

AdSE
VIII

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

DIRETTO DA GIANCARLO LACERENZA

COMITATO EDITORIALE

RAFFAELE ESPOSITO, DIANA JOYCE DE FALCO, DOROTA HARTMAN

CENTRO DI STUDI EBRAICI

DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
PIAZZA S. DOMENICO MAGGIORE 12, 80134 NAPOLI
CSE@UNIOR.IT

In copertina: *Upupa-basmala* persiana, XVII secolo
Museum für Islamische Kunst, Berlin

ISBN 978-88-6719-139-0

Prodotto da IL TORCOLIERE – Officine Grafico-Editoriali di Ateneo

Finito di stampare nel mese di dicembre 2016

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “L’ORIENTALE”
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
CENTRO DI STUDI EBRAICI

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

VIII

LA REGINA DI SABA
UN MITO FRA ORIENTE E OCCIDENTE

ATTI DEL SEMINARIO

DIRETTO DA RICCARDO CONTINI

NAPOLI, UNIVERSITÀ “L’ORIENTALE”

19 NOVEMBRE 2009 - 14 GENNAIO 2010

A CURA DI

FABIO BATTIATO, DOROTA HARTMAN, GIUSEPPE STABILE



NAPOLI 2016

Alla cara memoria
di Alessandro de Maigret

LA REGINA DI SABA
UN MITO FRA ORIENTE E OCCIDENTE

SOMMARIO

RICCARDO CONTINI	
Premessa	9-11
Il testo di 1Re 10:1-13//2Cr 9:1-12	12-15
ALESSANDRO DE MAIGRET	
Saba senza la Regina di Saba. Un profilo archeologico dei Sabei nella prima metà del I millennio a.C.	17-54
GIANCARLO LACERENZA	
Salomone e Saba: una relazione difficile	55-66
DOROTA HARTMAN	
La Regina di Saba dalla versione dei LXX ai vangeli	67-90
ALESSANDRO BAUSI	
La leggenda della Regina di Saba nella tradizione etiopica	91-162
DOROTA HARTMAN	
Salomone e la strega. La Regina di Saba nel <i>Testamento di Salomone</i>	163-178
VALERIO MASSIMO MINALE	
La Regina di Saba e la Sibilla: divagazioni su legge, diritto e giustizia nel Tardoantico e in Età Bizantina	179-208
GIOVANNI CANOVA	
Storia di Salomone e Bilqīs nella tradizione arabo-islamica	209-238
GIUSEPPE STABILE	
La Regina di Saba nella letteratura rumena antica: una tradizione solo slavo-bizantina?	239-286
LARA FORTUNATO	
La Regina di Saba in Boemia nel tardo Quattrocento	287-329

ANTONIO PETROSSI	
La Regina di Saba nell'immaginario della letteratura francese	331-344
LUCIA RAGGETTI	
<i>Ad usum Delphini</i> : Salomone, Bilqīs e l'upupa nella letteratura egiziana per l'infanzia	345-361
DONATELLA IZZO	
La Regina di Saba sbarca in America: episodi di viaggio	363-390

Premessa

Il fortunato romanzo di Marek Halter *La reine de Saba* (2008) è soltanto la più recente riproposizione narrativa della leggenda della sovrana saba e del suo incontro con Salomone, che da oltre due millenni alimenta le tradizioni letterarie del giudaismo, del cristianesimo e dell'islam, in virtù della sua presenza – di tono molto diverso, ma sempre di alta densità simbolica, – nelle rispettive Scritture (*1 Re* 10,1-13 – *2 Chron.* 9,1-12; *Matteo* 12,42; *Corano*, Sura XXVII [*la Formica*], 16-44). I differenti motivi che la vicenda della regina yemenita ha progressivamente acquisito, soprattutto nella Tarda Antichità e nel Medioevo (quali il ricorso di Salomone all'upupa come messaggero, la predilezione della sovrana per gli enigmi e le scienze occulte, il suo esercizio del dono della profezia e l'identificazione con la Sibilla, la sua demonizzazione nelle tradizioni giudaica e islamica, la deformità rappresentata dal piede caprino o dall'irsutismo delle gambe rivelati dallo specchio d'acqua – o in alternativa dal pavimento di cristallo della sala delle udienze – che Salomone le fa attraversare, il contatto col legno miracoloso da cui sarà ricavata la croce di Cristo, e altri ancora), si intrecciano in complesse aggregazioni tematiche e figurali – descrivendo almeno tre percorsi diversi – nelle letterature europee (greca bizantina e mediolatina e loro rispettive eredi), asiatiche e persino africane (dove in particolare la leggenda della regina di Saba è alla base dell'epopea nazionale dell'Etiopia cristiana). Non meno significativa è stata l'ispirazione che la leggenda ha offerto alle arti figurative, segnatamente ai cicli pittorici e scultorei tardogotici e rinascimentali culminati negli stupendi affreschi dell'abside della chiesa di S. Francesco ad Arezzo dipinti da Piero della Francesca e a una straordinaria varietà di miniature persiane e moghùl, e persino al cinema, dove si ricorderà Gina Lollobrigida nella parte della regina (1959).

In collaborazione con l'allora attivo Dipartimento di Studi sull'Europa Orientale, il Centro di Studi Ebraici dell'Università di Napoli "l'Orientale" ha promosso nell'autunno/inverno 2009-2010 un assai frequentato seminario interdisciplinare sulle molteplici forme che il mito della regina di Saba ha assunto in una consistente campionatura di letterature antiche e moderne, orientali come occidentali, nonché in una prospettiva archeologica e storico-artistica, dando ampio spazio ai contributi di alcuni giovani ricercatori che hanno perfezionato la loro formazione nei diversi Dottorati di ricerca del nostro Ateneo.

Senza dubbio per effetto dei poteri demoniaci variamente attribuiti alla sovrana sabea, il tragitto della pubblicazione degli atti del seminario è stato funestato da una serie di contrarietà diverse, ma ricorrenti negli anni, occorse ai suoi primi organizzatori, Fabio Battiato e Giuseppe Stabile, al punto da compromettere la realizzazione della progettata loro introduzione, non però la pubblicazione del volume, grazie all'illuminata abnegazione di Dorota Hartman nella fase conclusiva: a tutti e tre va la nostra gratitudine. Ulteriori difficoltà hanno impedito la finalizzazione scritta di alcuni contributi presentati al seminario, che vertevano sulle tradizioni siriane e sulle fonti scritte e iconografiche timuridi sulla regina. La scomparsa di Alessandro de Maigret – cui questo libro vuole essere dedicato nel ricordo del valente collega e molto rimpianto amico che generosamente ci aveva offerto quello che sarebbe stato il suo ultimo intervento pubblico all'Oriente – avrebbe privato i lettori di un saggio archeologico essenziale, che sua moglie Sabina Antonini ha riscattato dall'oblio pilotando sagacemente la ricostruzione del testo dalla sequenza tematica delle immagini che ne corredevano la presentazione: le siamo molto grati per questo insostituibile contributo. Per surrogare le defezioni sopra accennate, ma soprattutto per conferire maggiore completezza al nostro diorama del mito della regina di Saba tra Oriente e Occidente, abbiamo sollecitato la cooperazione di studiosi non intervenuti nella fase iniziale del nostro progetto, che si sono concentrati tanto su temi ormai canonici nello studio della fortuna della regina, quali il suo impatto sull'immaginario letterario francese e soprattutto il suo ruolo identitario nella tradizione etiopica, quanto su aspetti finora mai toccati, come la rilettura del personaggio nella cultura nordamericana e nella letteratura araba egiziana per l'infanzia. Questa fertile combinazione degli apporti originari – singolarmente attenti al fin qui meno considerato orizzonte slavo e balcanico della nostra leggenda – e dei nuovi saggi ci sembra configuri un profilo davvero innovativo di questa raccolta, che auspichiamo possa valerle un posto onorevole sugli scaffali delle biblioteche, non solo specializzate, accanto ai numerosi e spesso sontuosamente illustrati volumi che l'hanno preceduta nel rendere omaggio alla mitica ma immortale regina di Saba.¹

¹ Se ne riporta qui una assai limitata e arbitraria selezione: J.B. Pritchard (ed.), *Solomon & Sheba*, London 1974; R.G. Stiegner, *Die Königin von Saba' in ihren Namen. Beitrag zur vergleichenden semitischen Sagenkunde und zur Erforschung des Entwicklungsganges der Sage*, Graz 1979; W. Daum (hrsg.), *Die Königin von Saba: Kunst, Legende und Archäologie zwischen Morgenland und Abendland*, Stuttgart – Zürich 1988; J. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba: boundaries of gender and culture in postbiblical Judaism and medieval Islam*, Chicago 1993; W. Daum (hrsg.), *Im Land der Königin von Saba*.

Inquietante e sempre attuale rimane in ogni caso – al di là della risposta pia debitamente fornita da Salomone – il quesito rivolto dalla regina sabea al sovrano d'Israele in fama di onniscienza: «La nostra sapienza e la tua, e quella di tutti, sono la stessa? Come è stata assegnata (in principio), e da chi (deriva)? Oppure il donatore che l'asigna la divide, e ne dà a ciascuno secondo la sua necessità?». ² Affiora qui uno dei moltissimi temi sollecitanti che il lettore potrà inseguire tra le pagine di questo libro.

RICCARDO CONTINI

Kunstschätze aus dem antiken Jemen. Ausstellungskatalog Völkerkundemuseum, München 1999; P. Gribaudo (a c.), La regina di Saba. Arte e leggenda dallo Yemen, Milano 2000; AA.VV., La Reine de Saba = Graphè 11 (2002); St.J. Simpson (ed.), Queen of Sheba. Treasures from ancient Yemen, London 2002; F.A. Pennacchietti, Three mirrors for two biblical ladies: Susanna and the Queen of Sheba in the eyes of Jews, Christians, and Muslims, Piscataway NJ 2006; J.L. Bacqué-Grammont, J.-M. Durand (éds.), L'image de Salomon, sources et postérités, Louvain 2007; S. Antonini de Maigret, P. D'Amore, M. Jung (a c.), Il trono della regina di Saba. Cultura e diplomazia tra Italia e Yemen. La collezione sudarabica del Museo Nazionale d'Arte Orientale, Roma 2012; U. Kleinert, Das Rätsel der Königin von Saba. Geschichte und Mythos, Darmstadt 2015.

² È il sesto degli enigmi noti nella tradizione siriana, che qui si traduce dall'edizione di S.P. Brock, "The Queen of Sheba's questions to Solomon. A Syriac version", *Le Muséon* 92 (1979) 331-345.

Il testo di 1Re 10:1-13 // 2Cr 9:1-12

Si riporta qui di seguito, per comodità del lettore, il testo ebraico masoretico di 1Re 10:1-13 – compresi i due versetti 11-12 (10-11 in 2Cr), estranei alla vicenda della Regina di Saba ed evidenziati in un paragrafo a parte – seguito dalla riscrittura dell'episodio in 2Cr 9:1-12. Il testo ebraico riproduce quello del Codice di Leningrado come dato nella BHS⁵; la traduzione a fronte è di Giancarlo Lacerenza.

1Re 10:1-13

¹ וּמִלְכַת־שָׁבָא שָׁמְעַת אֶת־שִׁמְעַת שְׁלֹמֹה לְשֵׁם יְהוָה וַתָּבֹא לְנִסְתּוֹ בְּחִידוֹת
וַתָּבֹא יְרוּשָׁלַיִם בְּחִיל כְּבֹד מְאֹד גְּמִלִים נְשָׂאִים בְּשָׁמַיִם וְזָהָב רַב־מְאֹד
וְאֶבֶן יָקָרָה וַתָּבֹא אֶל־שְׁלֹמֹה וַתְּדַבֵּר אֵלָיו אֵת כָּל־אֲשֶׁר הָיָה עִם־לִבָּבָה: ³
וַיַּגְדֵּלֶּהָ שְׁלֹמֹה אֶת־כָּל־דְּבָרֶיהָ לְאִהֶיָּה דָּבָר וְנֶעְלַם מִן־הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר לֹא
הֵגִיד לָהּ: ⁴ וַתֵּרָא מִלְכַת־שָׁבָא אֶת כָּל־חֲכַמַת שְׁלֹמֹה וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנָה: ⁵
וּמֵאֵכֶל שְׁלַחָנוּ וּמוֹשָׁב עַבְדָּיו וּמַעֲמַד מִשְׁרָתוֹ ⁽¹⁾ וּמִלְבָּשֵׁיהֶם וּמִשְׁקֵיו וְעֵלְתוֹ
אֲשֶׁר יַעֲלֶה בַּיִת יְהוָה וְלֹא־הָיָה בָּהּ עוֹד רוּחַ: ⁶ וַתֹּאמֶר אֶל־הַמֶּלֶךְ אֲמַת הָיָה
הַדָּבָר אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי בָאָרֶץ עַל־דְּבָרֶיךָ וְעַל־חֲכַמְתֶּךָ: ⁷ וְלֹא־הָאֵמַנְתִּי
לְדַבְרֵים עַד אֲשֶׁר־בָּאתִי וַתֵּרְאִינִי עֵינַי וְהִנֵּה לֹא־הִגְדַלְתִּי הַחֲצִי הוֹסַפְתָּ
חֲכָמָה וְטוֹב אֶל־הַשְּׁמוּעָה אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי: ⁸ אֲשֶׁרִי אֲנִשְׂיָךְ אֲשֶׁרִי עַבְדֶּיךָ אֵלֶּה
הָעַמְדִים לְפָנֶיךָ תְּמִיד הַשְּׁמַעִים אֶת־חֲכַמְתֶּךָ: ⁹ יְהִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּרוּךְ אֲשֶׁר
חָפֵץ בְּךָ לְתַתֶּךָ עַל־כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל בְּאַהֲבַת יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל לְעַלְמֵם וַיִּשְׁמַרְךָ
לְמַלְךְ לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וּצְדָקָה: ¹⁰ וַתֵּתֶן לְמַלְךְ מֵאָה וְעֶשְׂרִים כֶּפֶר זָהָב
וּבְשָׁמַיִם הִרְבָּה מְאֹד וְאֶבֶן יָקָרָה לֹא־בָא כִּבְשָׁם הֵוָה עוֹד לְרַב אֲשֶׁר־נָתַנָּה
מִלְכַת־שָׁבָא לְמַלְךְ שְׁלֹמֹה:
¹¹ וְגַם אָנִי חִירָם אֲשֶׁר־נָשָׂא זָהָב מֵאֹפִיר הֵבִיא מֵאֹפִיר עֲצֵי אֱלִמְגִים הִרְבָּה
מְאֹד וְאֶבֶן יָקָרָה: ¹² וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ אֶת־עֲצֵי הָאֱלִמְגִים מִסְעָד לְבַיִת־יְהוָה
וּלְבַיִת הַמֶּלֶךְ וּכְנֻרוֹת וּנְבָלִים לְשָׂרִים לֹא בָא־כֹּן עֲצֵי אֱלִמְגִים וְלֹא נִרְאָה עַד
הַיּוֹם הַזֶּה:
¹³ וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה נָתַן לְמִלְכַת־שָׁבָא אֶת־כָּל־חֲפָצָהּ אֲשֶׁר שְׁאַלָה מִלְּבַד
אֲשֶׁר נָתַן־לָהּ כִּי־ד הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וַתֵּתֶן וַתֵּלֶךְ לְאַרְצָהּ הִיא וְעַבְדֶּיהָ:

¹ K^etiv; q^rrê: מִשְׁרָתוֹ.

1Re 10:1-13

¹ Ora la regina di Saba avendo inteso parlare di Salomone come gloria del Signore, venne a metterlo alla prova con enigmi. ² Arrivò quindi a Gerusalemme con una possente schiera, cammelli che portavano aromi e oro in quantità e pietre preziose; e giunta da Salomone gli espose tutto quel che aveva in mente. ³ Salomone rispose a tutte le sue parole; non vi era nulla di oscuro per il re, di cui non desse spiegazione. ⁴ La regina di Saba vide tutta la sapienza di Salomone, la casa che aveva costruito, ⁵ il cibo della sua tavola, l'alloggio dei suoi servi, la sede dei suoi ministri e le loro vesti, i suoi coppieri e le offerte che si levavano nel tempio, e ne rimase senza fiato. ⁶ Così disse al re: «Vero era dunque ciò che avevo udito nel mio paese del tuo eloquio e della tua sapienza. ⁷ Ma non vi ho prestato fede, finché non sono venuta e ho visto coi miei occhi. Ed ecco, non mi era stato riferito nemmeno la metà: (la tua) sapienza e prosperità superano ogni resoconto che avessi udito. ⁸ Beati i tuoi uomini! Beati questi tuoi servi, che stanno sempre innanzi a te e ascoltano la tua sapienza! ⁹ Sia benedetto il Signore Dio tuo, che si è compiaciuto di te e ti ha posto sul trono d'Israele, per l'amore che il Signore ha d'Israele in eterno, facendoti re per giudicare e fare giustizia!». ¹⁰ Ella diede al re centoventi talenti d'oro, un'enorme quantità di aromi e di pietre preziose. Non giunse mai più una tale quantità di aromi, quanti ne diede la regina di Saba al re Salomone.

¹¹ Ma anche la flotta di Hiram, che trasportò oro da Ofir, fece arrivare legno di sandalo in gran quantità e pietre preziose. ¹² Con il legno di sandalo il re fece l'impalcatura per il tempio e per il palazzo reale, lire e arpe per i cantori. Di simile legno di sandalo non ne giunse più, né se n'è visto fino a oggi.

¹³ Il re Salomone diede alla regina di Saba ogni gioia che chiese, oltre a quanto le diede di sua munifica mano. Così si girò e andò al suo paese, lei e i suoi servitori.

2Cr 9:1-12

¹ ומלכת־שבא שמעה את־שמע שלמה ותבוא לנסות את־שלמה בחידות בירושלם בחיל כבד מאד וגמלים נשאים בשמים וזהב לרב ואבן יקרה ותבוא אל־שלמה ותדבר עמו את כל־אשר היה עם־לבבה: ² ויגדלה שלמה את־כל־דבריה ולא־נעלם דבר משלמה אשר לא הגיד לה: ³ ותרא מלכת־שבא את חכמת שלמה והבית אשר בנה: ⁴ ומאכל שלחננו ומושב עבדיו ומעמד משרתיו ומלבושיהם ומשקיו ומלבושיהם ועליתו אשר יעלה בית יהוה ולא־היה עוד בה רוח: ⁵ ותאמר אל־המלך אמת הדבר אשר שמעתי בארצי על־דבריה ועל־חכמתה: ⁶ ולא־האמנתי לדבריהם עד אשר־באתי ותראינה עיני והנה לא הגדלי חצי מרבית חכמתה יספת על־השמועה אשר שמעתי: ⁷ אשרי אנשיך ואשרי עבדיך אלה העמדים לפניך תמיד ושמעם את־חכמתך: ⁸ יהי יהוה אלהיך ברוך אשרו חפץ בך לתתך על־כסאו למלך ליהוה אלהיך באהבת אלהיך את־ישראל להעמידו לעולם ויתנה עליהם למלך לעשות משפט וצדקה: ⁹ ותתן למלך מאה ועשרים פפר זהב ובשמים לרב מאד ואבן יקרה ולא היה כבשם ההוא אשר־נתנה מלכת־שבא למלך שלמה:

¹⁰ וגם־עבדי חירם ⁽²⁾ ועבדי שלמה אשר־הביאו זהב מאופיר הביאו עצי אלגומים ואבן יקרה: ¹¹ ויעש המלך את־עצי האלגומים מסלות לבית־יהוה ולבית המלך וכנרות ונבלים לשרים ולא־נראו כהם לפנים בארץ יהודה:

¹² והמלך שלמה נתן למלכת־שבא את־כל־חפצה אשר שאלה מלבד אשר־הביאה אל־המלך ותהפך ותלך לארצה היא ועבדיה:

² K^etiv; q^rrê: חורם.

2Cr 9:1-12

¹ Ora la regina di Saba udì della fama di Salomone e venne a mettere Salomone alla prova con enigmi a Gerusalemme, con una possente schiera, cammelli che portavano aromi e oro in quantità e pietre preziose; e giunta da Salomone discorse con lui di tutto quel che aveva in mente. ² Salomone rispose a tutte le sue parole; non vi era nulla di oscuro per Salomone, di cui non desse spiegazione. ³ La regina di Saba vide la sapienza di Salomone, la casa che aveva costruito, ⁴ il cibo della sua tavola, l'alloggio dei suoi servi, la sede dei suoi ministri e le loro vesti, i suoi coppieri e la loro offerta che si levava nel tempio, e ne rimase senza fiato. ⁵ Così disse al re: «Vero era dunque ciò che avevo udito nel mio paese del tuo eloquio e della tua sapienza. ⁶ Ma non ho prestato fede a quelle parole, finché non sono venuta e ho visto coi miei occhi. Ed ecco, non mi era stato riferito nemmeno la metà del totale: la tua sapienza supera ogni resoconto che avessi udito. ⁷ Beati i tuoi uomini! Beati questi tuoi servi, che stanno sempre innanzi a te e ascoltano la tua sapienza! ⁸ Sia benedetto il Signore Dio tuo, che si è compiaciuto di te e ti ha posto sul suo trono come re del Signore Dio tuo, per l'amore che il Dio tuo ha d'Israele perché stia in eterno; facendoti re su di esso per giudicare e fare giustizia!». ⁹ Ella diede al re centoventi talenti d'oro, un'enorme quantità di aromi e di pietre preziose. Non vi furono più altrettanti aromi quanti ne diede la regina di Saba al re Salomone.

¹⁰ Ma anche i servi di Hiram e i servi di Salomone che avevano fatto arrivare oro da Ofir, fecero arrivare legno di sandalo e pietre preziose. ¹¹ Con il legno di sandalo il re fece rivestimenti per il tempio e per il palazzo reale, lire e arpe per i cantori. Non se ne vide mai più di simile in terra di Giuda.

¹² Il re Salomone diede alla regina di Saba ogni gioia che chiese, oltre a ciò che aveva portato al re. Così si girò e andò al suo paese, lei e i suoi servitori.

ALESSANDRO DE MAIGRET[†]

Saba senza la Regina di Saba: un profilo archeologico dei Sabei nella prima metà del I millennio a.C.

1. L'eco di una tradizione

La regina di Saba

La fama che la regina di Saba e l'Arabia Felice ebbero nell'antichità, fama che non solo in Oriente, ma anche in Europa sorpassò indenne la barriera dei secoli bui, pare oggi ampiamente giustificata dalla riscoperta in Yemen di ricche e imponenti vestigia archeologiche. L'opera degli esploratori e degli studiosi è ancora lungi dall'aver «trovato la regina di Saba», ma procede alacramente, avvicinandosi forse sempre più alle prove della sua esistenza. Un compito, quello degli studiosi, arduo e, insieme, esaltante: arduo per le difficoltà operative insite nel paese e per la consapevolezza un po' amara di sottrarre fascino ad una leggenda; esaltante per la novità e la copiosità delle scoperte e per l'onore di restituire alla storia i primi elementi reali di una cultura scomparsa.

Con il racconto biblico del suo incontro con re Salomone, la regina di Saba fa il suo ingresso nella leggenda. L'episodio, che dovrebbe essere avvenuto nel X sec. a.C., sarebbe stato, secondo molti studiosi, inventato ad arte dai compilatori biblici del VI sec. a.C. per mettere in rilievo la grandezza e la saggezza del re d'Israele. È un fatto però che, come testimoniano gli Annali Assiri, regine esistevano in Arabia in periodi effettivamente molto antichi e che le stratigrafie profonde di vari siti archeologici yemeniti fanno risalire oggi la cultura sudarabica almeno all'inizio dell'età del Ferro (c. 1200 a.C.). Comunque, vera o falsa che fosse la sua storicità, l'immagine dell'anonima regina sabea alla corte di Salomone restò per secoli fertile terreno mitico per produzioni e speculazioni religiose. Vi attingeranno la tradizione ebraica antica (Talmud, Targum), quella musulmana (Corano), quella cristiana medievale, quella etiopica (Kebra Nagast), ciascuna svi-

luppandone e reinterpretandone i contenuti secondo il proprio immaginario e le proprie esigenze dottrinarie.

Il fatto di essere compreso nel Sacro Libro dell'Islam, in particolare, fu per l'episodio della regina di Saba motivo di grande notorietà, e già nei secoli immediatamente successivi esso fu ripreso dai primi scrittori e storici arabi (Ibn Ishāq, al-Ṭabari). La deferenza e la devozione verso il Corano, anzi, li spingerà a dare significato storico all'incontro e a citare esplicitamente il nome della regina: Bilqīs. Questo nome resterà sino ad oggi, specialmente nel mondo arabo, ad indicare non solo la regina del Corano, ma anche quella della Bibbia. È molto probabile che una regina Bilqīs sia veramente esistita in Yemen, ma il suo regno non potrebbe risalire a molto prima di dove poteva spingersi la memoria di uno scrittore come Ibn Ishāq (750-775 d.C.), musulmano che, dimenticate lingua e scrittura del periodo cosiddetto della *jāhiliyya* («ignoranza»), poteva fare affidamento solo sulla tradizione orale. In una cronologia di al-Ya'qūbī (832 d.C.) si riscontra in effetti una Bilqīs che regnò poco prima del re Yāsir Yuhan'im, il cui nome è ben noto tra i sovrani ḥimyariti al potere nello Yemen nel III sec. d.C.

2. Ricomposizione di un'immagine

Origini e sviluppo di una cultura

L'antica cultura sudarabica fiorì (come dice anche il nome) nel saliente meridionale della Penisola Araba (odierno Yemen) tra il 1200 c. a.C. ed il 628 d.C. Limitata dal Mar Rosso e dall'Oceano Indiano, nonché dal grande deserto centrale arabico (Rub' al-Khālī), essa ha avuto nei tanti secoli della sua storia uno sviluppo generalmente isolato tanto nelle vicende politiche e sociali, che nelle manifestazioni del pensiero e dell'arte, anche se non vanno dimenticati i suoi legami di parentela (linguistici soprattutto) con le altre popolazioni semitiche del Vicino Oriente antico (Mesopotamia, Siria, Palestina).

Le più recenti indagini archeologiche sembrano dimostrare che i Sudarabici vennero dal deserto all'inizio dell'età del Ferro (c. 1200 a.C.). Stanziate ai piedi delle alte montagne yemenite, prosperarono presto grazie alla loro grande abilità nel gestire a fini agricoli le acque monsoniche che provenivano dall'altopiano e, poco dopo, nell'intercettare appunto il flusso dei commerci carovanieri che transitava in quelle zone. Il regno di Saba, il primo a fiorire, fu potente e conosciuto in tutto il mondo antico. Esso si espanse fino a divenire un vero e proprio impero, giungendo la sua egemonia ad interessare ad est i territori al confine con l'Oman e a ovest l'Eritrea e il Tigrai etiopico. La sua supremazia conobbe un offuscamento intorno al VI secolo a.C., quando nello Yemen comparvero, insieme a quel-

lo di Saba, regni indipendenti più piccoli (quelli dei Minei, Qatabaniti, Hadramiti), ciascuno caratterizzato da dialetti e culture particolari.

La carovaniera dell'incenso

«A sud l'ultima delle terre abitate è l'Arabia: è questo il solo paese del mondo che produca l'incenso e la mirra», scriveva Erodoto intorno al 500 a.C. Evidentemente, anche se tali resine si trovavano anche in Africa orientale, dove gli Egiziani si rifornivano sin dall'Antico Regno (III millennio a.C.), già ai tempi del grande storico greco l'Arabia meridionale si era affermata come regione produttrice della specie più pregiata d'incenso (*Boswellia sacra*). La lunga via carovaniera che, conosciuta più tardi come «la via dell'incenso», portava gli aromi e altri beni indiani ed africani dallo Yemen al Mediterraneo, doveva tuttavia essere funzionante da tempi ben più antichi. Le prove: il viaggio che la regina di Saba compì nel X secolo a.C. per incontrare Salomone; un testo assiro che parla di una carovaniera sabea catturata da un re di Sukhu sul Medio Eufrate verso la metà dell'VIII secolo a.C.;¹ il fatto che con la fine del II millennio a.C. si poté contare su cammelli domesticati, animali che, soli, consentivano di percorrere l'enorme distanza che divideva la costa sudarabica da quella del Mediterraneo (circa 2600 km).

L'incenso, prodotto nella regione del Ḍufār (antica regione tra Yemen e Oman), veniva prima ammassato nella città di Samhar (oggi Khawr Rarwī, presso Salala in Oman) e da lì portato via mare nel porto di Qāni' (Bi'r 'Alī). Le carovane di cammelli si formavano qui e partivano per Shabwa seguendo la valle del Wādī Ḥajr. Dipendendo l'agibilità delle vie dalle alterne situazioni politiche locali, il percorso poteva quindi toccare le altre capitali (Tamna', Marib, Qarnaw) oppure evitarle seguendo la più diretta, ma più perigliosa, via che attraverso il deserto conduceva a Najrān, oggi in territorio saudita (de Maigret 1997). Da Najrān la via normale raggiungeva Tathlith e poi Bisha (le antiche Laththa e Thumala di Tolomeo) e, quindi, Yathrib (Medina), senza passare per Makoraba (Mecca). Continuando verso nord, la carovaniera entrava quindi nel territorio di Dedān (presso l'odierna al-'Ula) e Hijra (Madā'in Ṣāliḥ, l'antica *Hegra*). Da qui raggiungeva Gaza o attraverso Elana (presso la moderna Eilat), o passando per Petra, dove era la biforcazione per Damasco (fig. 1).

L'incenso che arrivava in Grecia o a Roma, dopo un viaggio tanto lungo (secondo Plinio il Vecchio occorre 65 tappe da Tamna' a Gaza) e difficile, costava più dell'oro, e questa fu probabilmente la ragione del successo della via alternativa, quella marittima, che, grazie anche alla scoper-

¹ Robin 1991: 50; Liverani 1992.

ta del regime dei monsoni, fu adottata a partire dal I secolo a.C. Una via meno cara e, forse, meno pericolosa, che portò come conseguenza al graduale indebolimento economico e politico dell'Arabia Felice e al contemporaneo affermarsi del regno di Ḥimyar.

3. Continuità ed interruzioni nella cultura sudarabica del I millennio a.C. dai dati delle stratigrafie archeologiche

Presupposti per la formulazione di un'ipotesi

Le attività di scavo condotte a partire dagli anni 1980 dalla Missione Archeologica Italiana in tre importanti città pre-islamiche dello Yemen (Yalā/Ḥafarī, Hajar Kuḥlān/Tamna', Barāqish/Yathill) hanno generato in noi – e col procedere delle indagini rafforzato – la sensazione che le stratigrafie (tutte del I millennio a.C.), viste sia singolarmente che, soprattutto, nel loro insieme, ci ponessero di fronte ad un panorama documentario che, pur in un carattere unitario di fondo tipicamente sudarabico, appariva formalmente suddivisibile in due distinte *facies* cronologico-culturali. Tanto i dati archeologici (architettura, ceramica, oggetti) quanto – pare – quelli epigrafici, hanno via via portato al delinearsi di una *facies* culturale più antica (c. XII-VII sec. a.C.), che potrebbe connettersi storicamente al periodo di egemonia sabea in Sudarabia, e di una *facies* culturale più recente (IV sec. a.C. - II-III sec. d.C.), da riferire al periodo dei regni sudarabici indipendenti. La constatazione che i tre siti esplorati dalla Missione Italiana si trovassero in aree storicamente diverse (rispettivamente Saba, Qatabān e Ma'in), e che tutti insieme manifestassero una tale immagine di contemporanea differenziazione nella cultura materiale, non fece altro che consolidare la nostra idea di un collegamento tra fatti archeologici ed eventi storici.

Un altro elemento che ha contribuito a trasformare la nostra sensazione, o idea, dell'esistenza di due aspetti culturali diversi nel Sudarabia del I millennio a.C. in una vera e propria ipotesi di lavoro, è quello del riscontro nelle stratigrafie di un periodo intermedio a dette fasi che, interessando apparentemente i secoli VI e V a.C. e configurandosi nei nostri siti ora come momento d'interruzione ora come fase di cambiamento, giustificherebbe ulteriormente l'esistenza delle due *facies* stesse e, forse, potrebbe aiutarci a individuarne le cause.

L'ipotesi è stimolante e merita di essere verificata. Se vera, essa potrebbe avere conseguenze importanti per tutta la sudarabistica. La scoperta di un "periodo oscuro", della durata di due secoli, separante due aspetti diversi della cultura sudarabica del I millennio a.C., consentirebbe infatti non solo di vedere da un punto di vista del tutto nuovo l'evolversi archeologico e storico-artistico di quel lungo periodo, ma anche di riconsiderare

tutta l'impalcatura storico-epigrafica, che da sempre trova difficoltà a saldare la documentazione relativa al periodo dell'Impero sabeo a quella concernente il periodo detto "dei Re di Saba". Se, tra l'altro, provassimo l'effettiva esistenza di un "periodo vuoto" di documentazione epigrafica della durata di due secoli, potremmo capire meglio, in un'immagine di compressione cronologica dei dati, le ragioni dei sostenitori della cronologia bassa.

Una verifica alla nostra ipotesi ci sembra quindi necessaria, oltre che doverosa, ed è quanto cercheremo di fare in questo articolo, confrontando i dati dei tre siti da noi indagati, e cioè Yalā, Hajar Kuḥlān e Barāqish (fig. 2). L'allargamento dell'indagine ad altre aree storiche del Sudarabia – confronti con le stratigrafie disponibili per altri siti della stessa area – Hajar ibn Ḥumayd (Van Beek 1969), Hajar al-Tamra (Blakely 1985), Hajar al-Rayḥānī (Glanzman - Ghaleb 1987) – ma anche con quelli di siti di aree contigue, come lo Ḥaḍramawt (Shabwa), Raybūn (Sedov 1997), Makaynūn (Benoist *et al.* 2005) – potrebbe aiutare a meglio comprendere la portata dei cambiamenti culturali che si verificarono in tutto lo Yemen interno verso la metà del I millennio a.C. Questo, infatti, potrebbe aiutarci nell'individuazione delle cause che li determinarono.

Una proposta di metodo: la terminologia dei periodi

I termini "Arabia meridionale" (o "Arabia del Sud") e "arabico-meridionale" avranno, in questo articolo, una funzione semantica esclusivamente geografica. I termini "Sudarabia" e "sudarabico", conservando la loro tradizionale accezione storico-culturale, vengono invece utilizzati per indicare, in senso generale, la cultura che fiorì in tutta l'Arabia meridionale per tutto il periodo storico che precedette l'Islam. Le suddivisioni del Periodo Sudarabico in "Periodo Sudarabico Antico" (PSA), "Periodo Sudarabico Medio" (PSM) e "Periodo Sudarabico Recente" (PSR) avranno, come si vedrà, valori cronologici conseguenti e coerenti con quanto emerge dalle stratigrafie comparate.

Evidenziando lo studio un periodo generalizzato di rottura stratigrafica (o per lo meno di evidente cambiamento nella cultura materiale) nel periodo compreso tra il VI ed il V sec. a.C. ("Intermediario PSA-PSM"), tali suddivisioni si configureranno cronologicamente nel modo seguente: PSA: secoli XII-VII a.C.; PSM: IV sec. a.C. – II sec. d.C.; PSR: secoli III-VI d.C. Si vedrà che tali suddivisioni cronologiche e terminologiche del Periodo Sudarabico non rappresentano che la sintesi in termini archeologici delle suddivisioni che via via emergeranno in ciascuno dei siti archeologici esaminati (vedremo infatti che, ad esempio, a Hajar Kuḥlān potremo parlare di un Tamna' Antico e di un Tamna' Medio, così come per esempio a Hajar ibn Ḥumayd di un Ḥumayd Antico e di un Ḥumayd Medio, etc.; cfr. Tabel-

la 1). Nessuno dei siti considerati (cioè quelli in cui è presente una proposta iniziale di stratigrafia) presenta un'occupazione che copra l'intero (lungchissimo) arco del Periodo Sudarabico. È chiaro, quindi, che la periodizzazione dei nostri siti si arresti con la fine del PSM. Diversi siti, tuttavia, presentano una propria fase finale di occupazione che chiameremo "Tarda", e che non va confusa con l'ultima fase (Recente) del PSR.

La terminologia dei periodi che qui proponiamo si basa sui dati archeologici (soprattutto stratigrafici, architettonici e ceramologici); speriamo che essa in futuro, dopo le debite verifiche su dati di altro tipo (epigrafici, storici, storico-artistici, etc.), possa essere adottata (almeno come base di lavoro comune) dai nostri colleghi sudarabisti.

Date	Periodo Sudarabico	Singoli siti (esempio per Hajar ibn Ḥumayd)
XII-VII a.C.	Antico (PSA)	Ḥumayd Antico (HA)
c. VI-V a.C.	Intermediario PSA-PSM	Intermediario HA-HM
IV a.C. - III d.C.	Medio (PSM)	Ḥumayd Medio (HM) Ḥumayd Tardo (HT)
IV-VII d.C.	Recente (PSR)	–

Tabella 1 - Terminologia dei periodi archeologici

A. L'area sabea

I siti sino ad oggi scavati nella regione pre-desertica che un tempo era la culla del regno di Saba e dei quali sono state studiate le stratigrafie, sono tre e, precisamente, in ordine di apparizione dei rispettivi rapporti di scavo: Hajar al-Tamra (1985), Hajar al-Rayḥānī (1987) e Yalā (1989). Visto che la nostra proposta di ipotesi stratigrafica comparativa parte dai siti scavati dalla Missione Archeologica Italiana, trattiamo del sito di Yalā (fig. 3).

Yalā/al-Durayb (Ḥafarī)

Il breve scavo che la Missione Archeologica Italiana compì nel dicembre del 1987 nel sito sabeo di al-Durayb nel Wādī Yalā (antica città di

Ḥafarī, c. 30 km a SO di Marib; de Maigret - Robin 1989)² rivelò una sequenza stratigrafica importante che si andava ad aggiungere alle poche già esistenti allora in Arabia meridionale, e cioè quelle di Hajar ibn Ḥumayd, Shabwa, Hajar al-Tamra, Hajar al-Rayḥānī. Il valore della stratigrafia di Yalā sta nel fatto che essa fu ottenuta all'interno di precise strutture architettoniche (in una casa privata della fase finale della città [Strato A] e nelle rovine di quelle che la precedettero [Strati B, C, D]) (fig. 4); ciò permise di isolare in modo inequivocabile i vari riempimenti dei *loci* e di esaminarne correttamente i contenuti. Possiamo dire, quindi, che, a differenza di quanto avviene, per esempio, per gli esigui sondaggi in piena terra di Hajar al-Tamra e di Hajar al-Rayḥānī, Yalā ci ha restituito materiali forse più esaustivi e, speriamo, sicuri. Le analisi al C14 dei campioni di carboni prelevati nella varie stanze delle case danno risultati precisi che non possono essere messi in discussione³ (vedi Tabella 2), così come la tipologia della ceramica rinvenuta nella casa dell'ultima fase (Casa A).

Strati	Campioni C14	Date calibrate (2σ)	Date
<i>suolo vergine</i>			
D	-	-	c. 1200-1100 a.C.
C	R 1947a	1395 ÷ 795 a.C.	c. 1100-900 a.C.
B	R 1948a	1100 ÷ 920 a.C.	c. 900-750 a.C.
	R 1946a	1240 ÷ 830 a.C.	
A	R 1945a	850 ÷ 650 a.C.	750-600 a.C.
	R 1949a	825 ÷ 585 a.C.	
<i>distruzione</i>			

Tabella 2 - Cronologia degli strati di Yalā

Considerando che le forchette con le date calibrate non ci danno altro che la gamma (reciprocamente esclusiva, ma anche certa quasi al 100%) dei possibili anni in cui le case delle varie fasi furono costruite, per determinare gli archi cronologici lungo i quali si svolsero le quattro fasi di vita di Ḥafarī, dovremo ricorrere a dati tipo contestuale (archeologici, architettonici, storico artistici, epigrafici, etc.). Occorre prima sottolineare, però,

² Il sito è più conosciuto semplicemente come Yalā, e così sarà chiamato nel presente articolo.

³ Tali dati sono stati confermati da più recenti metodi di ricalibrazione e analisi statistiche, cf. Manzo 2005.

che lo scavo ha evidenziato una grande continuità antropico-culturale in tutta la stratigrafia, dal suolo vergine fino alla distruzione finale della città (fine dello Strato A), e questo sta ad indicare che gli archi di tempo relativi ai vari strati non dovettero essere molto staccati gli uni dagli altri. Tale assenza di reali, drastiche soluzioni di continuità sono dimostrate, tra l'altro, dal persistere di identici orientamenti dei muri nei vari periodi. Dovremmo ritenere, quindi, che i crolli e le riedificazioni riscontrati nel nostro scavo fossero dovuti più a fatti locali ed episodici che non a crisi coinvolgenti l'intera città.

Vediamo, innanzitutto i dati epigrafici. Le iscrizioni rupestri rinvenute nel vicino Shi'b al-'Aql (fig. 5) riportano i nomi dei *mukarrib* sabei Yatha'amar Bayyīn figlio di Sumhu'alī e di Karib'il Watār figlio di Dhamar'alī, i quali, se fosse effettiva la loro identificazione con i sovrani sudarabici citati negli Annali Assiri, rispettivamente di Sargon II e di Sennacherib, dovrebbero collocarsi tra il 715 ed il 685 a.C. Lo Shi'b al-'Aql va considerato come parte integrante del complesso di rovine da noi rinvenute nel Wādī Yalā e, quindi, tale datazione deve riguardare anche la città di Ḥafarī. Un'iscrizione monumentale rinvenuta (non *in situ*) all'interno della città (Y.85.Y/3a-b; Garbini 1988: 38-40) ci permette di estendere verso il basso questo arco di tempo. Essa commemora infatti la costruzione di un palazzo a ridosso delle mura e presso la porta della città, riportando il nome di due sovrani: Yada'il e Yatha'amar. Stando alla paleografia, tale testo dovrebbe essere posteriore di qualche generazione a quelli dello Shi'b al-'Aql (de Maigret - Robin 1989: 289, nota 52) e potremmo attribuirlo alla seconda metà del VII sec. a.C.

Le mura di Yalā esistevano dunque già al tempo di Yada'il e Yatha'amar; non è improbabile che esse fossero state costruite al tempo di Karib'il Watār figlio di Dhamar'alī, un *mukarrib* che, come è noto, fu molto attivo e potente. La difesa della città, prima che essa fosse cinta da queste nuove mura, era costituita dalle case perimetrali del borgo centrale (de Maigret 1988: 10 sgg.), nel quale è avvenuto, appunto, il nostro scavo del 1987. Nella nostra stratigrafia non può essere testimoniato, ovviamente, il momento della costruzione della nuova cinta ma, se avvenne durante o poco dopo il regno di Karib'il Watār, esso va situato nello Strato A, quando era in piedi, cioè, la Casa A del periodo finale, un'abitazione ricca, piena di belle ceramiche, con una planimetria che, progettata secondo un modello tradizionale (de Maigret 2005a), consentì ampliamenti su tutti i lati (magazzini), dovuti, probabilmente, al successo delle attività commerciali e artigianali (ve ne sono chiari segni negli ambienti del pianterreno) esercitate dal proprietario (fig. 6). Una casa di residenza, ma anche di lavoro (i cui componenti erano in grado di scrivere i loro nomi nei vasi di ceramica; cfr. Garbini 1992), che prosperò dunque nel VII sec. a.C. e che subì una

spietata distruzione da incendio, una distruzione che interessò – questa volta sì – tutta la città, e per sempre.

Una tavoletta in terracotta rinvenuta nell'atrio di questa casa ci dà forse un ulteriore aggancio cronologico per lo Strato A (fig. 7; Antonini 1996). La scena della caccia rituale in essa rappresentata, così come i numerosi simboli che compaiono nei registri superiori dimostrano stretti rapporti iconografici e stilistici con le rappresentazioni figurate delle cosiddette “Banāt ‘Ād” (fig. 8), diffuse nell'area del Jawf e della zona di Marib in un periodo compreso tra il IX e l'VIII sec. a.C. (Antonini 2004). Questa tavoletta-portafortuna, quindi, potrebbe essere collocata in una fase relativamente antica dello Strato A, diciamo nell'VIII-VII sec. a.C.

Tutti questi dati ci confermano, dunque, che lo Strato A di Yalā rientra in effetti nel periodo indicatoci dalla gamma di possibilità cronologiche del C14, ossia quello compreso nei secoli VIII-VII a.C. In tale arco cronologico, quindi, va ricompreso il bellissimo repertorio ceramico rinvenuto all'interno della Casa A. Uno studio dettagliato delle forme (de Maigret 2003a), connesso ai contesti di ritrovamento dei vasi negli ambienti dell'abitazione (zone di residenza, di lavoro, di stoccaggio, etc.), ci ha permesso di sviluppare una tipologia della ceramica utile ad individuarne le varie categorie funzionali (ceramica da mensa, da cucina, da dispensa, da trasporto, etc.). Il repertorio (che rappresenta esemplarmente la tipica classe di ceramica che potremmo definire “carenata”⁴ (es. fig. 9, comune, con ovvii cambiamenti locali, in tutto il periodo cosiddetto “Sudarabico Antico”), provenendo da una casa privata, e non da un saggio stratigrafico qualsiasi, è ricco, completo ed omogeneo. Esso, inoltre, avendo il pregio di poter essere attribuito ad un periodo, come si è visto, ben circoscritto (VIII-VII sec. a.C.), risulta prezioso per ogni confronto di materiali carenati rinvenuti altrove. I materiali ceramici raccolti nei sondaggi operati sotto i pavimenti della Casa A sono troppo scarsi per poter estendere lo studio tipologico indietro nel tempo, ma essi, oltre a mostrarci, appunto, una netta continuità della cultura materiale di Yalā dalla sua fondazione (Strato D) alla sua fine (c. 600 a.C.), denotano, pur nella loro povertà, alcuni cambiamenti (sia formali che di fabbrica).

B. L'area qatabanita

Nell'area marginale desertica nella quale fiorì il regno del Qatabān (Wādī Bayḥān, Wādī Ḥarīb), soltanto due siti sono stati sino ad oggi scavati: Hajar ibn Ḥumayd (Van Beek 1969) e Hajar Kuḥlān (de Maigret 2003b,

⁴ Il termine “carenata” è dovuto alla frequente presenza nella ceramica di spigoli orizzontali, dovuti alla tecnica di costruire i vasi per sezioni multiple.

2003c, 2004a, 2005b, 2016; de Maigret - Robin 2006). Entrambi hanno restituito importanti dati stratigrafici. Anche in questo caso trattiamo del sito di Hajar Kuḥlān, che è stato scavato dalla nostra Missione archeologica.

Hajar Kuḥlān (Tamna')

Alcuni sondaggi da noi eseguiti nel 2000 a Hajar Kuḥlān' (antica Tamna') misero in luce, sotto i pavimenti del Tempio di Athirat (figg. 10-11) (Sondaggio A.00/S2) e della Casa B/C nella Piazza del Mercato (Sondaggi B.00/S1, B.00/S2) un livello con strutture in mattoni crudi (Livello 2), nel quale la ceramica si rivelò esclusivamente di tipo carenato. Nel sondaggio A.00/S2, relativamente più ampio, si poté scendere ancora fino a raggiungere un livello più profondo (Livello 3), nel quale la ceramica manteneva, tuttavia, lo stesso aspetto tipologico generale.⁵

Lo studio dell'abbondante ceramica raccolta nel Livello 2 rivelò che essa era molto simile a quella rinvenuta nello Strato A di Yalā (de Maigret 2004a). Le similitudini si appuntano soprattutto, oltre che nell'identico tipo delle argille e dei trattamenti delle superfici (ingubbiature rosso-lustrate), in varie categorie ben definite di vasi. Ricordiamo, in particolare, le coppe carenate con piede ad anello e fasci di linee dritte incise sotto l'orlo (fig. 12),⁶ i crateri a orlo dritto con multiple decorazioni incise,⁷ i crateri con listello esterno sotto l'orlo,⁸ le grosse olle con listellature parallele,⁹ le giare ovoidi a collo stretto ("torpedo jars"),¹⁰ i coperchi con decorazione dipinta o incisa,¹¹ le prese digitate dei coperchi,¹² le anse ad anel-

⁵ La profondità raggiunta nel sondaggio A.00/S2 è superiore di almeno 5 m rispetto al piano di campagna esterno alla città. Tale misura potrebbe indicarci anche lo spessore degli ulteriori livelli da scavare prima di raggiungere il suolo vergine e testimonierebbe, indirettamente, la forte antichità del sito.

⁶ Cf. de Maigret 2004a, fig. 5, con de Maigret 2003a, tav. 13.

⁷ Cf. de Maigret 2004a, fig. 6: A49:20, con de Maigret 2003a, tav. 14: 4-7.

⁸ Cf. de Maigret 2004a, fig. 7: A49:15, A50:1, con de Maigret 2003a, tav. 18: 6-7 (dove, purtroppo, il n. 7 risulta tagliato a metà nella stampa).

⁹ Cf. de Maigret 2004a, fig. 7: A50:10, con de Maigret 2003a, tav. 30: 1-2.

¹⁰ Cf. de Maigret 2004a, fig. 7: A49:18-19; A58:8; A69:3, con de Maigret 2003a, tavv. 32-33: 4-7 (tali giare, che corrispondono al tipo 4100 di G. Van Beek, sono da me chiamate "giare onerarie", in base alla loro possibile funzione suggerita dalla loro particolare fabbrica e dalla loro diffusione internazionale).

¹¹ Cf. de Maigret 2004a, fig. 7: A69:6, con de Maigret 2003a, tavv. 34-35.

