<sup>29</sup> Według legendy żydowskiej Lilit była pierwszą żoną Adama, lecz po kłótni z mężem odfrunęła od niego. Od tej pory stanowi zagrożenie dla małych dzieci i należy chronić się przed nią za pomocą amuletów. Inny przekaz mówi o tym, że Lilit była jedną z żon Salomona. Za Lilit niektórzy uważali również królową Saby; por. Hutter, „Lilith”, 221; Na temat obecności i tożsamości Lilit w tradycji żydowskiej por. w: Schwartz, *Tree of Souls*, 216–226.

<sup>30</sup> Sarah L. Schwarz, „Her Share of the Cursing. Grid and Group, Gender and Demons”, w: *A Most Reliable Witness. Essays in Honor of Ross Shepard Kraemer*, red. Susan A. Harvey, Nathaniel DesRosiers, Shira L. Lander, Jacqueline Z. Pastin, Daniel Ullucci. Brown Judaic Studies 358 (Providence: Brown University, 2015), 256–259.

w tekście nie podano, w jakiej); (3) jeszcze inny kształt przybrała w obecności Salomona (por. 15,4–5). Jeśli chodzi o miejsce zamieszkania lub przebywania – Enefigos zasiada w pobliżu księżycy (por. 15,4). W tekście brakuje informacji na temat jej szkodliwej działalności. Dowiadujemy się natomiast, że potrafi przepowiadać przyszłość („prorokować”; 15,8). Wieściła Salomonowi rozłam jego królestwa, potem zburzenie świątyni, przejęcie Jerozolimy (przez Persów, Medów i Chaldejczyków), zbezczeszczenie naczyń świętych, które zostaną wykorzystane do kultu pogańskich bóstw, a potem także ich rozbicie na kawałki przez ludzi. Kiedy to nastąpi, demony (a wraz z nimi Enefigos, bo odtąd zaczęła się wypowiadać w pierwszej osobie liczby mnogiej) wyjdą z całą mocą, rozproszą się po świecie, zwiódą ludzkość na długi czas – aż do momentu śmierci na krzyżu „Syna Bożego” (por. 15,8–10). Dalej zły duch opisuje moc Chrystusa: będzie On wyjątkowy, jedyny taki spośród wszystkich ludzi, niepokonalny, zrodzony bez seksualnych relacji Jego Matki z mężczyzną, mający władzę nad duchami, w tym także nad diabłem, który będzie próbował Go bezskutecznie zwieść kuszeniem (por. 15,10–11). Dowiadujemy się dalej, że Jezus (choć to imię, podobnie jak określenie Chrystus, w tekście nie pada) będzie „Emmanuelem” oraz że Jego „elementy imienia sumują się w sześćset czterdzieści cztery” (15,12).

Enefigos może być unieszkodliwiona przez anioła Ratanaela. W apokryfie czytamy, że anioł nałożył na demona „pieczęć potrójnego łańcucha”, a Salomon nałożył na niego „pieczęć Boga” (15,7). Potem raz jeszcze autor apokryfu wzmiankuje, że król nakazał związać Enefigos „nierozzerwalnymi więzami” (15,15). Co jest ciekawe i zarazem nietypowe, demon nie otrzymał żadnego zadania przy wznoszeniu świątyni.

Enefigos to najprawdopodobniej odpowiednik greckiej bogini księżycy Hekate, która również przybierała trzy różne formy wyglądu<sup>31</sup> (tym bardziej że demon chętnie pojawiał się w pobliżu księżycy). Niektórzy ponadto utożsamiają Enefigos z czczoną w Kolo-sach boginią Selene, która wraz z Hekate i Artemidą wchodziła w skład triady bóstw księżycowych, chętnie przywoływanych w ramach praktyk magicznych. Starożytni Grecy wierzyli, że wymienione wyżej boginie mogą ochronić swych wyznawców przed wrogimi duchami zamieszkującymi niebiosa, ziemię i świat podziemny<sup>32</sup>. W tym miejscu napotykamy jednak na poważną trudność, jeśli chodzi o ukazanie analogii między wskazanymi wyżej greckimi bóstwami a interesującym nas duchem. W Testamencie Salomona Enefigos (czy to jako Hekate, czy też jako Selene) nie tylko nie ma natury dobroczynnej, ale wręcz odwrotnie, jawi się jako istota wroga względem ludzi, jako

<sup>31</sup> McCown, *The Testament of Solomon*, 67. Od V wieku przed Chr. wyobrażano sobie Hekate na wzór rzeźby Alkamenesa. Wykonał on posąg bogini przedstawiający trzy kobiece postacie, zwrócone do siebie tyłem, trzymające w rękach pochodnie i dzbanki (wcześniej miała postać dojrzałej kobiety w pełni ubranej, z dwiema pochodniami w dłoniach); Parandowski, *Mitologia*, 78.