¹² Cf. de Maigret 2004a, fig. 7: A47:19-20, con de Maigret 2003a, tavv. 34-35.

lo.¹³ Da questi stretti confronti diremmo che, ad uno sguardo comparativo generale, i due repertori – quello dal Livello 2 del Sondaggio A.00/S2 di Tamna' e quello dallo Strato A di Yalā – sembrano quasi lo stesso materiale (si notino anche ulteriori accostamenti con il repertorio di Yalā: ad esempio con i coperchi forati,¹⁴ con le insalatiere a bordo doppio,¹⁵ con le decorazioni a bottoni applicate sotto gli orli¹⁶ e persino con la paleografia delle iscrizioni).¹⁷

La tipologia dei vasi rinvenuti nel sottostante Livello 3 sembra un po' la stessa di quella vista nel Livello 2 ma, ad un esame più attento, si nota subito almeno due varianti generali: 1) diminuiscono sensibilmente i confronti puntuali con il repertorio dallo Strato A di Yalā; 2) aumenta gradatamente il numero dei confronti con pezzi provenienti dagli strati più profondi sia di Yalā (Strati B-C) che di altri siti dell'area di Ṣayhad (Strati P-S di Hajar ibn Ḥumayd; Strati IV-IIc di Hajar al-Tamra, etc.). Per quanto riguarda i confronti con gli strati più profondi di Hajar ibn Ḥumayd, segnaliamo in particolare le coppe carenate con singola scanalatura sotto l'orlo,¹⁸ il maggior numero di prese orizzontali a listello,¹⁹ la decorazione incisa e dipinta su pareti dritte,²⁰ le giare a collo ristretto e svasato,²¹ a volte con appoggio interno per il coperchio,²² le giare a bocca larga e orlo e-

¹³ Cf. de Maigret 2004a, fig. 7: A64:11, con de Maigret 2003a, tav. 37: 1-6.

¹⁴ Cf. de Maigret 2004a, fig. 8: A64:10; A69:2, con de Maigret 2003a, tav. 25: 1-4.

¹⁵ Cf. de Maigret 2004a, fig. 6: A64:2, con de Maigret 2003a, tav. 15: 1, 3; 16: 2-3.

¹⁶ Cf. de Maigret 2004a, fig. 8: A64:5, con de Maigret 2003a, tav. 30: 1.

¹⁷ Cf. de Maigret 2004a, fig. 8: A64:12, con de Maigret 2003a, tavv. 13: 5-8; 20: 7-8; 32: 2; 33: 4-6.

¹⁸ Cf. de Maigret 2004a, fig. 8: A77:4, con Van Beek 1969, p. 176, fig. 33: H2835; p. 227, fig. 84: H2955, H2632X; p. 228, fig. 85: H2834; p. 238, fig. 95: H2644.

¹⁹ Cf. de Maigret 2004a, fig. 8: A84:4, A94:1; fig. 9: A94:7-8, con Van Beek 1969, p. 247, fig. 104: H2523, H2592; p. 250, fig. 107: H3019, H3020; p. 242, fig. 99: H2744; p. 246, fig. 103: H2789.

²⁰ Cf. de Maigret 2004a, fig. 9: A79:4, con Van Beek 1969, p. 195, fig. 52: H3098.

²¹ Cf. de Maigret 2004a, fig. 9: A84:5, A84:10, con Van Beek 1969, (ad es.) p. 179, fig. 36: H2928, H2934.

²² Cf. de Maigret 2004a, fig. 9: A94:9, con Van Beek 1969, p. 179, fig. 36: H3012; p. 196, fig. 53: H3182; p. 248, fig. 105: H3072, H3046.

spanso.²³ Un campione di carbone raccolto in questo Livello 3 ha dato una data calibrata compresa tra il 930 ed il 770 a.C.²⁴ (vedi Tabella 3).

Sul sito di Hajar Kuḥlān un sondaggio fu condotto anche dagli archeologi della American Foundation for the Study of Man all'inizio degli anni 1950. Gus Van Beek, studiando le fondazioni del TT1 (Tamna' Temple 1) (fig. 13) (il maggiore edificio di Tamna'), trovò in un approfondimento lungo il lato orientale della costruzione abbondante ceramica carenata, che datò all'VIII-VII sec. a.C. (Van Beek 1958: 294). Ciò gli fece supporre, tra l'altro, che il TT1 fosse da attribuire a quel periodo. Tuttavia, è molto probabile che la ceramica che Van Beek trovò non fosse altro che quella pertinente alla terra di risulta dell'antico, grande scavo che gli abitanti di Tamna' fecero per l'impianto del TT1; terra che, finita la messa in opera delle fondazioni dell'edificio, fu gettata di nuovo contro i suoi muri a ricoprire la trincea. Del resto, confronti interni con altre opere architettoniche della città (riguardanti soprattutto la tecnica costruttiva) sembrano confermare che il TT1 è contemporaneo del Tempio di Athirat, delle case private della Piazza del mercato e della Porta Sud della città.

Anche il sondaggio americano nel TT1, comunque, conferma l'esistenza a Tamna' di uno strato omogeneo (che noi chiamiamo "Strato B", relativo ad un periodo detto Tamna' Antico [TA]) che va attribuito, nella sua parte superiore (vedi Livello 2 dei nostri sondaggi), ad un periodo contemporaneo con lo Strato A di Yalā, ossia all'VIII-VII sec. a.C. (vedi Tabella 2).

A Tamna' la ceramica carenata di questo Strato B contrasta vivamente con quella rinvenuta negli scavi che la nostra Missione ha condotto tra il 1999 ed il 2004 nel Tempio di Athirat (de Maigret 2003b), in una decina di case della Piazza del Mercato (de Maigret 2003c, 2005b) e, nel 2005, nello stesso TT1. Questa ceramica, che manca di carenature, si rivela assai omogenea in tutti gli edifici scavati ed offre una controprova alle evidenze offerteci dall'analisi delle tecniche architettoniche per assegnarli tutti ad una stessa fase archeologica, che abbiamo chiamato "Strato A2". Tale fase, che, anche in accordo con i dati epigrafici, dovrebbe avere inizio intorno al 400 a.C., allorché il re di Tamna' Shahr Hilāl eresse la sua stele iscritta nella Piazza del Mercato (fig. 14), corrisponde all'età d'oro del Qatabān e

²³ Cf. de Maigret 2004a, fig. 9: A84:8, con Van Beek 1969, p. 202, fig. 59: H2839, H2567; p. 250, fig. 107: H3019, H3020; p. 252, fig. 109: H2470.

²⁴ Beta Analytic: 157167.

Strati	Sondaggi			C14	Ceramica	Tecnica costruttiva	Periodi	Date
	A.00/S2	B.00/S1-2	TT1					
B	Liv. 3	-		930-770 a.C. (BA 157167)	carenata	strutture in mattoni crudi	Tamna' Antico	900-750 a.C.
	Liv. 2	Liv. 2	(Liv. 2)					750-600 a.C.
<i>interruzione</i>							Intermediario TA-TM	600-400 a.C.
A2	Liv. 1			400-110 a.C. (BA 157166)	non carenata	strutture in pietra	Tamna' Medio	400 a.C.-50 d.C.
A1								Tamna' Tardo

Tabella 3 - Cronologia degli strati di Tamna'

della sua capitale Tamna'. Il periodo continuerà senza apparenti interruzioni sino alla metà del I sec. d.C., quando la città subì una drastica distruzione.

Un campione di carbone, prelevato nel Livello 1 del sondaggio A.00/S2 (riempimento artificiale del basamento del Tempio di Athirat), nel quale era presente esclusivamente ceramica non-caremata, ha restituito una data calibrata compresa tra il 400 ed il 110 a.C. Gli scavi, inoltre, hanno documentato una breve e sporadica rioccupazione delle rovine (Strato A1) che, stando alla ceramica, riguardò la stessa cultura e si protrasse sino al II sec. d.C., allorché la città fu abbandonata definitivamente. La fase archeologica che riguarda lo Strato A2, è stata da noi detta del "Tamna' Medio (TM)"; quella dello Strato A1, del "Tamna' Tardo (TT)".

È importante soffermarci un momento sulla classe di ceramica non-caremata dello Strato A, in quanto essa, distinguendosi nettamente da quella dello Strato B, illustra, rappresentandolo in modo a parer nostro inequivocabile, il panorama della cultura materiale delle fasi Media e Tarda di Tamna'. Per vederne meglio la tipologia, riporto qui, in aggiunta a quella già pubblicata dal Livello 1 del sondaggio A.00/S2 (de Maigret 2004a: 247, fig. 4), due tavole (figg. 15-16) di pezzi scelti tra quelli da noi scavati nel Tempio di Athirat (Strato A1) e nelle case private che furono impiantate sopra di esso (Strato A2). Tale raccolta è stata suddivisa per tipologie, così come quella dalle case della Piazza del Mercato (de Maigret 2016; Antonini - Buffa 2016), e gli esemplari qui riportati sono sufficienti, ci pare, a presentarci un repertorio che, anche solo dal punto di vista formale, si distingue nettamente da quello di tipo caremato del Sudarabico Antico e sembra attestarsi con una sua propria netta fisionomia autonoma. In questo repertorio vascolare compaiono, rispetto a quello dello Strato B di Tamna' (e dello Strato A di Yalā), degli attributi formali del tutto nuovi: l'ispessimento, il rigonfiamento, la sagomatura e la troncatura netta superiore degli orli; la presenza di listelli continui sui colli; l'ispessimento delle pareti di olle e giare; le decorazioni unghiate, a *chevron* o impresse a bottone sui listelli. Questi caratteri, insieme alla complementare scomparsa di caratteri peculiari del repertorio più antico, sia strutturali (orli naturali, pareti sottili, carenature) che decorativi (incisioni a linee puntinate, a linee dritte verticali, a fasci di linee orizzontali eseguite a pettine, motivi dipinti), nonché di intere famiglie vascolari (coppe caremate, insalatiere, bicchieri, ciotole senza fondo, pentole con prese orizzontali, giare onerarie [o "torpedo jars"], coperchi decorati) ci pare testimonino senza incertezze il limite esistente tra le due classi di ceramica. Il fatto che esistano, però, tratti comuni ai due repertori ceramici del TA e del TM, soprattutto negli aspetti delle manufatti (argille, inclusi, trattamenti delle superfici, etc.), testimonia di un'indubbia globale linearità etnico-culturale dell'occupa-

zione del sito, ma non è da sé sufficiente a negare l'ipotesi di cambiamenti (e/o interruzioni) avvenuti all'interno dell'insediamento. Una lunga tradizione nelle fabbriche della ceramica, non appare infatti in contrasto con il variare col tempo delle sue forme. Che il nuovo modello tipologico-formale emerso nel TM sia valido è confermato del resto dal preciso ed interessante confronto che di esso possiamo farne con il ricco repertorio da noi raccolto nel 1984 in superficie a Madīnat al-Ahjur (sull'Altopiano, a est di Ma'bar) e pubblicato in seguito, seguendo la tipologia delle forme, da S. Antonini (1989).

Da tutte queste considerazioni emerge, dunque, l'esistenza a Tamna' di un'interruzione occupazionale tra l'inizio del VI e la fine del V sec. a.C. Ci sentiamo autorizzati a considerare effettiva tale fase – che chiameremo “Periodo Intermediario TA-TM” – in quanto essa ci risulta evidente in almeno tre zone diverse di Hajar Kuḥlān (Tempio di Athirat, Piazza del Mercato, TT1).

C. L'area minea

Barāqish (Yathill)

Le difficoltà tribali che caratterizzano la valle del Jawf, ossia la regione nella quale fiorì il regno di Ma'in, hanno da sempre impedito scavi continuativi nei numerosi ed importanti siti che si trovano nella regione. A parte le ricognizioni ivi condotte dalla Missione archeologica francese a partire dagli anni 1970, possiamo annoverare soltanto due scavi: quello di J.-F. Breton nel tempio *extra moenia* di al-Sawdā' e quello della nostra Missione italiana a Barāqish (antica Yathill) (fig. 17). Considerato che lo scavo di al-Sawdā', essendo stato interrotto per problemi locali, non ha restituito dati stratigrafici degni di nota, illustreremo per quest'area soltanto i risultati degli scavi di Barāqish.

Gli scavi e le ricerche archeologiche sino ad oggi condotti a Barāqish dalla Missione Archeologica Italiana dimostrano che, più che come una grande città d'epoca minea, il celebre sito yemenita debba essere concepito come un grande *tell*, contenente le rovine di una vita ben più lunga e complessa. Il suo rilievo, infatti, va visto come il risultato di un lungo e progressivo accumulo stratigrafico che, attraverso tre principali fasi di occupazione, è venuto crescendo fino ad una quota di circa 15 m a partire dal livello della piana naturale del Jawf. Iniziando dal basso, i dati archeologici ed epigrafici attribuiscono tali fasi di accumuli antropici ai seguenti tre periodi storici: 1) periodo sabeo; 2) periodo mineo; 3) periodo islamico. Tali periodi sono identificati sul sito di Barāqish da tre specifiche *facies* ceramiche che, oltre che per il nome della cultura cui appartennero, possono essere distinte in base a precise particolarità tecniche-formali. Avremo co-

sì, rispettivamente: 1) una “ceramica sabea”, fine, rosso-lustrata e spesso carenata; 2) una “ceramica minea”, più grossolana, priva di trattamenti superficiali e di carenature; 3) una “ceramica islamica”, caratterizzata, tra l’altro, dalla presenza di vasi invetriati d’importazione.

Se inseriamo i tre suddetti periodi storici, ed i loro rispettivi repertori vascolari, in quello che può essere considerato oggi il quadro più probabile di suddivisione dell’archeologia sudarabica di periodo storico (vedi Tabella 4), vediamo che le tre fasi di Barāqish corrispondono rispettivamente a: 1) periodo Sudarabico Antico, 2) periodo Sudarabico Medio, 3) periodo Medievale Yemenita. Come si vede, manca a Barāqish un insediamento attribuibile al periodo Sudarabico Recente. Si tratta di una lunga fase priva qui di testimonianze archeologiche, che diventa ancor più lunga se ad essa aggiungiamo tutto il periodo islamico che precede l’avvento a Barāqish dell’*imām* al-Mansūr ‘Abdallāh ibn Hamza. Non c’è da escludere, tuttavia, che in futuro si trovino nel sito anche le tracce di occupazioni sudarabiche post-minee e/o islamiche pre-‘Abdallāh ibn Hamza.

Mentre gli scavi, eseguiti dal 1990 nei templi di Nakrah e di ‘Athtar dhu-Qabḍ della cosiddetta “Area Sacra” della città (figg. 18-19), hanno prodotto importanti informazioni sulla Yathill di periodo mineo (de Maigret 2004b; 2006; de Maigret - Robin 2009; e, conseguentemente, sulla Barāqish di periodo islamico che la ricopriva), ben poco sappiamo (anche dal punto di vista cronologico) della sottostante Yathill di periodo sabeo. Quel poco però – che deriva anche da alcuni carotaggi meccanici effettuati nel 1992 sotto il pavimento della “sacrestia” del Tempio di Nakrah e che portarono alla luce frammenti di ceramica carenata distribuita per una profondità di parecchi metri (de Maigret 1993), e dallo studio distributivo della ceramica sabea all’esterno delle mura minee – ci lascia interdetti, in quanto sembra dirci che la città di Periodo Sabeo, benché sia stata la più antica (e, con ogni probabilità, la prima), dovette rappresentare non solo l’insediamento più esteso di tutta la storia della città, risultando esso eccedente – in ogni direzione – l’area della città di periodo mineo (quella, cioè, compresa nel perimetro delle mura), ma anche quello più longevo, almeno per quanto si può arguire dalla notevole altezza dei depositi.

L’avvio di una serie di esplorazioni stratigrafiche nei livelli di periodo sabeo ci è sembrato perciò più che opportuno e, dopo l’inaugurazione, nella campagna 2005, di un sondaggio al di fuori e a ridosso del settore occidentale delle mura (B.C/S1), se ne è aperto un secondo nella campagna successiva (2006) nell’Area Sacra della città (B.A/S1) (fig. 20). Per il rapporto dettagliato di questi due sondaggi, rimandiamo agli articoli rispettivamente di F. Fedele e A. de Maigret (entrambi pubblicati nel 2007-2010).

Strati	Livelli	Architettura (scavi, sondaggi, ricognizioni)	Ceramica	Date	Periodizzazione
C	Sabeo	Sondaggio D; carotaggi sotto il Tempio di Nakrah; materiali sabei a ridosso delle mura	carenata	? - 600 a.C.	Barāqish Antico
<i>interruzione</i>				600 - 400 a.C.	Intermediario BA-BM
B	Mineo C Mineo B Mineo A	Scavi del Tempio di Nakraḥ e del Tempio di 'Athtar; ricognizioni epigrafiche delle mura	non carenata	400 a.C. - 100 d.C.	Barāqish Medio
A	Islamico C Islamico B Islamico A	case private impiantate sui templi minei	islamica	1200 - 1800 d.C.	Barāqish Islamico

Tabella 4 - Cronologia degli strati di Barāqish

Le datazioni

Nella sottostante Tabella 5 sono riassunti i dati ed i valori di 7 campioni di carbone per i relativi Strati e la cui posizione di prelievo è indicata nel disegno delle sezioni del sondaggio (figg. 21-22). I trattamenti dei campioni e le misurazioni del C14 sono stati effettuati presso il laboratorio CIRCE di Caserta, diretto dal Prof. Filippo Terrasi dell'Università di Napoli "Federico II". Il laboratorio, accanto alle convenzionali datazioni al radiocarbonio, ci ha dato anche le calibrazioni applicate usando il codice CALIB5, che riportiamo nella Tabella 5 con il valore di 2σ , valore che ha una probabilità del 95% di cadere effettivamente nella forcina cronologica indicata.

Strato	No. di prelievo	No. del laboratorio CIRCE	misure di CIRCE	
			calibrate, 2σ	in secoli
M	Campione 7	DSH291	1305-1129 a.C.	XIII/XII a.C.
K	Campione 6	DSH290	1303-913 a.C.	XIII/XII/XI/X a.C.
H	Campione 5	(non misurabile)	-	-
E	Campione 4	DSH289	1012-912 a.C.	X a.C.
D	Campione 3	DSH233	904-810 a.C.	IX a.C.
C	Campione 2	DSH235	797-507 a.C.	VIII/VII/VI a.C.
B	Campione 1	DSH232	804-729 a.C.	VIII a.C.

Tabella 5 - Valori cronologici effettivi e stimati dei 7 Campioni
(analisi laboratorio CIRCE, Caserta)

Come si vede, il saggio B.A/S1 documenta un'occupazione ininterrotta della Yathill sabea, che va dal XIII/XII secolo all'VIII secolo a.C. Dato che lo scavo non ha raggiunto il terreno vergine, non conosciamo la data d'inizio dell'insediamento, ma non possiamo escludere che essa debba arretrare verso i secoli centrali del II millennio a.C. Lo spessore dello Strato M era abbastanza consistente, e questo sembra aiutarci in una stima lunga del

tempo del suo accumulo, che iniziò probabilmente nel XIII secolo a.C. e che dovette durare – stando alla nostra misura non oltre il 1129 a.C.

Le forchette cronologiche, che sono piuttosto ampie per i periodi più antichi (Strati M, K), si restringono al secolo per quelli più tardi (Strati E, D, B). Questo ci assiste nel datare con più precisione uno strato come il C che è caratterizzato da una forchetta molto ampia; infatti, essendo lo Strato C compreso tra due strati ben datati (D ed B), potrà essere collocato verosimilmente nella prima metà dell’VIII secolo a.C. Ciò, tra l’altro, ci autorizzerebbe a collocare la data del seguente Strato B nella seconda metà dell’VIII secolo a.C. (ma non oltre il 729 a.C. come ci dice il Campione 1). Non sarebbe comunque questo il periodo finale delle deposizioni sabeo del sondaggio B.A/S1.

Come si è visto sopra, lo Strato A riguarda terra sabea rimossa per l’impianto delle strutture minee. Questo livello, proprio perché disturbato, non ci ha dato molta ceramica né fornito campioni utili per le analisi al C14, ma è certo che, essendo più superficiale dello Strato B, fosse ad esso posteriore. Il suo periodo di deposito, cioè, potrebbe scendere sino alla fine dell’VIII o, anche, all’inizio del VII secolo a.C. Dopo questo periodo nessun altro livello sabeo si depositò in questa zona di Yathill.

La fase costruttiva più antica del Tempio di Nakrah (“fase C”) fu inizialmente da me datata al VII-VI sec. a.C. (de Maigret - Robin 1993: 458), ma alcune nuove considerazioni, sopravvenute anche in seguito allo scavo dell’adiacente Tempio di ‘Athtar dhu-Qabḏ, sembrano portarci oggi ad abbassare tale datazione. Uno dei dati più significativi è, in tal senso, quello che riguarda la totale assenza nei due templi della cosiddetta “ceramica carenata”. Tale ceramica si trova invece, abbondantissima, tutt’intorno alla città, affiorante su ampi lembi insediativi che fuoriescono in ogni direzione da sotto le mura minee. Una sezione stratigrafica, avviata, come accennato sopra, nel 2005 dal Prof. F. Fedele, in uno di questi lembi a ovest e a ridosso delle mura, mostra lo spaccato di una spessa sovrapposizione di strati con strutture e ceramica esclusivamente carenata che, intaccata dalla costruzione delle mura, si rivela evidentemente più antica della città d’epoca minea. Sappiamo dalle iscrizioni che Yathill, prima d’essere minea, fu un’importante centro sabeo, e nulla ci vieta di considerare questi strati profondi come relativi a questa fase.

Dovunque appaiano a Barāqish livelli più antichi, compare dunque ceramica di tipo carenato, ceramica che è del tutto assente nei livelli minei da noi scavati nell’Area Sacra. Tale cambio netto nei repertori vascolari, che si associa al più macroscopico mutamento del quadro archeologico ed epigrafico generale del sito sopravvenuto con la costruzione della città turrita coi suoi templi, non solo ci testimonia la fine di un periodo culturalmente ben definito come quello sabeo e l’inizio di un altrettanto ben di-

stinto periodo come quello mineo, ma sembra suggerirci anche l'esistenza, tra i due, di un periodo di interruzione, evidentemente necessario per spiegare differenze culturali tanto marcate. Non credo, infatti, che, in un quadro di complessiva intrinseca omologia della cultura materiale sudarabica, tali differenze siano da addebitarsi, più che ad un cambio culturale qualitativo (non penserei infatti, ad esempio, ad una sovrapposizione improvvisa dei Minei sui Sabei), ad un cambiamento causato da un *gap* cronologico nell'occupazione del sito.

Assistiti anche dai recenti dati delle analisi al C14, che indicano l'inizio del IV sec. a.C. come *terminus post quem* per la vita dei due templi minei, e considerando che le iscrizioni sabeo rinvenute a Barāqish sono attribuibili all'VIII-VII sec. a.C., possiamo supporre che, anche per Barāqish come per Tamna', tale periodo d'interruzione abbia interessato, quasi per intero, i secoli VI e V a.C. Per quanto riguarda Yalā la cronologia si ferma al PSA (XII-VII sec.) poiché la città venne distrutta, come abbiamo visto, verso la fine del VII secolo a.C.

La periodizzazione che abbiamo proposto per la cultura sudarabica, che si basa su diversi fattori – per noi, principalmente i dati stratigrafici e la cultura materiale – è riscontrabile, per quanto abbiamo potuto constatare, anche sugli altri insediamenti indagati dai colleghi delle altre missioni archeologiche. Qui di seguito ci limitiamo a riportarne una tabella stratigrafica riassuntiva (vedi Tabella 6).

Bibliografia

Antonini, Sabina

1989 *The Site of Madinat al-Ahjur and a First Typological Study of Classical South Arabian Pottery From the Yemeni Plateau*: *Oriens Antiquus* 28, 41-127.1996 *Una tavoletta-portafortuna in terracotta dagli scavi di Yalā/al-Durayb (Repubblica dello Yemen)*, in C.J. Robin (ed.), *Arabia Antiqua. Early Origins of South Arabian States* (Serie Orientale Roma, LXX,1) Roma: IsIAO, 143-163.2004 *Repertorio Iconografico Sudarabico*, Tomo II: *I motivi figurativi delle Banāt 'Ād nei templi sudarabici*, Paris - Roma - Napoli: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres - Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente.

Antonini, Sabina - Buffa, Vittoria

2016 *The pottery from the houses on the Market Square of Tamna'*, in de Maigret - Robin 2016: 443-597.

Avanzini, Alessandra

1997 (a c.) *Profumi d'Arabia*. Atti del Convegno (Saggi di Storia Antica, 11), Roma: L'Erma di Bretschneider.

Badre, Leila

1992 *Le sondage stratigraphique de Shabwa, 1976-1981*, in J.-F. Breton (éd.), *Fouilles de Shabwa. II. Rapports préliminaires*, Paris: Institut français d'archéologie du Proche-Orient, 229-314.

Benoist, Anne - Mouton, Michel - Schiettecatte, Jérémie

2005 *Makaynūn, un centre régional antique dans le Ḥaḍramawt oriental*, in de Maigret - Robin 2006: 59-94.

Blakely, Albert J.

1985 *The Stratigraphic Probe at Hajar at-Tamrah*, in J.A. Blakely, J. Sauer, M.R. Toplin (eds.), *The Wadi Al-Jubah Archaeological Project, Vol. 2: Site Reconnaissance in North Yemen, 1983*, Washington DC: The American Foundation for the Study of Man, 55-135.

Breton, Jean-François – Roux, Jean-Claude

2005 *Preliminary Report on New Excavations in Shabwa*, in de Maigret - Robin 2006: 95-113.2007-10 *Une nouvelle stratigraphie à Shabwa, capitale du Royaume antique du Hadramawt (Yémen), (XIIIe siècle av. n. è.- IVe siècle de n. è.)*: *Arabia* 4: 11-66, Figures 1-65, 165-204.

de Maigret, Alessandro

1988 *The Sabaean Archaeological Complex in the Wadi Yalā (Eastern Khawlān at-Ṭiyāl, Yemen Arab Republic)*, (Reports and Memoirs, XXI) Roma: IsMEO.1993 *La seconda campagna di scavi della missione Archeologica Italiana a Barāqish (Yemen 1992)* (Conferenze IsMEO, 6) Roma: IsMEO.1997 *The Frankincense Road from Najrān to Ma'ān: a Hypothetical Itinerary*, in Avanzini 1997: 315-331.

- 2003a *La ceramica sabea: specificità e sviluppi da uno studio delle forme: Arabia*, 1: 89-96, tavv. 12-39, 217-244.
- 2003b *Tamna', Ancient Capital of the Yemeni Desert. Information about the First Two Excavation Campaigns (1999, 2000)*, in M. Liverani (ed.), *Arid Lands in Roman Times. Papers from the International Conference (Rome, July, 9th-10th 2001)*, Roma: IsMEO, 135-140.
- 2003c *Ricerche italo-francesi nell'antico Qatabān (Arabia del Sud). Risultati delle prime quattro campagne di scavo a Tamna' (1999-2002)*, in M.V. Fontana, B. Genito (eds.), *Studi in onore di Umberto Scerrato in occasione del suo settantacinquesimo compleanno* (Series Minor LXV), Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 259-270.
- 2004a *New Stratigraphical Data for the Ancient Chronology of Tamna'*, in A.V. Sedov (ed.) *Scripta Yemenica. South Arabian Studies in Honour of Prof. Mikhail Borisovich Piotrovskij*, Moscow: Vostochnaia literatura RAN, 242-256.
- 2004b *Barāqish, Minaean Yathill. Excavation and Restoration of the Temple of Nakrah* (YICAR Papers, 1), Naples - San'a': Il Torcoliere.
- 2005a *Some Reflections on the South Arabian Bayt: Archäologische Berichte aus dem Yemen* 10, 101-109.
- 2005b *Recent Discoveries in the 'Market Square' of Tamna'*, in A.V. Sedov, I.M. Smilianskaia (eds.) *Arabia Vitalis. Studies on Arab Orient, Islam and Ancient Arabia in Honour of V.V. Naumkin*, Moscow: Rossiyskaya Akademiya Nauk, 346-353.
- 2006 *Excavations of the Italian Archaeological Mission in the Second Temple at Barāqish (2004-2005)*, in C.J. Robin, M.'A. Jāzim (eds.) *Le pèlerin des forteresses du savoir. Hommage au qādī Ismā'il b. 'Alī al-Akwa' à l'occasion de son 85^e anniversaire*, Sana'a: Centre Français d'Archéologie et de Sciences Sociales de Sanaa, 81-92.
- 2007-10 *A Sabaean Stratigraphy from Barāqish: Arabia*, 4: 67-95, figg. 66-127, 205-240.
- 2016 *Il tempio di Athirat. Rapporto finale degli scavi 1999-2000*, in de Maigret - Robin 2016: 107-257.
- de Maigret, Alessandro - Robin, Christian J.
- 1989 *Les fouilles italiennes de Yalā (Yémen du Nord): nouvelles données sur la chronologie de l'Arabie préislamique: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances* 1989: 255-291.
- 1993 *Le temple de Nakrah à Yathill (aujourd'hui Barāqish), Yémen. Résultats des deux premières campagnes de fouilles de la Mission italienne: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances* 1993: 427-496.
- 2006 *Tamna', antica capitale del Qatabān* (YICAR Papers, 3), San'a' - Napoli: Il Torcoliere.
- 2009 *Le royaume sudarabique de Ma'in: nouvelles données grâce aux fouilles ita-*

- liennes de Barāqish (l'antique Yathill)*: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances 2009: 59-76.
- 2016 (éds.) *Tamna' (Yémen). Les fouilles italo-françaises. Rapport final* (Orient & Méditerranée 20), Paris: De Boccard.
- Fedele, Francesco G.
2007-10 *Barāqish, Over-wall Excavations 2005-06: Stratigraphy, Environment and Economy of the Sabaean-Islamic Sequence*: Arabia, 4: 97-161, figg. 128-145, 241-257.
- Garbini, Giovanni
1988 *The inscriptions of Ši'b al-'Aql, Al-Ġafnah and Yalā/Al-Durayb*, in de Maigret 1988: 21-40.
1992 *Le iscrizioni su ceramica da al-Durayb-Yalā: Yemen*. Studi archeologici, storici e filologici sull'Arabia meridionale, 1: 79-91.
- Glanzman, William D. - Ghaleb, Abdu O.
1987 *The Wadi al-Jubah Archaeological Project, 3. Site Reconnaissance in the Yemen Arab Republic, 1984*, in L.J. Tiede (ed.), *The Stratigraphic Probe at Hajar Ar-Rayhani*, Pennsauken NJ: American Foundation for the Study of Man.
- Liverani, Mario
1992 *Early Caravan Trade between South-Arabia and Mesopotamia: Yemen*. Studi archeologici, storici e filologici sull'Arabia meridionale, 1: 111-115.
- Manzo, Andrea
2005 *The Stratigraphic Sequence at Yalā (Yemen): A Statistical Evaluation*: Radiocarbon 47/1: 147-158.
- Robin, Christian J.
1991 *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions* (= Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, 61).
- Sedov, Alexander V.
1997 *Die archäologischen Denkmäler von Raybūn im unteren Wādī Dau'an (Ḥaḍramawt)*: Mare Erythraeum 1: 31-106.
2003 *Notes on Stratigraphy and Pottery Sequence at Raybūn I Settlement (Western Wādī Ḥaḍramawt)*: Arabia 1, 173-196.
- Sholan, Amida - Antonini, Sabina - Arbach, Mounir
2005 (eds.), *Sabaeen Studies. Archaeological, Epigraphical and Historical Studies in Honour of Y.M. 'Abdallāh, Alesandro de Maigret, Christian J. Robin on occasion of their Sixtieth Birthdays*, Naples - San'ā': Il Torcoliere.
- Van Beek, Gus W.
1958 *Marginally Drafted, Pecked Masonry*, in R. LeBaron Bowen, F.P. Albright (eds.), *Archaeological Discoveries in South Arabia*, Baltimore MD: American Foundation for the Study of Man, II: 287-295.
1969 *Hajar Bin Humeid. Investigations at a Pre-Islamic Site in South Arabia*, Baltimore MD: American Foundation for the Study of Man.



Fig. 3 - Veduta della città sabea di Yalā/al-Durayb (antica Ḥafarī), scoperta nel Khawlān orientale dalla Missione archeologica italiana nel 1985 (©MAIRY).



Fig. 4 - Abitazione (Casa A) scavata nel 1987 dalla Missione italiana nella città sabea di Yalā/al-Durayb (©MAIRY).

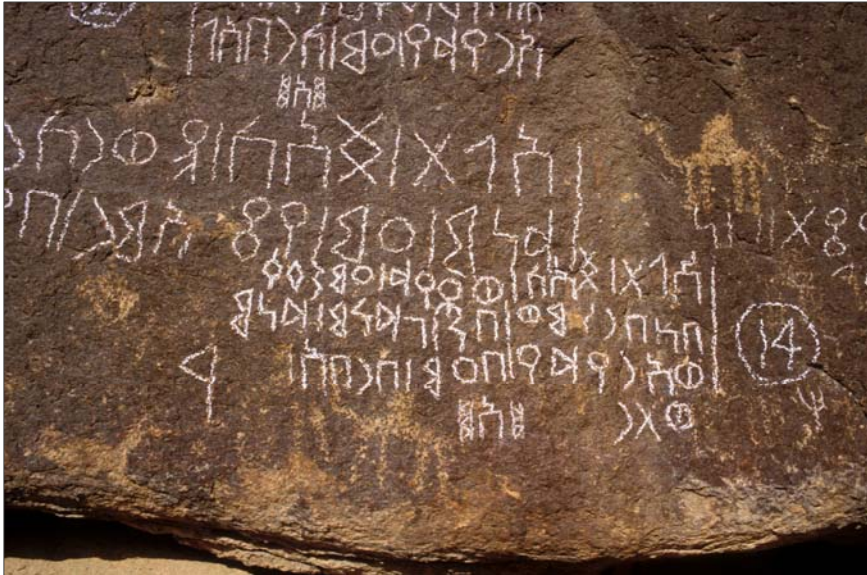


Fig. 5 - Una delle iscrizioni reali scoperte nel 1985 sulle pareti lungo la gola dello Shi'b al-'Aql (©MAIRY).

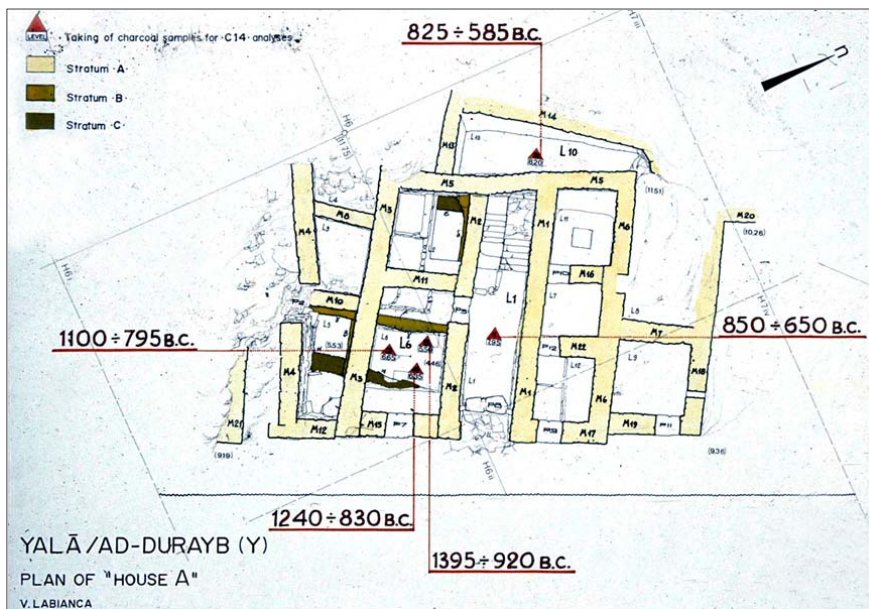


Fig. 6 - Yalā/al-Durayb. Pianta della Casa A (©MAIRY).

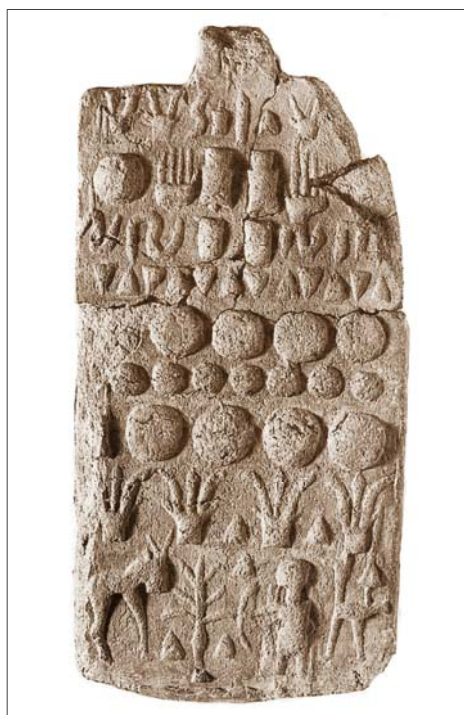


Fig. 7 - Tavoleta portafortuna in terracotta trovata nello scavo della Casa A di Yalā/al-Durayb (©MAIRY).

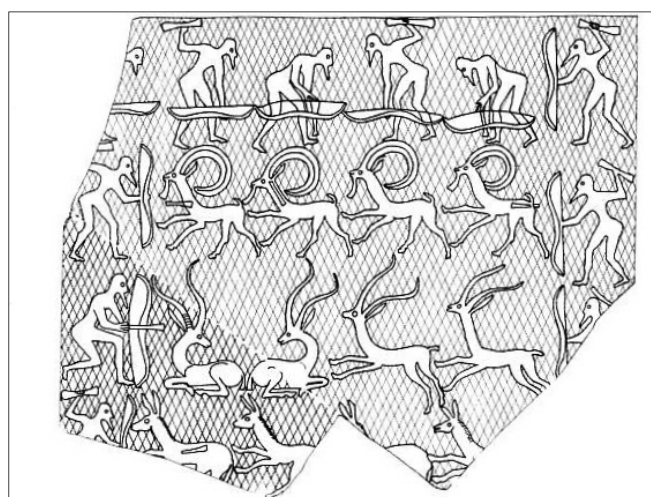


Fig. 8 - Scena di caccia a stamбеckis, gazzelle e asini selvatici scolpita in un tempio cosiddetto delle Banāt 'Ād (Jawf; IX-VIII secolo a.C.).

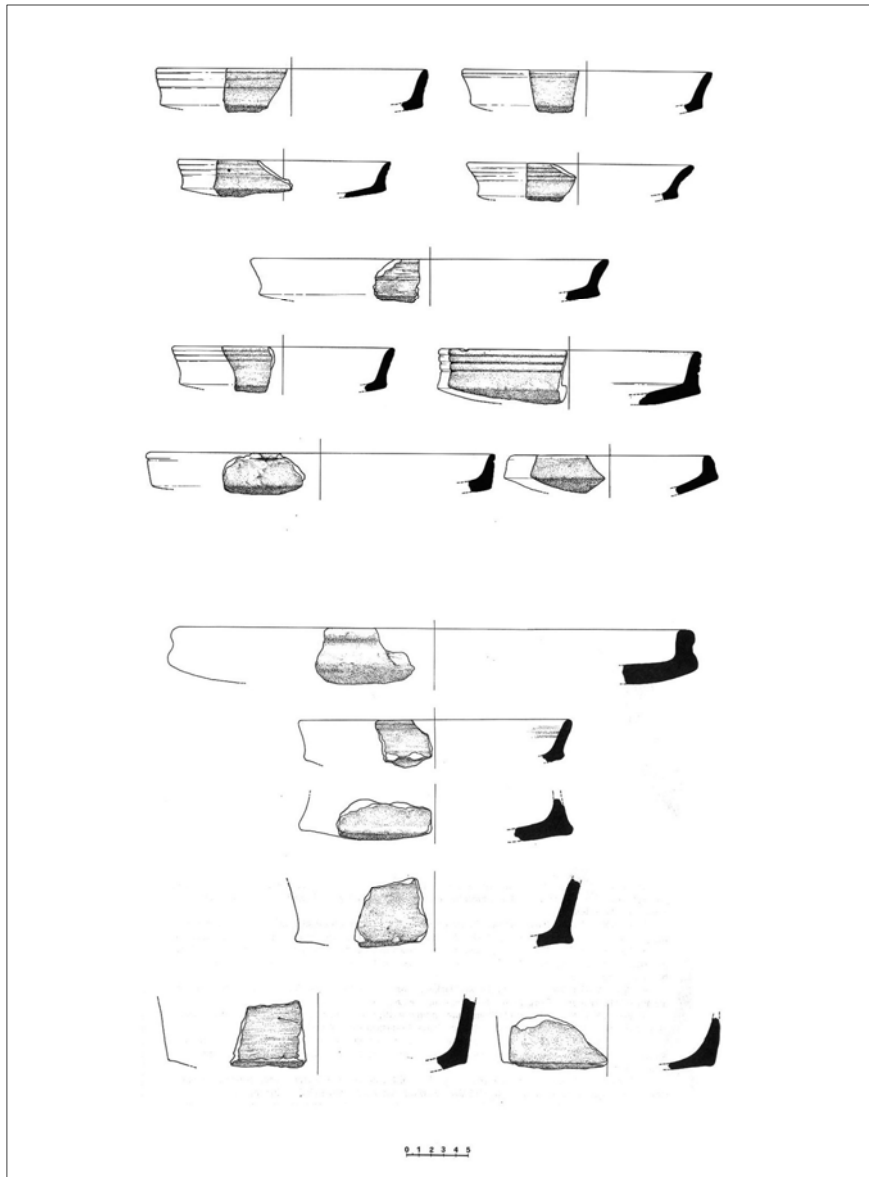


Fig. 9 - Repertorio di ceramica "carenata" sabea, con ingubbiatura rossa lustrata, di periodo "Sudarabico Antico" (VIII-VII secolo a.C.) (©MAIRY).



Fig. 10 - Tamna^c. Veduta del Tempio di Athirat dopo gli scavi condotti dalla Missione italiana nel 2000 (©MAIRY).

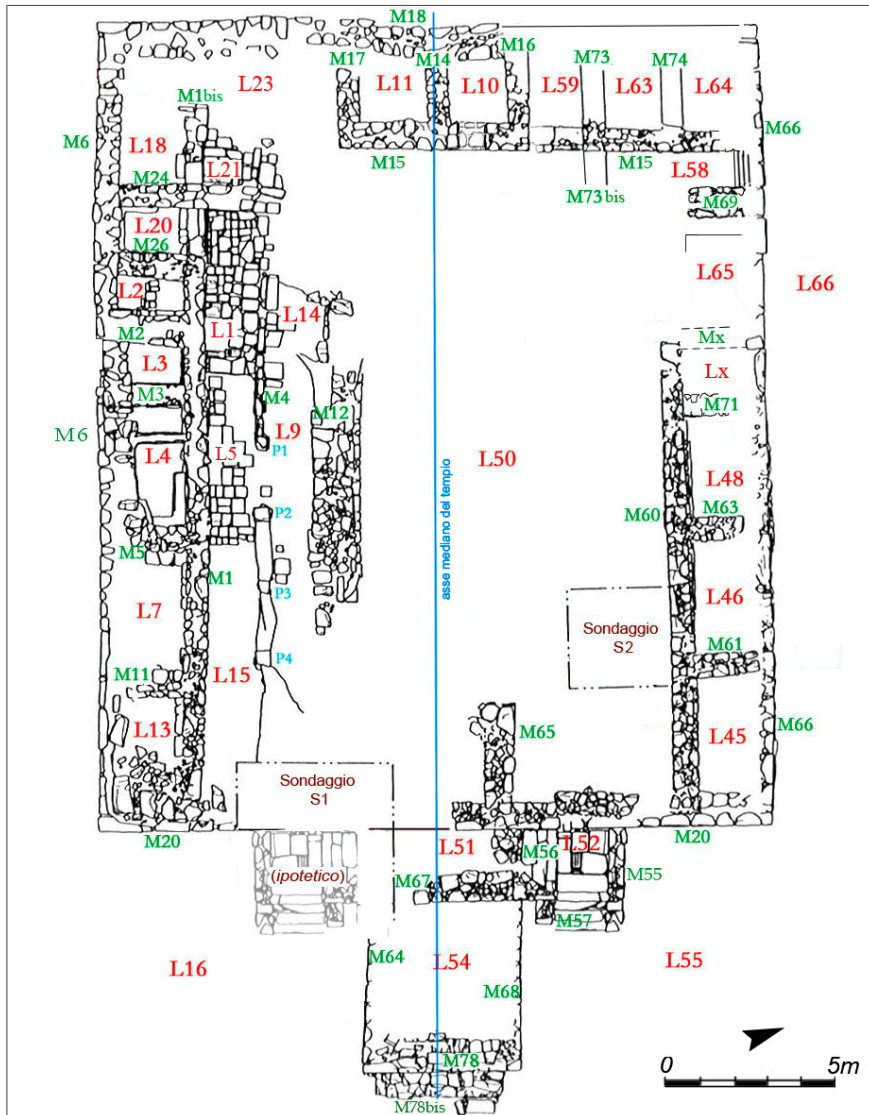


Fig. 11 - Tamna^c. Pianta del Tempio di Athirat e la localizzazione dei sondaggi A.00/S1 e A.00/S2 (©MAIRY).

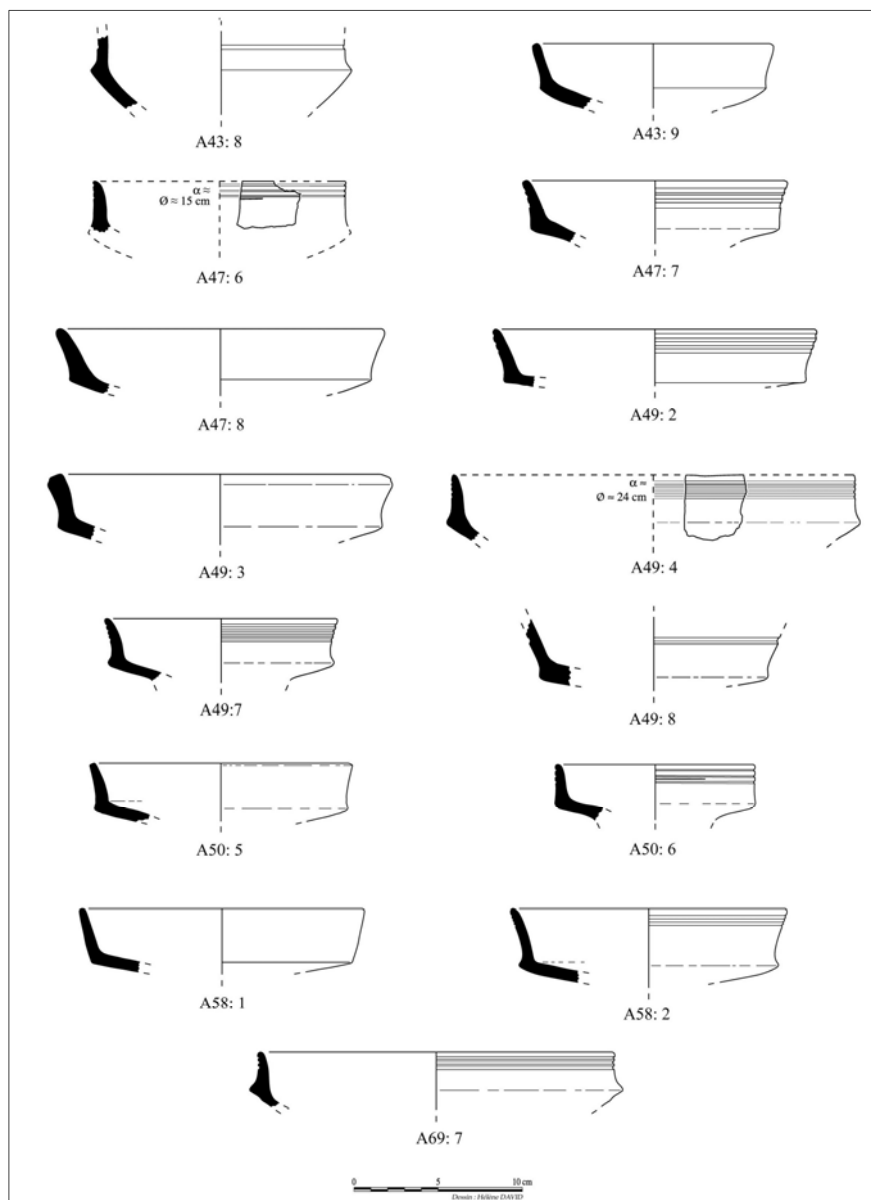


Fig. 12 - Tamna⁶. Repertorio di ceramica “carenata”, con ingubbiatura rossa lustrata, dal Livello 2 del Sondaggio A.00/S2 (“Sudarabico Antico”, VIII-VII secolo a.C.) (©MAIRY).



Fig. 13 - Veduta generale del cosiddetto Timna^c Temple 1 (TT1) dopo lo scavo della Missione italiana condotto nel 2005 (©MAIRY).



Fig. 14 - Tamna^c. La stele iscritta nella Piazza del Mercato recante il decreto reale che regolava il commercio nella città (©MAIRY).

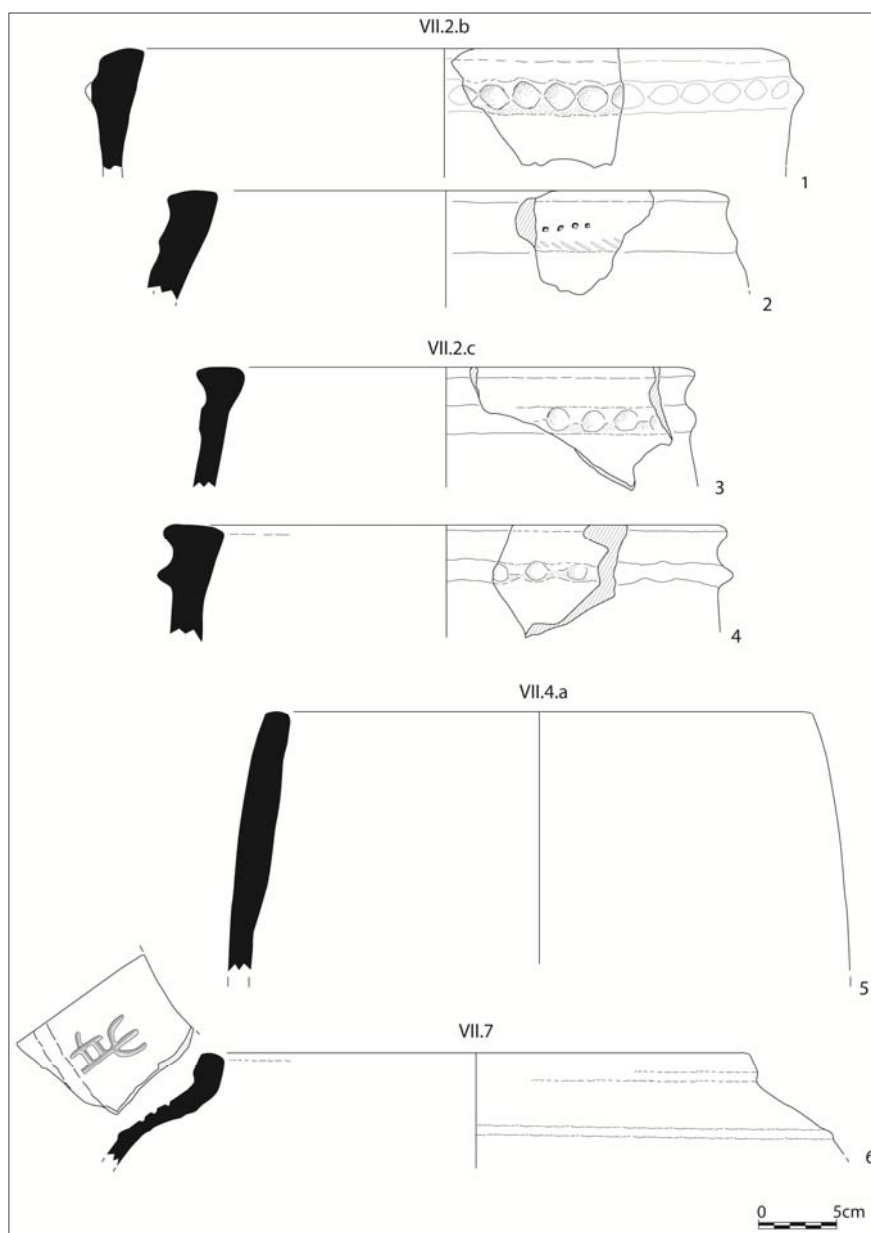


Fig. 15 - Tamna⁶. Repertorio di ceramica non-caremata dal Tempio di Athirat (Strato A2, "Sudarabico Medio", III-I secolo a.C.) (©MAIRY).

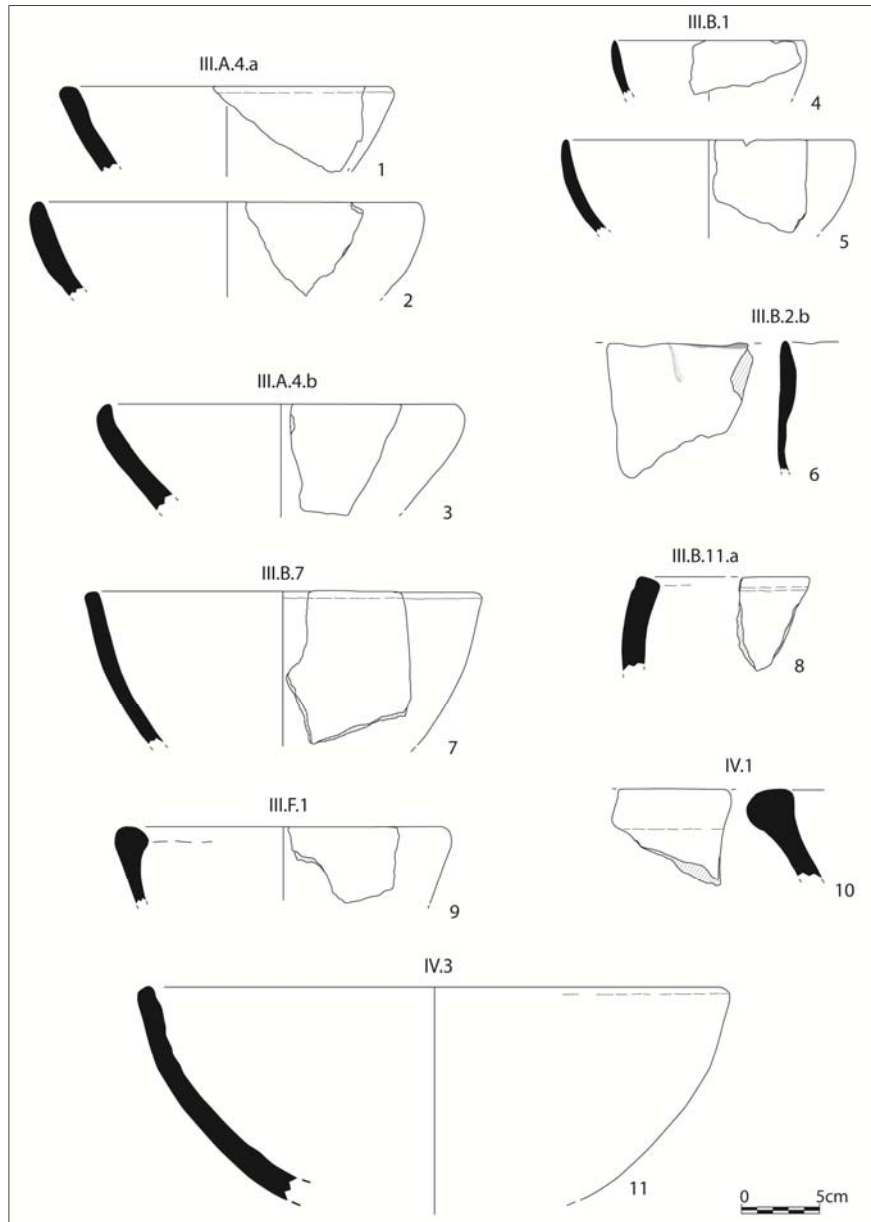


Fig. 16 - Tamna⁶. Repertorio di ceramica non-caremata dalle case private che furono impiantate sopra il Tempio di Athirat (Strato A1, "Sudarabico Medio", I-II secolo d.C.) (©MAIRY).



Fig. 17 - Veduta della città minea di Barāqish/Yathill (da nord) (©MAIRY).

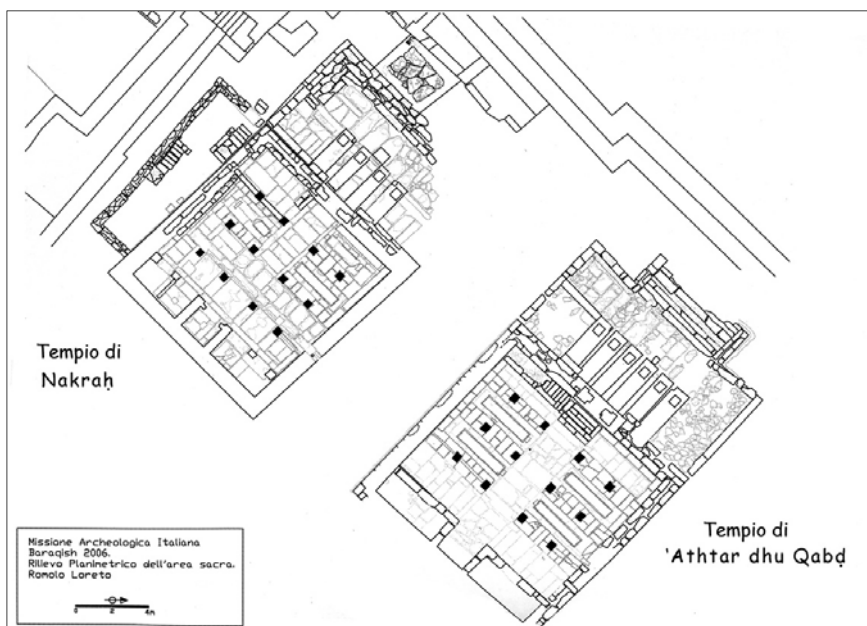


Fig. 18 - Barāqish. Piante dei templi di Nakrah e di 'Athtar dhu-Qabḍ scavati dalla Missione italiana nell'“Area Sacra” della città (©MAIRY).

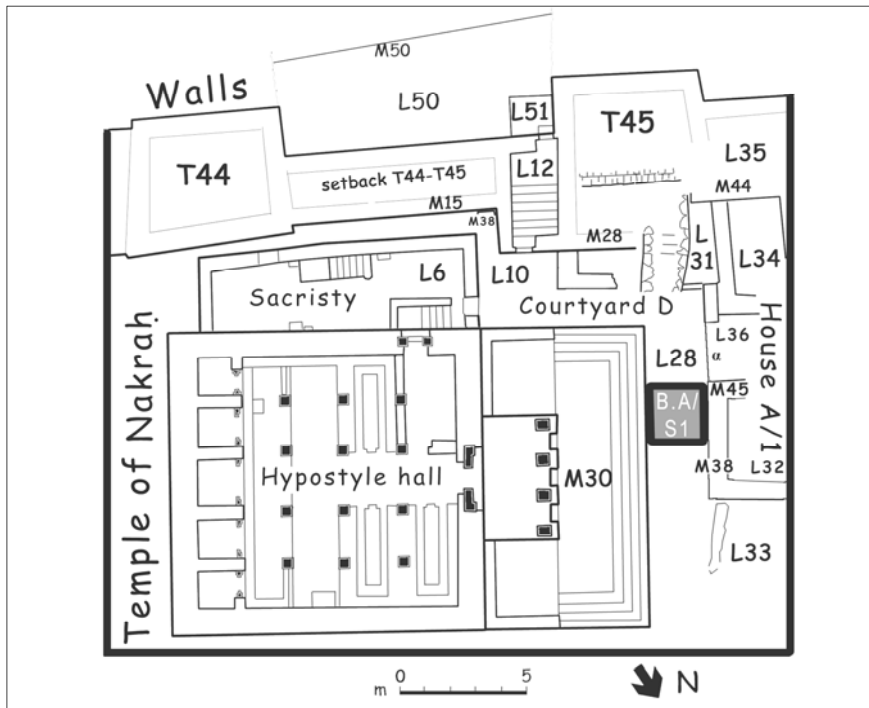


Fig. 19 - Barāqish. Localizzazione del sondaggio B.A/S1 (©MAIRY).



Fig. 20 - Barāqish. Veduta del sondaggio B.A/S1 eseguito davanti alla scalinata del tempio di Nakrah (©MAIRY).

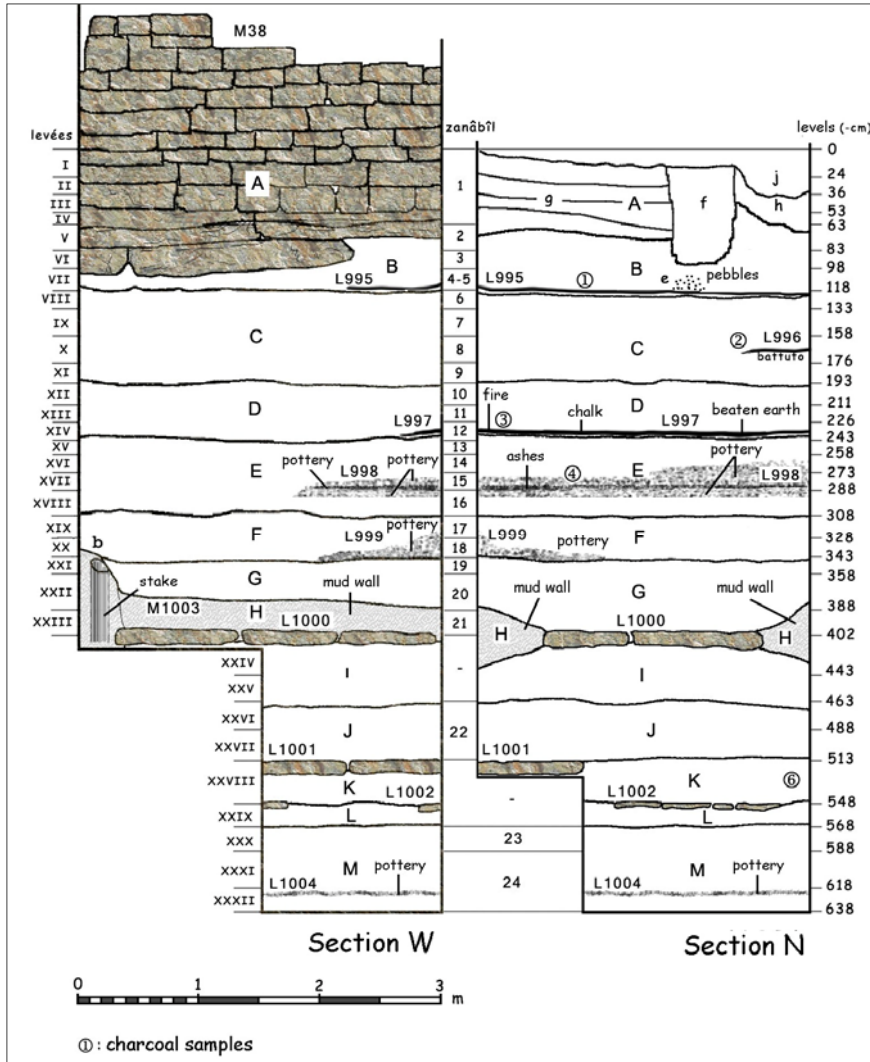


Fig. 21 - Sondaggio B.A/S1: stratigrafia delle sezioni ovest e nord (©MAIRY).

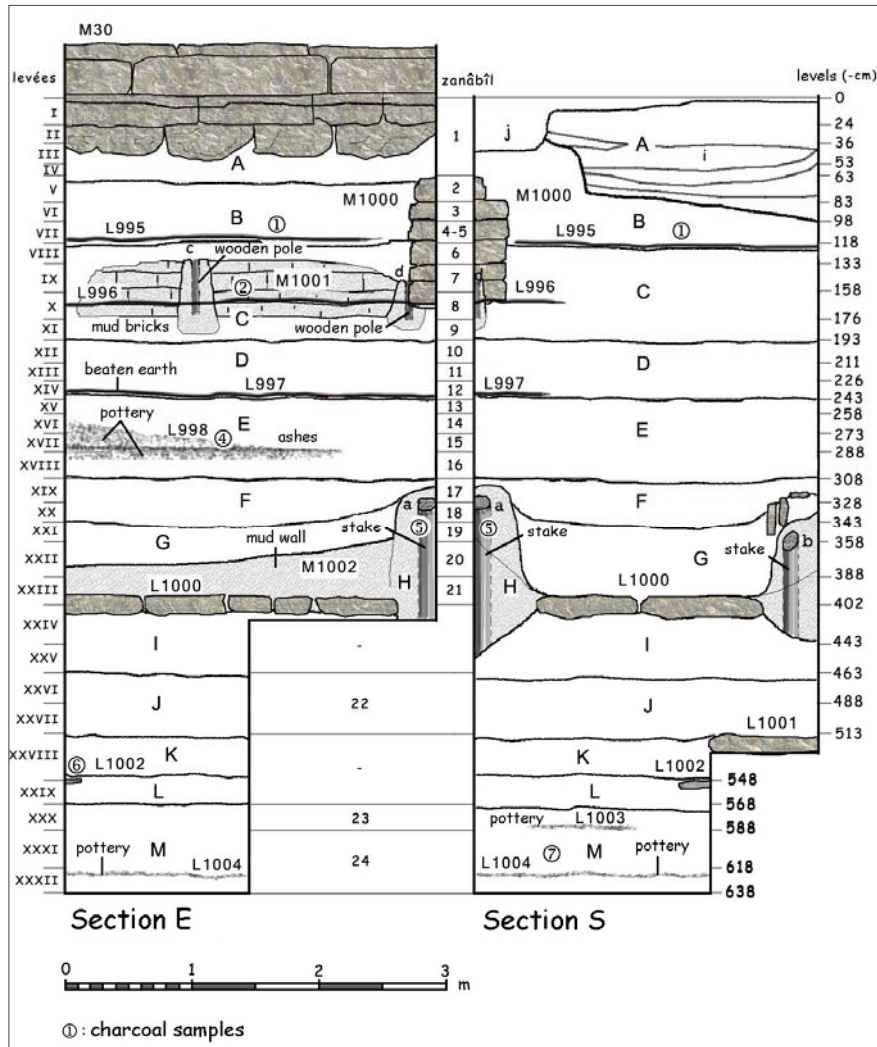


Fig. 22 - Sondaggio B.AS/1: stratigrafia delle sezioni est e sud (©MAIRY).

GIANCARLO LACERENZA

Salomone e Saba: una relazione difficile

Affrontare la Regina di Saba come problema storiografico e non solo come tema letterario significa fare i conti, in primo luogo, con la figura di Salomone, con le informazioni relative al suo regno – tutte di provenienza biblica – e con i materiali e le circostanze che hanno contribuito a costruire un certo tipo di rappresentazione, e non un altro, di questo sovrano.

Il campo di ricerca è vasto, perché occorre considerare non solo le fonti bibliche e le loro ramificazioni, ma anche quelle ebraiche non bibliche. Ci soccorre al riguardo un'ampia bibliografia;¹ ma, come se non bastassero tutte le difficoltà già note – ed evidenti già a molti commentatori medievali, ai quali era sempre aperta la possibilità dell'interpretazione allegorica – chi oggi si accinge a questo compito deve fronteggiare anche l'opera di smantellamento, ormai ultradecennale, delle tradizioni relative ai più antichi sovrani biblici, che dieci anni or sono ha trovato una testa d'ariete particolarmente efficace – soprattutto per il suo impatto mediatico – nella monografia *David and Solomon* di due esperti nel settore quali I. Finkelstein e N.A. Silberman (2006), ove fra l'altro non si è trascurato di contestare, nei termini espressi dal narrato biblico, anche il resoconto del viaggio a Gerusalemme della Regina di Saba (1Re 10:1-13 // 2Cr 9:1-12). Liquidato, in quella sede, il presunto regno salomonico come «(a) small, out-of-the-way hill country kingdom that possessed no literacy, no massive construction works, no extensive administration, and not the slightest sign of commercial prosperity»,² lo scarso nucleo di realtà accordato alla narrazione biblica è collocato invece in un momento ben posteriore della storia ebraica:

¹ Mi limito a indicare una minima selezione fra i numerosi studi sulla figura di Salomone e l'analisi delle fonti che lo riguardano, cui rimando per la letteratura anteriore: Peterca 1981; i vari saggi in Handy 1997; Feldman 1998: 570-628; Torijano 2002; Kang 2003; Seibert 2006; la recente raccolta a cura di J. Verheyden (2013).

² Finkelstein - Silberman 2006: 153.

vale a dire, alla ripresa economica del regno di Giuda negli anni posteriori alla campagna di Sennacherib d'Assiria (701 a.C.), quindi nel regno di Ezechia e, ancor di più, in quello del suo successore Manasse.³

Ci soffermeremo solo un poco sulle tesi dei due studiosi, ormai già sedimentate ma comunque utili almeno per avviare il discorso. L'attribuzione delle glorie dei primi re di Giuda a tempi molto posteriori non è certo un procedimento nuovo – è stato infatti avviato molto tempo prima, con particolare cura, da G. Garbini⁴ – e in effetti nel “groundbreaking” *David and Solomon*, gli autori, non aggiungono particolari elementi di novità, oltre ai soliti esiti negativi delle prospezioni sul campo, ma riconsiderano con particolare decisione, fra l'altro: a) i noti interessi equestri di Salomone (1Re 4:26-28, 9:19.22), su cui si erano costruite, già agli albori della ricerca archeologica in Palestina, suggestive identificazioni di «stalle» monumentali in vari siti della Giudea, e di cui si trova invece migliore collocazione nel regno del Nord di età omride;⁵ b) la possibilità d'identificare resti del Primo Tempio, sostenendo che poco o nulla possa essere rimasto di eventuali strutture del periodo salomonico, considerati gli ingenti lavori di risistemazione occorsi in età erodiana, che ne avrebbero cancellato ogni traccia;⁶ c) l'esistenza delle cosiddette «miniere di Salomone» e di un effettivo re Hiram I di Tiro;⁷ passando, nel mezzo, a negare lo “storico incontro” fra il monarca gerosolimitano e la sua controparte sabea.⁸

Su quest'ultima circostanza, invero, sarebbe comunque possibile riconoscere vari elementi concreti circa un legame fra il regno di Giuda e quello di Saba, da collocarsi tuttavia, come si è detto, non al X secolo a.C., ma a non prima della fine dell'VIII. Gran parte di questi elementi troverebbero origine nello spostamento, voluto dagli Assiri, della via commerciale di terra che, dall'Arabia meridionale a Gaza, vedeva passare il flusso delle esportazioni yemenite di materie prime e beni di lusso dalla tratta 'Aqaba-Sinai a un percorso più interno e facilmente controllabile, il cui delta era

³ Id.: 154-177. Sulla ripresa economica di Giuda in tale periodo cf. anche Liverani 2003: 169-172.

⁴ Garbini 1983; ripreso in Id. 1986: 42-57, 66-68. Una successiva messa a punto dello stesso autore sul regno di Omri in Id. 2008: 62-81.

⁵ Id.: 163-167 e Garbini 2015. Altro esame della questione in O'Daniel Cantrell 2011 (specialmente al cap. 4, pp. 60-86).

⁶ Finkelstein - Silberman 2006: 171-173.

⁷ Id.: 173-175. In nota si richiama la testimonianza di Flavio Giuseppe sui frammenti degli «Annali di Tiro» citati da Menandro di Efeso e Dione, su cui, anche in questo caso, occorre rileggere quanto già precisato in Garbini 1980.

⁸ Finkelstein - Silberman 2006: 167-171.

Edom e la Giudea meridionale, ove è noto che gli avamposti assiri vanno non a caso, in quel periodo, a moltiplicarsi.⁹ È appena il caso di ricordare che i vari manufatti e i non numerosi, ma significativi, reperti epigrafici provenienti dalla Penisola arabica, sia centrale sia meridionale, rinvenuti fra Edom e Giuda e nella stessa Gerusalemme – spesso ricordati i tre ostraka, di produzione locale, con graffiti in scrittura sudarabica rinvenuti nella Città di Davide – risalgano tutti allo stesso periodo.¹⁰ D'altro canto l'ipotesi – addotta a sostegno di questo quadro – di una possibile origine araba della regina M^ešullemet, consorte di Manasse, è per l'appunto un'ipotesi e l'analisi dell'onomastica pertinente (nome, patronimico, toponimi menzionati in 2Re 21:19) non depone del tutto favorevolmente al riguardo¹¹ (privandoci, fra l'altro, dell'utile compresenza della radice lessicale *šlm* nel nome di M^ešullemet e in quello di Š^elomoh/Salomone).¹² La tesi di Finkelstein e Silberman è, in sintesi, assai semplice: benché sia riconosciuto che, almeno in Arabia meridionale, oggi si disponga di dati accertati, perché di provenienza archeologica, sul fiorire della civiltà locale ben prima del X secolo a.C. – invero i due studiosi scrivono che le indagini più recenti hanno solo «apparentemente» evidenziato nello Yemen resti della Prima Età del Ferro – occorre convenire che, poiché le fonti assire abbondano di riferimenti all'Arabia soltanto dalla fine del secolo VIII, è questo il periodo in cui la civiltà sabea «deve» aver iniziato a fiorire e che, quindi, ha qualche possibilità di aver influenzato, grazie a una rapida diffusione dell'immaginario connesso alle favolose ricchezze del paese, l'autore o gli autori “deuteronomisti” di 1Re, verosimilmente fra l'VIII e il VII secolo. L'autore (o il gruppo di autori) condivideva evidentemente le stesse informazioni degli annalisti assiri, dal momento che, descrivendo la visita a Salomone di una regina e non di un re, si sarebbe così voluto aggiungere alla narrazione un tocco di verosimiglianza («an additional note of credibility») essendo già in circolazione, in quel periodo, la presenza di figure femminili nella regalità araba. La conclusione su Salomone e Saba fornita nel saggio merita di essere evidenziata:

The biblical thousand-and-one-nights story of Solomon and Sheba is thus an anachronistic seventh-century set piece meant to legitimize the participation of Judah in the lucrative Arabian trade.¹³

⁹ Id.: 167-169.

¹⁰ Id.: 169-170. Per gli ostraka, cf. Shiloh 1987; Sass 1990; Stern 2001: 297.

¹¹ Finkelstein - Silberman 2006: 170. Circa la possibile origine araba di M^ešullemet figlia di Ḥaruš, cf. McKay 1973: 24-25; Schearing 2000.

¹² Noth 1928: 31, 145.

¹³ Finkelstein - Silberman 2006: 170-171.

L'esemplare esercizio di decostruzione della fonte biblica appena ripercorso, evidenzia certamente i limiti di un testo che, benché religiosamente e ideologicamente orientato, comunque propone «storia», minimizzando il significato della documentazione archeologica – scarsa e d'incerta interpretazione, va ammesso – che comunque sussiste, sul terreno, per il periodo della monarchia unita. Di fatto, applicando questo metodo non si è fatto altro che sostituire una «storia» con un'altra, non più basata sulle uniche tradizioni a disposizione (su cui torneremo dopo), perché religiose, ma a suo modo non meno religiosamente basata sui credo dell'archeologia.¹⁴ Le soluzioni proposte, però, a loro volta non rispondono a varie domande.

In primo luogo, per quale ragione e agli occhi di chi sarebbe stato necessario “legittimare” con una leggenda la compartecipazione, certo non di primo piano e comunque di per sé legittima, del regno di Giuda nei traffici con l'Arabia? Difatti, nei riferimenti alle carovane e alle merci di Saba reperibili negli scrittori-profeti di VII-VI secolo a.C., l'esistenza di questo traffico, necessario anche per le esigenze del Tempio, appare consolidata e pacifica.¹⁵ In secondo luogo, non è chiaro per quale motivo nella narrazione biblica sia suggerito – al netto dell'ovvia superiorità di partenza concessa dal contesto a Salomone – un sostanziale equilibrio di forze fra i due sovrani, dovuto a un loro personale rapporto privilegiato con la Sapienza, adombrato anche dal riferimento alle questioni, o «enigmi», posti al sovrano di Gerusalemme dalla regina straniera.¹⁶ Eppure è significativo che questa intesa non si perfezioni in alcun momento con un rapporto esplicito di alleanza, a differenza di quanto avviene con la terza figura regale più evidente in 1Re, quella di Hiram di Tiro, che si vuole non meno leggendaria: ma il cui rapporto con Davide e Salomone è in effetti presentato nel testo biblico principalmente su un piano di contatto economico e mercantile, per forniture di manodopera, manufatti di pregio e materie prime destinate all'attività edilizia. Malgrado ciò, Salomone stringe con Hiram un'alleanza (1Re 5:26) mentre con la Regina di Saba ci si limita, prima del congedo finale, a un ulteriore scambio di doni (1Re 10:10-13). Terzo e ultimo elemento fortemente problematico posto da *David and Solomon*, riguarda la convinzione che, nel complesso, l'immagine di Salomone sia stata modellata su quella del sovrano neoassiro, sia per quanto riguarda alcune particolarità della figura regale assira nel contesto vicino-orientale antico, sia per

¹⁴ Su tali limiti cf. fra gli altri, più recentemente, Dever 1997; Na'aman 2010 (non senza la replica di Finkelstein 2010).

¹⁵ Is 60:6; Ger 6:20; Ez 27:22.

¹⁶ La sfida posta da questi «enigmi» (*hîdôt*), si ricorderà, è introdotta al principio della narrazione (1Re 10:1-3) non come casuale, ma come causa stessa della visita regale.

quanto concerne le caratteristiche e l'estensione dei rispettivi domini, veri o non veri che siano stati o li si voglia considerare.¹⁷ È poco verosimile che, nel presentare la figura del monarca perfetto di Giuda, artefice del momento più glorioso – almeno, fino a un certo punto – della storia ebraica, l'autore di 1Re possa aver considerato la regalità assira «as the ultimate ideal» su cui elaborare la regalità di Salomone, dimenticando il disastroso carico di invasioni, deportazioni e di assedi introdotti appunto dagli assiri sia nel regno di Israele, da essi annientato, sia in Giuda. L'ostilità, quando non l'orrore e la ripugnanza nei confronti degli Assiri che essuda dai testi biblici, non lascia gran margine per la possibile idealizzazione del sovrano di un popolo visto da sempre non come un modello o un alleato, ma come una minaccia e un oppressore sanguinario.¹⁸ In altre parole, sostenere che per la figura di Salomone possa essere stato preso a modello un tagliatore di teste assiro, equivale a offendere l'intelligenza degli autori e dei revisori dei testi biblici, e rivela l'ignoranza di una regola fondamentale in storiografia: le fonti possono infatti restituire alcune certezze al pari dei molti dubbi e, specialmente per l'area del Vicino Oriente antico, non è mai stato lungimirante basare conclusioni *ex silentio*, per la temporanea assenza di documentazione epigrafica o archeologica dal territorio.¹⁹

Chiusa questa premessa, chi ha studiato con la dovuta attenzione, nella Bibbia ebraica, il breve ciclo salomonico (1Re 1-11 // 1Cr 28-2Cr 9) posto all'interno dell'opera storica deuteronomistica, ne ha constatato la sostanziale organicità, pur nella discontinuità dello stile dovuta a un'evidente conflazione delle diverse fonti, che spesso sembrano accostate senza aver troppo badato ad armonizzarle.²⁰ Le variazioni presenti nel corso della trasmissione del ciclo, sia nelle versioni antiche (specialmente in quella greca dei LXX), sia nelle notevoli pagine di Flavio Giuseppe, garantiscono sulla vitalità, se non sulla fluidità, di almeno una parte di tali fonti e tradizioni, che infatti restituiscono un'immagine del sovrano costruttore ben più articolata, né meno «ufficiale» di quella, tutto sommato stilizzata, delineata nel materiale biblico. Sulla singolare evoluzione di questo materiale storico-letterario sono state già compiute varie analisi, anche alquanto sofisticate. In esse, tuttavia, non si può dire che il capitolo sulla Regina di Saba sia stato proprio al centro dell'attenzione. Già a suo tempo, uno studioso quale Martin Noth, peraltro spesso incline all'individuazione di matrici orali

¹⁷ Finkelstein - Silberman 2006: 175-177.

¹⁸ Su questa immagine degli Assiri e dei loro re, cf. Fales 2001: 84-87.

¹⁹ Sull'impatto delle scoperte del Novecento sulla storiografia biblica (si pensi a Ebla e Ugarit) si vedano, ad esempio, gli studi in Chavalas - Younger 2002.

²⁰ Cf. fra gli altri, Na'aman 1997.

nel narrato biblico, si limitò a definire la visita della Regina una tradizione antica, ma popolare,²¹ né è mancato chi ha considerato il personaggio della Regina del tutto «storico», o perlomeno verosimile, proiezione di un sovrano viaggiante per trattare di affari, più che di sapienza, con il capo di un altro Stato.²² Nondimeno, privo di ulteriori echi o appigli in tutto il resto della Bibbia, e separato da qualche secolo di già compiuta elaborazione dai pochi – ancorché significativi – richiami al tema nel Nuovo Testamento,²³ l’inserito con la visita della Regina, materiale necessariamente anteriore alla revisione deuteronomistica, doveva essere ben significativo per resistere all’edizione finale del ciclo salomonico, in buona parte occupato dalla descrizione del Tempio, in cui non compaiono altre frequentazioni o ambascerie reali da altri paesi o regni presso Salomone, ma solo mogli straniere – sulle quali spicca un’improbabile principessa egiziana – la cui presenza, però, sembra solo voler spiegare o giustificare la senile deriva politeistica del sovrano.²⁴

Se dell’incontro con il mondo sabeo dovessimo cercare l’origine fra le fonti dichiarate dalla stessa storia deuteronomistica,²⁵ ammesso che esse siano mai esistite, al pari di altre,²⁶ dietro l’episodio della Regina dovrebbe esserci quel *Sefer divrê Š’lomoh* (Libro degli atti, o delle cronache, di Salomone) menzionato in 1Re 11:41, sulla cui definizione molti hanno espresso ipotesi senza poter ovviamente raggiungere alcuna conclusione.²⁷ Un certo consenso sembra però aver ricevuto l’ipotesi secondo cui questi *Acta* possano essere stati, più che un testo annalistico ufficiale o semi-ufficiale – come le già ricordate *Cronache di Israele e Giuda* – una raccolta di tradizioni e storie aneddotiche riferite a Salomone, forse non di origine palatina, ma un po’ più “bassa”, comunque abbastanza popolare e diffusa da poter

²¹ Noth 1968: 223.

²² Kitchen 1997; Id. 2003: 116-120.

²³ In Mt 8:42 // Lc 11:31; su cui si veda D. Hartman in questo stesso volume.

²⁴ Sull’harem di Salomone e i cambiamenti attraverso le fonti, alcune osservazioni utili malgrado l’approccio di genere in Scheering 1997.

²⁵ Fra cui il *Sefer ha-yašar* (Libro del giusto, citato in Gs 10:13 e 2Sam 1:18); il *Sefer divrê ha-yamim le-malkê Yišra’el* (Libro delle cronache dei re di Israele, in 1Re 14:19 e 15:31); il *Sefer divrê ha-yamim le-malkê Yehudâ* (Libro delle cronache dei re di Giuda, 1Re 15:23; 2Re 15:6; etc.).

²⁶ Come il *Sefer divrê ha-yamim la-melek Dawid* (Libro delle cronache del re Davide, 1Cr 27:24); o il *Sefer divrê ha-yamim le-malkê Maday û-Paras* (Libro delle cronache dei re di Media e di Persia, Est 10:2).

²⁷ Cf. Noth 1966: 187-191, 201; Na’aman 1997.

essere utilizzata come fonte per quegli episodi o tradizioni diffuse e di patrimonio comune, ma su cui il materiale ufficiale taceva.²⁸ In un testo sifatto possono ben aver trovato posto i numerosi aneddoti di cui è cosparso il ciclo salomonico, quali la storiella del giudizio sul figlio delle due prostitute (1Re 3:16-28); l'esaltazione della ricchezza (1Re 5:1-8) e della cultura enciclopedica del sovrano (1Re 5:9-15); l'abilità nel dirigere il lavoro schiavistico e di massa (1Re 5:27-29, 9:15-23); il mito eziologico sulla definizione di *Ereş kavul* per una specifica area della Galilea (1Re 9:13); la creazione di un'improbabile flotta (1Re 9:26-28); la descrizione di arredi fuori dall'ordinario, come i cinquecento scudi d'oro per il palazzo «Foresta del Libano» (1Re 10:14-16) e il suo trono d'avorio (1Re 10:18); oltre alle mille donne dell'harem, fra mogli e concubine (1Re 11:1-3) e alla visita della Regina di Saba (1Re 10:1-13).

La visita della Regina al cap. 10 si colloca dunque in una vera e propria esposizione di *mirabilia*, e quasi alla fine del ciclo. In realtà, il resoconto della visita è già preannunciato in 1Re 5:14: «Da tutti i popoli venivano per ascoltare la sapienza di Salomone, da parte di tutti i re della terra, i quali avevano udito della sua sapienza»;²⁹ ma dopo questo versetto, il cap. 5 – in cui si stava appena incominciando a descrivere la prominenza di Salomone fra altre figure di savi, forse un tempo esemplari ma oggi per noi poco più che nomi³⁰ – prende a parlare di tutt'altro, introducendo la figura di Hiram e, conseguentemente, la catena di materiali relativi alla costruzione del tempio e della reggia e al rapporto di collaborazione e competizione fra il sovrano di Gerusalemme e quello di Tiro: lungo inserto (da 1Re 5:15 a 9:13) dal quale si esce solo al cap. 10, appunto, con la visita della Regina di Saba.

Sorprende come, nella cultura ebraica del periodo post-esilico, ma anche altrove e in seguito, l'omaggio reso al re di Gerusalemme da tutti i sovrani della terra sia stato così poco sviluppato, considerando quanto è stato invece elaborato in base alle molte qualità, capacità e virtù di Salomone. L'insistenza sulla sua sapienza e saggezza (1Re 5:9-11.21.26) ha supportato l'attribuzione o ascrizione del nome, non necessariamente antica o originaria, a diverse opere sapienziali della Bibbia, quali Proverbi e Qohelet, oltre alla non canonica Sapienza; le sue capacità letterarie (1Re

²⁸ Ancora Noth 1966, *ibid.* Liverani 2003: 112 sembra invece considerare tardivo tutto il «filone novellistico» relativo a Salomone ma allo stesso tempo appare propenso, com'è noto, ad attribuire almeno l'origine di alcuni temi narrativi in perduti testi epigrafici ufficiali.

²⁹ Traduzioni mie e dal testo masoretico quando non altrimenti indicato.

³⁰ Cf. McCarter 1990: 289-290.

5:12) emergerebbero fra i Salmi, nel Cantico e nelle raccolte, ancora non canoniche, delle Odi; le profonde conoscenze di botanica e di zoologia che il testo biblico gli attribuisce (1Re 5:13) – stranamente omettendo la mineralogia – gli frutteranno, nell'Alto Medioevo, il primato di primo elaboratore di testi scientifici; della figura della sposa-principessa egiziana, principale moglie dell'harem, menzionata più volte e mai per nome (1Re 3:1, 7.8, 9:24, 11:1) ma che reca in dote la città di Gezer (1Re 9:16), si interrogherà invece a lungo l'esegesi ebraica e, infine, si approprierà anche il folklore islamico.³¹ Per contro, il profondo rapporto della figura di Salomone con i dèmoni e la magia, che fra l'antichità e il Rinascimento fu forse il tratto più riconoscibile e caratteristico della figura del sovrano, al cui confronto tutte le altre qualità del sovrano svaniscono o diminuiscono notevolmente d'importanza,³² stranamente non trova affatto la sua matrice nel testo biblico, ma sembrerebbe provenire da qualche altra parte.

Come si è già provato a evidenziare altrove,³³ sembra sia esistita, nell'ebraismo, una tradizione apparentemente molto antica, e sicuramente molto tenace, che rinuncia a ogni identificazione o contestualizzazione storica della Regina di Saba, identificandola quale emissario del mondo demoniaco, quando non come Lilith o regina dei dèmoni. Rileggendo il narro biblico nella prospettiva di questa identificazione e, soprattutto, parallelamente ai numerosi testi che mostrano Salomone in gara con i dèmoni o intento a controllarne il mondo – ad esempio tramite la redazione di tratta-

³¹ Sembra al riguardo interessante, fra le tradizioni orali sui monumenti della città di Petra, la leggenda relativa ai ruderi del tempio noto come *Qaṣr al-bint fira'un*, «Palazzo della figlia del Faraone». In questa storia la principessa – non collegata al narro biblico o coranico e alla figura di Salomone – annuncia che sposerà colui che sarà in grado di portare l'acqua sino al suo palazzo (secondo altre versioni, nella sua città). Ai due uomini che riescono a condurre l'acqua nell'edificio, tramite un sistema di canalizzazioni, viene posto un quesito su come siano riusciti nell'impresa: solo uno dei due attribuisce il merito principale non a sé stesso ma a Dio, e la saggezza della risposta lo fa individuare quale futuro sposo della principessa. La caduta dell'ala di una locusta blocca l'acqua nella canalizzazione del primo pretendente, mostrando la fragilità di un'opera priva dell'ispirazione divina. Nella leggenda si ritrovano, quasi alla rovescia nel genere, vari temi che in ambiente ebraico e islamico sono propri di Salomone e della Regina di Saba: i quesiti e gli indovinelli; l'acqua come elemento rivelatore; la saggezza della regina. La leggenda è riferita in varie fonti e dopo Musil (1907: 108) è stata più volte ripresa e ampliata (per esempio in Taylor 2002: 104).

³² Su Salomone, il mondo demoniaco e la magia, cf. Torijano 2002 e 2013.

³³ Lacerenza 2012, cui rimando per i testi in appoggio e la relativa letteratura, già al centro dei saggi di Lassner 1993 e Fontaine 1997.

ti demonologici o manuali di magia operativa – mi è parso di poter ipotizzare che dietro 1Re 5:14, 1Re 10 e i passi collegati di 2Cr 9, vi sia una tradizione originaria, opportunamente censurata prima della redazione definitiva dell'episodio, di una dinamica Salomone-Saba fondata su un mitologema ben preciso: quello del re o principe – o di un esponente religioso di rilievo, se non sul punto di diventarlo – che riceve la visita di un rappresentante delle forze del Male, da cui viene tentato o messo alla prova – e spesso tramite enigmi, miraggi e altri trabocchetti – e, puntualmente, lo vince.³⁴ Va precisato che non sempre la capacità regale di risolvere ogni tipo di enigmi costituisce un elemento assolutamente positivo: essa può essere infatti, specularmente, a sua volta un segno demoniaco, poiché manifesta una chiara familiarità con le scienze occulte.³⁵ In ogni caso, questo paradigma narrativo riaffiora periodicamente nella letteratura religiosa di ambiti e tempi anche molto diversi, ma il *tópos* si riconosce facilmente ed è ben distinguibile dai racconti di ordinaria interferenza demoniaca nel mondo degli esseri umani (semplici umani, non re, non eroi, non sacerdoti) i quali, infatti, spesso patiscono e non escono indenni da questo tipo di avventure. Il fronteggiarsi col *dèmone* può dunque essere stato funzionale come *exemplum* nell'uno e nell'altro caso ad esaltare, secondo la necessità, la forza o la debolezza del giusto o del peccatore.³⁶ L'incontro fra Salomone e Saba rientra chiaramente nella prima categoria e la riduzione del tema a una forma archetipica testuale – *visitatio* demoniaca e tentazione del re giusto, meglio se al culmine della sua gloria – si colloca piuttosto bene, occorre ammetterlo, fra gli altri dati su Salomone rimasti nella Bibbia ebraica, soprattutto alla luce delle tradizioni posteriori e parallele riguardanti il sovrano di Gerusalemme e la sua misteriosa visitatrice.

³⁴ Sul Male e i suoi emissari nella letteratura ebraica biblica e post-biblica, cf. Capelli 2012, specialmente 119-152.

³⁵ In tal senso si veda l'uso che fa l'autore del libro di Daniele dell'espressione ebraica *mēvîn hūdôt*, «in grado di comprendere gli enigmi» in Dan 8:23, nel ritratto di Antioco IV Epifane (vv. 23-25), con caratteristiche volutamente inverse rispetto a quelle di Salomone (al riguardo, cf. anche Settembrini 2007: 11, 171-175).

³⁶ Non ci si soffermerà su ulteriori esempi – in Giobbe, ad esempio – ma ovviamente il campionario delle visite demoniache finalizzate alla tentazione di un giusto è assai ampio: basterà menzionare, per l'ambito cristiano, il caso di Gesù e, in seguito, quello dei santi con analoghe esperienze nel deserto (s. Girolamo, s. Antonio, etc.): si veda ancora Capelli 2012 per i materiali ebraici e, per una più ampia casistica sui testi tardeoantichi e agiografici, purtroppo non analizzati criticamente, Colombo 1999; Burrus 2004.

Bibliografia

- Burrus, Virginia
 2004 *The Sex Lives of Saints: An Erotics of Ancient Hagiography*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Capelli, Piero
 2012 *Il male. Storia di un'idea nell'ebraismo dalla Bibbia alla Qabbalah*, Firenze: Società Editrice Fiorentina.
- Chavalas, Mark W. – Younger, K. Lawson
 2003 (eds.) *Mesopotamia and the Bible: Comparative Explorations* (JSNT Supplement Series 341), London - Sheffield: T&T Clark International - Sheffield Academic Press.
- Colombo, Arrigo
 1999 *Il diavolo. Genesi, storia, orrori di un mito cristiano che avversa la società di giustizia*, Bari: Dedalo.
- Dever, William G.
 1997 *Archaeology and the "Age of Solomon": A Case-Study in Archeology and Historiography*, in Handy 1997: 217-251.
- Fales, Frederick M.
 2001 *L'impero assiro. Storia e amministrazione (IX-VII secolo a.C.)*, Roma - Bari: Laterza.
- Feldman, Louis H.
 1998 *Josephus' Interpretation of the Bible* (Hellenistic Culture and Society 27), Berkeley: University of California Press, Ca.
- Finkelstein, Israel
 2010 *Archaeology as a High Court in Ancient Israelite History: A Reply to Nadav Na'aman*: Journal of Hebrew Scriptures 10: art. n. 19 (online) [http://www.jhsonline.org/Articles/article_147.pdf].
- Finkelstein, Israel - Silberman, Neil Asher
 2006 *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*, New York: Free Press.
- Fontaine, Carole R.
 1997 *More Queenly Proverb Performance: The Queen of Sheba in the Targum Esther Sheni*, in M.L. Barré (ed.), *Wisdom, You Are My Sister: Studies in Honor of Roland E. Murphy* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 29), Washington DC: Catholic Biblical Association of America, 216-233.
- Garbini, Giovanni
 1980 *Gli "Annali di Tiro" e la storiografia fenicia*, in R.Y. Ebied, M.J.L. Young (eds.), *Oriental Studies Presented to Benedikt S.J. Isserlin* (Near Eastern Researches 2), Leiden: Brill, 112-127 (anche in Id., *I Fenici: storia e religione*, Series Minor 11, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 71-86).
- 1983 *L'impero di David*: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa 13, 1-20.

- 1986 *Storia e ideologia nell'Israele antico* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3), Brescia: Paideia.
- 2008 *Scrivere la storia d'Israele*, Brescia: Paideia.
- 2015 *Indagini filologiche e linguistiche sulla Regina di Saba*: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, s. IX, 25, 5-21.
- Handy, Lowell K.
1997 (ed.) *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 11), Leiden: Brill.
- Kang, Jung Ju
2003 *The Persuasive Portrayal of Solomon in 1 Kings 1-11* (European University Studies 23 760), Bern et al.: Peter Lang.
- Kitchen, Kenneth A.
1997 *Sheba and Arabia*, in Handy 2007: 126-153.
2003 *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Lacerenza, Giancarlo
2012 *La Regina di Saba nel Targum di Giobbe*, in A. Bausi et al. (a c.), *Aethiopica et Orientalia. Studi in onore di Yaqob Beyene* (Studi Africanistici - Serie Etiopica 9), Napoli: Università L'Orientale, II: 367-381.
- Lassner, Jacob
1993 *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- Liverani, Mario
2003 *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele*, Roma - Bari: Laterza (2007⁶).
- McCarter, P. Kyle Jr.
1990 *The Sage in the Deuteronomistic History*, in J.G. Gammie, L.G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Grand Rapids, Mich.: Eisenbrauns, 289-293.
- McKay, John W.
1973 *Religion in Judah under the Assyrians: 732-609 BC* (Studies in Biblical Theology 26), Naperville, Ill: A.R. Allenson.
- Musil, Alois
1907 *Arabia Petraea. 2.1. Edom*, Wien: Alfred Hölder.
- Na'aman, Nadav
1997 *Sources and Composition in the History of Solomon*, in Handy 1997: 57-80.
2010 *Does Archaeology Really Deserve the Status of A "High Court" in Biblical and Historical Research?*, in B. Becking, L.L. Grabbe (eds.), *Between Evidence and Ideology* (Oudtestamentische Studiën 59), Leiden: Brill, 165-183.
- Noth, Martin
1928 *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsetmischen Namengebung*, Stuttgart: W. Kohlhammer.

- 1966 *Geschichte Israels*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (6^a ed.).
- 1968 *Könige. I. Teilband [I Könige 1-16]* (Biblischer Kommentar des Altes Testament 9 1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- O'Daniell Cantrell, Deborah
- 2011 *The Horsemen in Israel. Horses and Chariotry in Monarchic Israel (Ninth–Eight Centuries B.C.E.)*, Winona Lake IN: Eisenbrauns.
- Peterca, Vladimir
- 1981 *L'immagine di Salomone nella Bibbia ebraica e greca: contributo alla storia del Midrash*, Diss. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Sass, Benjamin
- 1990 *Arabs and Greeks in Late First Temple Jerusalem*: Palestine Exploration Fund Annual 122: 59-61.
- Schearing, Linda S.
- 1997 *A Wealth of Women: Looking Behind, Within, and Beyond Solomon's Story*, in Handy 1997: 428-456.
- 2000 *Meshullemeth*, in C.L. Meyers et al. (eds.), *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical books and the New Testament*, Boston, Mass.: Houghton Mifflin, 125.
- Seibert, Eric A.
- 2006 *Subversive Scribes and the Solomonic Narrative: A Rereading of 1 Kings 1-11* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 436), New York - London: T&T Clark.
- Settembrini, Marco
- 2007 *Sapienza e storia in Dn 7-12* (Analecta Biblica 169), Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Shiloh, Yigal
- 1987 *South Arabian Inscriptions from the City of David, Jerusalem*: Palestine Exploration Fund Annual 119: 9-18.
- Stern, Ephraim
- 2001 *Archaeology of the Land of the Bible. Volume II. The Assyrian, Babylonian and Persian Periods, 732-332 BCE* (Anchor Bible Reference Library), New York: Doubleday.
- Taylor, Jane
- 2002 *Petra and the Lost Kingdom of the Nabataeans*, London - New York: I.B. Tauris.
- Torijano, Pablo A.
- 2002 *Solomon the Esoteric King: From King to Magus, Development of a Tradition* (Supplements to the Journal of the Study of Judaism 73), Leiden: Brill.
- 2013 *Solomon and Magic*, in Verheyden 2013: 107-125.
- Verheyden, Joseph
- 2013 (ed.) *The Figure of Solomon in Jewish, Christian, and Islamic Tradition: King, Sage and Architect* (Themes in Biblical Narrative 16), Leiden: Brill.

DOROTA HARTMAN

La Regina di Saba dalla versione dei LXX ai vangeli

There's not a man or woman
born under the skies
Dare match in learning with us two
Solomon to Sheba, Yeats

Premesse

La leggenda della regina di Saba nasce, com'è noto, dal passo biblico relativo al suo incontro con re Salomone, narrato in 1Re 10:1-13 e ripreso in 2Cr 9:1-12. Benché il narrato biblico sia abbastanza conciso, esso si è viepiù ampliato e ha dato inizio alla speciale fortuna dell'episodio e della sua protagonista femminile, che in seguito ha vissuto anche di vita propria, attraversando i millenni e i più diversi ambiti e ambienti culturali. Nel racconto originario si dà della regina un'immagine positiva, di donna saggia e ricca, che pur essendo originaria di un paese lontano, chiamato Saba ed evidentemente allusivo all'Arabia meridionale, quindi alla terra degli aromi – spesso richiamati nel testo – riesce comunque a riconoscere la superiore saggezza del re d'Israele. Quest'immagine è preservata anche nella letteratura giudaico-ellenistica e si ritrova, infine, fra i detti di Gesù o *logia* tramandati dai vangeli. In altre tradizioni, tuttavia, la regina assumerà un aspetto ambiguo, spesso demoniaco. In questo studio s'indagherà sulla sorte della leggenda di Salomone e della regina di Saba nei testi giudaico-ellenistici e nei vangeli, dove la regina è ancora un personaggio amichevole e saggio, lontano da Lilith o dalla regina demoniaca dalle gambe pelose.¹

¹ Su questi ultimi aspetti, si veda l'ampia trattazione in Lassner 1993. La “demonizzazione” della regina è stata particolarmente coltivata nella letteratura medievale, sia ebraica che araba. Fra le fonti ebraiche, sono spesso ricordati il Targum di Giobbe, il Targum Šeni di Ester e l'*Alfabeto di Ben Sira*: alcune delle rispettive tradizioni sono raccolte in Ginzberg 1968 , IV: 145; VI: 289-290.