<sup>32</sup> Clinton E. Arnold, *The Colossian Syncretism. The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 216.

demon<sup>33</sup>. Na czym jej szkodliwe działanie miałyby polegać, tego z księgi się nie dowiadujemy, ale nie ulega wątpliwości jej złowrogość. Demon nie wykazuje również, inaczej niż to było w przypadku Onoskelis, żadnych skłonności do wykonywania czynności natury seksualnej.

#### 4. Siedem duchów

Omawiając kwestie związane z żeńskimi demonami obecnymi w Testamencie Salomona, nie można nie wspomnieć tajemniczej grupy siedmiu duchów (πνεύματα ἑπτὰ) (8,1) przybyłych przed oblicze króla<sup>34</sup>. W sensie ścisłym nie mamy tu do czynienia z imionami istot demonicznych, lecz z ich personifikacjami. Poszczególne demony otrzymują pisane wielką literą nazwy (określające jakiś stan lub wadę), które poprzedzone są rodzajnikiem określonym rodzaju żeńskiego (ἡ). Należą do nich: (1) Fałsz (ἡ Ἀπάτη) (8,5); (2) Spór/Niezgoda (ἡ Ἐρις) (8,6); (3) Przeznaczenie (ἡ Κλωθώ) (8,7); (4) Rozpacz (ἡ Ζάλη) (8,8); (5) Błąd (ἡ Πλάγη) (8,9); (6) Moc (ἡ Δύναμις) (8,10); (7) Najgorszy (ἡ Κακίστη) (8,11)<sup>35</sup>. Liczba siedem ma tu szczególne znaczenie. Już w najstarszych wierzeniach mezopotamskich spotykamy złe duchy zgrupowane w siódemki, np. *assaku* (siedem sumeryjskich duchów śmierci stworzonych przez Anu) czy *Sebbiti* (siedem demonów)<sup>36</sup>. W tradycji nowotestamentalnej nie sposób nie przywoływać w tym miejscu siedmiu złych duchów, które wraz z wyrzuconym uprzednio demonem zamieszkały we wnętrzu człowieka opętanego (por. Łk 11,24–26), jak też siedmiu demonów, które opuściły Marię Magdalenę (por. Łk 8,2). Motyw siedmiu złych duchów nie jest też obcy literaturze apokryficznej. W *Testamencie Rubena*<sup>37</sup> czytamy o siedmiu duchach fałszu, jakie ukazały się Rube-

<sup>33</sup> W mitologii greckiej Hekate to jeden z przydomków Artemidy, a w poezji Hezjoda – dobroczynne i życzliwe ludziom bóstwo. Z drugiej strony, jeśli przyjmiemy jako wzór wizerunek Hekate czczonej na terenach Azji Mniejszej, to będziemy mieli do czynienia z boginią śmierci, chodzącą po grobach, mającą upiorny wygląd. Zjawiała się w takiej postaci w noc księżycowe na rozstajach dróg w towarzystwie duchów i psów. Stanowiła zagrożenie dla ludzi, ale można było ją skutecznie przebłagać, wynosząc na rozdroża resztki ofiar składanych zmarłym. Hekate była czczona również jako bogini czarów i czarownic (Parandowski, *Mitologia*, 78–79). Demonicznych cech nie przypisywano natomiast bogini Selene, wręcz odwrotnie, ze względu na jej miłość do pasterza Endymiona postrzegano ją nawet jako postać romantyczną; Parandowski, *Mitologia*, 101.

<sup>34</sup> Są one również określone jako „ciała niebieskie” (στοιχεῖα) i „władcy świata ciemności” (κοσμοκράτορες τοῦ σκοτούς) (8,2).

<sup>35</sup> W większości przypadków określenia i „imiona” demonów mają greckie pochodzenie. I tak na przykład: Fałsz (ἡ Ἀπάτη) przywołuje na myśl mitologiczną Apatę – boginię uosabiającą zdradę i oszustwa. Wydostała się na świat wraz z innymi nieszczęściami po otwarciu puszek Pandory; Spór/Niezgoda (ἡ Ἐρις) to Eris (Eryda) – bogini niezgody i chaosu (jej rzymski odpowiednik to Dyskordia); Przeznaczenie (ἡ Κλωθώ) Kloto to jedna z mitologicznych Mojr (przedstawiano ją z wrzecionem w dłoniach, gdyż zajmowała się przędzeniem nici ludzkiego życia); z kolei nazwa Rozpacz (ἡ Ζάλη) pochodzi od słowa nawiązującego do wzburzonych fal morskich (Kręcidło, „Testament Salomona. Tłumaczenie”, 425). W przypadku demona określonego jako Moc (ἡ Δύναμις) możemy mieć do czynienia z nawiązaniem do nowotestamentalnych istot nazywanych „Mocami” (δυνάμεις), które wraz z „Władzami”, „Tronami” i „Potęgami” (Kol 1,16) odnoszą się prawdopodobnie do demonów. Kwestię tę analizuje: Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii*, 106–111.