La visita a Gerusalemme della regina è collocata nel momento di massimo splendore del regno di Salomone e fa parte delle narrazioni miranti a sottolineare il successo del sovrano in vari campi, come re potente, costruttore di uno splendido tempio e il cui regno ha rapporti commerciali internazionali e particolarmente stretti con la vicina Tiro.² Salomone è, tuttavia, soprattutto un re saggio, il cui cuore in grado di “comprendere” è un dono divino, che egli stesso aveva richiesto.³ La saggezza del re è menzionata quattro volte nel racconto biblico, ed è sicuramente un punto importante nella storia del suo incontro con la regina di Saba, anche nelle tradizioni post-bibliche.⁴ Per quanto riguarda il contesto dell’incontro, che s’inserisce fra i rapporti di Salomone con gli altri monarchi stranieri, va rilevato che, per quanto il paese di «Saba» sia stato pressoché da sempre collegato al regno yemenita, di fatto il testo non ne offre una localizzazione più specifica, lasciando quindi spazio anche ad altre congetture. Questo regno lontano fu certamente immaginato dall’autore del testo come un paese estremamente prospero, visto il seguito della regina e il suo carico di cammelli, oro, aromi e pietre preziose;⁵ in effetti alcuni riferimenti biblici potrebbero indicare anche l’Africa come sede del paese di Saba.⁶ Nella “Tavola delle Genti” in Gen 10, fra i discendenti di Kush troviamo Seba, Havilah, Sabtah, Raamah e Sabteka; e come discendenti di Raamah, Šeba e Dedan.⁷ Nella versione dei LXX del salmo 71(72):10, invece di *malḵê šēbā’ ū-sēbā’* «i re di Šeba e Saba», abbiamo βασιλεῖς Ἀράβων καὶ Σαβα, «i re degli Arabi e di Saba». In Is 43:3, Egitto, Kuš e Seba appaiono insieme, e anche in 45:14 sono elencati insieme Egitto, Kuš e i Sabei, definiti «uomini alti». La questione appare quindi più complessa di quanto si possa immaginare.⁸

1. La versione dei LXX e le divergenze dal TM

Le differenze tra le due recensioni in 1Re 10:1-13 e in 2Cr 9:1-12 sono minime, il che si può considerare sorprendente, considerando il diverso approccio delle due tradizioni, sia alla storia d’Israele nel suo complesso,

² Cogan 2000: 314.

³ 1Re 3:9-11. Cf. Fritz 2003: 118.

⁴ 1Re 10:4.6.7.8; 2Cr 9:3.5.6.7. Cf. Boshoff 2004: 37.

⁵ Cf. Ez 27:22: in cui appaiono i mercanti di Saba con oro, pietre preziose e aromi.

⁶ Goldenberg 2003: 18.

⁷ Gen 10:7; 1Cr 1:9.

⁸ In Is 18:1-2 si parla degli etiopi di alta statura. Anche Strabone (16.4.2) colloca Saba in Africa.

sia alla relazione del popolo con il suo Dio.⁹ Un aspetto proprio delle Cronache, è la tendenza a non includere gli elementi negativi della storia di Salomone che avrebbero potuto danneggiarne l'immagine; è omesso, per esempio, il dato sulle numerose concubine, mentre l'incontro con la regina di Saba, potendo solo aggiungere splendore alla figura del sovrano, è stato lasciato in forma sostanzialmente inalterata. Nella traduzione greca dei LXX il racconto è piuttosto fedele al testo ebraico, almeno nella forma in cui ci è giunto. Siccome però nei LXX i libri di Samuele e Re formano un unico libro diviso in quattro parti chiamato Βασιλείων (da cui il nome latino *Regum*, e per il quale in questo lavoro si userà l'abbreviazione Reg), corrispondente a 1-2 Samuele e 1-2 Re del testo masoretico, l'episodio della regina di Saba si cercherà quindi nel III Libro dei Regni (3Reg) nella recensione detta Old Greek (OG).¹⁰

Come si è detto, mentre i LXX di 3Reg differiscono notevolmente dal TM di 1Re,¹¹ nell'episodio della regina di Saba non si riscontrano aggiunte o omissioni testuali significative. Le principali differenze tra TM e LXX sono in effetti solo tre:

1) al primo versetto, καὶ βασίλισσα Σαβα ἤκουσεν τὸ ὄνομα Σαλωμων καὶ τὸ ὄνομα κυρίου καὶ ἤλθεν πειράσαι αὐτὸν ἐν αἰνίγμασιν,¹² si nota l'espressione βασίλισσα Σαβα, senza l'articolo.¹³ Come esito nella versione greca «Saba» può dunque essere letto anche come un nome personale («regina Saba») – nel testo ebraico del TM, invece, *malkat-š'ḥā'* allo stato costruito induce a tradurre «regina di Saba» – e in effetti ritroveremo questa caratteristica in un testo un po' *sui generis* dei primi secoli dell'era cristia-

⁹ Per le caratteristiche della versione deuteronomistica della storia di Salomone, cf. Viviano 1997. Per un elenco dettagliato delle differenze tra le due versioni, Boshoff 2004.

¹⁰ La storia testuale della versione dei LXX per i Libri di Samuele e Re è complessa. Un'analisi accurata della tradizione è in Schenker 2000 e 2004. Già Thackeray 1907 divise, su base lessicale, i quattro libri dei Regni in cinque unità di traduzione: α = 1Reg 1-31; ββ = 2Reg 1:1 - 11:1; βγ = 2Reg 11:2-3 - 3Reg 2:11; γγ = 3Reg 2:12 - 21:43; γδ = 3Reg 22 e 4Reg, considerando le unità βγ e γδ come opera di un solo traduttore. Barthélemy (1963) ha dimostrato che le ultime due unità appartengono alla cosiddetta revisione *kaige*, più vicina al testo ebraico. Le unità restanti appartennero invece alla OG. Si veda anche Shenkel 1968.

¹¹ Cf. van Keulen 2005.

¹² Per il testo greco, non essendo ancora disponibile il volume dell'edizione di Göttingen per i libri dei Regni, qui e in seguito ci si baserà sull'edizione di Rahlfs.

¹³ Nella versione dei LXX e nei vangeli, laddove c'è un sottostante stato costruito semitico, può mancare l'articolo sia davanti al nome reggente sia davanti al genitivo; cf. Black 1967: 93; Blass - Debrunner 1997: 332.

na, il *Testamento di Salomone*;¹⁴ la lezione *mlkh šb'* (presumibile *malkāh šēḥā'*) è presente in vari testi ebraici medievali;¹⁵

2) in 3Reg 10:7 manca il riferimento alla sapienza e prosperità di Salomone, presente invece nel TM;

3) in 3Reg 10:8 la regina si rivolge a Salomone dicendo: μακάριοι αἱ γυναῖκες σου, «felici le tue mogli!», ma nel testo ebraico abbiamo invece *'ašrē 'ānāšē'kā* (felice la tua gente).¹⁶ In questo caso la lezione nel testo OG potrebbe essere quella originale: il cambiamento nel TM **nāšīm* → *'ānāšīm* potrebbe essere stato imposto, secondo alcuni, dalla necessità di migliorare la reputazione di Salomone, in quanto amante di troppe donne, che infine lo avrebbero portato all'idolatria.¹⁷ Sotto questo particolare aspetto, si può dire che la regina di Saba stia invece proprio agli antipodi, dal momento che, benché pagana, riconosce l'eccellenza del Dio di Salomone.¹⁸ Va evidenziato che tale riconoscimento giunge solo dopo aver messo alla prova la saggezza del sovrano con domande estremamente difficili: καὶ ἦλθεν πειράσαι αὐτὸν ἐν αἰνίγμασιν, recita il testo, su cui va fatta qualche piccola osservazione lessicale. Il predicato *πειράω* «testare, tentare, mettere alla prova», nei LXX traduce quasi sempre il *pi'el* di *nsh* (*nāšah*), con analoghi significati.¹⁹ Quanto agli *αἰνίγματα*, traduzione di *ḥīdōt*, sono ad esempio i «detti oscuri» con cui si riteneva che Dio parlasse agli antichi profeti.²⁰ La parola greca *αἰνίγμα* è più intensa e complessa di *γοῖφος*, «indovinello»: è associata al mistero, ai detti della Pizia, della Sibilla e agli interrogativi della Sfinge.²¹ Come appare dall'uso del termine nella versione dei LXX – si veda anche il contesto specifico di Sap 8:8 – occorre capacità speciali per comprendere gli *αἰνίγματα*, visto il collegamento del vocabolo con la profezia.

¹⁴ Per questo testo si rimanda a un altro mio contributo in questo stesso volume (Hartman 2016).

¹⁵ Cf. Silberman 1974: 67.

¹⁶ Non si comprende, al riguardo, l'affermazione di Pelletier 2002: 37: «Bien que le text hébraïque de 1 Rois 10, porte clairement mention des femmes, les traductions françaises masquent souvent le fait». È nei LXX che s'introduce *γυναῖκες*.

¹⁷ 1Re 11:5. Comunque la stessa lezione è in 2Cr 9:7, dove i LXX traducono alla lettera *ἄνδρες*.

¹⁸ 1Re 10:9. Secondo Noth 1968: 224, l'episodio della regina di Saba dovrebbe soltanto mettere in rilievo la grandezza e saggezza di Salomone.

¹⁹ Muraoka 2010: 93.

²⁰ Cf. Num 12:8.

²¹ Eur. *Phoen.* 1688; Soph. *Oed. Tyr.* 1525 (Liddell - Scott 1996: 39).

2. Flavio Giuseppe

2.1. La visita della Regina nelle Antichità giudaiche

Una prima rielaborazione post-biblica dell'episodio della Regina di Saba è rimasta nelle *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe: ove, rispetto al testo ebraico, la narrazione è più ricca di dettagli.²² La valutazione di tale ampliamento, invero modesto, deve ovviamente tenere conto, in primo luogo, di un problema di natura più generale: la natura del testo su cui Giuseppe si sarebbe basato per "raccontare" la Bibbia a un pubblico grecofono. Sembra certo che Giuseppe abbia utilizzato, oltre a un testo ebraico, anche quello greco, oltre forse a un Targum, sebbene l'uso del testo-base sembri variare da libro a libro.²³ In ogni caso, tra tutti i personaggi biblici, la figura di Salomone occupa una posizione di assoluto rilievo nell'opera di Giuseppe, il quale gli ha dedicato più spazio persino rispetto a Davide.²⁴ Secondo Giuseppe, Salomone era tra tutti i re d'Israele il più illustre e amato da Dio (πάντων βασιλέων ἐνδοξότατος καὶ θεοφιλέστατος): egli spicca-

²² La visita della regina a Salomone è in *Ant. iud.* 8:165-175. Secondo Ullendorff (1968: 491): «Josephus gives us a slightly expanded and somewhat "smartened up" version of the Old Testament story». Sulla visita della regina di Saba in Giuseppe si vedano, in generale, Feldman 1998 e Begg 2006.

²³ La teoria di Schalit (1968: xvii-xxxv) secondo cui Giuseppe avrebbe utilizzato soltanto il testo greco oggi non trova più consenso, e la maggior parte degli studiosi è incline a credere che siano stati usati sia il testo ebraico sia quello greco (cf. Feldman 1998: 24; Cohen 2002: 35-42). Vi è tuttavia da considerare il problema della varietà testuale dei testi biblici in greco e in ebraico ancora in circolazione all'epoca di Giuseppe, oltre alla sua facoltà, in quanto autore, di preferire una versione all'altra, o di omettere qualcosa (cf. Begg 1993a: 272; allo stesso studioso si devono peraltro numerosi studi sulle versioni bibliche su cui si sarebbe basato Giuseppe). Secondo Feldman, l'interesse di Giuseppe per la letteratura greca, evidente anche nell'esteso uso del lessico degli autori classici, lo avrebbe indotto a un certo disprezzo per la versione dei LXX, le cui deficienze stilistiche egli intendeva forse superare con una parafrasi espressa in una lingua più ricercata (Feldman 1998: 26). Per quanto riguarda la storia di Salomone, già Rahlfs (1911) supponeva che Giuseppe abbia preferito un testo ebraico ai LXX; Feldman, tuttavia, ha poi provato come Giuseppe abbia utilizzato, proprio nella storia di Salomone, sia il testo ebraico sia quello greco, pur discostandosi a volte da entrambi (Feldman 1998: 575; e si veda anche Spottorno 1987).

²⁴ Sulla figura di Salomone in Giuseppe si vedano i contributi di Feldman 1976 (primo abbozzo delle sue teorie) e 1998 (trattamento finale); van der Meulen 1978; i numerosi e ottimi saggi di Begg 1993, 1996a, 1996b, 1997, 2006a, 2006b, 2006c, 2007, 2008; altri, infine, in Verheyden 2013.

va non solo per ricchezza, ma anche per la sua capacità di comprensione, quindi per la perspicacia.²⁵ Infatti, più volte è sottolineata la prudenza di Salomone, il quale, a differenza di quanto appare nel testo biblico, dove risulta aver chiesto a Dio in dono «un cuore intelligente per poter giudicare il tuo popolo, in modo da distinguere il bene dal male»,²⁶ nel racconto di Giuseppe appare solo richiedere νοῦν ὑγιῆ καὶ φρόνησιν ἀγαθὴν, «un sano intelletto e una buona facoltà di comprendere».²⁷ Nel ritratto del re saggio e delle sue magnifiche opere, non manca dunque l'episodio della regina di Saba. Tuttavia, a differenza del testo biblico, la regina non viene affatto dal misterioso paese di Saba, ma dalla ben più nota terra d'Egitto. Nelle *Antichità giudaiche* l'ospite di Salomone è presentata, infatti, come regina d'Egitto e d'Etiopia, τὴν δὲ τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς Αἰθιοπίας τότε βασιλεύουσας, precisando, subito dopo, come fosse γυναῖκα σοφία διαπεπονημένην καὶ τᾶλλα θαυμαστήν, donna esperta nella saggezza e ammirevole sotto vari punti di vista.²⁸ La regina condivide col sovrano di Gerusalemme, dunque, un'importante caratteristica: la saggezza. La σοφία, attributo del re, nel racconto appare più volte e in un caso nell'espressione σοφία καὶ φρόνησις, accostamento usato anche in precedenza nelle *Antichità*, sempre in riferimento a Salomone.²⁹ Questa accentuazione del carattere sapienziale della regina manca nel testo biblico: o meglio vi è solo implicita, dal momento che essa doveva pur possedere un certo grado di sapienza per poter porre degli enigmi e conoscerne la soluzione (1Re 3:10). Ritroveremo la saggezza come tratto distintivo della regina nel già menzionato *Testamento di Salomone*. Secondo le *Antichità*, la regina – che, come nel testo biblico, giunge da Salomone con un seguito sfarzoso e cammelli carichi di

²⁵ *Ant. iud.* 8.190. Secondo Feldman (1998: 574-575), Giuseppe si sarebbe servito particolarmente della figura di Salomone come argomento contro le accuse di Apione, su fatto che degli ebrei non si conoscessero sapienti di rilievo.

²⁶ 1Re 3:9 (TM): *lēb šōmēa' li-špōt 'et-'ammēkā l'-hāvîn bēn-tōb l'-rā'*; LXX καρδία ἀκούειν καὶ διακρίνειν τὸν λαόν σου ἐν δικαιοσύνη τοῦ συνίειν ἀνὰ μέσον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.

²⁷ *Ant. iud.* 8.23. Nel suo ampio saggio dedicato al ritratto di Salomone dato da Giuseppe, Feldman (1998) attribuisce molta importanza all'immagine positiva e quasi idealizzata del re, costruendo un articolato paragone fra Salomone ed Edipo, alla cui figura Giuseppe si sarebbe ispirato. Anche Koulagna (2009), esaminata la figura di Salomone nel testo ebraico di Re e Cronache, nonché nel testo greco, nota nei LXX la tendenza a rappresentare Salomone in modo ancora più positivo rispetto al testo ebraico. Varie osservazioni sull'immagine idealizzata di Salomone secondo Feldman e Koulagna si trovano, tuttavia, in Verheyden 2013.

²⁸ *Ant. iud.* 8.165.

²⁹ *Ant. iud.* 8:168; 8:171; 8:173; σοφία καὶ φρόνησις; *Ant. iud.* 8:34; 8:42.

oro, aromi e pietre preziose³⁰ – si è mossa perché, avendo udito della virtù e prudenza del sovrano (ἀκούουσάν τὴν Σολόμωνος ἀρετὴν καὶ φρόνησιν), consapevole che la fama non sempre corrisponde alla realtà, ha deciso di vederlo con i propri occhi, lasciando per questo il proprio paese.³¹ Nel testo di Giuseppe manca il riferimento al Dio d'Israele, presente sia nel testo ebraico sia nei LXX, dove si precisa che la regina di Saba udì parlare non solo di Salomone ma anche del Signore.³² Secondo L. Feldman, l'omissione del riferimento alla divinità sarebbe dovuta alla tendenza di «de-teologizzare» il testo: pertanto, Giuseppe avrebbe deliberatamente omesso di menzionare la provenienza divina della saggezza di Salomone.³³ È tuttavia possibile che Giuseppe abbia usato una *Vorlage* mancante di questo dettaglio, del resto assente anche nella versione di 2Cr 9:1. In effetti, nel passo immediatamente precedente delle *Antichità* si vede Salomone chiedere esplicitamente a Dio la stessa φρόνησις la cui fama è poi giunta alla regina: quindi non vi è ragione per cui Giuseppe avrebbe dovuto poi nascondere, poco dopo, la provenienza divina della saggezza salomonica, dopo averla appena menzionata.³⁴

2.2. L'identità della regina

Nel racconto delle *Antichità giudaiche* il nome della regina non è mai menzionato. In un passo precedente, tuttavia, discorrendo di tutt'altro, Giuseppe collega l'ospite di Salomone con una regina egiziana chiamata Nikaule.³⁵ Basandosi sull'autorità di Erodoto, Giuseppe riferisce dei 330 faraoni che avrebbero regnato in Egitto dopo il fondatore di Menfi; alla morte dell'ultimo sovrano della serie, sarebbe salita al potere una donna, il cui nome era Nikaule (γυναικὸς βασιλευσάσης λέγει τοῦνομα Νικαύλην). Il collegamento col personaggio biblico avviene poco dopo, quando, dopo aver fatto riferimento al faraone suocero di Salomone, Giuseppe aggiunge a proposito della summenzionata regina: καὶ ὅτι ὕστερον ἦκε πρὸς Σολόμ-

³⁰ *Ant. iud.* 8.167. In 1Re 10:2 le spezie (o il balsamo, gr. ἡδύσματα contro gli ἀρώματα di Giuseppe) vengono menzionate prima dell'oro, mentre in Giuseppe è il contrario.

³¹ *Ant. iud.* 8.165.

³² 1Re 10:1: šōma'at 'et-šēma' š'lōmōh l'-šēm yhw. Nel testo ebraico è sottinteso attraverso la preposizione l'- che la sapienza di Salomone era dovuta al Signore, allusione non evidente nel testo greco di 3Reg 10:1 (ἦκουσεν τὸ ὄνομα Σαλωμων καὶ τὸ ὄνομα κυρίου) dove c'è una semplice congiunzione.

³³ Feldman 1998: 604.

³⁴ *Ant. iud.* 8.23.

³⁵ *Ant. iud.* 8.157-159.

ωνα ἢ προειρημένη γυνή βασιλεύουσα τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς Αἰθιοπίας, preannunciando la narrazione più ampia al riguardo prevista poco oltre, περὶ μὲν οὖν ταύτης μετ'οὐ πολὺ δηλώσομεν.³⁶ Il riferimento a Erodoto come fonte è piuttosto sorprendente, dal momento che lo storico di Alicarnasso menziona sì la vicenda della regina Nitokris – come il nome appare correttamente in Erodoto, Νίτωκρίς e non Νικαύλη, effettivamente regnante alla fine della VI dinastia³⁷ – ma con una storia ben diversa (muore peraltro suicida, secondo le *Storie*) e la cui figura non sembra avere molto in comune con quella della regina di Saba, almeno nella forma in cui appare nel testo biblico. È possibile che Giuseppe abbia tentato il collegamento, poi non ben sviluppato, fra la regina straniera e la figlia del faraone che sarebbe andata in moglie a Salomone (1Re 3:1, 9:16); un fatto che, considerata la potenza e il prestigio dell'Egitto, doveva costituire un punto a favore nell'esaltazione dell'importanza del suo regno. Aggiunge però Giuseppe, che l'ospite di Salomone era non solo regina d'Egitto, ma anche di Etiopia, e ai tempi di Giuseppe e del Nuovo Testamento «Etiopia» significava «Nubia», ossia l'Egitto meridionale, da Assuan a Khartum.³⁸ Questo dettaglio fa rientrare la regina fra le localizzazioni alternative del paese di Saba menzionato in 1Re 10, dal momento che esso appare collegato alla Nubia in altri passi dell'Antico Testamento, fra cui quelli in Genesi e in Isaia.³⁹ Altrove Giuseppe ricorda Saba come capitale degli Etiopi, e che il suo nome fu cambiato in Meroe da Cambise;⁴⁰ in *Ant. iud.* 2:239 appare nuovamente la vicinanza di Egizi ed Etiopi.

Secondo Feldman, il collegamento della regina ospite di Salomone con l'Egitto e l'Etiopia, pone ancora più in rilievo la saggezza del sovrano, dal momento che in quei paesi la sapienza era considerata di casa.⁴¹ Lo stesso Giuseppe menziona la rinomata saggezza degli Egizi, asserendo che Salomone l'avrebbe persino superata.⁴² Anche gli abitanti d'Etiopia, reputati nella letteratura greca, da Omero in poi, un popolo eccellente e privo di

³⁶ *Ant. iud.* 8.159.

³⁷ Newberry 1943.

³⁸ Cf. Strab. 2.3.8. Sulla confusione riguardante l'«Etiopia» nei testi classici si vedano, fra gli altri, Nadeau 1970: 339-349; Gruen 2012: 197-198.

³⁹ Gen 10:7; Is 43:3.

⁴⁰ *Ant. iud.* 2.249.

⁴¹ Come in Erodoto 2:121. Una sintesi dell'immagine dell'Egitto nella letteratura greca e romana è in Gruen 2012: 76-111.

⁴² *Ant. iud.* 8:42, versione un po' allargata di 1Re 5:10.

difetti, distinto per la sua pietà verso gli dèi,⁴³ erano noti per la loro saggezza e conoscenza dell'astrologia, che avrebbero trasmesso agli Egizi.⁴⁴

2.3. Enigmi e quesiti: dagli αίνιγματα ai σοφίσματα

Giunta a Gerusalemme, la regina di Saba sottopone a Salomone una serie di quesiti, non si sa quanti; secondo i LXX, πειράσαι αὐτὸν ἐν αἰνίγμασιν, «lo mise alla prova con enigmi», dove gli αίνιγματα traducono, come si è detto, l'ebraico *hîdôl*. Lo scopo preciso di queste domande nel TM non è dichiarato, ma nelle *Antichità giudaiche* è detto esplicitamente che la sovrana desiderava verificare ciò che aveva udito in patria sulle virtù di Salomone: καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ βουλομένη λαβεῖν πείραν; e, come si vede, si usa il sostantivo πείρα, «esperimento, verifica, esperienza», collegato a πειράω presente nella versione dei LXX.⁴⁵ Il testo continua descrivendo il favore accordato dal re alla regina e come grazie alla sua nota capacità di comprensione, egli poté risolvere i suoi quesiti non solo con precisione, ma anche con una velocità del tutto inattesa: καὶ τὰ προβαλλόμενα σοφίσματα ὀραδίως τῇ συνέσει καταλαμβάνομενος θᾶπτον ἢ προσεδόκα τις ἐπελύετο.⁴⁶

Di che tipo di quesiti si trattava? Giuseppe li definisce σοφίσματα, cambiando il termine αίνιγματα dei LXX e, com'è stato già rilevato, mentre gli αίνιγματα sono misteri che possono essere svelati solo grazie a una capacità data da Dio, i σοφίσματα richiedono uno sforzo mentale, o magari vaste conoscenze, ma non necessitano di una rivelazione divina.⁴⁷ Il termine appare anche una seconda volta, nel racconto di Giuseppe su Salomone. Infatti il re di Tiro Hiram – con cui Salomone sarebbe stato in rapporti non solo commerciali, ma anche personali – ebbe modo a sua volta di mandare a Salomone σοφίσματα da risolvere, cui naturalmente il re di Gerusalemme fu in grado di rispondere grazie alla sua mente perspicace, ἀλλὰ πάντα νικήσας τῷ λογισμῷ.⁴⁸ Può darsi che l'uso di σοφίσματα sia un gioco di paro-

⁴³ μετ'ἀμύμονας Αἰθιοπῆας: Om Il. 1,423-425. È Diodoro (3.3.1) a sottolineare la *pietas* degli Etiopi, i cui sacrifici erano i più graditi agli dèi.

⁴⁴ Luc. Astr. 3-5; in modo simile Helioid. Aeth. 4.12.

⁴⁵ Ant. iud. 8:166.

⁴⁶ Ant. iud. 8:167. Σύνεσις, «facoltà di rapida comprensione» (Liddell - Scott 1996: 1712).

⁴⁷ Feldman 1998: 586.

⁴⁸ Ant. iud. 8:143. Cf. 1Re 5:15-26. Il testo biblico parla soltanto dell'aiuto fornito a Salomone da Hiram, il quale sarebbe stato già amico di suo padre Davide, e della loro alleanza.

le allusivo alla σοφία di Salomone.⁴⁹ Giuseppe, comunque, non cita alcun esempio delle domande poste, né il loro contenuto né il loro numero, su cui invece si diffonderà la letteratura ebraica posteriore.⁵⁰

2.4. Magnificenza, munificenza e doni: il balsamo

Nel passo successivo delle *Antichità* la regina ammira il palazzo regale, la bellezza e la grandezza delle stanze e la disposizione dell'edificio: anche in questo caso Giuseppe fornisce più dettagli rispetto alla Bibbia e, in particolare, la regina si sarebbe meravigliata alla vista dell'edificio chiamato «Foresta del Libano» e per la magnificenza dei pasti serviti a palazzo, nonché del modo stesso in cui erano serviti.⁵¹ La regina ammira inoltre le vesti dei servi, come nel testo ebraico, mentre nei LXX ad essere ammirata è la veste di Salomone; quindi osserva la celebrazione dei sacrifici, eseguiti ogni giorno con cura dai sacerdoti e dai leviti,⁵² il che suscita ulteriore ammirazione (ὑπερεθάυμαζε).⁵³ Nel passo successivo la regina si rivolge a Salomone elogiando tutte le cose buone (ἀγαθά) viste, sia quelle che egli possedeva come qualità personali (τὴν σοφίαν καὶ τὴν φρόνησιν), sia gli aspetti positivi del suo regno.⁵⁴ Come nel passo biblico corrispondente, la regina infine esclama: «Beata la tua gente! Beati i tuoi servi!». Secondo Giuseppe, la regina considerò felice il popolo ebraico, particolarmente i servi e gli amici del re (μακάριόν τε τὸν Ἑβραίων λαὸν εἶναι κρινω δούλους τε τοὺς σοὺς καὶ φίλους) giacché ogni giorno potevano godere della presenza e della saggezza di Salomone.⁵⁵ Giuseppe in questo modo muta l'espressione pleonastica del testo ebraico 'ašrê 'ānāše'kā 'ašrê 'ābāde'kā

⁴⁹ Cf. Begg 2006: 113.

⁵⁰ Tre indovinelli si trovano, ad esempio, nel *Midraš Mišlê* e diciannove nello yemenita *Midraš ha-hefez*: Schechter 1891; Lassner 1993: 161-165.

⁵¹ *Ant. iud.* 8.168, su 1Re 10:5.

⁵² In 1Re 10:5 è Salomone stesso a offrire gli olocausti.

⁵³ Giuseppe ha usato la forma intensiva di θαυμάζω anche in *Bell.* 2.174: interessante è che, anche in questo caso, sia uno straniero, Pilato, a stupirsi enormemente (in senso positivo) del comportamento dei giudei, i quali preferivano morire piuttosto che trasgredire la Legge.

⁵⁴ *Ant. iud.* 8.171. Anche nel testo ebraico (1 Re 10:7) la regina elogia sia le qualità interiori di Salomone (la sapienza) sia gli aspetti esteriori (la prosperità) in un'unica espressione, *hoḳmāh wa-tôb*, di cui manca un corrispettivo esatto nei LXX e dove sono nominate solo «le cose buone» (ἀγαθά). La stessa parola, come si è visto, è comunque usata da Giuseppe in 8.171 (σὼν ἀγαθῶν).

⁵⁵ 1Re 10:8; *Ant. iud.* 8.173.

senza però introdurre, come si è detto sopra, γυναῖκες come nei LXX.⁵⁶ Infine, prima di andare via, la regina lascia a Salomone vari doni e 20 talenti d'oro (nel testo biblico, sia TM che LXX, sono 120).⁵⁷ La minore quantità di denaro rispetto al testo originario sorprende, perché di solito Giuseppe tende a magnificare tutto ciò che riguarda gli eroi biblici, particolarmente Salomone. Secondo Feldman, una gran quantità di denaro sarebbe parsa, più che un dono, un tributo; niente invece nel testo di Giuseppe fa sembrare la regina inferiore a Salomone sotto qualunque aspetto.⁵⁸ La spiegazione non appare, tuttavia, molto convincente, anche perché nella stessa frase sono ricordati altri doni di grande valore, quali le pietre preziose e un'enorme quantità di aromi.⁵⁹ Forse è più verosimile, come altri hanno pensato, che Giuseppe abbia semplicemente attinto a un'altra tradizione.⁶⁰

In effetti, proprio a questo punto (8:6) Giuseppe aggiunge un'informazione che potrebbe avere la sua origine in una diversa *Vorlage* del testo biblico: λέγουσι δ'ὅτι καὶ τὴν τοῦ ὀποβαλάμου ῥίζαν ἦν ἔτι νῦν ἡμῶν ἢ χώρα φέρει δούσης ταύτης τῆς γυναικὸς ἔχομεν: menzionando, così, una pianta o radice di balsamo (ὀποβάλαμον) che sarebbe stata portata dalla regina e che era ancora presente nel paese ai suoi tempi. Nel testo ebraico è solo ricordata, parlando dei doni lasciati a Salomone, «un'enorme quantità di aromi», aggiungendo: «... e non giunse mai più di quel balsamo in abbondanza quanto ne diede la regina di Saba al re Salomone» (*û-b'šāmûm harbēh m'ôd ... lō'-bā' ka-bōšem ha-hû' 'ôd lā-rōb 'āšer-nātnāh malkat-š'bā' lam-melek š'lōmōh*; 1Re 10:10). In questo caso deve trattarsi però di spezie, profumi o comunque aromi già semilavorati, come indica anche la resa dei LXX con ἴδισμα, «aromi, profumi». Quando, invece, ancora nelle *Antichità* si torna a parlare del balsamo, particolarmente in 14:54, il riferimento va esclusivamente alla pianta che cresceva a Gerico e che, appena incisa sul tronco, rilasciava un succo considerato il più pregiato degli unguenti.⁶¹ Di questa pianta parlano vari scrittori greci e latini,⁶² ma solo in Giuseppe se ne fa risalire l'origine a un prezioso dono della regina etiope-egiziana:

⁵⁶ 3Reg 10:8.

⁵⁷ *Ant. iud.* 8.174.

⁵⁸ Feldman 1998: 609.

⁵⁹ Il valore delle pietre è sottolineato tramite l'aggettivo πολυτελής, «molto costoso», contro τίμιος «prezioso, di valore» nei LXX.

⁶⁰ Begg 2006: 121.

⁶¹ Comunque Giuseppe sostiene (in *Ant. iud.* 15:96) che il vero balsamo sarebbe cresciuto soltanto nella regione di Gerico (stessa informazione in *Bell.* 1:138 e 4:469).

⁶² Plin. *Hist. nat.* 12.53; Diod. 2.48. Cf. Gnoli 1997.

l'origine di questa eziologia resta oscura. Salomone avrebbe, infine, ripagato la sua ospite straniera a sua volta con molti doni («molte cose buone», πολλοῖς ἀγαθοῖς), concedendole tutto ciò che scelse, mostrando la grandezza del suo spirito (τὴν μεγαλοφροσύνην ἐπεδείκνυτο), ossia la sua magnanimità. Accettati i doni, la regina di Egitto ed Etiopia se ne tornò a casa.⁶³ Il racconto di Giuseppe non reca alcun accenno o sviluppo tematico di un eventuale rapporto amoroso tra Salomone e la regina, peraltro assente nel testo biblico e che si può inferire solo accogliendo il tardo collegamento del Cantico dei Cantici al rapporto fra Salomone e Saba. Probabilmente Giuseppe non volle raccogliere, o non ebbe a disposizione, tradizioni al riguardo, su cui forse non avrebbe taciuto, visto che si guardò bene dal tacere gli eccessi amorosi di Salomone caduto, secondo le sue parole, «in un piacere sconsiderato» (εἰς ἡδονὴν ἀλόγιστον).⁶⁴

3. I vangeli

3.1. Le fonti

Per quanto riguarda i primi scritti cristiani, i riferimenti a Salomone e alla regina di Saba si riscontrano nei vangeli sinottici, precisamente nella cosiddetta doppia tradizione; secondo la teoria delle due fonti, dovremmo invece risalire alla presunta fonte dei detti di Gesù utilizzata da Matteo e Luca, nota come fonte Q.⁶⁵ In questi passi, Salomone è sempre mostrato come un re facoltoso e saggio. Il primo riferimento al sovrano e alla sua gloria rispecchia infatti il testo dei LXX nel versetto in cui (3Reg 10:5) la Regina di Saba ammira la magnificenza della casa di Salomone e le sue vesti (καὶ τὸν ἱματισμὸν αὐτοῦ), presumibilmente sontuose. A questi abiti, o

⁶³ *Ant. iud.* 8:175. In 1Re 10:13 la regina torna nel suo paese insieme ai suoi servi.

⁶⁴ *Ant. iud.* 8.193. Secondo Feldman (1998: 615) Giuseppe non poteva evitare questa parte della storia, essendo le sue opere destinate non solo ai pagani, ma anche agli ebrei, che ben conoscevano il testo biblico: ciò spiegherebbe il tono esemplare e di ammonimento ai lettori, relegando la parte meno nobile dei comportamenti di Salomone verso la fine, dopo aver costruito l'immagine positiva del re (vero è che il passo sulle mogli straniere e le concubine si trova alla fine della storia anche nella narrazione biblica). Cf. anche Pelletier 2002.

⁶⁵ Sulla fonte Q si segnalano solo, in un'ampia letteratura, le posizioni di Edwards 1971 e 1976; Catchpole 1993; Kloppenborg 1996 e 2000, e la collezione di saggi in Id. 2014, in cui si discute anche la teoria di Farrer, che nega l'esistenza di Q; Kirk 1998; Gregg 2006; Tuckett 2014.

alla loro particolare tipologia, si allude in Q 12:26-27⁶⁶ (Lc 12:26-27 // Mt 6:28-29) e ciò mostra che, almeno in questo punto, il *logion* attribuito a Gesù si rifà certamente alla versione greca di 1Re e non all'antecedente ebraico (ove si parla delle vesti dei servitori e non di quelle del re), come del resto sarebbe più frequente in Q.⁶⁷

In un'altra pericope, sempre appartenente alla doppia tradizione (Lc 11:31-32//Mt 12:41-42), Salomone e la regina di Saba appaiono di nuovo insieme: è il celebre *logion* del «segno di Giona», in cui il riferimento alla «regina del sud», che in origine doveva essere non meno pregnante di quello relativo al profeta, per qualche ragione ne è poi stato oscurato.⁶⁸ La richiesta di un segno si trova anche nel vangelo di Marco (Mc 8:11-12), dove manca però tutta la parte della pericope riguardante Giona e la regina del sud. Nel passo i farisei chiedono a Gesù un segno dal cielo, ma lui risponde che «nessun segno sarà dato a questa generazione». A questo passo di Marco corrisponde Mt 16:1-4, in cui compaiono farisei e sadducei, ma non vi è

⁶⁶ Καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε ; καταμάθετε τὰ κρίνα πῶς αὐξάνει· οὐ κοπιᾷ οὐδὲ νήθει· λέγω δὲ ὑμῖν οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἔν τούτων. La ricostruzione del testo di Q segue Robinson *et al.* 2000. In questo passo è avvenuta una corruzione del testo già in Q, o almeno nell'archetipo usato da Luca e Matteo: si è infatti sostituito οὐ ξαίνει (“non cardano”) con αὐξάνει (“crescono”). La lezione οὐ ξαίνει, che dà senso migliore al detto, appare in P. Oxy 655 (vangelo di Tommaso 36) e nella mano originale del cod. Sinaitico. Questa corruzione scribale è uno degli argomenti addotti a sostegno di una forma di Q come testo scritto in greco.

⁶⁷ La questione della forma testuale e della provenienza delle citazioni dell'AT nei vangeli e negli Atti è molto complessa, particolarmente perché occorre considerare la persistente fluidità del testo sia greco sia ebraico delle Scritture nei primi secoli. Per questo, non vi è un'opinione comune su quale fosse il testo usato dagli autori dei vangeli nelle citazioni dell'AT. Per quanto riguarda le citazioni in Luca, la forma testuale delle menzioni esplicite dalla fonte Q segue prevalentemente i LXX. Sulla questione delle citazioni dalla versione dei LXX nel terzo vangelo, il testo di riferimento resta Holz 1968. Per quanto riguarda il vangelo di Matteo, secondo Longenecker (1999: 45) le citazioni dell'AT sarebbero più vicine al testo ebraico, tranne che per le citazioni adoperate da Gesù stesso, che si baserebbero più frequentemente sui LXX. Si veda anche Menken 2004, ove si sostiene che le citazioni in Matteo che provengono da Marco e Q avrebbero prevalentemente forma septuagintale, mentre invece le cosiddette «fulfilment quotations» della sua redazione tenderebbero verso l'ebraico.

⁶⁸ Edwards 1971; Gregg 2006; Hogeterp 2013. Anche l'esegesi si è concentrata principalmente sul «segno di Giona» e sul significato escatologico dell'espressione «questa generazione». I riferimenti alla Regina del Sud sono generalmente, in queste discussioni, del tutto secondari.

spiegazione sul significato del segno, qui precisato come «segno di Giona». In effetti Matteo ha già fornito la sua spiegazione in precedenza, in Mt 12:38-41, che trova appunto corrispondenza in Lc 11:31-32 perché proviene da Q. I farisei chiedono a Gesù di mostrare un segno, ed egli risponde che nessun segno sarà dato a «questa generazione malvagia e adultera», se non il «segno di Giona». ⁶⁹ L'espressione «questa generazione», appare più volte nei vangeli sinottici e si riferisce a coloro che hanno respinto l'insegnamento di Gesù. ⁷⁰ Il «segno di Giona» viene lì spiegato (Mt 12:40) con riferimento alla permanenza di Giona per tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, paragonata alla permanenza del Figlio dell'uomo, per altrettanto tempo, nel cuore della terra. ⁷¹ Qui troviamo il primo accenno al tema della risurrezione che apparirà successivamente in Mt 16:18. ⁷² Il verso 12:40 ha una forma testuale uguale a Gn 2:1 nei LXX, e dà un altro senso alla pericope 12:39-42 rispetto alla versione di Luca, in cui manca. ⁷³ In Mt 12:41 si contrappone quindi l'esempio degli abitanti di Ninive, subito convertitisi in seguito alla profezia di Giona, alla generazione coeva a Gesù, che non riconosce qualcosa di superiore a Giona. Al versetto successivo s'introduce infine la figura della «regina del sud», che si alzerà quale giudice di «questa generazione», perché, pur essendo pagana, giunse da un paese lontano solo per ascoltare la sapienza di Salomone. ⁷⁴

Anche Luca inizia dicendo (11:29) che nessun segno sarà dato a «questa generazione» se non il segno di Giona, spiegato con riferimento al Figlio dell'uomo (11:30); manca però in Luca il riferimento alla permanenza di Giona nel ventre del pesce (visto in Mt 12:40). Se è vero che Matteo e

⁶⁹ Ovviamente l'espressione τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ reca un genitivo appositivo, per cui non s'intende il segno dato o in possesso di Giona, ma che Giona stesso è il segno (cf. Zerwick 1963: 46).

⁷⁰ Lövestam 1995; Gregg 2006:133.

⁷¹ Sull'uso dei LXX di Giona in Mt 12:41, si veda McLay 2003: 160-162.

⁷² Davies - Allison 1991, II: 356.

⁷³ Gundry 1982: 242-243.

⁷⁴ Mt 12:41:42: ⁴¹ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε. ⁴²Βασίλισσα νότου ἐγεροθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε. Lc 11:31-32: ³¹βασίλισσα νότου ἐγεροθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτούς ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε. ³²ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν· ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.

Luca dipendono entrambi da Q, bisogna chiedersi quale fosse l'ordine originale del *logion*. Sembra più probabile che Luca, come suo costume, abbia lasciato il detto nel suo ordine originale, peraltro corrispondente a quello cronologico, mentre Matteo l'avrebbe cambiato per qualche ragione, forse stilistica, perché in tal modo il passo sul segno di Giona è presentato tutto insieme, mentre in Luca c'è una costruzione chiastica:

Mt 12:42: ⁴¹«Gli uomini Niniviti insorgeranno nel giudizio con questa generazione e la condanneranno; perché essi si convertirono alla predicazione di Giona; eppure qui c'è qualcosa di più di Giona. ⁴²La regina del sud si alzerà nel giudizio con questa generazione e la condannerà; poiché venne dall'estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone; eppure qui c'è qualcosa di più di Salomone».

Lc 11:31-32: ³¹«La regina del sud si alzerà nel giudizio con la gente di questa generazione e li condannerà: perché venne dall'estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone; eppure qui c'è qualcosa di più di Salomone. ³²Gli uomini Niniviti insorgeranno nel giudizio con questa generazione e la condanneranno: perché essi si convertirono alla predicazione di Giona; eppure qui c'è qualcosa di più di Giona».⁷⁵

Al v. 32 Luca aggiunge τῶν ἀνδρῶν, mancante in Matteo; ma è stato più volte notato che spesso Luca aggiunge questo sostantivo, e per questa ragione lo si è supposto mancante in Q.⁷⁶ A questo punto, l'ordine del detto nella fonte Q fu, presumibilmente:

Q 11:31 βασίλισσα νότου ἐγεροθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακριθεῖ αὐτήν ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ᾧδε.

Q 11:32 ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν· ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ᾧδε.⁷⁷

La regina del sud si alzerà nel giudizio con questa generazione e la condannerà: perché venne dall'estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone; eppure qui c'è qualcosa di più di Salomone.

⁷⁵ πλεῖον è di genere neutro, quindi non si riferisce direttamente a Gesù (cf. Catchpole 1993: 242; Gregg 2006: 139).

⁷⁶ Cadbury 1920: 83; Robinson *et al.* 2000: 252-253.

⁷⁷ Robinson *et al.* 2000: 252-254.

Gli uomini Niniviti insorgeranno nel giudizio con questa generazione e la condanneranno: perché essi si convertirono alla predicazione di Giona; eppure qui c'è qualcosa di più di Giona.

Occorre anche chiedersi, tuttavia, quale scenario viene ad aprirsi non ammettendo l'esistenza della fonte Q. Secondo Goulder, che sostiene l'uso di Matteo da parte di Luca e la non esistenza della fonte Q per spiegare la doppia tradizione, la pericope conterrebbe parole usate volentieri da Matteo, quali ἐγείρω, κατακρίνω, κρίσις; Matteo impiega anche, spesso, l'infinito per indicare lo scopo (ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι) ed è inoltre, come autore, particolarmente interessato al tema della missione tra i gentili.⁷⁸ Non si vede tuttavia la ragione per cui Luca avrebbe dovuto omettere la citazione dai LXX di Giona per il verso 12:40 se avesse usato Matteo come fonte, specialmente considerando che Luca volentieri ricorre alle citazioni dei LXX e, come dimostrato da Holz, conosceva sicuramente i LXX dei Profeti Minori.

3.2. La lingua della pericope

Gli abitanti di Ninive e la Regina del Sud non appaiono in nessun altro luogo del NT. Elemento interessante, è che la pericope non appare basata sui LXX, come spesso accade nel NT, ma sembra avere un antecedente semitico, come suggerito anche dalla sintassi.⁷⁹ Nel libro di Giona (3:5) gli abitanti di Ninive sono chiamati οἱ ἄνδρες Νινευῆ, mentre nel passo della fonte Q si riporta ἄνδρες Νινευῖται, senza l'articolo.⁸⁰ Bisogna ricordare che il sostantivo ἄνδρες in Q appare una sola volta (Q 11:32), mentre in Luca appare anche in 11:31, dove è usato ἄνθρωπος nel senso generale di "uomo". La conversione degli abitanti di Ninive alla predicazione di Giona nei LXX è definita dal predicato ἐμπιστεύω, mentre nel *logion* appare μετανοέω. Ancora più caratteristica è, inoltre, l'innovazione riguardante la designazione della regina di Saba, la quale non viene chiamata né con questo nome né con riferimento ai toponimi usati da Flavio Giuseppe, ma è detta βασίλισσα νότου, «regina del sud». La mancanza dell'articolo in greco sembra ricalcare un sottostante stato costruito, come in Dan 11:40, al punto in cui nel TM il faraone è detto *melek ha-neḡev*: qui il «sud» sembra indicare già l'Egitto, dal momento che nella versione di Teodoziona si ha μετὰ τοῦ βασιλέως τοῦ νότου, mentre nella versione OG si ha ὁ βασιλεὺς Αἰ-

⁷⁸ Goulder 1989: 514-515. Fra i migliori sostenitori della cosiddetta teoria di Farrer (A. Farrer, J. Drury, M. Goulder, M. Goodacre), si veda Goodacre 2002.

⁷⁹ Reiser 1997: 208-209. Tipica l'espressione καὶ ἰδοὺ, che rispecchia il deittico.

⁸⁰ Cf. Act 27:13, 28:13; Apoc 21:13.

γύπτου.⁸¹ La regina è giunta dall'estremità della terra ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς, espressione usata più volte nella versione dei LXX (Sal 2:8, 22:28, etc.).

3.3. Il linguaggio del giudizio

La regina si «alzerà nel giudizio». Il predicato ἐγείρομαι, qui al passivo, nell'ambito del NT ha il significato di «alzarsi» (equivalente all'ebraico *qwm*) e può riferirsi al “levarsi” dalla morte, con riferimento alla risurrezione.⁸² Tuttavia, com'è stato notato, l'espressione “alzarsi con, insieme a”, potrebbe essere un equivalente dell'espressione semitica, di uso giuridico, *qwm 'm*, “alzarsi per prendere la posizione dell'accusatore”, che corrisponde bene al contesto di giudizio in cui appaiono gli abitanti di Ninive e la Regina del Sud (κατακρίνειν, κρίσις).⁸³ Un lessico simile si osserva nel detto sui villaggi della Galilea in Q 10:13-15: i villaggi di Corazin, Betsaida e Cafarnao, che non hanno riconosciuto i miracoli compiuti da Gesù, in virtù dei quali si sarebbero invece convertite sicuramente (μετενόησαν) Tiro e Sidone. Il predicato qui usato è ancora μετανοέω, già visto in Q 11:32; anche se, come detto sopra, riferendosi alla conversione degli abitanti di Ninive nei LXX si usa ἐμπιστεύω. Si deve notare il contenuto simile dei due detti di Gesù, ove troviamo sia la necessità di una conversione, sia il giudizio contro i giudei al confronto con il comportamento dei gentili. Il lessico specifico collegato, forse, a un ambiente giudiziario, introduce una prospettiva che potrebbe dirsi escatologica; anche se, secondo Fitzmyer, la presenza della Regina del Sud conferirebbe un tono sapienziale alle pericope.⁸⁴ Le opinioni sul contenuto escatologico nella fonte Q sono peraltro contrastanti, e s'inseriscono nella discussione più generale sul messaggio apocalittico di Gesù.⁸⁵

3.4. L'autenticità del logion in Q 11:29-30

Un breve inciso va aggiunto sulla problematicità della presenza, nel materiale attribuito alla fonte Q, dei vari riferimenti al “giudizio” e dei

⁸¹ Su questo punto, cf. Black 1967: 93. Comunque, si veda Lc 13:29 ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου: nel NT spesso manca l'articolo in espressioni simili, cf. Blass - Debrunner 1997: 326.

⁸² France 2007: 487.

⁸³ Jeremias, TDNT 3, 408.

⁸⁴ Fitzmyer 2009 (1970): 932.

⁸⁵ Gregg 2006.

detti riguardanti il giudizio finale: *logia* sono spesso introdotti dal riferimento a “questa generazione”.⁸⁶ Vi è infatti un’ampia discussione tra gli studiosi circa l’autenticità dei detti a contenuto escatologico, che a parere di molti non risalgono a Gesù, ma sarebbero stati aggiunti successivamente, in un secondo strato di Q.⁸⁷ Questo strato dovrebbe appunto contenere i detti contro “questa generazione”, generazione in cui si dovrebbero riconoscere, più che gli ebrei contemporanei di Gesù, gli oppositori della “comunità Q”. Ad esempio, secondo alcuni tutto il *logion* in Q 11:29-30, con il suo sapore apocalittico, risalirebbe a uno stadio secondario nella formazione di Q.⁸⁸ Si tratta di opinioni discutibili, in ogni caso la questione riguarda più la ricerca sul Gesù storico che non la composizione letteraria dei vangeli. Sembra invece più ragionevole considerare entrambi i detti come autentici di Gesù, anche se, come si è visto sopra, il detto sulla Regina del Sud (Q 11:31) sembra essere stato introdotto secondariamente nella posizione attuale perché spezza la sequenza tematica sul segno di Giona (Q 29-30); è stato anche ipotizzato che esso potrebbe essere stato pronunciato da Gesù in un’altra occasione, ma aggiunto al detto su Giona al momento della redazione di Q.⁸⁹

3.5. Conclusione: i gentili nella fonte Q

Qual è il significato del detto sui Niniviti e la Regina del Sud nei vangeli? Senza dubbio vi è una contrapposizione: da una parte, vi sono i giusti fra i gentili, ossia gli abitanti di Ninive convertitisi dopo la profezia di Giona, e la regina che ha riconosciuto la saggezza di Salomone; dall’altra, vi sono i giudei («questa generazione»), ossia coloro che, pur appartenendo al popolo eletto, non hanno saputo riconoscere Gesù, benché più grande di Giona e di Salomone. Per contrappasso, dunque, i gentili “si alzeranno” e giudicheranno Israele, e ciò non deve sorprendere, perché nella fonte Q sono numerosi i passi in cui i gentili sono rappresentati in termini positivi, come Q 13:28-29, in cui si menzionano genti provenienti dai quattro angoli del mondo,⁹⁰ o il caso del centurione di Cafarnao (Q 7:1-10) che ebbe fede come nessuno in Israele.⁹¹ I minacciati giudei nei villaggi della Galilea

⁸⁶ Gregg 2006 conta 12 detti riguardanti il giudizio finale nel materiale appartenente a Q, e molti altri che parlano del giudizio in termini più generali.

⁸⁷ Funk - Hoover and the Jesus Seminar 1993.

⁸⁸ Id., 332.

⁸⁹ Fitzmyer 1985: 931.

⁹⁰ Kloppenborg 2000: 192.

⁹¹ Sull’atteggiamento verso i gentili in Q, si veda Tuckett 2013.

di Corazin e Betsaida (Q 10:13-14) e Cafarnao (15), sono contrapposti a quelli pagani nelle città di Tiro e di Sidone. Il richiamo, in questo contesto, alla figura della Regina del Sud, s'inserisce quindi in un atteggiamento complessivamente benevolo nei confronti dei gentili,⁹² ma solo per il loro valore testimoniale: il loro esempio avrebbe screditato coloro che per primi avrebbero dovuto seguire Gesù.⁹³ Il ruolo di testimone esterno, attribuito a un non ebreo già sulla via della conversione, si ritroverà significativamente ripreso in At 8:27-29 per l'eunuco lettore del profeta Isaia e ministro della Candace etiope, battezzato infine dall'apostolo Filippo.⁹⁴

Bibliografia

Barthélemy, Dominique

1963 *Les devanciers d'Aquila* (Supplements to Vetus Testamentum 10), Leiden: Brill.

Begg, Christopher T.

1996a *Solomon's Two Dreams According to Josephus*: *Antonianum* 71, 687-704.

1996b *Solomon's Two 'Satans' According to Josephus*: *Biblische Notizen* 85, 44-55.

1997 *Solomon's Apostasy (1Kgs 11,1-13) According to Josephus*: *Journal for the Study of Judaism* 28, 294-313.

2003 *Josephus' Account of the Early Divided Monarchy (AJ 8,212-420): Rewriting the Bible* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 108), Leuven: Peeters.

2006a *The Judgement of Solomon According to Josephus*: *Theologische Zeitschrift* 62, 452-461.

⁹² Manson 1949.

⁹³ Secondo Kloppenborg 2008: 68, il mondo rappresentato in Q è comunque il mondo dei giudei: i gentili vi appaiono in via eccezionale, per mostrare una fede inattesa.

⁹⁴ At 8:27-28: ²⁷καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλείας Αἰθιοπίων, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γᾶς αὐτῆς, ὃς ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ, ²⁸ἦν τε ὑποστρέφων καὶ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἄρματος αὐτοῦ καὶ ἀνεγίνωσκεν τὸν προφήτην Ἡσαΐαν (²⁷Ed ecco che un uomo, un etiope, eunuco e ministro di Candace regina degli Etiopi, che stava sopra ogni suo tesoro, era venuto a Gerusalemme per adorare; ²⁸e mentre tornava seduto sul suo carro leggeva il profeta Isaia). Sul personaggio della Candace, non privo nella tradizione etiopica da punti di contatto con Saba, cf. Ullendorff 1955-56; Trigger 1974; O'Toole 1983.

- 2006b *The Wealth of Solomon According to Josephus*: *Antonianum* 81, 413-429.
- 2006c *The Visit of the Queen of Sheba According to Josephus*: *Journal for Semitics* 15, 107-129.
- 2007 *Solomon's Preparations for Building the Temple According to Josephus*: *Rivista Biblica* 55, 25-40.
- 2008 *Solomon's Post Temple- Dedication Initiatives According to Josephus*: *Biblische Notizen* 138, 89-105.
- Black, Matthew
1967 *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford: Clarendon³.
- Blass, Friedrich - Debrunner, Albert
1997 *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia² (trad. it.).
- Boshoff, Willem S.
2004 *The Source Narrative of a Legend: Two Versions of the Queen of Sheba Story in 1 Kings 10 e 2 Chronicles 9*: *Journal for Semitics* 13, 35-46.
- Cadbury, Henry J.
1920 *The Style and Literary Method of Luke* (HTS 6), Cambridge: Harvard University Press.
- Canova, Giovanni
2000 (trad.) Ta'labi, *Storia di Bilqis regina di Saba*, Venezia: Marsilio.
- Catchpole, David R.
1993 *The Quest for Q*, Edinburgh: T&T Clark.
- Cogan, Mordechai
2000 (ed.) *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 10), New York: Doubleday.
- Cohen, Shaye J. D.
2002 *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*, Boston - Leiden: Brill.
- Davies, William D.- Alison, Dale C.
1991 *The Gospel According to Saint Matthew*, Edinburgh: T&T Clark.
- Edwards, Richard A.
1971 *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q* (Studies in Biblical Theology 2d Series 18), Naperville Ill.: Allenson.
- 1976 *A Theology of Q: Eschatology, Prophecy, and Wisdom*, Philadelphia: Fortress Press.
- Feldman, Louis H.
1993 *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 1998 *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley et al.: University of California Press.
- Fitzmyer, Joseph A.
2009 *The Gospel According to Luke* (The Anchor Yale Bible 28-29), New Haven & London: Yale University Press (ed. or. 1970).

- France, Richard T.
2007 *The Gospel of Matthew* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Fritz, Volkmar
2003 *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*, Minneapolis, Minn.: Fortress Press.
- Funk, Robert - Hoover, Roy and the Jesus Seminar
1993 *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York: Macmillan.
- Ginzberg, Louis
1913 *The Legends of the Jews, IV. Bible Times and Characters from Joshua to Esther*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Gnoli, Tommaso
1997 *La produzione del balsamo nell'oasi di Engaddi (Israele). Su alcuni nuovi documenti dal Deserto di Giuda*, in A. Avanzini (a c.), *Profumi d'Arabia*, Roma: L'Erma di Bretschneider, 413-429.
- Goldenberg, D.M.
2003 *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity and Islam*, Princeton - Oxford: Princeton University Press.
- Goodacre, Mark
2002 *The Case Against Q: Studies in Marcan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg: Trinity Press International.
- Goulder, Michael D.
1989 *Luke—A New Paradigm* (Journal of the Study of the New Testament Supplement Series 20), Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Gregg, Brian H.
2006 *The Historical Jesus and the Final Judgment Sayings in Q* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 207), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Greenfield, Jonas C.
1971 *The Zakir Inscription and the Danklied*, in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1969*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, I: 174-191 (rist. in Sh.M. Paul et al., eds., *Al Kanfei Yonah. Collected Studies of Jonas C. Greenfield on Semitic Philology*, Jerusalem: The Hebrew University - Magnes Press, 2001, I: 75-92).
- Gruen, Erich S.
2012 *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gundry, Robert H.
1982 *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Hartman, Dorota
2010 *Il male di Saul: rûah ra'ah fra malinconia, depressione e demonologia nell'Antico Testamento e nel giudaismo postbiblico*, in A. Grossato (a c.), *Umana, di-*

- vina Malinconia* (Quaderni di Studi Indo-Mediterranei 3), Alessandria: Edizioni dell'Orso, 79-96.
- 2016 *Salomone e la strega. La Regina di Saba nel Testamento di Salomone*, (in questo stesso volume).
- Hogeterp, Albert L.A.
- 2013 *King Solomon in the New Testament and Jewish Tradition*, in Verheyden 2013: 143-162.
- Holz, Traugott
- 1968 *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (TU 104), Berlin: Akademie Verlag.
- Keulen, Percy S.F. van
- 2005 *Two Versions of the Solomon Narrative. An Inquiry into the Relationship Between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11* (Supplements to Vetus Testamentum 104), Leiden - Boston: Brill.
- Kirk, Alan
- 1998 *The Composition of the Sayings Source: Genre, Synchrony, Wisdom Redaction in Q* (Supplements to Novum Testamentum 91), Leiden: Brill.
- Kloppenborg, John S.
- 1996 *The Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus*: Harvard Theological Review 89, 307-344.
- 2000 *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis, Minn.: Fortress Press.
- 2008 *Q, The Earliest Gospel. An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, Louisville - London: Westminster - John Knox Press.
- 2014 *Synoptic Problems: Collected Essays* (WUNT 329), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Koulagna, Jean
- 2009 *Salomon de l'histoire deutéronomiste à Flavius Josèphe: problèmes textuels et enjeux historiographiques*, Paris: Bibliobook.
- Lassner, Jacob
- 1993 *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam* (Chicago Studies in the History of Judaism) Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Liddell Henry G. - Scott, Robert
- 1996 *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford, Clarendon Press.
- Longenecker, Richard N.
- 1999 *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids, Mich. - Vancouver: Eerdmans - Regent College Publications².
- Lövestam, Evald
- 1995 *Jesus and "this Generation": A New Testament Study* (ConBNT25), Stockholm: Almqvist and Wiksell International.

- Manson, Thomas W.
1949 *The Sayings of Jesus*, London: SCM Press.
- McLay, R. Timothy
2003 *The Use of the Septuagint in New Testament Research*, Grand Rapids et al.: Eerdmans.
- Menken, Maarten J. J.
2004 *Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist*, Leuven: Leuven University Press - Peeters.
- Muraoka, Takamitsu
2010 *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint*, Louvain et al.: Peeters.
- Nadeau, J. Yvan
1970 *Ethiopians*: Classical Quarterly 20, 339-349.
- Newberry, Percy E.
1943 *Queen Nitokris of the Sixth Dynasty*: Journal of Egyptian Archeology 29, 51-54.
- Noth, Martin
1968 *Könige. I. Teilband [I Könige 1-16]* (Biblischer Kommentar des Altes Testament 9 1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- O'Toole, Robert F.
1983 *Philip and the Ethiopian Eunuch (Acts VIII, 25-40)*: Journal for the Study of the New Testament 17, 25-34.
- Pelletier, Anne-Marie
2002 *Les femmes de Salomon*: Graphè 11, 29-44.
- Reiser, Marius
1997 *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context*, Minneapolis: Fortress Press.
- Robinson, James M. - Hoffmann, Paul - Kloppenborg, John S.
2000 *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Leuven: Peeters.
- Schalit, Abraham
1968 *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus. A Complete Concordance to Flavius Josephus*, Leiden: Brill.
- Schechter, Solomon
1891 *The Riddles of Solomon in Rabbinic Literature*: Folklore 1, 349-358.
- Schenker Adrian
2000 *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14* (Cahiers de la Revue Biblique 48), Paris: Gabalda.
- 2004 *Älteste Textgeschichte der Königbücher: Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königbücher* (Orbis Biblicus et

- Orientalis 199), Fribourg - Göttingen: Academic Press - Vandenhoeck & Ruprech.
- Shenkel, James D.
1968 *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (Harvard Semitic Monographs 1), Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Silberman, Lou H.
1974 *The Queen of Sheba in Judaic Tradition*, in J.B. Pritchard (ed.), *Solomon and Sheba*, London: Phaidon, pp. 65-84.
- Spottorno, Victoria
1987 *Some Remarks on Josephus' Biblical Text for 1-2 Kings*, in C.E. Cox (ed.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Atlanta, Ga: Scholars Press, 277-285.
- Thackeray, Henry St.-J.
1907 *The Greek Translators of the Four Books of Kings*: *Journal of Theological Studies* 8, 262-278.
- Trigger, Bruce C.
1974 *La Candace, personnage mystérieux*: *Anthropologica* 77, 10-17.
- Tuckett, Christopher M.
2013 *Q and the Gentiles*, in D.C. Sim, J.S. McLaren (eds.), *Attitudes to Gentiles in Ancient Judaism and Early Christianity*, Bloomsbury: T&T Clark, 126-138.
2014 *From the Sayings to the Gospels* (WUNT 328), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ullendorff, Edward
1955-56 *Candace (Acts VIII.27) and the Queen of Sheba*: *New Testament Studies* 2, 53-56.
1968 *The Queen of Sheba*: *Bulletin of the John Rylands Library* 45, 486-504.
- Verheyden, Jozef
2013 (ed.) *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect* (Themes in Biblical Narrative 16), Leiden: Brill.
- Zerwick, Max
1963 *Biblical Greek. English Edition Adapted from the Fourth Latin Edition by Joseph Smith S.J.* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 114), Rome: Pontificio Istituto Biblico.

ALESSANDRO BAUSI

La leggenda della Regina di Saba nella tradizione etiopica*

1. Introduzione

Non vi è probabilmente alcun altro episodio storico-legendario come quello biblico dell'incontro della regina di Saba con il re Salomone – narrato in 1 Re 10,1-13 e 2 Cronache 9,1-12, con le riprese neotestamentarie sulla «regina del Sud» in Matteo 12,42 e Luca 11,31, e l'episodio dell'incontro dell'apostolo Filippo con l'eunuco di Candace regina degli Etiopi in Atti 8,26-40 – che abbia ispirato, nella tradizione etiopica ricevuta e ancora oggi testimoniata dalle popolazioni insediate nelle regioni dell'altopiano di cultura cristiana dei due stati indipendenti di Etiopia ed Eritrea, miti di fondazione e narrazioni letterarie, tradizioni storico-agiografiche e racconti folclorici, e anche, nel periodo a noi più vicino, produzioni figurative, così ricche e numerose; e che abbia suscitato nel circoscritto, ma articolato campo degli studi etiopici, discussioni così vivaci e incerte negli esiti, sul reale significato storico di questa lunga presenza, la sua origine, le connessioni implicate e le sue varie fortune e sviluppi.

Cultura unica nell'Africa subsahariana, si potrebbe dire, quella etiopica di lingua semitica: attestata continuativamente da una trimillenaria storia di espressione scritta sviluppatasi in un contesto etno-linguistico di straordinaria varietà e complessità, essa ha ricevuto nel tempo coerenza sostanziale di sviluppo e di oggetto di ricerca dal profondo radicamento negli altopiani settentrionali del Corno d'Africa della tradizione mediterranea tardoantica portatrice al contempo del libro manoscritto nella forma del codice e della religione cristiana, istituzionalizzata da un regno preco-

* Per una rilettura del presente contributo e preziosi suggerimenti sono grato a Gianfranco Fiaccadori, prematuramente scomparso il 24 gennaio 2015 prima che questo contributo potesse vedere la luce, e Antonella Brita.

cemente convertito alla nuova religione già alla metà del IV secolo. La tradizione di scrittura emerge in Etiopia con le prime testimonianze epigrafiche monumentali e corsive in lingua sabea, in una comunione di civiltà con l'altra sponda del Mar Rosso ove è prosperata dal primo millennio a.C. al primo d.C. la civiltà sudarabica nelle sue significative e distinte fasi. Questa tradizione sopravvive, evolve e si precisa, al pari di quanto avviene nel Vicino Oriente antico e nel Nordafrica, con l'assorbimento di elementi di cultura greca in epoca ellenistico-romana; e nel contesto dello sviluppo di traffici per mare tra due estremi – mondo greco-romano nel Mediterraneo a settentrione, Oceano Indiano a oriente, con il Mar Rosso come impegnativo *trait-d'union* – trova ulteriore sviluppo con l'impiego di una lingua propriamente "etiopica" allorquando dal I secolo d.C. si afferma un regno che prende il nome dalla città di Aksum e che estende la sua sovranità o diretta influenza dalle coste africane del Mar Rosso – dal porto della città di Adulis, oggi in Eritrea – alle regioni aurifere ai limiti sudoccidentali dell'Etiopia odierna.

Questa civiltà aksumita, felicemente definita in una monografia di oltre due decenni orsono una «civiltà africana della tarda antichità»,¹ batte moneta aurea in linea con quella romana già alla fine del III secolo d.C. e dalla metà del IV secolo abbraccia il cristianesimo e inaugura una dipendenza dalla sede prima vescovile e poi patriarcale di Alessandria d'Egitto che verrà meno, a parte brevissimi periodi, soltanto nel XX secolo. Di quella civiltà la cultura scritta e letteraria etiopica (di lingua *geez* [ge'ez, ge'ez], o etiopica antica o etiopica classica), tuttora residualmente tramandata nelle modalità manoscritte tradizionali, è stata il principale strumento di espressione dal IV al XIX secolo.²

Le fasi estreme di questo sviluppo secolare sono sopravvissute nella nostra contemporaneità, fino alla seconda metà del XIX secolo, per terminare nei loro aspetti politico-istituzionali con la fine del regno di Ḥayla Śellasē nel 1974, la cui prima costituzione d'Etiopia, emanata nel 1931, recitava per l'appunto all'articolo 3: «È stabilito dalla legge che la dignità

¹ Cf. Munro-Hay 1991. Per un'informazione generale di riferimento cf. le voci della *EAE*, con stato dell'arte e ampia bibliografia; una selezione bibliografica generale, con una scelta di saggi, si trova in Bausi 2012; cf. inoltre Brakmann 1994; Wenig *et al.* 2006-11; Finnerann 2007; Schmidt - Curtis - Zelalem Teka 2008; Breyer 2012; Phillipson 2012; sul contesto ambientale e archeologico, cf. da ultimo ancora Manzo 2012; Sernicola - Sulas 2012; Zazzaro 2012; e Marrassini 2014, per un'ampia panoramica introduttiva.

² Per una aggiornata, coerente, sintetica e comparativa presentazione della cultura manoscritta etiopica, cf. i diversi contributi relativi nel recente manuale, edito con altri da Bausi 2015.

imperiale pertenga esclusivamente alla linea di Ḥayla Śellāsē I, nato dalla stirpe del re Sāhla Śellāsē, discendente dalla dinastia di Menilek I, nato dal re Salomone di Gerusalemme e dalla regina d'Etiopia, detta regina di Saba» – principio letteralmente ripreso all'articolo 2 della costituzione rivista ed emanata dallo stesso imperatore nel 1955, rimasta in vigore fino al 1974.³ Più in generale, presenza e vitalità del mito sono parte della nostra attualità, con manifestazioni complesse come il rastafarianesimo, che devono inquadarsi nella interazione di movimenti religiosi, arte, politica e cultura;⁴

³ Cf. *E Ae* I: 788a-791a (Heinrich Scholler: *Constitutions*): 788b, 789a; Constitution d'Éthiopie 1931: 7 [numerazione amarica] testo amarico, 7 [numerazione araba] trad. francese: «La Loi décide que la dignité Impériale demeurera perpétuellement attaché à la lignée de S.M. Haylè-Séllasié I^{er}, descendant du Roi Sahlé-Séllasié, dont la race provient sans interruption de la dynastie de Ménilék I^{er}, fils du Roi Solomon de Jérusalem et de la Reine d'Ethiopie dite de Saba»; testo amarico riprodotto in Māhtama Śellāsē Walda Masqal 1970: 767-768 [numerazione amarica]. Sulla ricerca precoce di legittimazione nella discendenza salomonide da parte di Ḥayla Śellāsē già nel 1922, cf. anche Pérès 2002: 45-46 e con maggiori dettagli Kropp 2004; 2006; ma si tratta di un processo di rivitalizzazione ideologica già avviato da Menilek, cf. Hirsch - Fauvelley-Aymar 2001: 64-66 (§ 3. «Le *Kebrä Nägäst* comme 'épopée nationale'»), e anche nel secolo precedente, cf. Crummey 1988. La tradizione ampiamente estesa, fondata però solo su Budge 1922: xxxiv-xxxv, secondo cui il re etiopico Yoḥannes IV (r. 1869-1889) avrebbe richiesto indietro, con messaggio epistolare a Earl Granville, un manoscritto del *Kebrä nagašt* (London, British Library, Orient. 819, datato al regno di Iyāsū, r. 1682-1706) depredata nel 1868 dalla Napier Expedition, ed effettivamente restituito il 14 dicembre del 1872 (ora Addis Abeba, ḤEnṭoṭo, chiesa di Rāgu'el, microfilmato come EMMML nr. 50), perché senza di esso, fonte della legittimazione della casa regnante etiopica, i sudditi nel suo paese non avrebbero obbedito ai suoi ordini, non trova in realtà, almeno in questa precisa formulazione, alcuna conferma documentaria, cf. Ullendorff 1968: 74-75.

⁴ Cf. *E Ae* IV: 339a-340a (Giulia Bonacci: *Rastafari/Rastafarianism*) con ulteriori riferimenti. Un caso a parte è la traduzione rastafariana del *Kebrä nagašt* di Brooks 1996: la pretesa traduzione di un *Kebrä nagašt* originale, con l'omissione dei capitoli 18-19, 89-90, 108 e l'abbreviazione degli altri rispetto al testo della edizione Bezold 1905, che ne conta 117, configura un evidente plagio, parzialmente mascherato dal richiamo, che può anche valere come coperta allusione, del ruolo che nella prima traduzione del *Kebrä nagašt* avrebbe avuto l'alchimista «Enrique Cornelio Agrippa (1486-1535)», della cui opera «*Historia de la cosas de Etiopía* (Toledo, 1528)» non esiste però alcuna traccia (cf. Brooks 1996: xxi; anche Munro-Hay 2005: 24-25 per ulteriori dettagli); si tratta in realtà di una tacita ripresa della traduzione inglese di Budge 1922. Non dissimile il caso di Hausman 1997, cf. ancora Munro-Hay 2005: 25-26.

o in fenomeni mediatici come la fortuna di best sellers – per tutti, *Il mistero del sacro Graal* di Graham Hancock (1992)⁵ – che hanno certamente anticipato quella ancor più clamorosa di altri, come *Il codice da Vinci* di Dan Brown (2003, 2004 nella edizione italiana).

Questo della tradizione circa la discendenza da Salomone e dalla regina di Saba della casa reale etiopica regnante dal periodo medievale e moderno fino all'età contemporanea – la cosiddetta dinastia “salomonide”, al potere e sul trono con poche interruzioni dal 1270 al 1974 – è certamente il più famoso degli aspetti della presenza di tradizioni sulla regina di Saba in Etiopia, soprattutto per la eccezionalità del risultato letterario cui esso principalmente si associa, vale a dire il *Kebra nagašt*, letteralmente *Nobiltà dei re* (spesso tradotto meno bene con *Gloria dei re*).⁶

Questa complessa riscrittura etiopica, in forma di romanzo storico con al centro l'episodio biblico della visita della regina di Saba a Salomone – i capitoli 21-39 dei 117 in cui tradizionalmente è divisa l'opera – pone e riassume in sé parecchie delle questioni più controverse sulla presenza della figura della regina di Saba nella tradizione etiopica, dalla sua datazione all'effettiva consistenza del sostrato tardoantico del *Kebra nagašt*: che si riferiscano a eventi storici (la spedizione etiopica in Sudarabia) o a concezioni escatologiche di grande fascino (il mito dell'“ultimo imperatore”), alle modalità, ragioni e contesto della redazione e ricezione in Etiopia, alle fonti cui la tradizione etiopica ha attinto o che ne attestano sviluppi paralleli, al problema più generale dell'eredità giudaica del *Verus Israel* fuori e dentro il cristianesimo nella cultura etiopica, al rapporto tra il *Kebra nagašt* e le altre tradizioni letterarie e non letterarie, etnografiche e folcloriche, all'esistenza storica di figure alternative o paragonabili alla leggendaria regina di Saba (le “regine del Sud” storicamente attestate in Etiopia), e con essa eventualmente confuse, contaminate o ad essa intenzionalmente opposte.

⁵ Cf. Hancock 1992; e la serrata decostruzione di Marrassini 2005, con ulteriori riferimenti.

⁶ Cf. Kropp 1996, che della discussione del titolo ha fatto il centro di un contributo ove ha passato in rassegna le tesi dei suoi maggiori predecessori, con una conclusione che riprende la tesi di Sevir Chernetsov nella sua inedita *History of Ethiopia* (pp. 34-36, cf. Kropp 1996: 111-112; ma cf. anche Chernetsov 1982), che il KN sia nella sostanza opera nata per legittimare una dinastia regionale, rappresentata da Yā'ḥbika 'Egzi' (cf. oltre): tesi che è però la stessa già proposta da Ricci 1978 (già anticipata in Ricci 1969: 815-816 [non 1959, come si legge in Kropp]), in un contributo in risposta a Levine 1973; il contributo di Ricci 1978 non è sfortunatamente mai entrato a pieno titolo nella bibliografia di riferimento sul KN.

Su questi problemi si sono cimentati, ormai in un lungo torno di anni, alcuni tra i migliori etiopisti e orientalisti di sempre – da Franz Praetorius a Theodor Nöldeke, da Carl Bezold a Enno Littmann, da Carlo Conti Rossini a Enrico Cerulli, da Maxime Rodinson a Edward Ullendorff, da André Caquot a Irfan Shahîd e Lanfranco Ricci, e per venire a tempi a noi ancora più vicini, Stuart Munro-Hay, Paolo Marrassini, Manfred Kropp, Robert Beylot, Christian Robin, Gianfranco Fiaccadori, da ultimo ancora Pierluigi Piovanelli, con frequenti incursioni di altri studiosi più e meno importanti, recentemente, tra gli altri e con crescente interesse, anche di uno dei grandi iniziatori degli studi sul Tardo Antico come Glen W. Bowersock. È quindi evidente che in questa sede sarà possibile solo dare un'idea delle questioni e dei temi in campo, e che un'analisi minuziosa è qui assolutamente fuori discussione.⁷

⁷ Per una trattazione di sintesi chiara ed esauriente cf. *EAE* III: 364a-368a (Paolo Marrassini: *Käbrä nägäšt*); *EAE* III: 672b-679b (Gianfranco Fiaccadori: *Makadda*), di entrambi i quali si è qui tenuto massimamente conto; inoltre *EAE* III: 679b-681a (Ewa Balicka-Witakowska: *Makadda in art*); Marrassini 2008; Beylot 2011 (già 1972; 2000; 2002a; 2002b; e presso Rodinson 1971: 163); Raineri 2008; Bausi 2009; Getatchew Haile 2009; Lee 2011: 59-72 e *passim*; Hendrickx 2012; Richelle 2012; Witakowski 2012: 148-149; bibliografia aggiornata in Bausi 2012: lvi-lix; Piovanelli 2013, 2014; Bevan 2014; sempre fondamentale Hubbard 1956. Edizione critica e trad. latina dei capitoli 21-32 di Praetorius 1870 (di cui è trad. parziale per i capp. xxii-xxxii Gabrieli 1899-1900, II: 71-86); edizione critica e traduzione completa di Bezold 1905, con numerose recensioni, tra cui Nöldeke 1905a; Crichton 1906; Greßmann 1906; Flemming 1909; trad. inglese di Budge 1922 (con recensione di Conti Rossini 1923; Anonimo 1922; Simon 1933), da cui la trad. italiana di Lorenzo Mazzoni; trad. antologica polacca di Strelcyn 1956, su cui Leslau 1958; trad. francese di Colin 2002 e Beylot 2008; italiana di Raineri 2008; ebraica di HaCohen 2009; amarica di Sergew Galāw 2001/2, sui cui Tedros Abraha 2009. Le Roux 1907 è una traduzione parziale, assai imperfetta, su cui Basset 1909, poi riedita nell'originale francese, cf. Hayla Maryam - Le Roux 2001. (Noto a margine che l'erronea indicazione dell'anno dell'edizione di Bezold – 1909 anziché 1905 – è ripetuta infinite volte nella letteratura secondaria passata e recente: tra gli altri, cf. Jankowski 1987: 35; Lange 1999: 272; Boavida - Pennec - Ramos 2011, II: 380; Lee 2011: 61 e 250; Derat 2012: 240; Lee 2014: 181, n. 2; Tubach 2015: 361, n. 115, cui un'infinita schiera potrebbe aggiungersi. Si tratta di un bell'esempio di errore congiuntivo, risalente a Budge 1922: xxxvi – che ha attribuito l'anno 1909 di chiusura del volume XXIII delle *Abhandlungen*, comprendente fascicoli degli anni 1904-09, anche al fascicolo Bezold 1905 – assai utile per comprendere l'influenza enorme che la traduzione di questo autore ha avuto sugli studi, e quali siano le fonti effettivamente utilizzate dagli autori successivi).

2. *Il Kebra nagašt o Sulla dignità dei re*

La riconnessione della regina di Saba all’Etiopia – una Etiopia spesso più “nominale” che “geografica” – è assai antica:⁸ da Giuseppe Flavio, che ha profondamente influenzato tutti gli autori successivi, la si ritrova nell’*Onomasticon* di Eusebio di Cesarea, tradotto in latino da San Girolamo; già prima nel commento di Origene al *Cantico dei cantici* (che forse per un errore del traduttore latino la chiama «Meroe») e poi negli *Onomastica Vaticana* e nel sermone *In anniversario dedicationis Templi* di Agostino; e così ancora nella tradizione medievale, attraverso il *De imagine Mundi* di Onorio di Autun e nella *Historia scholastica* di Pietro Comestor, la cui «Nichaula» ricorda ancora Giuseppe Flavio.⁹ Per tutta questa documentazione, però,

⁸ Per una visione d’insieme, oltre a *EAE* III: 672b-679b (Gianfranco Fiaccadori: *Makadda*), cf. Caquot 1955b; Cerulli 1968b; Ullendorff 1974; 1975; cf. anche Lange 1999.

⁹ Cf. la collezione di *testimonia* in Cerulli 1968b: 129-134: Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* 8,158 καὶ γὰρ μετὰ τὴν τοῦτων τελευτὴν γυναικὸς βασιλευσάσης λέγει τοῦνομα Νικαύλην, per il nome di “Nicaule”, destinato a vastissima e lunga fortuna; 8,165 Τὴν δὲ τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς Αἰθιοπίας τότε βασιλεύουσαν γυναῖκα σοφία διαπεπονημένην καὶ τᾶλλα θαυμαστήν, per la titolatura della regina, confermata anche dopo il racconto della visita a Salomone: 8,175 καὶ ἡ μὲν τῶν Αἰγυπτίων καὶ τῆς Αἰθιοπίας βασίλισσα ὧν προειρήκαμεν τυχοῦσα καὶ μεταδοῦσα πάλιν τῷ βασιλεῖ τῶν παρ’ αὐτῆς εἰς τὴν οἰκείαν ὑπέστρεψε; e 2,249, che dimostra che il paese della regina che visita Salomone ha per capitale Saba: εἰς Σαβὰν πόλιν βασιλείου οὔσαν τῆς Αἰθιοπίας, ἦν ὕστερον Καμβύσης Μερόην ἐπωνόμασεν ἀδελφῆς ἰδίας τοῦτο καλουμένης, ἐπολιορκοῦντο – Eusebio di Cesarea, *Onomasticon* 160,22: Σαβὰ. πόλις Αἰθιοπῶν βασιλική, ἦν φησιν Ἰώσιππος Καμβύσην ὀνομάσαι Μερόην, ἐξ ἰδίας ἀδελφῆς ἐπιθέντα τοῦνομα; traduzione latina di Girolamo: «Saba civitas regalis Aethiopiae quam Iosephus a Cambyses rege Meroen cognominatam ex sororis vocabulo refert». – Origene, *Commento secondo al Cantico dei cantici* nella traduzione di Girolamo: «Austri autem regnam dicit eam pro eo quod Aethiopia in austri partibus iaceat et a finibus terrae quasi in ultimo posita. Invenimus autem huius ipsius reginae etiam Iosephum in historia sua facere mentionem, addentem etiam hoc quod, posteaquam regressa est, inquit, a Solomone, Cambyses rex miratus eius sapientiam, quam sine dubio ex Solomonis doctrina susceperat, cognominavit, inquit, nomen eius Meroen. Refert autem quod non solum Aethiopiae, sed et Aegypti regnum tenuerit», con probabile fraintendimento del traduttore latino, «perché Giuseppe Flavio, come si è visto sopra, non dice affatto che Meroe fu così chiamata dal nome della Regina Saba, bensì da quello della sorella di Cambise». – *Onomastica vaticana* (IV sec. d.C.): Σαβὰ ἡ βασίλισσα Αἰθιοπίας ἦν καλοῦσι τὰ ἔθνη Σίβυλλαν: identificazione con la Sibilla (per la quale cf. anche Conti Rossini 1948: 196-197, che cita il Περὶ τῆς βασιλείου Αἰθιοπῶν Σιβύλλης, titolo del capitolo 43 del libro II della *Cronaca* di Giorgio Monaco; su cui Krauß 1902; Nestle

l'Etiopia svolge il ruolo di protagonista passiva, perché non abbiamo tradizioni etiopiche coeve, e l'analisi delle tradizioni e dei testi relativi concerne più propriamente la concezione della regina di Saba nel mondo giudaico, ellenistico e greco-romano; mentre – dopo la Bibbia, ovviamente – è il *Kebra nagašt* che per la prima volta fornisce ampia e certa documentazione sul ruolo attribuito alla regina di Saba nella tradizione etiopica.¹⁰

Il *Kebra nagašt* (d'ora in poi: KN), massima espressione letteraria etiopica, è un romanzo storico redatto nei primi decenni del XIV secolo, esattamente tra il 1314 e il 1322, nei primi anni di regno di 'Amda Šeyon (r. 1314-1344).¹¹ Nel suo insieme viene considerato il manifesto ideologico della monarchia e della nazione cristiana d'Etiopia, cui rivendica la diretta e legittima eredità della tradizione israelitica. Si compone di elementi biblici e leggendari e comprende alcuni controversi riferimenti ad avvenimenti storici. Tra i primi, il nucleo essenziale è la visita a Salomone della

1904; Caquot 1955b: 145-146). – Agostino, *In anniversario dedicationis Templi*: «Haec est illa Regina quae venit a partibus Aethiopiae audire sapientiam Salomonis». – Onorio di Autun, *De imagine mundi* (1112-1137): «Versus meridiem vero est Aethiopia, ab Ethan dicta: una in Oriente in qua est Saba urbs de qua fuit illa Regina quae ad Salomonem venit; altera (Aethiopia) in Occidente». – Pietro Comestor, *Historia Scholastica* (1164-1179), citando Giuseppe Flavio: «Ad horum incredibilem opinionem regina Saba excitata venit tentare cum aenigmatibus. Est autem Saba quandoque nomen regionis, sed hic est civitas regalis Aethiopiae; huius nominis significationes apud Hebraeos distinguuntur per apices literarum Sin et Samech. Herodotus dicit post Mineum, qui Memphis condidit, fuisse reges Aegypti dictos Pharaones, quod sonat: regnantes. Quibus successit Nichaula regina Aegypti et Aethiopiae quam putat Josephus venisse ad Salomonem».

¹⁰ Conformemente alla sua concezione, assai discutibile, di un'Etiopia profondamente influenzata da tradizioni giudaiche antiche in età precristiana, Ullendorff 1974 e 1968 vede in quelle etiopiche una ricapitolazione delle tradizioni del Vicino Oriente antico, come ricevute per via diretta. Dell'antichità della tradizione Ullendorff vedrebbe una prova indiretta anche nella caratterizzazione consapevole della regina come emerge nella traduzione di 1 Re 10,1 LXX ἐν αἰνύμασιν con *mesla tebab*, “con sapienza” (Ullendorff 1968: 141; 1974: 112). A ben vedere, però, il greco αἰνύματα è reso in modi sempre differenti nella Bibbia etiopica (Numeri 12,8; Deutoronomio 28,37; 2 Cronache 9,1; Proverbi 1,6; Daniele 8,23; Sapienza 8,8; Siracide 39,3; 47,15), e non vi sono elementi per sovraccaricare d'importanza la resa con *mesla tebab* in questo passo.

¹¹ Assai fuorviante il titolo della popolarissima traduzione inglese di Budge 1922, più volte ristampata, *The Queen of Sheba and her only son, Menyelek...*, dato che né il nome della regina, né, come si vedrà, il nome del figlio di lei e del re Salomone, Menilek, corrispondono ai nomi effettivamente occorrenti nel testo.

regina del Sud, *negešta 'Azēb* in etiopico (la “regina del Sud” di Matteo 12,42 e Luca 11,31, evidentemente identificata con la “regina di Saba” di 1 Re 10,1-13 e 2 Cronache 9,1-12), con l’originale sviluppo dell’episodio: vale a dire la nascita di un figlio della regina e di Salomone, capostipite dei legittimi sovrani etiopici, il successivo ritorno di questi presso il padre e il trafugamento dell’arca dell’alleanza con le tavole della legge da Gerusalemme in Etiopia. Gli elementi storici nel KN, concentrati nei capitoli finali dell’opera (116-117), meno noti di quelli di ispirazione biblica, ma che sono stati oggetto anch’essi di notevole attenzione in alcuni studi, rievocano i cosiddetti “fatti di Nağrān” in Sudarabia nella prima metà del VI secolo d.C., oggetto ormai di una sterminata bibliografia: persecuzione della comunità cristiana e massacro nella città di Nağrān, seguiti da un intervento militare etiopico in più fasi, guidato dal re Kālēb all’apogeo della sua potenza, e coordinato con Bisanzio, probabilmente anche in funzione anti-persiana, conclusosi con il controllo diretto di Aksum sull’Arabia Meridionale per alcuni anni.¹² A tutta la narrazione è sovraordinata l’intenzione di stabilire una gerarchia precisa tra i diversi re del mondo; per far questo, si ripercorre la storia biblica e si stabiliscono riferimenti figurati. (Fra i nodi di questa fitta rete, devono citarsi almeno la relazione stabilita tra l’arca dell’alleanza, Maria e Sion; il tema della perla, che simboleggia la continuità della stirpe davidica fino a Maria e Gesù; e le anticipazioni profetiche sull’avvento e la resurrezione di Cristo.) Una disamina più ravvicinata dirà meglio del contenuto dell’opera. La cornice ultima comprensiva delle diverse articolazioni narrative è quella – ovviamente ideale e del tutto anacronistica – dell’assemblea conciliare di Nicea (325 d.C.), ove i padri convenuti dialogano con Gregorio Taumaturgo (confuso con Gregorio l’Illuminatore), e con il patriarca di Costantinopoli, Domizio o Timoteo, o secondo alcuni Metodio.

2.1. Il contenuto del Kebra nagašt

Il KN è diviso nelle edizioni e traduzioni correnti in 117 capitoli;¹³ ciascun capitolo è preceduto da un titolo che ne riassume il contenuto. Il tito-

¹² Cf. limitatamente agli ultimissimi anni, ma con ampi rinvii alla precedente bibliografia: Beaucamp - Briquel-Chatonnet - Robin 1999-2000; Bausi - Gori 2006; Fiaccadori 2006; Detoraki 2007; Gajda 2009; Beaucamp - Briquel-Chatonnet - Robin 2010; Bausi 2010; Nebes 2010; Sizgorich 2010; Marrassini 2011; Bowersock 2012; Hatke 2012; Müller 2012; Robin 2012; Bowersock 2013, con le severe recensioni di Phillipson 2014 e Gajda 2016; Marrassini 2014; Robin 2015.

¹³ I 117 capitoli sono ripetuti nelle edizioni e traduzioni correnti anche alla fine del testo; cf. Bezold 1905: xi [testo], dal cui apparato emerge la situazione seguente: i titoli

lo generale di KN è ripreso per l'appunto dal titolo specifico del capitolo 2. Il contenuto è stato oggetto di numerosi e differenti tentativi di analisi. Seguendo la proposta maggioritaria, ritengo che possa essere distinto in quattro parti, ciascuna abbastanza chiaramente inquadrata in una cornice.

2.1.1. I capitoli 1-18

Dopo il preambolo (cap. 1), l'opera si apre con la posizione della questione che le dà il titolo (cap. 2): quali sono i re della terra cui compete maggiore onore e autorevolezza, in funzione del diritto, e della rispettiva fama e grandezza. Il problema si dipana nella riflessione di Gregorio Taururgo (confuso con Gregorio l'Illuminatore), inserito nel contesto della riunione dei 318 padri conciliari di Nicea; Gregorio ripercorre la storia dell'umanità a partire da Adamo, cui il Signore concesse il supremo onore della regalità (cap. 3). I capitoli seguenti (capp. 4-9) ripetono la storia biblica in questa prospettiva, da Caino e Abele a Noè. I capitoli 10-11 riportano l'attenzione sull'arca dell'alleanza; in particolare (cap. 11), si stabilisce un parallelo preciso tra Maria, Sion e l'arca. La narrazione riprende con le vicende di Canaan, Abramo, Isacco, Giacobbe, Ruben (capp. 12-17), fino alla costruzione mosaica di un modello dell'arca. La prima parte del KN si conclude con una ripresa della cornice nicena, e l'assenso dei padri conciliari alla narrazione di Gregorio.

2.1.2. I capitoli 19-94

Dal capitolo successivo (cap. 19) la narrazione è posta in bocca al patriarca di Costantinopoli, Demātēwos (probabilmente Timoteo; poi però Demātēwos di Antiochia al cap. 94; Damātiyos di Roma al cap. 117), e si riapre con la notizia del reperimento di uno scritto nella chiesa di Santa

inserirli nel testo e riportati poi alla fine della edizione sono ripresi dal ms. B (Oxford, Bodleian Library, Bruce 93), messo a base della edizione, che li ha però in effetti solo nel testo; essi mancano ugualmente all'inizio anche nei mss. A (Oxford, Bodleian Library, Bruce 87), D (London, British Library, Orient. 819, utilizzato solo nella edizione di Praetorius 1870, e da questa ripreso da Bezold) e P (Paris, Bibliothèque nationale de France, Éthiop. 5, con titoli aggiunti nei margini). I mss. C (Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Orient. 395), L (London, British Library, Orient. 818) ed R (Paris, Bibliothèque nationale de France, Éthiop. 146) hanno i titoli alla fine, ma con varianti talvolta notevoli rispetto a B. Per i manoscritti del KN – 19 in tutto quelli sinora noti – l'informazione più esauriente si trova in Beylot 2008: 130-133, che ne menziona 15; altri quattro testimoni (inclusa però una edizione etiopica a stampa) sono menzionati da 'Amsālu Tafarrā 2011a: 90-111; 2011b: 143; 2014; 2015.

Sofia, secondo il quale il regno del mondo appartiene al re di Roma (cioè Costantinopoli) e al re d'Etiopia. Il mondo (cap. 20) è diviso tra i due, perché entrambi sono discendenti di Sem, di Noè, di Abramo, di David, di Salomone, e perché il Signore ha concesso la suprema dignità alla semenza di Sem; entrambi i re discendono da Salomone, ma il re d'Etiopia è il primogenito, e perciò superiore tra i due. In quel libro si trova scritto perché il re d'Etiopia discende da Salomone: nei capitoli successivi (capp. 21-30) è per l'appunto narrata la storia che costituisce la sezione più celebre del KN (cf. 1 Re 10,1-13; 2 Cronache 9,1-12). La «regina del Sud» del Vangelo (cf. Mt 12,42; Lc. 11,31), esplicitamente identificata con la regina d'Etiopia, viene a sapere dal suo mercante Tamrin della magnificenza e giustizia del regno di Salomone (capp. 22-23), e decide pertanto di recarsi di persona in visita presso di lui, attratta dal desiderio della sapienza (cap. 24). La regina, qui per la prima volta chiamata Makeddā, ammira la saggezza di cui Salomone le dà mostra e prova con i fatti e con la conversazione (capp. 25-28). Salomone, incantato dalla bellezza della regina, non si rassegna a lasciarla rientrare in Etiopia, ed escogita perciò un espediente per averla, facendo giurare alla regina che ella non avrebbe preso niente dalla sua reggia senza chiedergli il permesso, giurandole a sua volta che non avrebbe approfittato di lei. La regina, nottetempo, costretta dalla sete provocata dai cibi piccanti servitile da Salomone, prende dell'acqua senza chiedere il permesso; viola il giuramento a Salomone, e Salomone esaudisce il suo desiderio giacendosi con lei. Salomone ha una visione in sogno: gli appare un sole che brilla nel cielo di Israele e poi muove verso l'Etiopia, senza fare ritorno (capp. 29-30). La regina riparte per l'Etiopia, ma prima Salomone le fa dono di un suo anello (cap. 31). La regina mette al mondo Bayna Leḥkem; questi, all'età di ventidue anni, si risolve a intraprendere il viaggio per conoscere il proprio padre (cap. 32). Bayna Leḥkem si presenta come mercante nel regno di Salomone; i tentativi di Salomone di trattenerne il figlio falliscono; convince allora i nobili israeliti a cedere i loro primogeniti perché se ne vadano in Etiopia con Bayna Leḥkem. Salomone controllerà così tre regni: oltre ad Israele e al regno di Roma, anche il regno d'Etiopia (capp. 33-38; al cap. 34 il regno della regina è identificato con quello della Candace, *Hendakē*). I sacerdoti consacrano re Bayna Leḥkem con il nome di David (cap. 39), e gli consegnano istruzioni di vario genere (capp. 40-42). Gli israeliti sono disposti a seguire il giovane re, ma decidono anche di portare con sé l'arca; mettono in pratica il loro piano e la trafugano (capp. 43-48). David riceve la benedizione di Salomone, e quindi si mette in cammino; la comitiva procede con gran gioia e passa il Mar Rosso (capp. 49-55). Salomone rivela al sacerdote Sadoq il suo sogno avuto molto tempo addietro, e Sadoq vi vede la premonizione del trafugamento dell'arca, che poi constata; Sadoq muore, e Salomone cerca invano di impedire il tra-

sferimento dell'arca; si fa sedurre dalla figlia del Faraone e commette peccato di idolatria (capp. 56-65). Il capitolo 66 è una profezia sull'avvento del cristianesimo. Il capitolo 67 è dedicato al lamento di Salomone. Il capitolo 68 contiene la celebre narrazione su Maria e la perla. A Salomone succede Geroboamo (capp. 69-70). Dopo il breve capitolo 71, sulla discendenza davidica di Maria e Giuseppe, i capitoli successivi (capp. 72-83) sono tutti dedicati alle vicende dei diversi re del mondo: di Roma, di Medyām, di Babilonia, di Persia, di Mo'ab, di Amalec, dei Filistei, degli Ismaeliti. Il re degli etiopi torna in patria (cap. 84), e gioisce con la regina Mākeddā (capp. 85-86). Segue l'insediamento della corte di David, il racconto della vicenda alla regina, e la regolarizzazione del clero (capp. 87-90). Il capitolo 91 tratta del puro e dell'impuro e il capitolo 92 del rinnovamento del regno di David. Il capitolo 93 precisa la diversa posizione teologica del regno d'Etiopia e di quello di Roma. Con il capitolo 94, si tratta delle prime guerre del re d'Etiopia, e si chiude anche il racconto dello scritto trovato in Santa Sofia.

2.1.3. I capitoli 95-112

L'assemblea conciliare ribadisce il primato del re d'Etiopia (cap. 95); da questo momento, Gregorio Taumaturgo ritorna sulla storia biblica, e ne illustra diversi episodi interpretati figuratamente: profezie nelle loro testimonianze scritturali (cap. 96); la protesta di Israele (cap. 97); il bastone di Mosè e Aronne (cap. 98); un racconto su due cavalieri (cap. 99); sugli angeli ribelli (cap. 100); sulla onnipresenza di Dio (cap. 101); sull'inizio (cap. 102); sulle corna dell'altare (cap. 103); sull'arca e sulle argomentazioni degli eretici (cap. 104); sulla fede di Abramo (cap. 105); profezia sull'avvento di Cristo (cap. 106); sull'ingresso in Gerusalemme in gloria (cap. 107); sulla malvagità di Giuda (cap. 108); sulla crocifissione (cap. 109); sulla resurrezione (cap. 110); sulla ascesa ai cieli e sul ritorno (cap. 111); paralleli storici tra le vicende dei profeti e Cristo (cap. 112).

2.1.4. I capitoli 113-117

Con il capitolo 113 si ritorna ancora alla cornice nicena; Gregorio Taumaturgo e i padri conciliari discutono sulla nobiltà dei re della terra e sul destino dell'arca, destinata a restare in Etiopia fino alla venuta di Cristo; il re di Rom tradirà la vera fede, e la reliquia della vera Croce (i chiodi della Croce), grazie alla quale sconfigge i nemici, non resterà presso di lui; il re di Persia si impadronirà del cavallo che, divenuto pazzo, si precipiterà nel mare. Le tavole della legge, invece, rimarranno in Etiopia fino alla seconda venuta di Cristo (cap. 114). Il capitolo 115 tratta della condanna dei giudei che non hanno obbedito a Dio. I capitoli 116 e 117 richiamano le

vicende delle spedizioni etiopiche contro i giudei a Nāgrān, attuate nel quadro di un'alleanza antiggiudaica tra l'Etiopia e Roma, con un incontro a Gerusalemme tra il re di Roma Giustino e d'Etiopia Kālēb; compiuta l'opera, il re d'Etiopia si ritira lasciando al primogenito ʾEsrāʾēl il regno che era dei giudei, e al suo figlio più giovane Gabra Masqal l'Etiopia: tra i due per volere divino è fatta una divisione, e Gabra Masqal ottiene Sion ed è il re visibile, mentre ʾEsrāʾēl ottiene il carro, ed è il re invisibile. In chiusura del capitolo 117 si trova il famoso “colofone” dell'opera, con l'attribuzione della traduzione all'epoca del re Lālibalā. Segue infine una lista dei re dalle origini fino ad ʿAmda Šeyon (r. 1314-1344).