<sup>36</sup> Wojciech Kardyś, *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie Drugiej Świątyni. Studium z historii tradycji*. Studia Biblica Lublinensia 12 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 28–29.

<sup>37</sup> Jest to jeden z utworów składających się na apokryf *Testamenty dwunastu Patriarchów*. Polski przekład: Antoni Paciorek, „Testamenty dwunastu Patriarchów – synów Jakuba”, w: *Apokryfy Starego Testamentu*. Prymasowska Seria Biblijna, red. Ryszard Rubinkiewicz (Warszawa: Vocatio, 1999), 46–81.

nowi w jego widzeniu. Zostały one przydzielone ludziom przez Beliara. Każdemu z nich można przypisać jakiś grzech lub wadę moralną (por. 2-3). Z kolei czytelnik zaznajomiony z kulturą hellenistyczną mógł mieć skojarzenia związane z astrologią<sup>38</sup>.

### Zakończenie

W apokryficznym Testamencie Salomona pojawiają się trzy demony żeńskie – Onoskelis, Obizut i Enefigos. Wszystkie one mają nietypowy wygląd (odpowiednio: pół kobieta i pół osioł, istota z rozczochranymi włosami oraz postać z trzema głowami, mogąca przybierać różne formy). Onoskelis zamieszkuje rozstępy i jaskinie, Obizut pozostaje w ciągłym ruchu, a Enefigos zasiada w pobliżu księżycyca. Dwa pierwsze duchy szkodzą ludziom, nakłaniając ich do czynów o charakterze seksualnym (zwodzenie mężczyzn, homoseksualizm, być może nawet zoofilia) lub dusząc nowo narodzone dzieci. Wszystkie postacie można w jakiejś mierze skojarzyć z mitologią grecką. Onoskelis przypomina Empusę, żeński odpowiednik satyra, onocentaury lub nimfę (nereidę). Związana jest być może z bożkiem Panem (ze względu na gwiazdozbiór Koziorożca) oraz z legendą o Onoskelidach. Obizut niektórzy identyfikują z grecką Meduzą, a Enefigos z boginiami Hekate i Selene. Tło hellenistyczne wydaje się mieć największy wpływ na kształtowanie wizerunku i na pochodzenie wymienionych wyżej demonów, choć również silne pozostają powiązania z wierzeniami Mezopotamii i Syro-Palestyny, a to ze względu na wyraźne podobieństwa między demonem Lilit a Onoskelis, a jeszcze bardziej między Lilit a Obizut (co potem podchwyciła tradycja żydowska ukierunkowana kabalistycznie). Jeśli chodzi o nawiązania biblijne, to oprócz obecności króla Salomona można wskazać na anioły (w tym na znanego z Księgi Tobiasza Rafała) oraz na Mądrość Bożą, które działają unieszkodliwiająco na złe duchy. Prawie wszystkim demonom wzmiankowanym w księdze król zlecił jakieś zadanie przy budowie świątyni jerozolimskiej, natomiast w przypadku demonów żeńskich zauważamy nieregularność: Onoskelis miała skręcać liny konopi (praca delikatna, odpowiednia dla „kobiety”), Obizut nic nie robiła, jedynie wisiała w widocznym dla przechodniów miejscu, a Enefigos pozostała „bez przydziału”. W apokryfie pojawiają się też motywy nowotestamentalne, związane z Jezusem Chrystusem i Jego Matką. Jak widać, na obraz żeńskich demonów złożyły się różne motywy i nawiązania, dlatego możemy mówić o ich synkretycznym charakterze. Dotyczy to również grupy siedmiu duchów personifikujących wady, nazwanych „imionami” rodzaju żeńskiego.

<sup>38</sup> Mógł skojarzyć siódmkę demonów ze siedmioma Plejadami, córkami Atlasa (McCown, *The Testament of Solomon*, 70; Duling, „Testament of Solomon”, 969–970) lub też zestawić poszczególne demony z konkretnymi planetami (Dorian G. Greenbaum, *The Daimon in Hellenistic Astrology. Origins and Influences* [Leiden: Brill 2016], 132–134).

## Bibliografia

- Allaby, Michael. *Animals. From Mythology to Zoology*. Discovering the Earth. New York: Facts of File, 2010.
- Arnold, Clinton E., *The Colossian Syncretism. The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- Blair, Judit M. *De–Demonising the Old Testament. An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*. Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Busch, Peter. *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 153. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- Busch, Peter. „Solomon as a True Exorcist. The Testament of Solomon in Its Cultural Setting”. W: *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect*, red. Joseph Verheyden, 183–196. Leiden: Brill, 2013.
- Duling, Dennis C. „Testament of Solomon (First to Third Century A.D.). A New Translation and Introduction”. W: *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume One. Apocalyptic Literature and Testaments*, red. James. H. Charlesworth, 935–988. Peabody: Hendrickson Publishers, 2011.
- Greenbaum, Dorian G. *The Daimon in Hellenistic Astrology. Origins and Influences*. Leiden: Brill, 2016.
- Hurwitz, Siegmund. *Lilith – The First Eve. Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine*. Einsiedeln: Daimon Verlag, 1999.
- Hutter, Manfred. „Lilith לִלִּית לִלִּית לִלִּית”. W: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst (520–521). Leiden–Boston–Köln: Brill, 1999.
- Jurewicz, Oktawiusz. *Słownik grecko-polski*. T. 1–2. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2000–2001.
- Kardyś, Wojciech. *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie Drugiej Świątyni. Studium z historii tradycji*. Studia Biblica Lublinensia 12. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Kościelniak, Krzysztof. *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*. Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002.
- Kręcidło, Janusz. „Testament Salomona. Wprowadzenie”. W: *Pisma apokaliptyczne i testamenty*, red. Marek Parchem. Apokryfy Starego Testamentu 2, 393–412. Kraków–Mogilany: The Enigma Press, 2010.
- Kręcidło, Janusz. „Testament Salomona. Tłumaczenie i noty”. W: *Pisma apokaliptyczne i testamenty*, red. Marek Parchem. Apokryfy Starego Testamentu 2, 413–451. Kraków–Mogilany: The Enigma Press, 2010.
- Larson, Jennifer. *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Loader, William. *The Pseudepigrapha on Sexuality. Attitudes towards Sexuality in Apocalypses, Testaments, Legends, Wisdom, and Related Literature*. Grand Rapids–Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011.

- McCown, Chester C. *The Testament of Solomon, Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna, with Introduction*. Untersuchungen zum Neuen Testament 9. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1922.
- Mędala, Stanisław. *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków: The Enigma Press, 1994.
- Paciorek, Antoni. „Testamenty dwunastu Patriarchów – synów Jakuba”. W: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. Ryszard Rubinkiewicz. Prymasowska Seria Biblijna, 46–81. Warszawa: Vocatio, 1999.
- Parandowski, Jan. *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*. Londyn: Puls, 1992.
- Pérez, Gonzalo A. „Apocriphi dell’Antico Testamento”. W: *Letteratura giudaica intertestamentaria*, red. Gonzalo A. Pérez, Fernández M. Garcia, Fernández M. Pérez. *Introduzione allo studio della Bibbia* 9, 209–366. Brescia: Paideia, 1998.
- Schwartz, Howard. *Tree of Souls. The Mythology of Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Schwarz, Sarah L. „Her Share of the Cursing. Grid and Group, Gender and Demons”. W: *A Most Reliable Witness. Essays in Honor of Ross Shepard Kraemer*, red. Susan A. Harvey, Nathaniel DesRosiers, Shira L. Lander, Jacqueline Z. Pastin, Daniel Ullucci. *Brown Judaic Studies* 358, 253–262. Providence: Brown University, 2015.

### Streszczenie

Apokryficzny Testament Salomona prezentuje mocno rozbudowaną demonologię. Pomiędzy złymi duchami, które przybywają przed oblicze króla Salomona, są również demony rodzaju żeńskiego: Onoskelis, Obizut i Enefigos. Osobną kategorię stanowi grupa siedmiu złych duchów, którym autor nadaje określenia rodzaju żeńskiego. Charakterystyka i pochodzenie demonów rodzaju żeńskiego, wzmiankowanych w apokryfie, stanowi przedmiot niniejszego artykułu.

**Słowa kluczowe:** demony, demony rodzaju żeńskiego, złe duchy, demonologia pozabiblijna, Testament Salomona

### Abstract

#### CHARACTERIZATION AND PROVENANCE OF THE FEMALE DEMONS IN THE TESTAMENT OF SOLOMON

The pseudoepigraphical Testament of Solomon presents highly developed demonology. Among the evil spirits, who arrive and appear in the presence of king Solomon, there are also the female demons: Onoskelis, Obyzouth and Enepsigos. The category by itself is the group of seven evil spirits who have feminine designations. The characterization and provenance of the female demons, mentioned in our pseudoepigraphic writing – this is a subject of the article.

**Keywords:** demons, female demons, evil spirits, extra-biblical demonology, the Testament of Solomon