2.2. Il “colofone” del *Kebrā nagašt*

Oltre all'interesse e ai problemi connessi alla individuazione delle diverse fonti utilizzate e al loro più o meno originale sviluppo nella testura complessiva del KN, altro ordine di problemi pone la definizione del contesto storico entro cui è avvenuta la redazione. Secondo la celebre nota in calce che lo chiude,¹⁴ l'opera sarebbe stata tradotta dal copto in arabo già nel 1225, durante il regno del re Lālibalā, ma proprio perché l'opera afferma l'illegittimità di coloro che non sono di stirpe israelitica (com'è il caso della dinastia Zāg^wē cui il re Lālibalā apparteneva), non fu possibile tradurla subito in etiopico; il KN – attesta il colofone – fu effettivamente tradotto poi – tra il 1314 e il 1322 al più tardi, come si rileva da vari riscontri – da Yesḥaq, *nebura ʾed*, cioè capo del clero di Aksum, per Yāʿbika ʾEgziʾ, che sappiamo governatore del ʾEntertā, entrambi personaggi storici assai precisamente documentati. Di questo “colofone” è utile fornire la traduzione integrale:

È detto nel libro arabo: “Lo redigemmo in arabo da un libro in copto, dalla cattedra di Marco evangelista, maestro, padre di tutti noi. Lo redigemmo nell'anno di grazia 409 [1225 d.C.] in terra di Etiopia al tempo del re Gabra Masqal, il cui soprannome era Lālibalā, al tempo del pio metropolita ʾabbā

¹⁴ Si tratta di una nota in calce che compare in tutti i manoscritti noti dell'opera, più che di un “colofone” come normalmente si usa dire, a meno di non intendere “colofone” in senso quanto meno estensivo, se non improprio. Sul punto cf. A. Bausi, *I colofoni e le sottoscrizioni dei manoscritti etiopici*, in Anna Sirinian - Paola Buzi - Gaga Shurgaiā (a c.), *Atti della conferenza “Colofoni armeni a confronto: Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scritte del mondo mediterraneo”*, Alma Mater Studiorum, Università degli Studi di Bologna, Dipartimento di Medievistica e Paleografia, 12-13 ottobre 2012 (Analecta Christiana Orientalia), Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2016, in stampa.

Giyorgis, ma il Signore ne tralasciò la redazione e la traduzione in lingua etiopica”. Quando penso a questo fatto, perché ’Abal’ez e ’Abalfarag, che lo redassero, non lo tradussero, questo dico: perché il libro era arrivato al tempo degli Zāg^{wā}, e non lo tradussero perché questo libro sostiene che “regnanti che non sono Israele, è violazione della legge”; se fosse stato durante il regno di Israele, lo avrebbero redatto. Fu trovato a Nazrēt. Pregate per me, per il vostro servo Yesḥaq meschino e non rimproveratemi per la scorrettezza dello stile, perché molto ho penato per l’onore della terra d’Etiopia, per la venuta di Sion celeste e per l’onore del re d’Etiopia. Anch’io ne feci domanda al governatore Yā’bika ’Egzi’, giusto e devoto al Signore, ed egli gradì e disse “Fa’!”. Ed io feci, mentre il Signore mi aiutava, e non mi ricompensò come meritavo secondo i miei peccati. Pregate per il vostro servo Yesḥaq e per coloro che si sono adoperati con me per la redazione di questo libro, poiché abbiamo penato assai, io, Yemḥaranna ’Ab, Ḥezba Krestos, ’Enderyās, Fileḥos e Maḥāri ’Ab. Il Signore abbia pietà di loro nel regno dei cieli con tutti i santi e i martiri, scriva il loro nome nel libro della vita. Nei secoli dei secoli. Amen e amen.

La fine del XIII secolo segna per l’appunto il passaggio dalla monarchia Zāg^{wē} a quella detta “salomonide”, perché si proclama diretta discendente del figlio di Salomone e della regina del Sud. In tale contesto, la redazione del KN è stata letta essenzialmente in due modi opposti: come espressione della volontà di stabilire il fondamento di legittimità della nuova dinastia ascesa al potere, intenzionata a presentare il cambiamento dinastico come una legittima restaurazione; o come la rivendicazione del primato di tradizione delle regioni cui la leggenda della regina del Sud più strettamente si richiama, e cioè le regioni del nord detentrici delle più antiche memorie della civiltà etiopica e della cristianizzazione, ora minacciate da una dinastia che più a sud pone la base territoriale del proprio potere; e nel nord, ad Aksum, sebbene Aksum non sia mai esplicitamente menzionata nel KN,¹⁵ secondo la tradizione si conserva l’arca dell’alleanza. Nel-

¹⁵ Tra quelli utilizzati da Bezold 1905, il manoscritto Bruce 93 è l’unico a far menzione della città di Aksum, in quanto luogo natale della regina del Sud, cf. Bezold 1905: 12 [testo etiopico], n. 4 dell’apparato; già Praetorius 1870: 2, n. 3 dell’apparato; dettaglio non sfuggito a Nöldeke 1905a: 400, n. 3; Ullendorff 1968: 10. Condividono questa lezione due manoscritti della collezione d’Abbadie non utilizzati da Bezold (Bibliothèque nationale de France, d’Abbadie 97, copiato a Gondar, e 152, copiato ad Aksum; cf. Wion 2009: 146-149), che hanno in più una ulteriore ripresa su Mākeddā ad essi esclusiva (innovazione che ne dimostra la loro certa dipendenza da un antecedente comune) inserita là dove gli altri manoscritti hanno il colofone: «Questa regina del Sud, il cui nome è Mākeddā, dopo che fece ritorno da Salomone, regnò per 25 [non “35” come si legge nella traduzione di Wion 2009: 147, almeno secondo il testo stam-

la costante ricerca di una quadratura tra componenti diverse, tra le varie ipotesi che accentuano l'importanza degli elementi giudaici nel KN, Getatchew Haile ha anche proposto qualche anno addietro che l'autore possa essere stato uno degli antenati di *Ras* 'Amdu, un notevole etiopico del XV secolo discendente da una famiglia giudaica dello Yemen insediatasi in Etiopia in epoca Zāg^{wē} (ca. 1137-1250). In tale ipotetica figura si assommerebbero la conoscenza delle tradizioni arabo-islamiche e di quelle giudaiche, messe accortamente al servizio della causa di legittimazione della dinastia salomonide, a cui la stirpe di *Ras* 'Amdu rimase fedele nei secoli.¹⁶ Si tratta di una ipotesi suggestiva, ma largamente priva di riscontri certi.

2.2.1. L'attendibilità del colofone

Il colofone del KN pone diversi problemi, a cominciare da quello fondamentale sulla sua attendibilità.¹⁷ Nonostante l'impossibilità di identifica-

pato] anni nella città di Aksum; e la durata totale della sua vita e del suo regno insieme ammonta a 75 anni [durante i quali] regnò in pace».

¹⁶ Cf. Getatchew Haile 2006: 257-259: è perlomeno curioso, a parte ogni altra considerazione sui vari altri elementi che contrastano con questa ipotesi e che sono completamente sottaciuti, come nel suo contributo successivo, Getatchew 2009, di tale ipotesi l'autore nemmeno faccia menzione. Ma la radice giudaica della fortuna della saga del KN in Etiopia era convinzione fatta propria già da Renan 1878: 324, «En effet, la légende de la reine de Saba, comme tous les autres récits bibliques, doit sa popularité dans l'Abyssinie et l'Yémen aux Juifs, et non à de prétendus souvenirs nationaux».

¹⁷ Non discussa da Dillmann 1848: 68-74, peraltro condizionato dal fatto che uno dei due codici esaminati (Oxford, Bodleian Library, Bruce 93 [nr. 26 del catalogo]; l'altro è il Bruce 87 [nr. 27 del catalogo]) non ha il "colofone", che pertanto Dillmann percepisce come aggiunto («Ad calcem libri haec verba, quae in Codice altero non occurrunt, addita sunt»), unico tra i manoscritti del KN utilizzati da Bezold 1905, ma non il solo, giacché ne risultano privi anche due manoscritti del KN nella collezione d'Abbadie. La posizione di Dillmann è condivisa da Praetorius 1870: viii. Il colofone è invece ritenuto attendibile da Budge 1922; ovviamente, limitatamente ai dati storici etiopici, da Conti Rossini 1923-25: 506-508 (§ 41 "Sull'autore e sulla data del *Kebra Nagast*"), che ne aveva però negato l'attendibilità per quanto riguarda le varie traduzioni (cf. Conti Rossini 1899: 213-214: «Per aggiungere fede al racconto lo si dice venuto d'Egitto e semplice traduzione; ma è d'uopo forse avvertire che è questo un semplice artificio?»), rimarcandone il carattere fortemente politico; 'autentico', si direbbe, ma non propriamente 'vero' è considerato da Nöldeke 1905a: 401-402 (cf. *EAE* III: 364a-368a [Paolo Marrassini: *Kəbrä nägäst*: 366b-367a, impreciso sul punto), la cui formulazione ambigua («Wenn, wie ich annehme, die Unterschrift echt ist, fingiert es» ecc.) è stata almeno da Kropp 1996: 110 intesa come un fraintendimento della sua reale

re con certezza i nomi arabi citati («ʿAbalʿez e ʿAbalfarag»),¹⁸ i dati incrociati provvisti soprattutto da Carlo Conti Rossini hanno notevolmente ridotto i margini per l'ipotesi della falsificazione, pur non azzerandoli del tutto per quanto riguarda le fasi linguistiche pregresse dell'opera. Risulta attendibile dal punto di vista fattuale la datazione della traduzione dal copto in arabo al 409 anno di misericordia, cioè al 1225 d.C. in cui certamente regnava Lālibalā, il cui nome di regno era Gabra Masqal, e metropoli era ʿabbā Giyorgis, come risulta da un documento (nr. 7) del cosiddetto «Evangelo d'oro» di Dabra Libānos di Šemazānā.

funzione di pura legittimazione dello scritto, come avviene in altri casi (per es. nella *Vita di Abramo* attribuita ad Atanasio, indicata da Kropp), cui si può aggiungere quello recentemente emerso degli *Atti di Kālēb*, che nonostante i patenti arabismi una sottoscrizione dichiara tradotti dal greco (cf. Bausi 2010: 249-250). Autenticità recisamente respinta da Zotenberg 1877: 223a; Dillmann 1879: 178; cf. Caquot 1983: 155-158. Varie considerazioni anche in Derat 2012: 136.

¹⁸ Cf. Conti Rossini 1923-25: 506-508 (§ 41 “Sull'autore e sulla data del Kebra Nagast”, con una traduzione critica del colofone), che sostiene che «quanto ad Abalʿez e ad Abalfarag, da fonte araba si sa che un Ibn al-ʿIzz, certamente un cristiano d'Egitto, fu ministro del re Yāgbēʿa Šeyon (1285-1294)», sottintendendo che possa essersi trattato di un discendente di ʿAbalʿez (già Conti Rossini 1899: 213-214); Munro-Hay 2004: 27 esplicitamente pensa al nipote ed esplicita gli ulteriori riferimenti (già in Munro-Hay 1997: 199-200) a Quatremère 1811, II: 270-271, che riporta una lettera in arabo al sultano egiziano, scritta da un «Daoud ben Azz, vizir du roi», da identificarsi con Yāgbā Šeyon («Iakba-Sioun» in Quatremère: ma è proprio Yāgbā Šeyon la forma meglio attestata del nome, per quanto oscura, forse ipocoristica o più probabilmente ancora, amarizzante, cf. *EAE* V: 11b-12b [Denis Nonsnitsin: *Yagba Šayon*]), anch'egli autore di una distinta missiva in etiopico. La presenza di ecclesiastici arabi presso la corte etiopica è documentata anche per epoche successive e non è certamente sorprendente, cf. Munro-Hay 2004: 27. Giustamente da escludere Abū ʿl-Farağ b. al-Ṭayyib al-ʿIrāqī (filosofo, medico, monaco e prete della prima metà dell'XI secolo, nato a Bagdad e autore di opere esegetiche, teologiche e commentari, cf. *EAE* III: 364a-368a [Paolo Marrasini: *Kabrā nāgāst*]: 367a); Munro-Hay 2004: 24-26 ha proposto con argomenti non del tutto peregrini, ma certamente non cogenti, la possibilità che la seconda personalità evocata (dunque da non postulare come effettivamente sovrintendente all'opera) sia il famoso Barhebraeus – Abū ʿl-Farağ b. Hārūn al-Malaṭī, poi Gregorio da vescovo – nel quadro di una prolungata presenza di metropoli siriani in Etiopia negli ultimi decenni del XIII secolo, forse come effetto della disputa tra Copti e Siri sulla sovranità circoscrizionale di Gerusalemme, cf. Taddesse Tamrat 1972: 69-72; Munro-Hay 1997: 191-203.

Da un altro documento (nr. 17) dello stesso «Evangelo d'oro», risulta che Yā'ḥbika 'Egzi' di 'Enbā Sannāyt era un potente prefetto (*seyum*) del 'Entertā nel 1319, carica che non gli apparteneva ancora nel 1305, quando era ricoperta da Tasfāna 'Egzi', né più oltre nel 1322, quando la carica fu assunta dalla moglie del re 'Amda Ṣeyon, Belēn Sābā (documenti nrr. 20 e 21), e poi nel 1328 dal figlio del re, Bāḥra 'Asgad (documento nr. 22). Un ulteriore documento tratto dal cosiddetto *Libro di Aksum* (parte II, nr. 29) ricorda la repressione esercitata da 'Amda Ṣeyon su un ribelle Yā'ḥbika 'Egzi', e la rimozione delle misure punitive contro la località di sua provenienza, 'Ambā Sannāyt, decretata secoli dopo da un editto del re Lebna Dengel (r. 1540-1559). Un ulteriore documento dall'«Evangelo d'oro» di Dabra Ḥayq 'Eṣṭifānos conferma una spedizione punitiva del re contro il governatore (*mak'annen*) del 'Entertā *post* 1317, conclusasi con l'uccisione del governatore. Lo stesso documento del 1319 dal già citato «Evangelo d'oro» si dà inoltre come redatto dal *nebura 'ed* di Aksum, Yesḥaq, che risulta quindi incaricato della cancelleria di Yā'ḥbika 'Egzi', ed è certamente da identificare con il *nebura 'ed* citato nel colofone. Se si considera che la lista dei re che segue il KN in tutti i manoscritti si arresta al re 'Amda Ṣeyon, se ne deve concludere che il colofone ci attesti che il KN fu composto dal *nebura 'ed* di Aksum Yesḥaq per Yā'ḥbika 'Egzi' prefetto del 'Entertā tra il 1314 – anno di inizio del regno di 'Amda Ṣeyon – e il 1322 al più tardi – anno in cui Yā'ḥbika 'Egzi' non era più prefetto del 'Entertā, probabilmente già non molto oltre il 1317, termine oltre il quale fu rimosso e ucciso dal re in seguito a una ribellione.¹⁹

2.2.2. Il problema linguistico

La perfetta plausibilità dei dati fattuali non diminuisce la problematicità dell'operazione letteraria, alla cui base, secondo il colofone, starebbe una doppia traduzione: dal copto in arabo, e dall'arabo in etiopico, che è al cuore della questione della possibile provenienza delle tradizioni del KN. La presenza di arabismi nel KN, soprattutto lessicali, è indiscutibile ed evidente sin dal nome del figlio della regina e di Salomone, Bayna Leḥkem,

¹⁹ La complessa, quanto magistrale dimostrazione sempre in Conti Rossini 1923-25: 506-508 (§ 41 “Sull'autore e sulla data del Kebra Nagast”); per l'«Evangelo d'oro» di Dabra Libānos cf. Conti Rossini 1901a, con ulteriori osservazioni in Conti Rossini 1910-13, I: 859-860; per il *Libro di Aksum*, Conti Rossini 1909-10: 36 [trad.]; per l'«Evangelo d'oro» di Dabra Ḥayq 'Eṣṭifānos, cf. Taddesse Tamrat 1970: 95-96. Sul cosiddetto *Libro di Aksum* cf. ora Wion 2009. Frantsouzoff 2016 ha da ultimo proposto una datazione *ante* 1340 sulla base di un'allusione scritturale. Frantsouzoff 2016 ha da ultimo proposto una datazione *ante* 1340 sulla base di un'allusione scritturale.

che altro non può intendersi se non come l'arabo Ibn al-Ḥakīm, il "figlio del Sapiente", si intende, del Sapiente per eccellenza, cioè Salomone.²⁰ Se anche alcuni, come Theodor Nöldeke, hanno creduto che questi fenomeni linguistici potessero spiegarsi con l'ipotesi di un autore di ambiente ecclesiastico etiopico – certa dopo l'identificazione di Yesḥaq con il *nebura ʾed* di Aksum –, ma forse di origine copta e di madrelingua araba, il carattere limitato e puntuale degli arabismi, di contro alla sostanziale assenza di arabismi sintattici, rende plausibile l'ipotesi che non solo la menzione di precedenti copti e arabi, ma anche l'uso intenzionale di singoli arabismi abbia avuto la funzione di corroborare l'autorità del testo, come ritiene Manfred Kropp.²¹ Di questo passo, naturalmente, lo stesso può però dirsi per una traduzione consapevolmente calcata sul testo arabo, e alla fine riesce problematico sottrarsi all'ipotesi assai ragionevole che il KN – nella forma a noi ultimamente nota, che in ogni caso rivela l'intenzione di realizzare un'opera di tono elevatissimo – sia una originale composizione etiopica che ha messo a frutto fonti e testi diversi di uno dei più importanti cicli leggendari del Vicino Oriente.²²

²⁰ Bayna Leḥkem era già stato interpretato come nome arabo da Ludolf 1681: libro II, cap. iv; cf. Praetorius 1870: viii; 1905b: 185-186. La documentazione sugli arabismi lessicali è raccolta in Bezold 1905: xxxv-xxxvi [testo], con alcune mitigazioni in Nöldeke 1905a: 403-404; ulteriori preziosissimi rilievi linguistico-filologici, che purtroppo poco spazio hanno trovato nelle traduzioni correnti dell'opera, in Praetorius 1905a: 186-193.

²¹ Cf. Kropp 1996: 110: «Zu den arabischen Einflüssen im Text, zumeist Wortintarsien, kaum Syntaktisches, kann man als Hypothese formulieren, daß sie von einem äthiopischen Autor bewußt in gleicher Funktion (Nachweis der fremden Herkunft des Textes) benutzt wurden»; l'ipotesi che l'opera sia stata composta da un arabofono in Nöldeke 1905a: 402; decisamente a favore di un modello arabo Praetorius 1905a: 1531, con netta revisione della posizione espressa in 1870: viii.

²² Cf. EAe III: 364a-368a (Paolo Marrassini: *Kəbrä nägäšt*): 367a; è alfine l'ipotesi di molti, tra cui Cerulli 1968a: 36-42; anche di Bezold 1905: xxxix [testo]. L'opera è ad alcuni apparsa del tutto priva di una struttura evidente e di disuguale qualità artistica e letteraria, cf. per es. il cambiamento di opinione presso Praetorius 1870: viii-ix; e poi 1905a: 1531; 1905b: 193. Elementi anche indigeni vi ha visto Conti Rossini 1928: 255: «Questa la più antica versione della leggenda abissina. Chiunque abbia scorso i precedenti capitoli potrà di leggeri ravvisare gli elementi attinti alla storia e quelli inventivi. È fuor di quistione che tra le fonti utilizzate dall'autore del *Chebra Nagast* ve ne fossero di arabe; ma non è da dubitarsi che già da tempo l'Etiopia si fosse appropriata della leggenda, e che nella redazione di questa opera si ebbe ricorso anche a racconti indigeni».

2.3. La Storia dei patriarchi e Abū Šāliḥ

La discussione sul colofone non può ovviamente non tenere conto di ciò che delle tradizioni del KN può rintracciarsi nell'Egitto copto e arabo-fono. La copto-araba *Storia dei patriarchi di Alessandria*, vero *liber pontificalis* della Chiesa Copta scritto in arabo, nella sezione dedicata al patriarca Cosma III (921-933), indica l'Abissinia (*al-Ḥabaša*) come «un vasto paese, cioè il regno di Saba (*Sābā*) da cui la regina del Sud (*al-Tayman*) venne da Salomone (*Sulaymān*), figlio del re David (*Dāwūd*)», e fissa con ciò indubbiamente e autorevolmente già alla prima metà del X secolo la tradizione, corrente dunque già allora nell'Egitto cristiano, che riconnette Etiopia e regina del Sud.²³ La stessa tradizione è ripetuta nella descrizione delle *Chiese e monasteri dell'Egitto* databile tra la fine del XII e i primi decenni del XIII secolo²⁴ (*post* 1220) – dunque regnante il re etiopico Allibata – e attribuita all'armeno Abū Šāliḥ, in realtà opera stratificata, cui maggiormente ha contribuito il prete copto Abū ʾl-Makārim Saʿdallāh bin Ġirġis bin Masʿūd. Vi si trova, oltre ad altre preziose notizie, il celeberrimo riferimento al possesso da parte degli Abissini dell'arca dell'alleanza. Non si dimentichi però che «il regno di Saba, da cui la regina dello Yemen (*al-Yaman*) venne a Gerusalemme» ricomprende tanto la Nubia quanto l'Etiopia, inclu-

²³ Cui del resto, come già Ludolf 1681: libro III, cap. ii notava, non mancano i precedenti antichi. Il passo nella *Storia dei patriarchi* è edito da Burmester - Yassā ʿAbd al-Masiḥ 1948: 80 [testo], 118 [trad.]; tradotto e ampiamente discusso da Tedeschi 1987, con revisione della precedente edizione di Perruchon 1894. Contro l'opinione di Ullendorff (1968: 142, n. 4; similmente 1975: 154) che ʾazēb (secondo lui prestatto all'arabo), nome del "Sud" anche nella espressione «regina del Sud», sia una approssimazione metatetica a sbʾ, *EAE* III: 672b-679b (Gianfranco Fiaccadori: *Makadda*): 675a ritiene invece che ʾazēb sia una disambiguazione dell'etiopico *sābā* nel senso di "nome di vento o punto cardinale", "Sud-Est", come nel KN stesso, dove *Sābā* e *Libā* segnano gli estremi confini dell'Etiopia (cf. anche Fiaccadori 1992: 73-75). È da respingere in ogni caso la goffa spiegazione di Ullendorff, il quale, tra l'altro, di Nöldeke (1910: 62-63) non ritiene il parere che ʾazēb, di significato variabile come altri termini di uso marinaresco, sia di difficile classificazione (prestito da o in etiopico).

²⁴ La datazione *post* 1208 va posticipata almeno a *post* 1220; insoddisfacente *EAE* III: 54b-55a (Franz-Christoph Muth: *Abū Šāliḥ*), che non tiene conto di una serie di lavori recenti fondamentali. L'opera è tramandata da un *codex unicus* datato al 1338, smembrato oggi in due: Paris, Bibliothèque nationale de France, Arabe 307, l'unico noto e pubblicato da Evetts; e un manoscritto complementare, München, Bayerische Staatsbibliothek, Ar. 2570, anch'esso edito; per i dettagli (inclusi quelli sulle edizioni egiziane successive a Evetts) cf. den Heijer 1993; 1994; 1996: 77-81; Zanetti 1995; da ultimo Mouton - Popescu-Belis 2006: 1-6.

dendo quindi un'Abissinia (*bilād al-Ḥabaš*) assai ampia e nominale, prossima a un'India altrettanto nominale, di cui sono vanto comune la memoria della regina di Saba, l'arca (*saḫīnah*) di Noè e l'arca dell'alleanza.²⁵ Alcuni passi di Abū Ṣāliḥ meritano di essere riportati alla lettera:²⁶

Abissinia (*bilād al-Ḥabaš*). Questo paese ricade nella giurisdizione della cattedra di Marco Evangelista. Abissinia è il regno di Saba (*Sābā*), da cui la regina dello Yemen (*al-Yaman*) venne a Gerusalemme per udire da Salomone parole di saggezza e gli offrì splendidi doni. Quando il re di Abissinia desidera condurre una spedizione in questa regione, impiega un anno intero a percorrerla, eccettuati i giorni di domenica e le feste del Signore, finché non ritorna alla sede del suo regno. L'Abissinia è vicina all'India (*bilād al-Hind*) e ai paesi vicini all'India. Dalla cattedra di Marco Evangelista viene ordinato un metropolita (*maṭrān*) per l'Abissinia dal Patriarca di Alessandria, nella terra d'Egitto, e il metropolita ordina per l'Abissinia il clero, ossia presbiteri e diaconi. Il re di Muqurrah, che è un abissino ed è un re ortodosso, è il Gran Re tra i re del regno, poiché egli ha un regno assai esteso nell'estremo sud e molte truppe; ed è il quarto dei re della terra, e nessun re tra i re della terra è in grado di opporglisi;²⁷ presso di lui, in una certa regione, si trova l'arca di

²⁵ Cf. Evetts 1894-95: 132-135 [testo arabo], 284-291 [trad.], foll. 105a-107a; ottimo sommario in Conti Rossini 1928: 308-309; da prendere con estrema cautela quanto ne deriva in Sergew Hable Sellassie 1972: 270-271; cf. anche Marrassini 1994: 206.

²⁶ La presente traduzione è stata rifatta direttamente sul testo arabo e differisce quindi in qualche punto da quella inglese di Evetts. Risulta evidente che Evetts ha tradotto in diversi punti diversamente dal testo arabo edito, tacitamente correggendolo, cf. per es. il passo sulla descrizione dell'arca dell'alleanza, dove il testo arabo (Evetts 1894-95: 133, l. 14 [testo]) porta *raqabat* "collo", tacitamente emendato in *rukbat* "ginocchio" in sede di traduzione (*ibid.*: 287, l. 10 [trad.], «knee of a man»); Ullendorff 1968: 26-27, e 78 in particolare, ha in parte trascritto e parzialmente ritradotto il testo, ma senza notare il problema. Anche in questo caso, una nuova edizione del testo arabo appare un *desideratum* urgente.

²⁷ Il passo, come molti altri dell'opera di Abū Ṣāliḥ (cf. Evetts 1894-95: xv-xvi [trad.]; den Heijer 1994), deriva in parte dalla *Storia dei patriarchi di Alessandria*, cf. qui Evetts 1907: 145-146 [testo e trad.]: «And there were under the supremacy of Cyriacus, king of the Nubians, thirteen kings, ruling the kingdom and the country. He was the orthodox Ethiopian king of Al-Mukurrah; and he was entitled the Great King, upon whom the crown descended from Heaven; and he governed as far as the southern extremities of the earth, for he is the Greek king, fourth of the kings of the earth; and none of the other kingdoms stands up against him, but their kings attend him when he passes through their territory. And he is under the jurisdiction of Mark the Evangelist, for

Noè. Tutti i re di Abissinia fanno parte del clero e celebrano la liturgia nel santuario ... Presso di essi si trova l'arca (*tābūt*) dell'alleanza, in cui si trovano le tavole di pietra inscritte dalle dita di Dio con i comandamenti che Dio prescrisse ai figli di Israele. Essa è all'altezza dell'altare nella sua lunghezza, mentre la sua larghezza è inferiore [a quella dell'altare], e termina nella sua altezza al collo di una persona; è laminata in oro, e sul suo rivestimento superiore vi sono delle croci d'oro e cinque pietre preziose, quattro agli angoli e una al centro ... Il suo servizio e trasporto è prescritto per tutta la grande comunità dei figli di Israele appartenenti alla stirpe di Davide il profeta, ed essi sono bianchi, rossi, di complessione biondo-rossiccia, e in ogni regione dell'Abissinia c'è una chiesa, tra le più grandi che si trovino in dimensione. Si ricorda che il *Naḡāšī* (*al-naḡāšī*) era bianco, rosso, di complessione biondo-rossiccia, e tutta la sua stirpe fino ad oggi.²⁸ E si dice che egli era della stirpe di Aronne [e] Mosè, per la sua venuta in Abissinia ... e Mosè sposò la figlia del re.²⁹

the patriarch of the Jacobites in Egypt exercises authority over him, and over all the kings of the Abyssinians and the Nubians; and he has in his country an orthodox bishop whom the patriarch ordains as metropolitan, and who ordains for the king the bishops and the priests in that land. And when the metropolitan dies, the patriarch of Alexandria appoints another for him, whom he chooses, and ordains him for that people». Sulla confusione tra India, Etiopia e Nubia nella *Storia dei patriarchi*, cf. Tedeschi 1969.

²⁸ Questa caratterizzazione cromatica della nobiltà etiopica come “non nera”, che ha un ruolo preminente nel testo, si ritrova anche in testi etiopici più tardi, come ha notato Getatchew Haile a proposito di due inni per l'imperatore ʾEskender (r. 1478-1494), ipotizzandone una derivazione dal *Cantico dei cantici* 5,10 (cf. Getatchew Haile 2004: 332, n. 42). Sergew Hable Sellassie 1972: 270, n. 32 fa riferimento a un passo del *Gadda Lālibalā* nella National Library di Addis Ababa, “p. 39”, diverso dalla recensione edita, ma non è chiaro se si riferisca a un testo manoscritto; manoscritti presso la National Library di Addis Ababa non sono contemplati nello studio di Derat 2006, che pure enumera altri manoscritti inediti, tra cui un altro indicato da Sergew Hable Sellassie.

²⁹ Come notato da Marrassini 1994: 206, «l'idea di una venuta di Mosè in Abissinia è tratta probabilmente da *Numeri* 12,1, dove si dice che “Mosè ... aveva sposato una etiopica”». Sull'interessante sviluppo di questa tradizione nella *Storia* attribuita nella versione etiopica a Giyorgis Walda ʾAmid (traduzione e adattamento dell'opera di Ğirġis al-Makīn bin al-ʾAmīd, 1206-1273, su cui cf. *EAE* II: 812b-814a [Ute Pietruschka: *Giyorgis Wāldā ʾAmid*]), cf. Sergew Hable Sellassie 1972: 241, n. 12. Ancora più ampi sono però gli sviluppi in Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche* 2,238-253 e soprattutto 8,165, contenente anche la localizzazione di Saba in Etiopia, cf. Beylot 2008: 34-36,

2.4. La tradizione copta e copto-araba

La tradizione letteraria copta o copto-araba che si possa connettere al KN o anche a tradizioni sulla regina di Saba è assolutamente povera di dati, vuoi per la effettiva mancanza di tradizione o per gli accidenti della trasmissione manoscritta. Essa si riduce nella sostanza a un testo copto frammentario e a un testo arabo di letteratura popolare, secondo alcuni addirittura dipendente dal KN quale noi lo conosciamo nel testo etiopico, almeno per la prima parte.

Del testo copto si è conservata la parte conclusiva: menziona Salomone e una regina, che Salomone umilia facendole bere del vino da una coppa in cui mette il suo anello magico; la regina gli rivela l'esistenza nel suo paese di una colonna meravigliosa, su cui è scritta la sapienza del mondo, di cui Salomone si appropria tramite una coorte di demoni. Nonostante l'identificazione della regina del testo con la regina di Saba o del Sud sia assai probabile, questa certezza manca nel testo. Si tratta in ogni caso di un Salomone abbastanza lontano dalla figura tratteggiata nel KN e forse più prossimo alla concezione di altri scritti.³⁰

Il testo arabo di letteratura popolare tratta di *Come il regno di David passò nelle mani del re di Abissinia*.³¹ Condivide con il KN il tema centrale

con l'indicazione ampia e importante di ulteriori tradizioni giudaiche. Cf. da ultimo Derat - Seignobos 2015.

³⁰ La disamina sistematica, per quanto rapida, della tradizione copta si trova in Cannuyer 2002; cf. anche Caquot 1983: 155. Il testo copto è stato edito e tradotto da Erman 1897: 23-26: si trova nelle pagine 5-7 di un fascicolo incompleto e frammentario, proveniente da un codice databile al X/XI secolo, all'epoca della pubblicazione di proprietà di Carl Schmidt, e che oggi non risulta rintracciabile. Traduzione italiana in Gabrieli 1899-1900, II: 69-70.

³¹ Tradotto da un manoscritto acquistato e poi rivenduto al Cairo, e dunque oggi disperso, da Amélineau 1888: 144-164 (*Comment le royaume de David passa aux mains du roi d'Abyssinie*), letteralmente congruente con un ulteriore testo arabo – già segnalato da Zotenberg 1877: 223a, che vi aveva riconosciuto il carattere composito della storia del viaggio della regina d'Etiopia a Gerusalemme, «mélée à quelques légendes musulmanes (sur l'oiseau Roukh, sur la reine ayant un pied de chèvre, etc.)» –, contenuto nel manoscritto Paris, Bibliothèque nationale de France, Arabe 264 (così oggi, cf. Troupeau 1972-74, I: 231-233, e non più Suppl. 92 come si legge in *EAE* III: 364a-368a [Paolo Marrassini: *Kabrä nägäšt*: 367a), foll. 70^v-81^v, del 1594, edito, tradotto e collazionato con la traduzione di Amélineau da Bezold 1905: xliii-lx [testo]; tradotto anche da Budge 1922: xlvi-lxiii. Come nota Troupeau, il testo si dà come estratto dalla «storia degli antichi padri della storia copta», cf. Bezold 1905: li [testo]: dato evidenziato da Getatchew 2009. Cf. anche Munro-Hay 2005: 128-135. Un'analisi assai

del racconto – la visita della regina di Saba a Salomone e la nascita del loro figlio David, che sottrarrà l’arca dell’alleanza portandola in Abissinia – ma, a differenza del KN, contiene anche elementi che nel KN non compaiono e che certamente derivano o dalla contaminazione con altri filoni della tradizione, come il tema dell’uccello *Rūh*, il piede caprino della regina e la guarigione della stessa ad opera del legno del Paradiso, con riferimento quindi alla leggenda del legno della Croce.³² La regina è afflitta dalla deformità di un piede di capra dovuto all’invidia di una donna incinta; Salomone, che ha appreso che la Regina ha un piede di bestia, fa spargere acqua nella corte del suo palazzo; l’acqua ricopre il pavimento costruito con il legno miracoloso; la regina solleva le sue vesti e Salomone le scorge il piede di capra, ma nel momento stesso in cui la regina calca il pavimento, al contatto con l’“albero della vita”, il piede riprende forma umana. Si deve di recente a Robert Beylot la valorizzazione di un breve testo etiopico che riporta la stessa storia dell’uccello, della guarigione e del legno della Croce, esplicitamente attribuendola a Severo di Ašmūnayn, con la preziosa menzione della regina con il nome di Mākeddā.³³

attenta del testo, con la distinzione di diverse sezioni e il riconoscimento di antiche tradizioni giudaiche, era stata condotta da Galtier 1905: 179-190; cf. anche Basset 1909. Con altri, Ullendorff 1974: 113 ne ha sostenuto la dipendenza dal KN.

³² Del legno della Croce quale terzo strumento di salvezza è menzione nel KN (cap. 68; Bezold 1905: 84a [testo etiopico], 67 [trad.]; Budge 1922: 113), ma con riferimento al capostipite dei re di Bisanzio, che ne riceve la competenza dall’angelo *Urāʿēl*; cf. Caquot 1983: 156; e già prima Conti Rossini 1948: 197: «secondo altre fonti, come per il *Kēbra Nagast* ... la croce ... è ... fornita dall’albero presso cui riman impigliato il montone che Abramo sacrificherà in luogo del figlio, e che l’Arcangelo Uriele sarà incaricato di custodire».

³³ Cf. Beylot 2008: 77-78 [trad.]; Beylot 2011: 210-213 [testo e trad.]; il testo era già stato segnalato da Getatchew Haile - Macomber 1982: 125, manoscritto EMMML nr. 2063, apparentemente di mano non diversa dall’unità codicologica principale del manoscritto che è datato *ante* 1495, fol. 80^v. Con riferimento anche a questo testo, Getatchew Haile ha riesaminato il “colofone” del KN proponendone una lettura nuova: in sostanza, il KN sarebbe stato scritto fuori dall’Etiopia, in arabo, nel X secolo in seguito all’eco suscitata dalle devastazioni di una regina pagana d’Etiopia, il cui nome non ci è noto, ma di cui è notizia nella *Storia dei patriarchi di Alessandria* e in Ibn Ḥawqal, cf. al riguardo la chiara sintesi di Taddesse Tamrat 1972: 38-39; a questa regina si riconducono probabilmente anche le tradizioni sulla leggendaria *ʿEsāto* o *Gudit*, cf. *EAE* II: 376b-377a (Steven Kaplan: *Esato*), che non inopportuna ne fa una antagonista ideale della regina del Sud (così anche Pérès 2002: 55, che pensa a una funzione “anti-Gudit” del KN, citando peraltro Doresse 1970: 34); in generale, sul problema delle

Infine – non sfuggita a Enrico Cerulli – una peculiare tradizione egiziana ci resta in un testo basso-tedesco del XIV secolo, copiato nel 1408 e conservato a Colonia, probabilmente risultato di notizie raccolte al Cairo nel XIV secolo, e che fa menzione del dono dell’anello di Salomone che il Sultano di Egitto avrebbe fatto a una «Regina di Sicilia», anello «già donato, continua la leggenda di Colonia, dalla Regina Saba al Tempio di Gerusalemme durante la sua visita al Re Salomone».³⁴

2.5. *Mākeddā e le Rivelazioni dello Pseudo-Methodio*

Un problema particolare posto dalle tradizioni raccolte nel KN è quello del nome della regina del Sud, Mākeddā, che è ripreso da numerose tradizioni successive etiopiche. Il testo del KN ne dà la sua interpretazione al capitolo 91, intendendo *’akko kamaze*, “non così”, resa letterale dell’arabo *mā kaḏā*, “non così”, con riferimento alla necessità per il suo popolo di superare il paganesimo aderendo alla religione di Israele.³⁵ Mentre non sono

“regine” d’Etiopia, cioè sul fenomeno della regalità femminile, cf. Marrassini 2004; inoltre Andersen 2000; *E Ae* III: 106a-107b (Ewald Wagner: *Ibn Ḥawqal*). Il passo del “colofone” – «il libro era arrivato al tempo degli Zāg^wā, e non lo tradussero perché questo libro sostiene che “regnanti che non sono Israele, è violazione della legge”» – non si sarebbe riferito *originariamente* alla dinastia degli Zāg^wē, per i quali non è attestata una regina regnante, benché essi notoriamente non fossero “della stirpe di Israele” (sul problema cf. in sintesi Marrassini 1994), ma per l’appunto a questa regina di Etiopia, la stessa di cui parlano la *Storia dei patriarchi* e Ibn Ḥawqal. Il riferimento agli Zāg^wē contenuto nel colofone si sarebbe aggiunto solo successivamente, allorché il testo arabo fu portato in Etiopia nel 1225.

³⁴ Cf. Cerulli 1969: 90-92.

³⁵ Cf. *E Ae* III: 672b-679b (Gianfranco Fiaccadori: *Makadda*): 675a; Bezold 1905:123b [testo]. Guidi 1932: 47 offre una spiegazione diversa, assumendo che il nome sia una trascrizione quasi esatta dell’arabo *mā kaḏā*, «Cosa è simile a questo [uomo o cosa]?», come parrebbe confermato dalla possibilità che il nome fosse portato da un cavallo, attestato per il re ’Iyāsu II. Incerto nella spiegazione Conti Rossini 1928: 254 (anche Conti Rossini 1910-13, I: 858-859; 1923: 607-608): «Altri punti restano insoluti; per esempio, il nome di Machedà attribuito alla regina. Machedà è detta un’antica capitale, e così è chiamata una gente sui confini d’Agamé; Machedà nel Sudàn orientale è la stessa Abissinia»; a conforto dei quali cf. per esempio Yaqob Beyene 1987: 10 [testo], 174 [trad.]: «Gli Etiopici (*tobyattāy*) sono chiamati *makaddā* dagli abitanti della Nubia settentrionale e da quelli dello Ḥālangān, del Gadāref e del Galābēt». Non improbabile è una connessione tra Mākeddā e il distretto del Gulo Makadā, cf. ancora Yaqob Beyene 1987: 15 [testo], 177 [trad.]: «Nello Šuma Zānā c’è un paese (*hāgar*) detto Gwelo Makādā. Si dice che [i suoi abitanti] siano stati pastori di pecore di Makaddā e cioè

mancati coloro che hanno continuato a considerare possibile un accostamento etimologico francamente assai problematico alla Candace di Meroe, la più probabile spiegazione del nome Mākeddā (o Mākedā, con ulteriori varianti) è certamente quella de “la Macedone”, con riferimento alle *Rivelazioni dello Pseudo-Methodio*.³⁶ Si tratterebbe di un epiteto omologo e perfettamente simmetrico a quello de “la Etiopica” (*Kūšayt*), che nelle *Rivelazioni dello Pseudo-Methodio* è figlia del re d’Etiopia Pil e al contempo capostipite dei re di Roma, reciprocamente a quanto avviene nel KN per la regina del Sud, che è capostipite dei re d’Etiopia.³⁷ La questione della relazione delle *Rivelazioni dello Pseudo-Methodio* con il KN è tema importante della discussione più recente sulle fonti dell’opera etiopica. Anche in questo caso, come per altre, sarebbe opportuno distinguere la questione della provenienza immediata da quella della origine dei motivi, e da quella ancora della loro condivisione. Per cominciare, il nome stesso di Methodio è stato messo in relazione con il Demātēwos di Roma o di Antiochia che appare nella cornice del KN, con una sicurezza assolutamente ingiustificata, perché l’ipotesi alternativa che il nome rappresenti la forma etiopica di Timoteo non può affatto essere liquidata come infondata o improbabile.³⁸

di Negesta ‘Azēb»; cf. *E Ae* II: 911a-912a (Matthew C. Curtis - Denis Nosnitsin: *Gulo Mākāda*). Come per il nome di Bilqīs (< *Biqliš), Halévy 1904: 21 poneva all’origine di Mākeddā la Νικαύλη di Flavio Giuseppe, congetturando un errore di lettura dal greco ΝΙΚΑΥΛΙΣ > *ΜΙΚΑΥΔΙΣ. Cf. ancora Gidena Mesfin 2010: 8 per la etimologia “la viaggiatrice”, proposta da Ḥeruy Walda Śellāsē, con riferimento al verbo amarico *kēda*, “andare”.

³⁶ Cf. Reinink 1993; Aerts - Kortekaas 1998; Caquot 1983 e 1989-90; Bowersock 2008; 2010; *E Ae* IV: 235b-236b (Witold Witakowski: *Pseudo-Methodios, Apocalypse of*).

³⁷ La connessione etimologica con la Candace di Meroe è tenacemente difesa da Ullendorff 1968: 142, n. 5; completamente all’opposto Getatchew 2009: 129 nega la connessione con la regina di Saba e sostiene che l’espressione del testo etiopico ne indichi intenzionalmente la sua diversità: si tratterebbe di una regina del Sud ancora da identificare. La etimologia de “la Macedone” risale invece già a Drouin 1882: 102 (ripreso da Sackur 1898: 29; originalmente proposto anche da Bezold 1905: xxxviii [testo], n. 1: «*Mākedā - Macedonia*», rilevato da Greßmann 1906: 670), come notato da Caquot 1994: 334, ed è poi stata ripresa da molti. Più recentemente Lur’e 2000: 188-190 ha proposto una connessione con l’ebraico *miqdāš*, nel senso di *sancta sanctorum*.

³⁸ Cf. per primi, indipendentemente l’uno dall’altro, Martínez 1990: 258b; Caquot 1994: 334-335 (similmente in Caquot 1989-90), che critica la posizione a favore di Timoteo di Alexander 1973: 23 e Shahīd 1976: 143-144; ipotesi accolta da Beylot 2008: 102-105; Debié 2010: *passim*. Si noti però che Damātēwos è la forma normale per Timoteo

Ovviamente, a parte questo, la connessione di altri punti della sezione apocalittica del KN (capp. 113-117) con le *Rivelazioni* (in estrema sintesi: l'incontro del re di Rom e del re d'Etiopia a Gerusalemme e la divisione dei *palladia* del mondo) merita grande attenzione ed è utile soprattutto a spiegare uno dei problemi fondamentali del KN, vale a dire il ruolo fondamentale attribuito al re d'Etiopia nella storia dell'umanità. Le *Rivelazioni* potrebbero fornire appiglio nella celebre interpretazione del passo di *Salmi* 68 [67],³² «L'Etiopia protenderà le sue mani a Dio», LXX Αἰθιοπία προφθάσει χεῖρα αὐτῆς τῷ θεῷ, proprio nelle modalità accolte nelle *Rivelazioni*, forse connesse allo speciale significato che l'espressione assume nel testo siriano, *Kūš tašlem ʾidā l-ʾalāhā*, «l'Etiopia (*Kūš*) rimetterà la mano a Dio», espressione che anche in questa forma ritorna una volta nel KN (cap. 50).

È stato ampiamente dimostrato quanto le *Rivelazioni* abbiano influenzato la produzione apocalittica egiziana copta e copto-araba. Per quanto, a differenza di ciò che si osserva in quella produzione, nel KN non siano ravvisabili elementi anti-islamici, non si vede come non sia possibile ammettere che all'origine della sezione apocalittica del KN non vi sia una influenza di una fonte comune o mediata dalle *Rivelazioni*.³⁹ La questione era già stata ventilata nel 1976 da un famoso contributo di Irfan Shahīd, nell'ambito dell'ipotesi di una redazione del *Kebrā Nagaśt* nel VI secolo.⁴⁰ Glen W. Bowersock in due importanti saggi ha ripreso l'ipotesi di una connessione

di Alessandria, per esempio nel comunissimo *Omeliario per San Michele* (*Dersāna Mikāʾēl*).

³⁹ Cf. Alexander 1973, che dopo le prime intuizioni di Sackur 1898: 28-29, per primo ha stabilito una connessione tra il KN e le *Rivelazioni*; l'ampio saggio di Martínez 1990; e Caquot 1994, che indipendentemente da Martínez con grande acutezza ha inquadrato la questione (cf. già Caquot 1983; 1989-90); anche Krivov 1988 ha evocato le *Rivelazioni*, ma a tutt'altro titolo, e lo si nomina con il solo beneficio d'inventario. Considerazioni assai condivisibili lungo questa linea ha svolto Derat 2012: 133-139, che, pur nella distinzione, propone una qualche connessione tra prospettiva escatologica delle apocalissi egiziane (che avrebbero contribuito alla creazione del mito del "Prete Gianni", su cui cf. *E Ae* IV: 209b-216a [Gianfranco Fiaccadori: *Prester John*]) e costruzione della ideologia della regalità etiopica a partire dal XII secolo, con il re Yemreḥanna Krestos.

⁴⁰ Già ventilata da Vassiliev 1950: 299-302, oggi non più tranquillamente ammessa; cf. Martínez 1990: 257a-258b per una serie di obiezioni importanti sulla base della letteratura apocalittica copto-araba da lui studiata; anche Greisiger 2007.

stretta tra KN e *Rivelazioni*,⁴¹ e ancor più con il cosiddetto *Pseudo-Methodio edesseno*, vale a dire un testo siriano di poco successivo alle *Rivelazioni* e da esso dipendente,⁴² che dell'escatologico re greco ultimo imperatore dice essere «del seme di Kūšayt, figlia di Kūšayt, del re di Kūš, ed essi sono detti Nubiani (*Nūb*)».⁴³ Sulla scorta di questa testimonianza e di una non peregrina interpretazione Bowersock, si è spinto, con grande decisione, a identificare senz'altro i Nubiani dello *Pseudo-Methodio edesseno* con l'Etiopia dell'epoca aksumita.⁴⁴

⁴¹ Cf. Bowersock 2008, seguito da Debié 2010; Hatke 2012: 269, n. 54; anche Beylot 2008: 102-105; più in dettaglio ancora Bowersock 2010; infine Piovanelli 2013 per un ampio riesame d'insieme della questione.

⁴² Se si deve credere alla datazione di Reinink 1990, che ha addotto argomenti molto convincenti; di diverso avviso era Martínez 1990: 254a, che pensava al XIII secolo. Il primo editore dello *Pseudo-Methodio edesseno*, Nau 1917: 415-451, lo riteneva anteriore alle *Rivelazioni*; il testo è stato riedito da Martínez 1985: 206-246; cf. Reinink 1990; Bowersock 2008; 2010.

⁴³ Cf. Nau 1917: 432, fol. 103^v [testo], 443 [trad.]; Martínez 1985: 226 [testo], 237 [trad.]; Reinink 1990: 43 [trad.].

⁴⁴ A mio avviso, sottovalutando alcune difficoltà: cf. Greisiger 2007: 210-211, che esclude sia una relazione con Aksum sia una dipendenza delle *Rivelazioni* dal KN, sulla base del ruolo attribuito alla regina di Saba nelle genealogie delle *Rivelazioni*, e perché la Nubia, e non Aksum, è al centro delle attenzioni delle *Rivelazioni*; cf. anche Greisiger 2014: 169, entro un saggio molto ampio, ma con nessuna attenzione al KN; liquidato da Bowersock 2010: 216, n. 20 in breve, sulla base del passo di *Rivelazioni* 13,11 (cf. Reinink 1993: 38 [testo], 62 [trad.]), secondo il quale la profezia che «the King of the Greeks would rise up against the sons of Ishmael in anger and “would set forth from the Sea of the Kushites (the Ethiopians) and bring the sword and destruction into the desert of Yathrib (the name of Medina)”» è da sola sufficiente a garantire che ci si riferisca qui al re di Aksum. Sul significato di Kūš, con particolare riferimento all'Etiopia, cf. però Marrassini 1979: 173-176 (*L'“Etiopia” della Bibbia*); anche Lourié [Lur'e] 2011. Bowersock 2008: 392, n. 33; 2010: 219, n. 33 ha inoltre richiamato come possibile parallelo al tema dell'arca nel KN una tradizione šī'ita nell'Arabia del VII secolo (cf. Crone 2004: 78): «in the period between the end of the Ethiopian coinage in the seventh century and the Syriac apocalypics discussed here a Shi'ite fanatic in Kufa, al-Mukhtār (died 687), who presented himself as the Mahdi's vizier, took to parading a new ark of the covenant (*tābūt*) around town ... This would certainly suggest some contamination with traditions of Ethiopic Christianity, and possibly a wild effort to take over its leadership in the eyes of South Arabian Jews, with whom al-Mukhtār appears to have cultivated relations»; è interessante che a tradizioni mahdiste avesse già pensato Guidi 1932: 46-47, ma non in relazione all'arca: il Mahdi

Ben altra cosa è invece ammettere che anche la sezione strettamente “storica” del KN (capp. 116-117), con riferimento agli eventi di Nağrān, possa condividere la stessa sorte: effetto di una non auspicabile tendenza a confondere il problema dell’origine e quello della immediata derivazione dei motivi. Vi sono infatti degli elementi filologico-linguistici evidenti che indicano come i dati strettamente evenemenziali relativi ai «fatti di Nağrān», dipendano da una versione del *Martirio di Areta* passata per un intermediario arabo: non altrimenti si spiega il nome Fineḥas attribuito al re giudeo contro cui muove Kālēb re d’Etiopia, nome condiviso esclusivamente da una recensione araba che lo ha introdotto probabilmente per un errore di lettura di un nome diverso.⁴⁵

3. La ricezione nella letteratura etiopica

3.1. Il Libro del mistero

Tra le riprese della tradizione sulla regina del Sud vi è quella nel *Libro del mistero* del teologo e abate ‘abbā Giyorgis di Saglā (o Gāseččā), tra i più influenti intellettuali del suo tempo, attivo alla corte reale tra la fine del XIV e i primi decenni del XV secolo. La sua opera fu ultimata nel 1424, un anno prima della sua morte. La regina del Sud (regina di ‘Azēb) e la sua visita a Salomone (ma non la nascita di un figlio) vi è menzionata come successiva al «regno del re Serpente (‘Arwē)», tradizione questa che qui per la prima volta è documentata in relazione di successione cronologica alla regina, ma che sarà poi messa in diretta connessione in altre tradizioni. La regina del Sud, però, non è mai nominata come regina dell’Etiopia, come avviene invece per la Candace (indicata in forme alternanti *Hendākē*, *Kendākē*, *Kandākē*), su cui l’autore si sofferma evocando il celeberrimo episodio di Atti 8,26-40. Giyorgis ha già una visione coerente della storia etiopica, canonizzata in eventi fondamentali che sostanzialmente coincidono con la sua storia religiosa. Eccone alcuni passi rilevanti:⁴⁶

«con ‘Īsā (cioè con Gesù Cristo disceso dal cielo), avrebbe conquistato Roma e Costantinopoli, le metropoli cristiane al tempo in cui fu scritta la leggenda».

⁴⁵ Cf. Bausi - Gori 2006: 105-106, non ignorato da Bowersock 2008: 386, n. 9; 2010: 213, n. 9; cf. ancora Bausi 2010: 251, e n. 45, accolto anche da Derat 2012: 136, n. 58. Si ricordi inoltre che negli ancora inediti, ma sommariamente descritti, *Atti di Kālēb*, il nome del re sudarabico è Yosēf, cf. Bausi 2010: 250; cf. anche Marrassini 2011: 30; 2014 *passim*.

⁴⁶ Cf. Yaqob Beyene 1990-93, I: 70-72 [trad.] (foll. 36^{ra}-37^{ra}), 75 [trad.] (fol. 39^{rb}), 76 [trad.] (fol. 39^{vb}); sull’opera cf. *Eae* III: 941b-944a (Alessandro Bausi: *Māṣḥafū māṣṭir*; cf. ora la nuova edizione con elementi testuali nuovi interessanti e traduzione amarica

L'occasione della fede del popolo dell'Etiopia è la seguente. Dal regno del serpente fino alla discesa della regina di 'Azēb al re Salomone, figlio di Davide, per ascoltare la sua sapienza, vivevano secondo il costume dei gentili, venerando vari templi di idoli. La regina di 'Azēb, al suo ritorno, portò da Gerusalemme la notizia del Pentateuco. Da allora fino alla venuta di Cristo, essi vissero secondo la legge giudaica, attenendosi ai suoi comandamenti e ai suoi statuti e osservando diligentemente i sabati del Signore. ... Ora, la causa della fede [del popolo etiopico] nel Signore [Gesù Cristo] avvenne all'epoca della discesa dell'eunuco di Hendākē, regina dell'Etiopia, per adorare in Gerusalemme alla festa di Pasqua. ... Per questa ragione, l'eunuco di Kendākē, regina dell'Etiopia, discese per adorare alla festa [di Pasqua] in Gerusalemme, come è scritto negli atti degli Apostoli: L'angelo del Signore parlò a Filippo, e gli disse: "Alzati e va' verso mezzogiorno, sulla strada deserta che fa scendere da Gerusalemme a Gaza". Egli si alzò, andò, e incontrò un uomo del popolo d'Etiopia, eunuco di Kandākē, regina d'Etiopia. Egli era sovrintendente di tutti i suoi territori di Gaza e si era recato a Gerusalemme per adorare. E, mentre ne tornava, seduto sul proprio carro, leggeva il libro del Profeta Isaia. ... La Somma dei libri dell'Antico Testamento fu tradotta in ge'ez dall'ebraico durante il regno della regina di 'Azēb che aveva visitato Salomone. È per questa ragione che l'esposizione dei libri dei Profeti che si trovano nel Beḥēra 'Ag'āzi [nella "terra dei liberi", cioè in Etiopia] è pura, perché fin da prima della nascita di Cristo, essi vivevano nella legge dei Giudei. Ora, se li avessero tradotti dopo la nascita di Cristo, i crocifissori avrebbero mutato le parole veraci in testimonianze false ... Perché la trasmissione delle loro Scritture dell'Antico [Testamento] è avvenuta al ritorno della regina di 'Azēb da Gerusalemme [in Etiopia] e la trasmissione dei loro libri del Nuovo [Testamento] avvenne al tempo della salita dei Santi Romani.

3.2. Tradizione agiografica: Marqorēwos, Libānos, 'Ezrā, Qawestōs

Della ricezione della tradizione della leggenda nella tradizione letteraria non è possibile dire se non *per excerpta*, in mancanza di uno spoglio completo, o almeno ampio, che spiani la strada a considerazioni riassunti-

di Ḥeruya 'Ērmyās 2009); e sul personaggio, *EAE* II: 812a-b (Gérard Colin: *Giyorgis of Sägla*). Il passo si trova nel quinto dei trenta capitoli del libro, dedicato alla confutazione di Fotino. È interessante rilevare che la parte successiva del capitolo (Yaqob Beyene 1990-93, I: 76-77 [trad.]) riprende esplicitamente la *Visione di Scenute*, cf. *EAE* IV: 648b-650b (Paola Buzi - Alessandro Bausi: *Shenute of Atripe*): 649b, che a sua volta pare rielaborare elementi del KN, o comunque con esso condividerli, in particolare l'incontro tra i re d'Etiopia e di Bisanzio, che è assente nelle altre versioni della *Visione*; su questo punto cf. anche Derat 2012: 134-135.

ve. Negli *Atti di Libānos*, da datarsi probabilmente alla metà del XV secolo, è fatta menzione di ʿEbna Ḥakēm e della *translatio* connessa alla venuta del capo dei sacerdoti ʿAzāryās, ma senza menzione della regina. Non dissimilmente, menzione di ʿEbna Ḥelkem si ha negli *Atti di ʿEzrā*, con riferimento al ben noto *topos* agiografico dell’origine israelitica levitica del santo.⁴⁷

Una variazione particolarmente estesa delle tradizioni del KN e che è già stata fatta segno di attenzione in più di un lavoro, è quella contenuta negli *Atti di Marqorēwos* (attivo tra XIV e XV secolo), composizione relativamente tarda, forse della seconda metà del XVII secolo,⁴⁸ come si evince dalle opere che il suo autore conosce e dalle tradizioni ivi riportate, conservatoci solo nei pochissimi frammenti sopravvissuti all’incendio dell’unico codice mai esaminato in dettaglio, e soprattutto nel riassunto fattone da Carlo Conti Rossini e negli estratti dallo stesso fatti eseguire sul manoscritto da un copista locale, anch’essi danneggiati dal fuoco.⁴⁹ La conoscenza del KN da parte dell’autore, e con ogni probabilità la dipendenza, pur con

⁴⁷ Per Libānos cf. Bausi 2003: 14 [testo], 10-11 [trad.], § 29; per ʿEzrā cf. Caquot 1961: 72 [testo], 93 [trad.]. Il *topos* agiografico si trova naturalmente anche in altri testi; cf. per la sua definizione Marrassini 1981: liv-lv; è peraltro evidente – cf. i casi di Libānos ed ʿEzrā, entrambi santi assolutamente “settentrionali” – che il *topos* non si limita ai santi dello Scioa, come vorrebbe Marrassini.

⁴⁸ Ad una tradizione non più antica risale anche, almeno nella sua forma attuale, il *Libro di Aksum*, che all’inizio della sua prima parte menziona la edificazione della cattedrale ad opera della regina, e identifica Mākeddā con la regina di Saba e la regina del Sud: «Dunque così è la edificazione di nostra madre Ṣeyon, cattedrale di Aksum. Per prima cosa venne edificata a Mazeber, dove si trova la tomba di ʿItyopis, figlio di Kʷesā, figlio di Kām, ed ella (vi) rimase molto tempo. In seguito Mākeddā fece dei cambiamenti ed edificò nella terra di ʿĀsebā: per cui il Libro ha detto di lei ‘regina di Sābā’, e ha detto inoltre ‘regina del Sud’ (*negeṣta ʿAzēb*)» (nostra trad.; cf. Conti Rossini 1909-10: 1 [testo], 1 [trad.]); cf. anche Munro-Hay 2005: 100-104. Non diversamente sostengono altri testi di carattere normativo, tipicamente – un caso per tutti – l’*Ordinamento del regno* (*Serʿata mangeṣt*), cf. Guidi 1922: 68: «Legge e ordinamento del regno usciti, venuti di Gerusalemme con Ebna Ḥakim figlio di Salomone che è Menilek e i 12 alti magistrati che vennero con lui»; anche Conti Rossini 1928: 256.

⁴⁹ Così più esattamente di quanto si legga in *EAE* III: 788a-789a (Gianfrancesco Lusini: *Mārqorewos*): 788b; cf. Conti Rossini 1904: 3-7 [testo], 3-6 [trad.]: la sopravvivenza per intero della sezione (inizianta con un “Capitolo 15”) che l’opera dedica alla regina del Sud non è quindi casuale, ma frutto della preventiva selezione di Conti Rossini: il fuoco, in questo caso, ha risparmiato l’estratto. La testimonianza degli *Atti di Marqorēwos* era segnalata già da Bezold 1905: v [testo]; cf. Conti Rossini 1928: 255; anche Munro-Hay 2005: 126-128; Beylot 2008: 59-60.

variazioni, della storia della regina del Sud ivi narrata dal KN, si ricava dalla esplicita menzione dello scritto con il nome che gli conosciamo.⁵⁰ Nel racconto la regina del Sud è esplicitamente chiamata Mākeddā; il mercante Tāmrin, come nel KN, svolge il ruolo principale nello spingerla a mettersi in viaggio per conoscere Salomone. Lo stratagemma messo in atto da Salomone è lo stesso del KN, ma nel racconto degli *Atti di Marqorēwos* Salomone e la regina giurano entrambi di rispettarsi, Salomone su suo padre David, e la regina su suo padre Dēws, di cui quindi veniamo a sapere il nome.⁵¹ Il figlio della regina, «ʿEbna Ḥakim, la cui traduzione è figlio del Sapiente, Menilek», farà poi visita a Salomone. Il ritorno della regina e il suo arrivo in Etiopia è carico di memorie locali, toponomastiche e storiche, che riconnettono questo racconto all’area dell’attuale altopiano eritreo, in particolare al Ḥamasēn, altopiano centrale dell’Eritrea. Manca però anche qui qualsiasi elemento che modifichi la sostanziale asciuttezza del racconto del KN e non vi è alcun accenno alle tradizioni tipiche del folclore dell’area etiopica settentrionale.

Una ulteriore testimonianza degna di menzione è quella degli *Atti di Qawestos*, santo del XIV secolo la cui attività è particolarmente connessa con la dottrina dell’osservanza del sabato. L’interesse esclusivo del testo è rivolto alle circostanze della ricezione della eredità israelitica da parte dell’Etiopia e il motivo della regina è assolutamente secondario e per così dire sottinteso, al punto che la regina del Sud non è esplicitamente menzionata in alcuna forma, alludendovisi soltanto con la menzione di una «terra di ʿAzēb».

Il racconto contiene espansioni ed elementi originali sul trasferimento dell’eredità israelitica in Etiopia, ed è indubbiamente notevole sia per la sua insolita lunghezza sia per il rovesciamento dei ruoli svolti da Israele ed Etiopia, la quale in epoca postesilica avrebbe restituito a Israele i libri perduti durante la cattività, e accolto a sua volta quelli successivi. Ecco un

⁵⁰ Cf. Conti Rossini 1904: 23 [testo], 30 [trad.], «Come è scritta questa storia nel *Kebra nagašt*, composta da ʿabbā Gregorio (*Gorgoryos*) vescovo di Armenia (ʿ*Armānyā*) e martire senza spargimento di sangue, sulla nobiltà (*kebr*) di Ṣeyon, l’arca (*tābota*) del Dio di Israele e sulla nobiltà (*kebr*) dei re d’Etiopia che sono nati dal fianco di Menyelek figlio di Salomone figlio di David» (nostra trad.); cf. anche Nöldeke 1905b: 23.

⁵¹ Particolare peculiare che non mi risulta evidenziato da chi ha esaminato il passo. Dēws potrebbe essere Zeus, certamente noto nella forma “Zēws”, cf. Raineri 1997: 190-191, con riferimento al paganesimo della regina, che in questa versione del racconto non si è ancora convertita al giudaismo.

passo indicativo del ruolo del tutto secondario, implicito, che la regina di Saba svolge nella storia:⁵²

I miei padri vennero da Gerusalemme, al tempo del regno di Salomone re di Sion, figlio di Davide il grande re degli Israeliti, discendente di Abramo, diletto del Signore, mentre era sommo sacerdote Sadoq, che era stato generato dalla discendenza di Aronne e di Mosè, eletti sacerdoti del Signore, il quale era con il figlio di Salomone. E giunsero nella terra 'Azēb; e là edificò una sinagoga a somiglianza del monte Sion della città di Gerusalemme. E Sadoq poi mandò il suo figlio Azaria con le tavole della legge di Mosè, per ordine di Salomone, con il suo figlio 'Ebna Ḥakim.

4. La ricezione nella tradizione europea

Nel XV secolo la tradizione etiopica sulla regina del Sud e sulla regina di Saba raggiunge l'Europa per varie vie. Come si vede già dalle prime testimonianze, essa non va discosta dal vanto che gli Etiopi menano delle tradizioni poste all'origine della loro civiltà, quelle sulla regina di Saba e Salomone così come quelle sulla regina Candace.

4.1. Pietro diacono al Concilio di Firenze

Ne è impressionante testimonianza il discorso dell'etiope Pietro diacono – ricevuto in occasione del Concilio dal papa Eugenio IV il 2 settembre 1441 a Firenze – di cui ci restano varie stesure: una traduzione latina raccolta dallo storico e umanista Flavio Biondo, segretario del papa (nei suoi libri *Historiarum ab inclinatione Romanorum*) e più versioni italiane. Il passo contiene la più antica allusione in Europa alla *tradizione etiopica* su Salomone e la regina di Saba, tenuta ben distinta dalla Candace, considerati come la prima gloria degli Etiopi. La trascrizione non ne dà la certezza, ma lascia comunque presumere che la leggenda sia nella forma più antica – priva degli elementi presenti in altre versioni di tendenza più folclorica – quale appunto è codificata nel *Kebra Nagašt*. Ecco il passaggio che qui interessa, secondo una, probabilmente la più fedele, delle tre versioni italiane in cui il discorso ci è stato tramandato:⁵³

⁵² Cf. Raineri 2004: 88-91 [testo e trad.]; ed *EAE* IV: 266a-267a (Denis Nosnitsin: *Qäwäṣtoṣ*); Beylot 2008: 115-120. Una nuova edizione critica e traduzione annotata, con considerazione di nuovi testimoni manoscritti e una revisione testuale complessiva, è stata approntata da Ḥeruya 'Ērmyās 2014. Il racconto sulla eredità israelitica in Etiopia si espande ben oltre questo punto, cf. Raineri 2004: 88-111 [testo e trad.].

⁵³ Cf. Cardini 1972: 274, edito dal ms. di Firenze, Archivio dello Stato, Carte di corredo, registro 58, ultima carta, non numerata. Per le altre versioni, latine e italiane, cf. Ce-

Onde quanto sia la stima della tua santità, assai per questo e molti simili acti si può intendere. Terço per la grande prerogativa al nostro imperio, lo quale noi stimiano [sic] molto maggiore che altro, che etiandio oggi lo 'mperadore nostro a cento re di corona sotto sé di fede nostra. E anche l'antica gloria della reina Sabba che venne in Gerusalem a la fama di Salamone chome noi a tte che se' più che Salamone, benché noi siano [sic] minori che la reina Sabba. Ancora la reyna Cardaçça e l'uomo che batteççò Filippo del nostro paese.

4.2. *Dai Portoghesi a Bruce*

Una rassegna parziale della conoscenza della tradizione etiopica nel periodo successivo alla ambasceria di Alvares l'ha data Carl Bezold nella introduzione alla sua edizione e traduzione del KN, da cui molti hanno attinto in seguito. Con l'obiettivo di documentare la storia della tradizione sull'arca dell'alleanza, l'elenco è stato ripreso e ampliato in un lavoro di Stuart Munro-Hay che abbraccia una moltitudine di fonti e cui solo fa talvolta difetto il senso critico.⁵⁴

rulli 1933: 351-354, in particolare p. 353. La tradizione della derivazione della casa regnante etiopica dalla regina di Saba è nota anche all'umanista Pietro Ranzano (1428-1492), che su notizie di Pietro Rómbulo risalenti al tempo di Zar'a Yā'qob (r. 1434-1468) ne tratta nel libro VIII dei suoi *Annales omnium temporum*, cf. Trasselli 1941: 190 e 199, fol. 297^{r-v}: «Dicunt insuper eam clarissimam foeminam quae venit a finibus terrae ut audiret sapientiam Salomonis eorum fuisse Reginam, gravemque fuisse ab illo ad sua regna remissam. Quod plane ab aliquo eorum heresiarcha fictum constat. Ex tanto rege procreatum fuisse filium, impie dogmatizando ait, qui mortua regina, successit in regnum, atque ex illo derivasse Reges, qui postea ordine Aethiopiibus in hanc diem imperitavere. Eam ob rem genere David exortos fuisse se iactitant, in cuius honorem solemnem quotannis memoria(m) ante dimidium mensis quem nos vocamus Martium agunt, quod tempus apud eam gentem maximae est celebritatis ... Pater eius qui apud eos hodie regnat, David nominatus est. Hic autem Zariaiacob, id est semen Iacob. Eius primogenito Claudio est nomen. Ei qui proximus illi est Salibo, tertio Theodoro. Coeterum communi vocabulo huius vastae regionis princeps Chaldaeorum».

⁵⁴ Cf. Bezold 1905: v-vii [testo]; Munro-Hay 2005: 97-100, 104-123, 139-146. Anche questo ultimo lavoro di Stuart Munro-Hay (*The Quest for the Ark of the Covenant. The True History of the Tablets of Moses*), uscito postumo e il cui titolo potrebbe apparire ispirato dal solo desiderio di blandire il gusto del "grosso pubblico", consolida in realtà la figura dello studioso scomparso come uno degli autori di storia etiopica degli ultimi decenni che meglio ha saputo contemperare la capacità divulgativa e la leggibilità con un grado non assoluto, ma almeno accettabile, di rigore.

Tra le prime notizie è interessante riportare quella del fiorentino Andrea Corsali, di cui non molto si sa, se non che fu incaricato da papa Leone X di portare un'ambasciata al re d'Etiopia e che si aggregò a un'ambasceria portoghese, partendo da Lisbona per l'Etiopia nel 1515. Corsali è autore di due *Lettere* dall'India rispettivamente a Giuliano de' Medici, datata 6 gennaio 1516, stampata nel 1517, e a Lorenzo de' Medici duca d'Urbino, stampata nel 1518 o nel 1519. Parlando della ben nota pratica delle focature, così racconta Corsali nella sua seconda lettera:

Li naturali della terra sono segnati di foco, della qualità ch'in Roma si veggono. Questo non è segnale di battesimo, perché si battezzano con acqua come noi, ma solamente per osservar il costume di Solomone in segnare gli schiavi, donde è fama la casa del re di Etiopia esser discesa: perché dicono ch'una regina fu a visitarlo e, restando gravida, partorì un figliuolo dal qual discese tal generazione, e per questo, essendo della casa d'Israel, osservano i cristiani etiopi la legge antica e moderna, usando battesimo e circuncisione, e osservando la festività degli apostoli e de' santi moderni, e de' patriarchi e padri del Vecchio Testamento. Qui dicono essere uno anello di Salomone e una corona e cattedra del re David, tenuta in grandissima osservanza.⁵⁵

La tradizione sulla visita della regina di Saba a Salomone – con menzione stavolta esplicita della regina – e sul loro figlio è riportata da Francisco Alvares (ca. 1460 - ante 1540), testimone d'eccezione che tra il 1520 e il 1526 visitò l'Etiopia al seguito di una missione portoghese e la cui epocale relazione, stampata in portoghese nel 1540, è tramandata anche nella posteriore traduzione italiana pubblicata da Giovan Battista Ramusio nel 1550, che della redazione originale è un testimone complementare importante. Alvares si fermò ad Aksum, considerata dalla tradizione locale la città della regina di Saba, che è anche “Maqueda” – si badi bene – solo nella traduzione italiana di Ramusio.⁵⁶ Il riferimento a un testo reperito in una

⁵⁵ La *Lettera di Andrea Corsali all'Illustrissimo principe et signore Laurentio de Medici duca d'Urbino ex India*, datata al 18 settembre 1517, ma certamente almeno di un anno posteriore, è poi stata inclusa, come anche la prima, nella raccolta delle *Navigazioni e viaggi* di Giovan Battista Ramusio, e ivi sempre ristampata; cf. Ramusio 1979: 13-74, il passo alle pp. 51-52. Su Corsali cf. *E Ae* I: 806a (Richard Pankhurst: *Corsali, Andrea*). Vera curiosità bibliografica è l'omaggio offerto al viaggiatore da Grazi 2003, con notizie interessanti.

⁵⁶ Cf. in sintesi *E Ae* I: 213b-215a (Michael Kleiner: *Alvares, Francisco*); Beckingham - Huntingford 1961, I: 145-148 (cap. 37); Ramusio 1979: 75-385, qui 144-145; e Raineri 2007: 58-59 per la versione italiana di Ludovico Beccadelli, che non menziona Mā-keddā, come del resto non la menziona il testo portoghese.

chiesa di Aksum, «una cronaca antichissima scritta in lingua abissina» nel cui «principio si narrava che primamente era stata scritta in ebraico, dapoi tradotta in lingua caldea e di quella poi nell'abissina», rende probabile che Alvares abbia davvero avuto a che fare con il KN e il suo complesso “colofone”, forse imperfettamente parafrasato da un informatore con le conseguenti inesattezze nella specificazione delle lingue della sua *Vorlage*.⁵⁷ È invece interessante – e forse anche questo elemento dovuto a una integrazione parafrastica – che Alvares riferisca sulla regina di Saba la tradizione che la connette alla leggenda del legno della Croce, che è assente dal KN, dandocene per l'Etiopia con il suo racconto una delle prime attestazioni datate:⁵⁸

avendo inteso dire la regina Maqueda de' grandi e ricchi edificii che aveva principiato Salomone in Gierusalem, determinò d'andare a vederli, e caricò certi camelli d'oro per donar agli operanti. Ed essendo già vicina alla città di Gierusalem, stando per passare un lago per certi ponti, soprapresa dallo spirito dismontò, e inginocchiata fece riverenza alli legni di quelli ponti e disse: «Non voglia Dio che li miei piedi tocchino li travi sopra i quali deve patire il Salvatore del mondo». E andò attorno il lago a veder Salomone, e lo pregò che dovesse levar via li legni di quelli ponti. Dapoi, veduti che ebbe gli edificii

⁵⁷ Alvares riferisce peraltro di avere copiato solo il principio del libro (Ramusio 1979: 145: «Questo libro era molto grande e non ne copiai altro se non il principio»; ugualmente Beckingham - Huntingford 1961, I: 148: «This book of chronicles is very large, and I copied only the beginning»).

⁵⁸ La tradizione sul legno della Croce – che non meno della precocità della tradizione dell'attestazione è la reale preziosità della notizia di Alvares (ben notata da Conti Rossini 1948: 196-197, sottaciuta da altri autori, più e meno recenti, che pure citano Alvares, come Ullendorff 1962-63 = 1968: 134-135; *E Ae* III: 672b-679b [Gianfranco Fiacadori: *Makadda*]; *E Ae* III: 364a-368a [Paolo Marrassini: *Kəbrä nägäšt*]) – è però assente dalla versione di Beccadelli, che riferisce solo di come la regina di Saba «andò secondo le historie a visitare Salamone in Hierusalem, e li portò molt'oro, et legno negro per ornamento del tempio, et li diede la città di Gaza nelli confini d'Egitto, et dicono ch'era Signore da mare a mare» (cf. Raineri 2007: 58-59). Dalla narrazione di Alvares dipende sostanzialmente anche quella di Urreta 1610: 46-65 (cap. V: “De la Reyna Saba, che de la Etiopia fue a visitar al rey Salomon, del qual concibio un hijo que se llamò Melilec, de quien descien den todos los Emperadores Abissinos. Tratase de las Tablas de la Ley”), contro cui principalmente Pedro Páez indirizza la sua *Storia d'Etiopia* del 1622, e contro cui già si era scagliato Nicolao Godinho (1624-1704), cf. in particolare Godinho 1615: 32-37 («Unde Abassinorum imperatorum feratur ductum genus»).

ch'egli faceva e offerti li presenti portati, disse: «Queste opere ed edifici non sono in quel modo che mi era stato riferito, ma li trovo assai maggiori, né credo che si possano trovare altri simili a questi e per bellezza e per ricchezza». E quivi molto si doleva, dicendo aver portato piccioli presenti al desiderio suo, ma che tornerebbe alle sue terre e signorie, e che manderebbe oro e legno negro infinito. E così stando costei in Gierusalem, Salomone ne ebbe un figliuolo, il quale nato che fu, lo lasciò in Gierusalem e se ne andò alle sue terre, d'onde mandò molto tesoro e assai legni negri per far tarsie negli edifici. Fra questo tempo questo suo figliuolo crebbe all'età di sedeci anni, e fra gli altri molti figliuoli di Salomone questo era superbissimo, che superchiava il popolo d'Israel e tutta la terra di Giudea. Per il che il popolo, essendo andato a Salomone, gli disse che non poteva mantener tanti re quanti esso aveva, conciosiacosaché tutti li suoi figliuoli erano re, e principalmente questo della regina Saba, la quale era maggior signora che non era egli, e perciò lo dovesse mandare a sua madre, perché già non lo potevano più sopportare. Salomone allora, per sodisfare al popolo, lo mandò molto onoratamente, dandogli tutta la corte, come si richiede alla casa d'un re (come io dirò in altro luogo), e gli dette la terra di Gaza, la quale è in mezzo del cammino del deserto, per riposarsi in quella: ed è nell'entrar dell'Egitto. E così costui andò a trovar la madre, dove arrivato diventò gran signore. E la cronica diceva che egli aveva signoreggiato da mare a mare, e che nel mar dell'India teneva di continuo LXX navi.

La tradizione e anche parti del testo del KN relativamente alla storia della regina del Sud e Salomone sono riportati poi estesamente dal gesuita spagnolo Pedro Páez (1564-1622) nella sua *Storia d'Etiopia*, scritta anch'essa in portoghese, a testimonianza del fatto che la regina di Saba – nota anche come «Maqueda»⁵⁹ e identificata con la regina del Sud – sia all'origine, con il re Salomone, della dinastia regnante in Etiopia, oltreché fondatrice della città di «Dâbra Maqueda», cioè Aksum. Páez riprende il testo da «un vecchissimo libro conservato nella chiesa di Aksum» e fa del racconto la parte introduttiva e quasi la premessa generale al suo trattato, ultimato nel 1622 e rimasto inedito per secoli, sebbene utilizzato in forma manoscritta da diversi autori tra cui Manoel de Almeida (1579/1580-1646) e soprattutto Balthazar Tellez (1596-1675), tramite le cui opere ha

⁵⁹ Páez attesta all'inizio della sua notizia la tradizione che il nome «Maqueda» sia arabo e significhi «Amhara» (cf. Boavida - Pennec - Ramos 2011, I: 79); le tradizioni sulla regina di Saba e su suo figlio «Bainalehequêm, Ebna Elehaquêm, Ebehaquêm, Menielehêc, and not Melilec», occupano il libro I, capp. ii e iii (*ibid.*, I: 79-97), con frequenti allusioni anche nel prosieguito dell'opera.

esercitato un ruolo notevole nella conoscenza di queste tradizioni,⁶⁰ fino a Hiob Ludolf (1624-1704), che ne ha dettagliatamente trattato.⁶¹

Con James Bruce (1730-1784) si apre un nuovo capitolo della ricerca e diffusione delle tradizioni etiopiche sulla regina di Saba, perché per la prima volta si viene a conoscere molto in dettaglio il contenuto del KN da due manoscritti acquisiti a Gondar dal viaggiatore scozzese, poi entrati a far parte della Bodleian Library di Oxford.⁶² Con la successiva fase della

⁶⁰ Nota Cerulli 1968b: 130-132, che Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) nel suo *auto sacramental* intitolato *El arbol de major fruto*, rimaneggiato poi nel dramma *La Sibila del Oriente*, chiama la regina di Saba «Nicaula Maqueda»: prova che «Evidentemente Calderon ... conosceva la tradizione etiopica da uno degli scrittori della fine del Cinquecento od inizi del Seicento che dell'Etiopia avevano parlato, dopo i contatti con quel Paese instaurati dal Portogallo e dalla Missione della Compagnia di Gesù».

⁶¹ Il geniale Hiob Ludolf, il fondatore degli studi etiopici moderni, ma soprattutto degli studi etiopici critici, che presuppongano la conoscenza diretta delle fonti, ha scritto nella sua *Historia Aethiopica* pagine sulla regina di Saba che ancora meritano di essere lette (cf. Ludolf 1681: libro II, capp. iii, «De familiâ Salomonæâ, quæ originem suam habuisse dicitur ex Menileheco filio Reginae Sabæ, quæ Salomonem visitatum venerat», e iv, «De Menileheco Makedæ filio, ejusque posteris, usque ad successionem Salomonæorum interruptam»). Ludolf conosce la tradizione della identificazione della regina del Sud con la regina di Saba – e la rivendicazione della sua etiopicità, nonché la vicenda narrativa del KN – solo tramite Tellez (da cui riprende anche la forma «Maqueda»), benchè il suo informatore 'abbā Gorgoryos gli indichi il titolo esatto della fonte scritta primaria, nella forma *Kebrā nagaštāt*, che Ludolf rende «Gloria regum»; mette in relazione la Nicaule egiziana di Flavio Giuseppe con la Nitocre di Erodoto; classifica gli autori antichi secondo la loro opinione sulla localizzazione della regina di Saba o del Sud, con Origene, Agostino e Anselmo per l'Etiopia, e Giustino, Cipriano, Epifanio, Cirillo di Alessandria e i moderni per l'Arabia, e sulla base della sostanziale equivalenza tra sabeï, omeriti ed etiopici, propone il Sudarabia («*Sabæi & Homeritæ gentes sunt Aethiopicæ, quæ tamen indubiè in Arabiâ Felici habitaverunt*», *ibid.*: libro II, cap. iii, § 14); conosce la «*Belkis*» degli arabi; sostiene la funzione ideologica fondamentale della tradizione sulla regina di Saba per la comprensione degli usi giudaizzanti presso gli Etiopi, senza escludere però la possibilità di una loro recenziarietà, tenuto conto dell'assoluto distacco tra la supposta tradizione giudaica etiopica e le vicende storiche, linguistiche e culturali del popolo ebraico, cui l'Etiopia sarebbe rimasta totalmente estranea per secoli. Ludolf e gli autori portoghesi sono rimasti a lungo un termine di confronto importante per lo studio della tradizione della regina di Saba, cf. per esempio Le Grand 1728, ancora citato da Gabrieli 1899-1900, I: 491, n. 1.

⁶² La descrizione dei manoscritti, assente dalla prima edizione, è inserita nella terza edizione, postuma, dell'opera di Bruce, cf. Bruce 1813, III: 411-417, parte della appendi-

catalogazione scientifica dei manoscritti in Europa si apre la fase moderna degli studi, a partire da Dillmann e Praetorius, che dura tuttora.

5. La tradizione etiopica folclorica

Ben oltre la realizzazione di sviluppi puramente letterari, si vede bene dagli esempi già proposti il significato fortemente istituzionale della saga della regina di Saba, di Salomone e del loro figlio in Etiopia. Il trasferimento della *fides quae crediture* degli emblemi anche politici da Israele in Etiopia assume una molteplicità di significati, di cui il primo e fondamentale è quello della Etiopia come *Verus Israel*, ma a discendere da questo – indipendentemente dal fatto se questo abbia svolto o meno un ruolo nella origine del KN – molteplici tradizioni identitarie.⁶³

Conseguenze se ne hanno nella dottrina e nella vita religiosa, ma non meno nella vita sociale, dove vitalissima e impossibile da descrivere nel dettaglio, agisce la forza delle tradizioni tramandate oralmente, che determinano relazioni dipendenti da antiche tradizioni di ascendenza, con conseguenze molto concrete sui diritti, le istituzioni l'economia delle popolazioni. Lo si è già visto nel *Libro di Aksum*, lo si vede anche nell'*Ordinamento del regno* e in tanti altri testi, storie e racconti tradizionali, come l'amarica *Storia dei popoli d'Etiopia* dell'*'alaqā* Täyya Gabra Märyām (1860-1924), o la tigrina *Storia d'Etiopia* di Fessehā Giyorgis 'Abiya 'Egzi' (1868-1931),⁶⁴ e in una infinità di altre tradizioni.

ce al libro III («Miscellaneous Notes and Remarks on the MS. Abyssinian history brought from Gondar by Mr Bruce»); vi si descrive il contenuto dei manoscritti oggi ad Oxford, Bodleian Library, Bruce 87 e Bruce 93, quest'ultimo prezioso dono di *rās Mikā'el Seḥul* (cf. Dillmann 1848: 68b-74b, nrr. xxvii e xxvi); su questi manoscritti cf. ora anche Wion 2009.

⁶³ Troppo vasto per essere qui affrontato, sul tema cf. un primo orientamento bibliografico in Bausi 2012: lii-liv, 121-186, con i saggi di Edward Ullendorff e Maxime Rodinson (nrr. 8, 9 e 10). Si veda ora la discutibile ripresa della tesi dell'antichità della presenza giudaica, basata esclusivamente su pochi e dubbi elementi lessicali, in Tubach 2015.

⁶⁴ Cf. sopra per il *Libro di Aksum* e l'*Ordinamento del regno*. Per Täyya Gabra Märyām, cf. EAe IV: 880a-991a (Ezra Gebremedhin: *Tayyā Gäbrä Maryam*): il passo principale in Hudson - Tekeste Negash 1987: 37-47 [testo e trad.], dove la storicità ed etiopicità della tradizione della venuta della regina di Saba e d'Etiopia è strenuamente difesa; e per Fessehā Giyorgis 'Abiya 'Egzi', cf. EAe II: 532a-533a (Bairu Tafla: *Faššāha Giyorgis 'Abiyā 'Egzi'*; cui aggiungere almeno Haylu Habtu 2000): 5-29 [testo], 171-188 [trad.].

5.1. La regina, il serpente e il piede deforme

Un caso particolare di tradizione relativa alla regina di Saba, anche nelle sue varie ipostasi – regina del Sud (*negešta* 'Azēb) o direttamente 'Azēb' o Makeddā – è quello della sua associazione, già attestata per puro nesso cronologico anche nel *Libro del mistero* di Giyorgis di Saglā, con il mito del “dragone di Aksum” o del re serpente (ʿArwē in etiopico), che una amplissima tradizione dichiara anticamente regnante sull’Etiopia. Il mito è stato fatto oggetto di numerosi studi e non è possibile dar conto in questa sede delle sue varie forme.⁶⁵ Quel che importa dire è che vari motivi del ciclo della regina di Saba sono connessi a questo mito. Ad esemplificazione di un primo stadio di queste tradizioni, se ne dà la versione nel cosiddetto *Libro delle leggende e tradizioni dell'ḳəččagē Filpos*, raccolta in Etiopia da Antoine d’Abbadie dalla viva voce del *dabtarā* ʿAtqu alla metà dell’800, ma basata su una redazione scritta, probabilmente risalente alla metà del XVIII secolo:⁶⁶

⁶⁵ Dopo una serie di studi classici (già Cecchi 1885-87, I: 367-368; poi Conti Rossini 1897: 143-146 [nr. 1: *Arwē: Ella Abrehā e Ašbeha*]; 1898: 146-147, 153-159; 1901b; 1910-13, II: 603-605 [testo], 611-616 [trad.]; 1917: 701-702, con un ruolo centrale svolto da ʿItyopis; 1928: 249-252; Littmann 1904; 1947; Kolmodin 1912-15, I: 3-6, 34 [testo], II: 3-5, 26-27 [trad.: nrr. 1, 2, 36: «La visite de la reine de l’Azéb au Roi des rois Salomon»; «Marche de Melèlic en Éthiopie; Autres peuples descendants de Cham»]; Pollera 1926: 6-8 [«La leggenda del Re Serpente»], 8-13 [«Azieb regina di Saba»]; Baratelli 1937; Caquot 1955b; Denais - Perret 1983; anche, e non solo su questo, Canova 2000: 13-15), lo studio complessivo più recente (con anche i dati per la cosiddetta *Cronaca abbreviata* e le liste reali, che qui si omettono) è Marrassini 2006, con un tentativo di rassegna sistematica delle tradizioni e ampio inquadramento comparativo entro il mondo semitico (si legga “Haberland 1965” per «Haberland 1865» a p. 461, n. 2, e per «1985» a p. 467; “Conti Rossini 1917” per «1927»; la tesi di «A. Laubecher (geb. Bierbauer)» citata a p. 59 è di “Annemarie Laubscher (geb. Bierbrauer)”, come si legge in Jankowski 1987: 115, n. 67; Brakmann 1994: 41, n. 228, e altrove; a p. 460 il testo di Kolmodin è tigrino e non amarico). Si integrino i riferimenti a testi importanti della storiografia tradizionale, cf. sopra Fessehā Giyorgis; anche Conti Rossini 1942: 186; cf. inoltre Sergew Hable Sellassie 1975; Spencer 1979; Jankowski 1987: 52-56 e 56-65; Tubach 1994; 2004. Oltre agli articoli in *EAE* I: 356a-357a (Stuart Munro-Hay: *Arwe*); *EAE* III: 636b-638a (Dirk Bustorf: *Serpents*), cf. ora anche Munro-Hay 2005: 131-135; Beylot 2008: 61-71; Brita 2010: 280, indice s.v. “Serpente: leggenda del”; per beneficio d’inventario, anche Girma Moges 1997.

⁶⁶ Cf. Conti Rossini 1917: 701-704 per il testo originale francese della trascrizione effettuata da Antoine d’Abbadie, dal manoscritto Paris, Bibliothèque nationale de France, d’Abbadie 270.

Cam, figlio di Noè, mise al mondo *Chousan*, che fu padre di *ʾItyopīs*. All'epoca di *ʾItyopīs*, il serpente *ʾArwē* regnava da 400 anni. *ʾItyopīs* divenne suo amico e avendo costruito una casa piena di lame (*sabre*), vi fece entrare il serpente e gli diede fuoco. Dopo la morte di questo dragone, piovve, e il *tēf* crebbe sulla sua testa. *ʾItyopīs* divenne Re e dette il suo nome al paese. Perché la corona non uscisse dalla sua famiglia, giurò che se una donna avesse regnato, ella doveva restare vergine. Dopo lui regnò *ʾAtrāyn* e poi *Sarāyn*. Poi venne *Mākedā*, regina di Saba: ella salì al trono il settimo anno del regno di David. Il quarto anno del regno di Salomone, ella andò da lui. 500 vergini la seguivano, e lei stessa era vergine. Ella aveva un piede fatto come quello d'un asino; ed ella se ne andava stando ritta alla porta di Salomone. Un servitore andò a dire al Re: "Oggi è venuta una regina splendente come il sole, ma ha un piede d'asino". "Ch'ella venga", replicò il Re. Ella calcò la soglia di legno di fico e il suo piede d'asino scomparve all'istante. Quand'ella fu entrata e [si trovò] in piedi davanti al Re, questi guardò il suo paggio, che gli disse: "Non arrabbiatevi, ma domandate piuttosto a lei stessa, prima di condannarmi". "Avevi un piede d'asino?", le disse il Re. "Sì, ma è caduto toccando la soglia della tua porta". I giudei più tardi fustigarono Gesù Cristo su questa stessa soglia di legno di fico. – "Datemi un appartamento", disse la regina a Salomone, che la ricevette nel suo palazzo e la coprì con una tenda trasparente. – La sera: "Io vado nel mio appartamento", ella disse. "Una persona come te non esce la notte". "Non posso. Io sono vergine e se tu mi tocchi, perderò il mio regno". "Non [ti] toccherò". "Giuramelo". Salomone giurò e aggiunse: "E tu giura di non rubare niente". "Cosa ruberò [mai]? – disse ella – ho tutto pieno d'oro e d'argento nel mio paese; la mia dimora è piena di stoffe: cosa ruberò?". "Giurami". Ella giurò. Salomone le dette un pasto molto piccante, e niente da bere: poi le fece mettere davanti un vaso pieno d'acqua. Orbene, Salomone dormiva con gli occhi aperti, e li chiudeva quando era sveglio. La regina disse a una delle sue due ancelle: "Va' a vedere se il Re dorme". "Non dorme", ella disse, e la Regina passò la notte così. Al canto del gallo: "Va' a vedere", ella disse alla sua ancella, la quale trovò il re sveglio, cioè con gli occhi chiusi. "Dorme", ella disse alla sua signora, che allora si fece portare l'acqua, e mentre ella beveva: "Perché vieni meno al tuo giuramento?", disse il Re; "tu hai rubato la mia acqua". "È forse l'acqua un bene prezioso?". "L'acqua è migliore di tutto". Ella fu convinta e in seguito concepì *Menyelek* (*Mēn ylēk*). Lasciando Salomone, la Regina disse: "Se metterò al mondo un figlio, ti manderò un anello d'oro; se no, un anello d'argento". "Va' ad inginocchiarti davanti alla tenda dell'arca di Sion e portala con te". Ed ella ritornò al suo paese e mise al mondo un figlio e mandò l'anello d'oro. Quando il figlio fu cresciuto disse: "Chi è mio padre?". Ella tacque finché egli ebbe diciassette anni, e lo mandò allora da suo padre, il Re di Gerusalemme, seguito da un esercito. Il suo nome era *Ebn Ḥakim*, ma vedendolo suo padre

disse: *Měn ylēk* ('Che cosa sembra?'). Egli rimase due [o: dieci] anni presso suo padre, al quale assomigliava tanto che si scambiavano sempre l'uno per l'altro. Israele, affliggendosi, disse: "Due re non possono restare nello stesso paese: che si rimandi indietro questo straniero". Salomone si rattristò e disse: "Dal momento che volete mandarlo via, mandatelo con i vostri figli primogeniti". Sadok era allora prete: Azaria era il suo figlio primogenito, andò a piangere davanti all'arca dicendo: "Ogni paese è terra di Dio, ma come separarmi da quest'arca?". Un angelo gli disse: "Va' a tagliare del legno come quest'arca, e prendi l'arca con te". È ciò che fece, e mentre usciva da Gerusalemme, un gran vento fece tremare la città, e Salomone disse a Sadok: "Va' a vedere l'arca". Questi andò e rispose che l'arca era là. "L'hai aperta?", disse Salomone. "Non l'ho vista". "Vedila dunque". Sadok andò, guardò, non trovò l'arca ed era svanita. Quindi l'andò a dire al Re, che ordinò di inseguirla. La si seguì: e uscendo da Gerusalemme, si vide l'esercito di Menyelek (*Menylek*) che procedeva per aria a sette cubiti da terra. È così che Men Ylek portò l'arca in Etiopia. Poi regnò sul paese di sua madre.

Una versione ampiamente corrente nelle regioni settentrionali dell'Abissinia, attestata anche in lingua tigrè, in particolare del Ḥamāsēn, combina la leggenda della regina di Saba e quella del re ʾArwē con la tradizione dei santi – i Nove Santi, almeno a partire da una certa epoca, ma sette in questo caso: vi si riconoscono i nomi di Ṣeḥmā, Garimā e forse Pantālēwon – cui è attribuita la cosiddetta "seconda cristianizzazione dell'Etiopia", storicamente da collocarsi tra il V e il VI secolo d.C.⁶⁷ Il brano che segue riporta l'inizio di una versione tramandata in lingua tigrè, ma raccolta nella zona di Aksum, fino al momento della visita della regina ʾAzēb a Salomone, a partire dal quale il racconto prosegue parallelo al precedente.⁶⁸

Come re Salomone (Salamun) generò il re Menilek (Melilik). – La madre del re Menilek era una [ragazza] tigrè e il suo nome era ʾEteyē-ʾAzēb. [Ai suoi tempi] le genti tigrè adoravano un dragone, e il sacrificio che esse [gli] portavano era il seguente: ogni uomo gli donava a turno la sua figlia primogenita e un ʾentalām [misura di capacità] di idromele e un ʾentalām di latte al dragone. Ora, quando venne la volta dei genitori di ʾEteyē-ʾAzēb, essi la legarono a un albero per il dragone. E al luogo dov'essa era legata all'albero vennero sette santi e si sedettero là all'ombra. Mentre erano seduti all'ombra, ella cominciò

⁶⁷ Cf. la fondamentale monografia di Brita 2010; *EAE* III: 1188a-1191a (Antonella Brita: *Nine Saints*). Informazione bibliografica di base in Bausi 2012: liv-lv, 197-252, con i saggi di Witold Witakowski, Paolo Marrassini, e Stuart Munro-Hay (nrr. 12, 13 e 14).

⁶⁸ Cf. Littmann 1904: 2-7 [testo e trad.] (§§ 1-14).

a piangere, e una delle sue lacrime cadde su di loro. Quando [questa lacrima] cadde, essi guardarono su e la scossero là, legata, e le chiesero: “Chi sei tu? sei Maria⁶⁹ o un essere umano?”. Ed ella rispose loro: “Sono un essere umano”. Essi le dissero: “E perché sei legata là?”. “Mi hanno legata in modo che il dragone mi possa divorare”, ella disse. Essi le chiesero: “Si trova da questa parte della collina o da questa parte?”. “È lui [la collina]”, fu la sua risposta. E quando essi lo videro, *’abbā Čaḥamā [Şəḥmā]* si afferrò la barba, e *’abbā Garimā* disse: “Mi ha sbalordito!”, e *’abbā Menṭelit [Paṅtalēwon]* disse: “Prendiamolo!”, e correndo si slanciò contro di lui e lo colpì. Immediatamente dopo tutti lo attaccarono e lo colpirono con la croce e lo uccisero. Nel momento in cui lo uccidevano, del sangue colò su di lei, e gocciolò sul suo tallone, e il suo tallone divenne come il tallone di un asino. Dopo di ciò la liberarono e le dissero: “Va’ ora al tuo villaggio”. E quando venne al suo villaggio, la gente del suo villaggio, non sapendo che il dragone era morto, la portò via. Fuori del villaggio ella si arrampicò su un albero e rimase là per la notte. L’indomani ella ritornò da loro dicendo: “Venite, che io vi mostri che è morto”. Allora la seguirono, e [il dragone] apparve morto disteso dinanzi a loro. E quando lo videro morto disteso, dissero: “Facciamone il [nostro] capo! perché se Dio non gliel’avesse concesso, come avrebbe potuto [il dragone] trovare la morte tramite lei?”, ed essi la nominarono loro capo. E dopo ch’ella fu divenuta loro capo, ella nominò una ragazza come lei [sua] ministra. Quindi ella udì quanto segue: a Gerusalemme c’è un re chiamato Salomone; chiunque va da lui, è curato della malattia che ha. “Se tu andrai, appena dovessi entrare per la sua porta, il tuo piede diventerebbe com’era prima”, le fu detto. Udito questo, si intrecciò i capelli, così da sembrare un uomo; [e la sua ministra fece lo stesso]. Allora lei e la sua ministra si cinsero di sciabola e partirono. Nel mentre si avvicinava, il re Salomone udì [di lei]; gli fu detto: “Il re di Abissinia (*Kabasā*) sta arrivando”. “Invitalo a entrare!”, disse. E quando ella venne, appena entrò per la porta, il suo piede ridivenne com’era prima.

Di questo racconto, che riconnette variamente la leggenda di *’Arwē* (chiamato anche Zando, cioè ‘serpente’, nelle regioni di lingua amarica), quella della regina del Sud, la tradizione sui Nove Santi, ma anche in alcune versioni la storia del re *Kālēb* e altri personaggi e toponimi, vi sono innumerevoli varianti locali.⁷⁰ In alcune di queste si menziona il padre della

⁶⁹ L’identificazione di Maria con la “regina del Sud”, qui latente, diviene esplicita in alcune recensioni meno note dei *Miracoli di Maria*, come quella attestata in testimoni di *Däbrä Zämäddo*, nel Lasta, cf. Getatchew Haile 2013: 8.

⁷⁰ Cf. in particolare la cosiddetta «tradizione di Godäyḥ», dal nome della località presso Asmara dove la raccolse Conti Rossini 1910-13, II: 603-605 [testo], 611-616 [trad.], in tigrino: una donna di nome *’Azēb* è consegnata al re serpente; mentre è appesa a

fanciulla sacrificale, Agabyos figlio di Masfento, che diviene Dabra Ṣēn in altre versioni. In altre ancora invece, la regina del Sud, sdegnata per l'uccisione del serpente compiuta dai Nove Santi, li uccide a sua volta, ma, colpita dalla loro maledizione, un piede le si tramuta in zoccolo d'asino, per guarire il quale si reca a Gerusalemme presso il re Salomone. In una ulteriore variante, la regina 'Azēb uccide essa stessa 'Arwē con l'aiuto di suo padre e dei beati.⁷¹

5.2. La regina di Saba tra il legno della Croce ed Alessandro

Si deve ad André Caquot uno dei contributi più completi ed esaurienti sulle tradizioni della regina di Saba in Etiopia, in margine alla pubblicazione di un breve testo amarico che merita di essere qui riportato in traduzione per il suo grande interesse: vi si trova infatti evocata una connessione, destinata poi a non restare episodica, tra la tradizione della regina di Saba e il ciclo di Alessandro Magno.⁷²

Ecco il motivo del viaggio della regina di 'Azēb, viaggio per il quale ella compì ciò che dice la Scrittura. Allorché suo padre fece morire il serpente (*zando*), il suo sangue schizzato sul piede della regina vi aveva fatto spuntare

un sicomoro, quattro “giusti” (tra cui Garimā, Ṣeḥmā e Panṭalēwon) la scoprono e la liberano; quando il re arriva essi lo uccidono, ma il sangue del dragone cola sul piede della donna e lo trasforma in zoccolo d'asino; le si dice che ella guarirà quando il suo piede calcherà il pavimento del palazzo di Salomone.

⁷¹ La bibliografia è largamente la stessa già indicata per 'Arwē; vi si aggiungano in particolare Grébaut 1912; 1923; in generale ancora Conti Rossini 1928: 248-252, che ha fornito, purtroppo senza riferimenti bibliografici, un sommario, se non completo – cosa che egli stesso dichiara pressoché impossibile – quantomeno ampiamente rappresentativo delle diverse tradizioni; ancora Caquot 1955b, con la rassegna di 23 diversi testi e dettagliati riferimenti alla tradizione extra-etiopica; si veda anche la tesi inedita di Roticiani 2006; e quella di Gidena Mesfin 2009; 2010, con riferimenti a Bayā Falakä 1996 e 'A'mero Tasfāya 2004/5, e diversi dati originali raccolti ancora pochi anni orsono, che dimostrano la straordinaria vitalità della tradizione.

⁷² Cf. la traduzione francese in Caquot 1955b: 144, che non fornisce il testo, dal ms. Addis Ababa, National Archives and Library of Ethiopia, manoscritto amarico nr. 3, contenente un *Tārika nagašt* (“Storia dei re”), foll. 7^r-8^r. La tradizione ha molti tratti in comune, compreso il riferimento ad Alessandro, con il testo riportato e discusso da Gidena Mesfin 2010: 21, raccolto oralmente pochi anni orsono a May Čaw, ma anche con altre versioni scritte più estese, cf. Kane 1981; Jankowski 1987: 61-62. Su Alessandro nella tradizione etiopica cf. EAe I: 195a-b (Gianfrancesco Lusini: *Alexander the Great*); Chernetsov 1999; Colin 2007; Lusini 2007; Beylot 2008: 44, 47-49, e *passim*.

un corno. Mentre ella si rattristava per questa disgrazia, venne da Gerusalemme un mercante che acquistava a prezzo d'oro e d'argento essenze rare e pietre preziose per conto di Salomone. La regina di 'Azēb lo fece chiamare e gli fece delle domande sul suo padrone ... Giunta a Gerusalemme ella allestì il campo sulla piazza principale. All'entrata del palazzo di Salomone era posto il fico (del Paradiso). Eccone la storia. Quando Alessandro era andato a visitare il Paradiso, aveva prima fatto accoppiare una giumenta e un'aquila. La giumenta mise al mondo una bestia che aveva quattro zampe come sua madre e due ali come suo padre. Alessandro fece nutrire questa bestia esclusivamente di carne. Poi, dopo averla fatta digiunare per quaranta giorni, vi salì, attaccò della carne in cima a un bastone, e mostrando quest'esca alla sua cavalcatura si fece trasportare fino al Paradiso. Una volta arrivato attaccò la bestia al fico e avanzò verso l'interno. Ma l'angelo Surāfi lo rimproverò e Alessandro riprese la sua cavalcatura dimenticando di staccarla. Abbassò il pezzo di carne e scese fino alla piazza principale di Gerusalemme trascinando il fico. Salomone lo fece tagliare per farne una soglia e dei montanti di porta ed è così che l'albero rimase a Gerusalemme. L'usciera di Salomone venne allora ad annunciare al re: "È arrivata una principessa d'una grande bellezza, ma il suo piede è ritorto all'indietro come un corno di capra". Il re gli rispose: "Falla entrare!". Oltrepassando la soglia, la regina urtò con il piede il fico e il corno cadde.

Anche in questo caso è interessante notare come la tradizione tuttora viva abbia utilizzato e combinato in una nuova versione della leggenda della regina di Saba elementi ben noti, presi singolarmente, della tradizione, attestati peraltro già in Etiopia. In particolare, il motivo della croce proveniente dal cielo è attestato nel *Libro dei misteri del cielo e della terra*, del principio del XV secolo,⁷³ e anche nella cosiddetta *Regola della Chiesa*, sorta di testo esegetico-allegorico in amarico, di cui sono note almeno due diverse versioni:⁷⁴ ma in entrambe, si badi bene, senza riferimento alla regina di Saba.

⁷³ Cf. Perruchon - Guidi 1903: 78; Budge 1935: 83-84, come notato per primo da Conti Rossini 1948: 197, poi anche da Caquot 1955a: 102, n. 2, con riferimento impreciso. In generale sulla leggenda della Croce, cf. i cenni, fin troppo brevi, in *E Ae I*: 842a-843b (Witold Witakowski: *Legend of the Finding of the Holy Cross*); e *E Ae I*: 843b-844a (Ewa Balicka Witakowska: *Mäsqäl: Legend of the wood of the Cross*); tra i testi, cf. almeno Kane 1981. Per la celeberrima versione della leggenda nella *Legenda aurea*, cf. Iacopo da Varazze 2007: 514-535, 1551-1552 [commento].

⁷⁴ Cf. Griaule 1932: 14 [testo], 18 [trad.], come rilevato da Caquot 1955a: 102, n. 2; sul testo cf. *E Ae IV*: 631a-632b (Denis Nonsitsin: *Šar'atä betä krastiyān*).

5.3. La tradizione iconografica: uno sviluppo recente

La storia di Mākeddā, del re Salomone e del loro figlio Menilek, ha ricevuto, ma solo nel corso della prima metà del XX secolo – i manoscritti del KN propriamente detto non sono infatti illustrati –, una forma iconografica e pittorica destinata in breve tempo a straordinaria fortuna.⁷⁵ Il soggetto della vicenda di Mākeddā o 'Azēb è divenuto il preferito della pittura etiopica nello stile cosiddetto tradizionale, destinata oggi soprattutto al mercato turistico. Il soggetto, le cui prime tracce si ravvisano nei primi decenni del secolo XX e che nasce probabilmente come corredo iconografico a opere di storia etiopica contemporanea che consapevolmente recuperano e stabiliscono continuità con l'eredità antica, è rappresentato nella variante della "striscia" su tela o pergamena, composta più frequentemente da 44 riquadri disposti orizzontalmente su undici colonne e quattro registri, o verticalmente su quattro colonne e undici registri, ma anche in altre combinazioni, con ciascun riquadro fornito di una breve didascalia; oppure in quella di una serie di pitture seriali, il cui numero può superare anche il centinaio, o ridursi a poche unità. Quest'ultima forma può anche trovarsi applicata al formato del codice e combinarsi con testi che trattano della storia dell'Etiopia secondo la concezione tradizionale, alternando pagine solo illustrate, a illustrazioni con didascalie e testo, a pagine con solo testo, normalmente in amarico. Il soggetto si è prestato, come e più di altri, alla rappresentazione di quadri di vita sociale, incluse scene di gioco e di banchetto.⁷⁶

La narrazione illustrata e l'eventuale testo storico di accompagnamento prevedono sempre l'episodio centrale del KN – la visita della regina a Salomone e la nascita del figlio –, che ne potrebbero perciò, verisimilmente, costituire il nucleo originale. Questo nucleo parrebbe essere stato poi espanso con l'aggiunta di un prologo che riprende il mito del re Serpente

⁷⁵ Cf. un primo panorama in *EAE* III: 679b-681a (Ewa Balicka Witakowska: *Makadda in art*); Ramos - Boavida 2005; vi si aggiungano Niederstadt 2002; Biasio 2006; Raineri 2008, con riproduzione a colori di 66 pitture su pergamena eseguite dal celebre pittore etiopico Yoḥannes Tasammā (1916-1972); al pittore si deve un'altra serie di illustrazioni (eseguita nell'agosto del 1946), del tutto paragonabili alle altre, cf. Appleyard 1993: 110c-111b (nr. 70: il ms. appartiene a una collezione privata), con la fig. 70, da confrontare con Raineri 2008: 204, tav. 50; ancora Six 2011, che ha considerato un manoscritto recentemente acquisito dalla biblioteca nazionale di Berlino, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Hs. or. 14002, confrontandolo con il già noto e ampiamente studiato Hs. or. 3542 della stessa biblioteca, edito, riprodotto, tradotto e ampiamente commentato da Jankowski 1987.

⁷⁶ Su questi aspetti cf. Jankowski 1987: 77-87; Niederstadt 2002.

ʾArwē, ucciso da un eroe identificato con il padre della regina, e con un epilogo in cui si segue la vicenda di Menilek, il trafugamento dell'arca dell'alleanza, il suo ritorno in Etiopia; l'epilogo può però estendersi alla narrazione di altre vicende di storia tradizionale, incluse quelle legate alla storia aksumita, alla cristianizzazione, e al periodo della dinastia Zāg^{wē}. Uno dei più notevoli esempi di tale combinazione si trova nel manoscritto della Biblioteca nazionale di Berlino, Hs. or. 3542.⁷⁷ In questa versione il compilatore del testo e l'illustratore hanno lavorato di concerto per raccogliere e fissare le tradizioni note della storia della regina Mākeddā, componendo e combinando elementi che singolarmente ritornano nel ciclo di ʾArwē e della regina, e che insieme, certamente disparati all'origine, danno vita a un'opera il cui genere è difficile da determinare: fissazione scritta di tradizioni orali, romanzo storico o anche riscrittura interpretativa secondo le modalità dei commentari di carattere più propriamente religioso.⁷⁸ Reciprocamente, sotto l'etichetta di *Kebrā nagaśt* sono corse, almeno dalla fine del XIX secolo, opere di carattere convenzionalmente storico, dove la vicenda della regina Mākeddā riceve di norma un ruolo di assoluto rilievo.⁷⁹ Il fatto che l'etichetta KN serva a indicarle equivale all'ammissione esplicita che il KN, con la vicenda della regina Mākeddā, è storia; e che la storia d'Etiopia per eccellenza, nella coscienza tradizionale e nazionale, s'im-pernia sulla vicenda della regina di Saba.

6. La ricerca etiopistica oltre l'Etiopia

Si deve ad Enrico Cerulli⁸⁰ – con i complementi preziosi di Carlo Conti Rossini, i cui interessi erano però fondamentalmente diversi, e le integra-

⁷⁷ Esattamente, Berlino, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Hs. or. 3542: che a sua volta altri non è che quello già appartenente alla collezione privata di H. Krenz, Berlino, accuratamente descritto da Hammerschmidt - Jäger 1968: 164-175 (nr. 35), prima che entrasse a far parte della Staatsbibliothek nel 1971 (cf. poi la succinta descrizione in Hammerschmidt - Six 1983: 315 [nr. 168]; e ovviamente Jankowski 1987): questa identità pare del tutto sfuggita a Balicka-Witakowska (*EAE* III: 680b), che parla solo del manoscritto come «in the Kreuz collection» (*sic*).

⁷⁸ Cf. Jankowski 1987: 47 e 49-109.

⁷⁹ Cf. per esempio i manoscritti, tutti risalenti al periodo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, EML nrr. 1470, 1515, 3081, 4875. Cf. anche Hudson - Tekeste Negash 1987: vi-x.

⁸⁰ Cf. *EAE* I: 708a-709b (Lanfranco Ricci: *Cerulli, Enrico*). La figura peculiare e probabilmente unica di Cerulli – nessun orientalista, né italiano né di altri paesi, occupò mai ruoli di così alta responsabilità in un'amministrazione coloniale – pare infine ridestare un interesse anche internazionale: cf. Mallette 2010: 132-161 («The Life and Times of

zioni di André Caquot, Robert Beylot e pochi altri autori – la proiezione della ricerca etiopistica sulla tradizione della regina di Saba in una prospettiva comparativa e storico-culturale che dall’Etiopia parte, ma dall’Etiopia presto sconfinando, e che del tema iniziale fa un’occasione di sguardo globale, che sempre beneficia però del punto di osservazione decentrato offerto dall’Etiopia. I contributi di Cerulli in particolare restano pertanto esemplari per fascino, arditezza, e vertiginosa comprensività di lingue e culture, temi e motivi, e rappresentano tuttora uno dei frutti migliori degli studi etiopici. Essi meritano quindi che anche qui, pur non coincidendo sempre il loro oggetto minuto di ricerca con la documentazione strettamente etiopica, se ne faccia un rapido cenno.

Dopo aver segnalato il prezioso discorso di Pietro Diacono in occasione del Concilio di Firenze, l’occasione di trattare del tema della regina di Saba venne a Cerulli dall’esame delle relazioni di viaggio dei pellegrini in Terra Santa, condotto per la redazione del suo straordinario *Etiopi in Palestina*.⁸¹ In tale opera Cerulli rievoca il racconto di Gabriele Capodilista (partito in pellegrinaggio nel 1458), la cui relazione (Perugia 1472) menziona il torrente Cedron (menzionato in Giovanni 18,1), sopra il quale sarebbe a lungo stato posto il legno, con funzione di ponte, da cui poi fu fatta la santa Croce: la regina di Saba, ispirata da Dio, non avrebbe voluto passarvi, ritenendosi indegna;⁸² e così similmente altre tradizioni, di Ar-

Enrico Cerulli»). Per le vicende del Cerulli amministratore, cf. dati interessanti in Giorgi 2012: indice s.v.; e su Cerulli e l’Oriente, da ultimo Celli 2013a: 19-69 (“Gli studi di Enrico Cerulli su Dante: tra colonialismo e unità del Mediterraneo”); 2013b.

⁸¹ Cf. Cerulli 1943-47. Importante, proprio per il tema della regina di Saba, la recensione di Conti Rossini 1948.

⁸² Cf. Cerulli 1943-47, I: 255-256 (doc. nr. 44). La *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze 2007: 514-515, con rinvio di Iacopo stesso – che, si badi bene, non cita esplicitamente il Cedron – a Giovanni Belet (seconda metà del XII sec.), autore del *Rationale divinarum officiorum*, e Pietro Comestor (m. 1180), già registra il motivo; cf. Conti Rossini 1948: 196-197; Caquot 1955b: 145. Per la questione delle fonti della *Legenda aurea* e la più antica versione latina della leggenda del legno della Croce (oltre ai classici Mussafia 1869; Meyer 1881), cf. Wilmart 1927, che ripubblica un testo già noto, attribuendolo però a Francone di Liegi (fine XI sec.), nella citazione nella *Candela* di Gerlando (o Garlando) di Besançon (attestato dal 1130 al 1149): «Tempore regis Daud, reperit quidam homo in silua lignum genere trium foliorum frondatum, quod incisum detulit gratia admirationis ad regem Daud. Quod ut ipse rex simmysta uidit, statim et, quousque uixit, cotidie adorauit. Salomon quoque non solum gratia patris illud adorauit, uerum et totum deaurauit. De quo et regina Austri, quando uenit audire sapientiam Salomonis, prophetauit dicens: “Si sciret rex Salomon quid figuret illud

nold von Harff (pellegrino tra il 1496 e il 1499) e Federico II duca di Liegnitz e Brieg (1488-1547, pellegrino nel 1507).⁸³

Una ulteriore e più importante testimonianza è quella del medico di Augsburg Leonhard Rau(ch)wolff (pellegrino partito nel 1575 e rientrato nel gennaio del 1576), soprattutto importante perché per la prima volta in Europa – nel 1584, anno di stampa della sua relazione – sarebbe apparso il nome della regina di Saba – «Marquerda», in questo caso – che riprende quello specifico della tradizione etiopica. Vale la pena di riportare il testo di Cerulli per esteso.⁸⁴

Leonardo Rauwolff dà, per primo fra i pellegrini di Terra Santa, un racconto sulle origini della dinastia etiopica, che gli hanno narrato gli Etiopi di Gerusalemme da lui interrogati: La Regina Saba, Mākādā (il Rauwolff scrive «Marquerda» ed è la prima volta che il nome arriva in Europa) è spinta dalla

lignum, nollet amplius adorare ipsum”. Quod audiens capellanus regis accessit domino suo, referens se tale quid audisse. Postquam uero inde discessit regina, misit rex post illam capellanum suum cum preciosis muneribus, quae dedit capellano reginae, ipsa nesciente, ut interrogaret dominam suam quid illud lignum diceret significare. Qui praecipiens ei ne se reginae ostenderet, uenit ad dominam suam et occulte consuluit eam de tali re. Quae respondens ait hominem in eo talem pendere per quem totum regnum † suum † esset destructum. Quod audiens rex excrustauit totum aurum de ligno et proiecit illud in fundum piscinae. Ideoque descendebat angelus domini cotidie deinceps in piscinam, in qua non pro aqua sed pro ligno sanabantur infirmi in descensione angeli. Quae piscina in tempore crucifixionis Christi fuit exsiccata, et inde crux extracta, quam detulit Christus humeris suis usque ad portam». È importante sottolineare, come fa Conti Rossini 1948: 197 (cf. anche sopra), che secondo il KN (cf. Bezold 1905: 67 [testo]), la Croce ha tutt’altre origini: essa è fornita dall’albero presso cui rimane impigliato il montone che Abramo sacrificherà in luogo del figlio, e che l’arcangelo ʿUrāʿēl sarà incaricato di custodire. Sulla leggenda cf. ancora Cerulli 1968b, con riferimenti alle tradizioni accolte da Goffredo da Viterbo (poco dopo il 1186: il legno è gettato nella piscina Siloe) e Calderón de la Barca (su cui cf. oltre). Sul tema nella tradizione islamica cf. anche Pennacchietti 2000.

⁸³ Cf. Cerulli 1943-47, I: 348-350 (doc. nr. 69), I: 359, 364 (doc. nr. 74). Cerulli ipotizzava che la leggenda del Cedron fosse «evidentemente di formazione locale in Gerusalemme ed è sorta fra i pellegrini Cristiani verso la fine del Medio Evo, a quanto pare. La connessione a tutti nota della leggenda della Regina Saba con quella delle origini della dinastia etiopica dei Salomonidi mi induce a raccogliere questo particolare che il passaggio del Cedron ha ispirato ad aggiungere alle già molte e variamente diffuse versioni del racconto».

⁸⁴ Cf. Cerulli 1943-47, II: 22-23, 25-27 (doc. nr. 7).

fama del Re Salomone a recarsi a Gerusalemme per visitarlo. Dalla sua unione con Salomone nasce un figlio: Menilek (il Rauwolff scrive «Meylech», almeno secondo l'edizione a stampa). Menilek, dopo aver trascorso la sua fanciullezza a Gerusalemme, parte per raggiungere il regno della madre in Etiopia. Salomone lo fa accompagnare da signori della sua corte ed ufficiali del regno. Menilek arriva in Etiopia e prende possesso dei suoi Stati. Ma più tardi gli ufficiali, venuti con lui da Gerusalemme e che sostituivano allora la nobiltà dell'Etiopia, sono presi dalla nostalgia e vogliono ritornare in patria. Allora Menilek, per impedire che essi fuggano via dall'Etiopia, li fa marcare col fuoco, alla guancia destra, di un segnale. Questi segnali tracciati col fuoco corrispondono in alcuni casi a pitture, che certuni fra gli Etiopi si fanno dipingere sugli scudi e sulle armi (teste di drago o di orso, leone, lupo o tre frecce incrociate). La prima parte della tradizione è dunque nel complesso, conforme al *Kebra Nagast* ... Quanto, invece, è detto dal Rauwolff circa il segnale di cui Menilek fa marcare gli Israeliti suoi compagni, mi sembra nuovo. Nelle tradizioni etiopiche i compagni di Menilek hanno una particolare importanza, perché ad essi, particolarmente nelle regioni settentrionali dell'altipiano, si cerca di ricondurre la genealogia delle stirpi che vantano una loro nobiltà. È possibile che in una di queste tradizioni, sin oggi non raccolta, si trovi il racconto sui segnali marcati col fuoco? Se è così, il Rauwolff avrebbe conservato uno speciale ampliamento della tradizione della Regina Saba. Altrimenti bisogna supporre che, nella preoccupazione di spiegare le antiche notizie europee sulle focature degli Etiopi, o lo stesso Rauwolff oppure il suo informatore Etiope abbiano aggiunto questa parte del racconto al breve riassunto della tradizione sulla Regina Saba.⁸⁵

La notizia portata alla luce da Cerulli mantiene tutto il suo fascino e il valore esemplare, se anche possiamo dire che una menzione più antica del nome di Mākeddā si ha in opere di poco anteriori: la prima parrebbe essere quella della edizione italiana del Ramusio di Alvares, di cui si è detto, apparsa nel 1550; di lì a non molto, anche il portoghese João de Barros

⁸⁵ Una ulteriore testimonianza che val la pena di menzionare ci riporta molto avanti nel tempo, all'epoca del re Teodoro II (1855-1868) e al suo conflitto con l'Inghilterra: Cerulli 1943-47, II: 328-330, 331 e 344 (doc. nr. 88), riferisce che il Foreign Office richiese l'intervento del Patriarca armeno di Costantinopoli, che a sua volta coinvolse quello di Gerusalemme, perché intercedesse nella questione: «Il Patriarca Isaia aggiunge di suo un'allusione alla discendenza del Negus da Salomone e dalla Regina Saba; allusione che avrebbe dovuto particolarmente lusingare Teodoro, tanto vituperato dai suoi avversari in Etiopia come "il figlio dell'erbivendola". Intanto ciò prova come negli ambienti del Patriarcato Armeno di Gerusalemme si fosse al corrente ancora della localizzazione in Etiopia delle tradizioni sulla Regina Saba».

(1496-1570) menziona nel terzo volume della sua poco frequentata *Da Ásia*, pubblicata in prima edizione nel 1563, il nome di «Maqueda» per la regina di Saba;⁸⁶ e lo stesso fa il celebratissimo orientalista Gilbert Générard (1535-1597) nella sua *Chronographiæ libri quatuor* (sic), stampata nel 1580, riportando il nome «Makeda» da una non meglio precisata «*historia Aethiopica*».⁸⁷

In un saggio di oltre vent'anni dopo, seguito a ruota da un secondo di minore importanza,⁸⁸ Cerulli ritornò sull'argomento della regina di Saba, evidentemente a lui caro, prendendo le mosse nel primo saggio ancora da un punto di vista eccentrico, e cioè dalla cosiddetta *Biblia Pequeña*, un'opera catalana con intenti apologetici posteriore al XIII secolo, che nel «Titolo 26» contiene una tradizione sulla regina di Saba. Cerulli ne analizzò le versioni, anche italiane, effettuate a Napoli all'epoca del regno di Alfonso V d'Aragona (1443-1458), contemporaneo al re etiopico Zar'a Yā'qob (1434-1468), e quindi poco posteriori al Concilio di Firenze. Tra varie considerazioni generali e particolari sulla leggenda della regina di Saba e sulle relazioni tra Oriente e Occidente che da tale analisi emergono, Cerulli ritorna alla letteratura ispanica, per soffermarsi sul dramma di Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) *La Sibila de Oriente* – rifacimento del precedente *auto sacramental: El arbol de major fruto* – che rappresenta uno dei punti più alti di elaborazione letteraria della leggenda.

Nel fondersi in quest'opera delle più diverse tradizioni antiche e medievali, d'Oriente e d'Occidente, abilmente colte al variare del nome della

⁸⁶ Cf. Barros 1628 [1^a ed. 1563: libro IV, cap. 2]: fol. 86b: «E tamben o proprio nome della não era Sabá, mas Maqueda, segundo dizem os Abassijs», all'interno di una estesa trattazione sulla regina di Saba e Salomone che occupa per intero il cap. 2 (foll. 84b-89b), e che meriterebbe più attenzione; su Barros cf. *EAE* I: 484b-485a (Michael Kleiner: *Barros, João de*); su Barros si fonda anche Pineda 1613: 527b: «Sed neque Nicaulen, aut Nitocrin, appellatam Reginam Saba: immo potius *Makedam* nominant Rerum Æthiopicarum Scriptores»; quest'ultimo è ignorato per questo aspetto da Ludolf 1681, che pure lo cita per altre questioni.

⁸⁷ Cf. Générard 1580: 56 (*ad annum* 3150): «Makeda Aethiopum regina ... è Saba Nili insula, postea à Cābise Meroe appellata, ad Salomonē venit, de lignis, arboribus, & cæteris rebus naturalibus presertim auditura. Filium ex eo conceptū nom. Meilich, deinde Daudem, regnādi iure foeminis sublato Regem renuntiavit, & nobili imperio PretoIoannis (quòd hodie etiamnum viget) principium dedit. Ex quo iam tot annos primo legem, deinde Evangelium per Eunuchum & Philippum Apostolum prædicatum servant, extremam manum adhibente Mattheo. *Ex historia Aethiopica*». Générard, a sua volta, è noto a Pineda 1613: 527b.

⁸⁸ Cf. Cerulli 1968b; 1969.

protagonista, dall'*auto sacramental* – *Tu, Irán, has da ir al Oriente / y de mi parte dezir / a Nicaula de Saba / que es su docta Emperatriz / que si mi amistad dexa / para servirse de mi / me ferie de los Sabeos / aromas de su país* – al dramma successivo⁸⁹ – *imperatriz y reina / Sabá, que aunque no es su nombre / sino Nicaula Maqueda / por sus imperios así la suelen llamar* – Cerulli scorge gli effetti progressivi della conoscenza dell'Etiopia sulla cultura europea e del mondo, con uno sguardo che travalica ogni confine: unico modo per intendere sia gli studi etiopici, sia forse qualsiasi altra indagine storico-culturale.

Abbreviazioni

- EAe Siegbert Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 1: A–C; Volume 2: D–Ha; Volume 3: He–N; (in cooperation with Alessandro Bausi), Volume 4: O–X; Alessandro Bausi (ed. in cooperation with Siegbert Uhlig), Volume 5: Y–Z, Supplementa, Addenda et Corrigenda, Maps, Index*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, 2005, 2007, 2010, 2014.
- EMML Addis Ababa, Ethiopian Manuscript Microfilm Library – Collegeville, Minnesota, Hill Monastic Manuscript Library.
- KN *Kebra nagašt*.

Bibliografia

- ʾA'mero Tasfāya
2004/5 *Yanegesta Sābā ʾafa tārikennā yamaṣṣḥaf qeddus geneññunnat* [Relazione tra sacra scrittura e tradizione orale sulla regina di Saba], Yältättama zadigri mämmwāyā ṣeḥuf [Elaborato inedito per l'ottenimento del diploma], ʾAddis ʾAbabā: ʾAddis ʾAbabā Yunivarseti 1997 [calendario etiopico] (in amarico).
- Aerts, Willem J. – Kortekaas, Georgius A.A.
1998 *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen* [I]; *Anmerkungen, Wörterverzeichnisse, Indices* [II] (Corpus Scriptorum christianorum orientalium 569-570, Subsidia 97-98), Lovanii: In aedibus Peeters.
- Alexander, Paul J.
1973 *Pseudo-Mefodii i Efiopija: Anticnaja drevnost' i srednie veka 10* (= *Mélanges M. la. Sjužjumov*), 21-27.

⁸⁹ Cf. Cerulli 1968b: 130-132.

Amélineau, Émile

1888 *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, I (Collection des contes et chansons populaires), Paris: Ernest Leroux.

ጎAmsālu Tafarrā [Amsalu Tefera]

2011a *Dārsanā Ṣayon: Philological Inquiries, Textual Critical Edition and Annotated Translation*, A Dissertation submitted to the School of Graduate Studies, Addis Ababa University, in partial fulfillment of the requirements for the Doctor of Philosophy Degree in Philology, Addis Ababa University: School of Graduate Studies.

2011b *Dārsanā Ṣayon: Philological Inquiries into the Text*: Rassegna di Studi Etiopici n.s. 3 [2012], 141-166.

2014 *Colophonic Reflections on Dārsanā Ṣayon and Kəbrā Nəgāšt*: Aethiopica 17, 78-89.

2015 *The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant: Critical Edition and Annotated Translation of Dārsanā Ṣayon* (Texts and Studies in Eastern Christianity 5), Leiden - Boston: Brill.

Andersen, Knud Tage

2000 *The Queen of the Habasha in Ethiopian History, Tradition and Chronology*: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 63, 31-63.

Anonimo

1922 recensione di Budge 1922: Times Literary Supplement 18 giugno [1922], 360.

Appleyard, David

1993 *Ethiopian Manuscripts*, London: Jed Press.

Baratelli, Elvira

1937 *La leggenda del Re Serpente in Etiopia*, in *Atti del Terzo Congresso di Studi coloniali. Firenze-Roma – 12-17 aprile 1937-XV*, Firenze: Sansoni: VI (*Lavori delle sezioni. V sezione: Etnografica-Filologica-Sociologica*), 7-18.

Barros, João de

1628 *Decada terceira da Ásia*, Em Lisboa: Imprensa per Iorge Rodriguez [1563¹].

Basset, René

1906 recensione di Galtier 1905: Revue des traditions populaires 21, 265-267; rist. in Basset 1915: 306-310 (nr. xvii: *Littérature copte*).

1909 recensione di Le Roux 1907: Revue des études ethnographiques et sociologiques 10, 126-128; rist. in Basset 1915: 244-249 (nr. xiii: *La reine de Saba*).

Bausi, Alessandro

2003 *La «Vita» e i «Miracoli» di Libānos* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 595-596, Scriptorum Aethiopicum 105-106), Lovanii: In aedibus Peeters.

2009 recensione di Beylot 2008: Aethiopica 12, 263-267.

2010 *The Massacre of Najrān: The Ethiopic Sources*, in Beaucamp - Briquel-Chatonnet - Robin 2010: 241-254.

- 2012 (ed.) *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Ethiopian* (Variorum, The Worlds of Eastern Christianity (300-1500) 4), Farnham, Surrey: Ashgate.
- 2015 (ed.) *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg: Tredition.
- Bausi, Alessandro - Gori, Alessandro
- 2006 *Tradizioni orientali del «Martirio di Areta». La Prima recensione araba e la Versione etiopica. Edizione critica e traduzione. A cura di A.B. e Alessandro Gori. Presentazione di Paolo Marrassini* (Quaderni di Semitistica 27), Firenze: Dipartimento di Linguistica, Università degli Studi.
- Bausi, Alessandro - Brita, Antonella - Manzo, Andrea (in cooperazione con Carmela Baffioni ed Ersilia Francesca)
- 2012 (a c.) *Æthiopica et Orientalia. Studi in onore di Yaqob Beyene* (Studi Africanistici, Serie Etiopica 9), Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo.
- Bāyya Fallaqa [Bayä Falakä]
- 1996 *Questions about the Kibre Negest*, Addis Ababa: Artistic Printing Press.
- Beaucamp, Joëlle - Briquel-Chatonnet, Françoise – Robin, Christian Julien
- 1999-2000 *La persécution des chrétiens de Nagrân et la chronologie himyarite*: *Aram* 11-12, 15-83.
- 2010 (éds.) *Juifs et chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles. Regards croisés sur les sources. Le massacre de Najrân II* (Collège de France - CNRS, Centre de recherche, d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 32), Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance.
- Beckingham, Charles F. - Huntingford, George Wynn B.
- 1961 (eds.) *The Prester John of the Indies. A True Relation of the Lands of the Prester John being the Narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520 written by Father Francisco Alvares, The translation of Lord Stanley of Alderley (1881) revised and edited with additional material* (Works issued by The Hakluyt Society Second Series, 114-115), Cambridge: Published for the Hakluyt Society at the University Press.
- Bevan, George
- 2014 *Ethiopian Apocalyptic and the End of Roman Rule: The Reception of Chalcedon in Aksum and the Kebra Nagašt*, in J.H.F. Dijkstra, G. Fisher (eds.), *Inside and Out. Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity* (Late Antique History and Religion 8), Leuven et al.: Peeters, 371-388.
- Beylot, Robert
- 1972 *Le thème de la perle dans quelques textes éthiopiens*: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé sér. 4/1*, 71-87.
- 2000 *Les sources de l'épopée nationale éthiopienne* La Gloire des rois (Kebrä nägäšt), in *L'Arche éthiopienne. Art chrétien d'Éthiopie. 27 septembre 2000 – 7*

- Janvier 2001. *Pavillon des Arts. Paris Musées / Fundació Caixa de Girona*, Paris: Éditions des musées de la Ville de Paris, 24-27.
- 2002a *Note sur le Kebrä Nägäst*: Aethiopica 5, 204-205.
- 2002b *Un apocryphe national éthiopien*, in S.C. Mimouni (éd., avec la collaboration technique de C. Macris), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain* (Centre d'études des religions du livre, Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses 113), Turnhout: Brepols, 191-201.
- 2008 *La Gloire des Rois ou l'Histoire de Salomon et de la reine de Saba. Introduction, traduction et notes* (Apocryphes, Collection de poche de l'AELAC 12), Turnhout: Brepols.
- 2011 *Trois notes: sur le bois de la Croix, sur Grégoire l'Illuminateur au Concile de Nicée dans la Gloire des Rois et sur une source arabe du Livre des Mystères du Ciel et de la Terre*: Aethiopica 14, 210-214.
- Bezold, Carl
- 1905 *Kebrä Nagast. Die Herrlichkeit der Könige. Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris, zum ersten Mal in äthiopischen Urtext herausgegeben und mit deutscher Übersetzung versehen* (Abhandlungen der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. Klasse 23/1), München: Verlag der K. Akademie der Wissenschaften in Kommission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth).
- Biasio, Elisabeth
- 2006 *Heilige und Helden. Äthiopiens zeitgenössische Malerei im traditionellen Stil*, Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Boavida, Isabel - Pennec, Hervé - Ramos, Manuel João
- 2011 (eds.) *Pedro Páez's History of Ethiopia, 1622*, Translated by Christopher J. Tribe (The Hakluyt Society III, 23-24), London: Published by Ashgate for The Hakluyt Society.
- Bowersock, Glen W.
- 2008 *Helena's Bridle and the Chariot of Ethiopia*, in G. Gardner, K.L. Osterloh (eds.), *Antiquity in Antiquity. Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World* (Texts and Studies in Ancient Judaism 123), Tübingen: Mohr Siebeck, 383-393.
- 2010 *Helena's Bridle, Ethiopian Christianity and Syriac Apocalyptic*, in J. Baun et al. (eds.), *Studia Patristica XLIV-XLIX. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, Leuven et al.: XLV (Asctica, liturgica, orientalia, critica et philologica, the first two centuries), 211-220.
- 2012 *Empires in collision in Late Antiquity* (The Menahem Stern Jerusalem Lectures), University Press of New England: Brandeis University Press, Historical Society of Israel.

- 2013 *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam* (Emblems of Antiquity), Oxford: Oxford University Press.
- Brakmann, Heinzgerd
 1994 *Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, Bonn: Borengässer.
- Breyer, Francis
 2012 *Das Königreich Aksum. Geschichte und Archäologie Abessiniens in der Spätantike* (Zaberns Bildbände zur Archäologie), Darmstadt: Phillipp von Zabern.
- Brita, Antonella
 2010 *I racconti tradizionali sulla «seconda cristianizzazione» dell'Etiopia. Il ciclo agiografico dei Nove Santi* (Studi Africanistici, Serie Etiopica 7), Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi.
- 2012 *Il Gadla Alēf*, in Bausi - Brita - Manzo 2012, I: 69-87.
- Brooks, Miguel F.
 1996 *A Modern Translation of the Kebra Nagast (The Glory of Kings)*, Lawrenceville, NJ – Asmara, Eritrea: The Red Sea Press; 2002⁴ [da cui si cita]; già Miguel F. Brooks: *A Modern Translation of Kebra Nagast: (The Glory of Kings) / compiled, edited and translated by M.F.B.*, Kingston, Jamaica: Kingston Publishers 1995.
- Brown, Dan
 2003 *The Da Vinci Code*: New York: Doubleday (trad. it. *Il codice da Vinci*, Milano: Arnoldo Mondadori Editore 2004).
- Bruce, James
 1813 *Travels to the Sources of the Nile in the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772, & 1773, by James Bruce of Kinnaird ... The Third Edition Corrected and Enlarged*, Edinburgh: Constable et Company et al.
- Budge, E.A. Wallis
 1922 *The Queen of Sheba and her only son, Menyelek; being the history of the departure of God and his ark of the covenant from Jerusalem to Ethiopia, and the establishment of the religion of the Hebrews and the Solomonic line of kings in that country*, London, Boston, Mass. etc.: The Medici society; 2^a edizione: *The Queen of Sheba and her only son Menyelek (I); being the "Book of the glory of kings" (Kebra nagast) a work which is alike the traditional history of the establishment of the religion of the Hebrews in Ethiopia, and the patent of sovereignty which is now universally accepted in Abyssinia as the symbol of the divine authority to rule which the kings of the Solomonic line claimed to have received through their descent from the house of David. Translated from the Ethiopic by Sir E.A. Wallis Budge*, London: Oxford University Press, H. Milford 1932²; rist. London: Kegan Paul 2001; trad. italiana a c. di Lorenzo Mazzoni, *Kebra nagast. La Bibbia segreta del Rastafari*, Roma: Coniglio Editore 2007.

- 1935 *The Book of the Mysteries of the Heavens and the Earth and other Works of Bakhayla Mîkâ'êl (Zôsîmâs). The Ethiopic Texts edited from the unique Manuscript (Éth. 37 Peiresc) in the Bibliothèque Nationale with English Translations*, London: Oxford University Press.
- Burmester, Oswald H.E. - Yassâ 'Abd al-Masîḥ
- 1948 (eds.) *History of the Patriarchs of the Egyptian Church (by Sawirus ibn al Mukaffa')*, II/1: (880-1066), Cairo: Publications de la Société d'Archéologie Copte.
- Cannuyer, Christian
- 2002 *La reine de Saba dans les traditions de l'Église copte. Une troublante inconnue*, in *La Reine de Saba: Graphè. Cahiers de Lectures de l'Écriture* (Université d'Artois) 11, 61-68.
- Canova, Giovanni
- 2000 *Ta'labî. Storia di Bilqîs regina di Saba* (Letteratura universale Marsilio), Venezia: Marsilio.
- Caquot, André
- 1955a *Aperçu préliminaire sur le Maṣḥafa ṭēfut de Gechen Amba*: Annales d'Éthiopie 1, 89-108.
- 1955b *La reine de Saba et le bois de la Croix selon une tradition éthiopienne*: Annales d'Éthiopie 1, 136-147.
- 1961 *Les actes d'Ezrâ de Gunda-Gundê*: Annales d'Éthiopie 4, 69-121.
- 1983 *Le nom du roi de Rome dans le Kebra Nagast*, in J. Tubiana (éd.), *Guirlande pour Abba Jérôme. Travaux offerts à Abba Jérôme Gabra Musé par ses élèves et ses amis réunis par Joseph Tubiana*, Paris: Le Mois en Afrique, 153-165.
- 1989-90 *L'Éthiopie dans les Révélations du Pseudo-Méthode et dans le livre éthiopien de la Gloire des Rois*: Revue de la Société Ernest Renan 39, 53-65.
- 1994 *Le Kebra Nagast et les Révélations du Pseudo-Méthode*, in C. Lepage (éd.), *Études éthiopiennes. Volume 1. Actes de la X^e conférence internationale des études éthiopiennes. Paris 24-28 août 1988*, Paris: Publication de la Société française pour les études éthiopiennes, 331-335.
- Cardini, Franco
- 1972 *Una versione volgare del discorso degli «Ambasciatori» etiopici al Concilio di Firenze*: Archivio storico italiano 130, 269-276.
- Cecchi, Antonio
- 1886-87 *Da Zeila alle frontiere del Caffa. Viaggi di Antonio Cecchi pubblicati a cura e spese della Società Geografica Italiana*, I-III: Roma: Ermanno Loescher & C.
- Celli, Andrea
- 2013a *Dante e l'Oriente. Le fonti islamiche nella storiografia novecentesca* (Biblioteca Medievale Saggi 30), Roma: Carocci editore.
- 2013b *Gli studi di Enrico Cerulli su Dante*: Doctor Virtualis 12, 35-73.
- Cerulli, Enrico

- 1933 *Eugenio IV e gli Etiopi al concilio di Firenze nel 1441*: Atti della Reale Accademia dei Lincei, Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche ser. 6^a, 9, 347-368.
- 1943-47 *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme* (Collezione scientifica e documentaria a cura del Ministero dell'Africa Italiana 12; Collezione scientifica e documentaria a cura dell'Ufficio studi del Ministero dell'Africa Italiana 14), Roma: La libreria dello Stato.
- 1968a *La letteratura etiopica. Terza edizione ampliata. L'oriente cristiano nell'unità delle sue tradizioni* (Le letterature del mondo), Firenze - Milano: G.C. Sansoni - Edizioni Accademia.
- 1968b *La Regina Saba e la tradizione dei trenta denari in un testo catalano del XV secolo*: Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche ser. 8^a, 23, 117-135.
- 1969 *La Regina di Sicilia e la Regina Saba in una tradizione dell'Egitto medievale*: Athenaeum n.s. 47 (57 della rivista = *Studi in onore di Piero Meriggi*), 84-92.
- Chernetsov, Sevir B.
- 1982 *K proischoždeniyu efiopskogo dinastičeskogo traktata «Slava carěj» (Some suppositions on the origin of Ethiopian dynastic treatise «The Glory of Kings»)*: Africana 13, 235-238.
- 1999 *The Aerial Flight of Alexander the Great in Ethiopian Painting and Literature*: Oriens Christianus 83, 177-186.
- Colin, Gérard
- 2002 *La gloire des rois (Kebra Nagast). Épopée nationale de l'Éthiopie. Traduction française intégrale* (Cahiers d'Orientalisme 23), Genève: Patrick Cramer Éditeur.
- 2007 *Alexandre le Grand, héros chrétien en Éthiopie. Histoire d'Alexandre (Zênâ Eskender)*, Leuven et al.: Peeters.
- Conti Rossini, Carlo
- 1897 *Note etiopiche. I. Una guerra fra la Nubia e l'Etiopia nel secolo VII. II. Leggende tigray. III. Sovra una tradizione bilin*: Giornale della Società Asiatica Italiana 10, 141-156.
- 1898 *L'Omilia di Yohannes, vescovo d'Aksum, in onore di Garimâ*, in *Actes du Onzième Congrès International des Orientalistes. Paris-1897. Quatrième section. Hébreu – Phénicien – Araméen – Éthiopien – Assyrien*, Paris: Imprimerie Nationale, Ernest Leroux, 139-177.
- 1899 *Note per la storia letteraria abissina*: Atti della Reale Accademia dei Lincei, Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche ser. 5^a, 8: 197-220, 263-285.
- 1901a *L'Evangelo d'oro di Dabra Libānos*: Atti della Reale Accademia dei Lincei, Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche, ser. 5^a, 10, 177-219.

- 1901b *La leggenda etiopica di re Arwê*: Archivio per le tradizioni popolari 20, 521-534.
- 1904 *Vitae sanctorum indigenarum*, I: *Gadla Marqorēwos seu Acta sancti Mercurii quae supersunt* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium s. altera, 22; rist. 33-34, *Scriptores Aethiopici* 16-17), Parisiis: E Typographeo Reipublicae; rist. Louvain: Peeters, 1962.
- 1909-10 *Documenta ad illustrandam historiam*, I: *Liber Axumae* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium s. altera, 8; rist. 54 e 58, *Scriptores Aethiopici* 24 e 27), Parisiis: E Typographeo Reipublicae; rist. Louvain: Peeters, 1961-62.
- 1910-13 *Studi su popolazioni dell'Etiopia*, I: *Gli Irob e le loro tradizioni*: Rivista degli Studi Orientali 3 [1910]: 849-900; II: *La seconda migrazione Agaw dell'Eritrea (Zaguà e Adcheme Melgà)*: Rivista degli Studi Orientali 4 [1912], 599-651; III: *Note sul Sahel eritreo*; IV: *Antiche popolazioni Nuba-etioptiche*; V: *Appunti di lingua gonga*; VI: *I Bambala di Amarr Burgi e il loro linguaggio*: Rivista degli Studi Orientali 6 [1913], 365-425.
- 1917 *Il libro delle tradizioni delle leggende e delle tradizioni abissine dell'ecchiaghé Filpòs*: Atti della Reale Accademia dei Lincei, Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche ser. 5^a, 26, 699-718.
- 1923 recensione di Budge 1922: Rivista degli Studi Orientali 9, 606-608.
- 1923-25 *Aethiopica*: Rivista degli Studi Orientali 9 [1923], 365-381, 449-468; 10 [1925], 481-520.
- 1928 *Storia d'Etiopia. Parte prima: Dalle origini all'avvento della dinastia Salomonide ("Africa Italiana", Collezione di monografie a cura del Ministero delle Colonie)*, Bergamo: Istituto Italiano d'Arti Grafiche.
- 1942 *Proverbi tradizioni e canzoni tigrine* (Collezione scientifica e documentaria dell'Africa italiana 5), Verbania: Airoldi.
- 1948 recensione di Cerulli 1943-47: Rassegna di Studi Etiopici 7, 192-198.
- Crichton, J.A.
- 1906 recensione di Bezold 1905: Review of Theology and Philosophy 1, 225-229.
- Crone, Patricia
- 2004 *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Crummey, Donald
- 1988 *Imperial Legitimacy and the Creation of Neo-Solomonic Ideology in 19th-Century Ethiopia*: Cahiers d'Études Africaines 28, 13-43.
- Debié, Muriel
- 2010 *Le Kebrā Nagast ou La Gloire des rois: une réponse apocryphe aux événements de Najran?*, in Beaucamp - Briquel-Chatonnet - Robin 2010: 255-278.
- Denais, Michel - Perret, Michel
- 1983 *La mort du serpent*, in J. Tubiana (éd.), *Guirlande pour Abba Jérôme. Travaux offerts à Abba Jérôme Gabra Musé par ses élèves et ses amis réunis par Joseph Tubiana*, Paris: Le Mois en Afrique, 117-152.

Derat, Marie-Laure

2006 *The Acts of King Lalibäla: Structure, Literary Models and Dating Elements*, in Uhlig *et al.* 2006, 561-568.

2012 *Roi prêtre et Prêtre Jean: analyse de la Vie d'un souverain éthiopien du XII^e siècle, Yemreḥanna Krestos: Annales d'Éthiopie* 27, 127-143, 323-326.

Derat, Marie-Laure - Seignobos, Robin

2015 *La femme éthiopienne de Moïse dans l'Histoire des églises et des monastères d'Égypte et l'histoire universelle d'al-Makin*, in D. Aigle, F. Briquel Chatonnet (éds.), *Figures de Moïse*, Paris: De Boccard, 249-279.

Détoraki, Marina

2007 *Le martyr de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166), édition critique, étude et annotation par Marina Detoraki, traduction par Joëlle Beaucamp, appendice sur les versions orientales par André Binggeli* (Collège de France - CNRS, Centre de recherche, d'histoire et de civilisation de Byzance, Travaux et Mémoires - Monographies 27, Le massacre de Najrân, Religion et politique en Arabie du Sud au VI^e siècle 1), Paris: Association des amis du Centre d'histoire et de civilisation de Byzance.

Dillmann, August

1848 *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis, Pars VII: Codices Aethiopici*, Oxonii: E Typographeo academico.

1879 *Über die Anfänge des Axumitischen Reiches* (Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-hist. Klasse 1878), Berlin: Buchdruckerei der Königl. Akademie der Wissenschaften, 177-238.

Doresse, Jean

1970 *Histoire de l'Éthiopie*, Paris: P.U.F.

Drouin, Edme

1882 *Les listes royales éthiopiennes et leur autorité historique: Revue archéologique* n.s. 23/1 (= 44/1), 99-115, 153-172, 206-218, 218-224.

Erman, Adolf

1897 *Bruchstücke koptischer Volkslitteratur* (Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1), Berlin: Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, 1-64.

Evetts, Basil Thomas Alfred

1894-95 *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries, attributed to Abû Şâliḥ, the Armenian, edited and translated by B.T.A.W. with added notes by Alfred J. Butler* (Anecdota Oxoniensia), Oxford: Oxford University Press [testo 1894; trad. 1895].

1907 *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, III: Agatho to Micahel I (766)* (Patrologia Orientalis 5/1), Paris: Firmin-Didot et C.

Fiaccadori, Gianfranco

1992 *Teofilo indiano*, Presentazione di Raffaella Farioli Campanati (Biblioteca di «Felix Ravenna» 7), Ravenna: Edizioni del Girasole.

- 2006 *Gregentios in the Land of the Homerites*, in A. Berger, with a contribution by Gianfranco Fiaccadori, *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar. Introduction, Critical Edition and Translation* (Millennium-Studien 7), Berlin - New York: Walter de Gruyter, 48-82.
- Finneran, Niall
- 2007 *The Archaeology of Ethiopia*, London - New York: Routledge.
- Flemming, Johannes
- 1909 recensione di Bezold 1905: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 171, 903-912.
- Frantsouzoff, Serge A.
- 2016 *On the Dating of the Ethiopian Dynastic Treatise Kəbrä nägäšt: New Evidence: Scrinium* 12/1, 20-24.
- Gabrieli, Giuseppe
- 1899-1900 *Fonti semitiche di una leggenda salomonica* [I]: *Bessarione* 6 [1899], 490-513; [II] 7 [1900], 42-86.
- Gajda, Iwona
- 2009 *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste. L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IV^e siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'islam. Préface de Christian Robin* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 40), Paris: De Boccard.
- 2016 recensione di Bowersock 2013: *Pount* 10, 195-197.
- Galtier, Émile
- 1905 *Contribution à l'étude de la littérature arabe-copte: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 4, 105-221.
- Génébrard, Gilbert
- 1580 *Chronographiæ libri quatuor*, Parisiis: Apud Micaëlem Sonnum.
- Getatchew Haile
- 2004 *Two hymns for Emperor Eskender of Ethiopia. EMMML 203, ff.116a-119b*, in E. Lucchesi, U. Zanetti (éds.), *Ægyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos bollandiste* (Cahiers d'Orientalisme 25), Genève: Cramer, 321-332.
- 2006 *Ras 'Amdu: His and his Ancestors' Role in Ethiopian History*, in Uhlig et al. 2006: 251-259.
- 2009 *The Kebrä Nägäšt Revisited: Oriens Christianus* 93, 127-134.
- 2013 *Voices from Däbrä Zämädä of Lasta. Acts of Abunä Bärtälomewos and Abunä Yohannäs and New Miracles of Our Lady Mary, Virgin in Two Ways* (Äthiopistische Forschungen 79), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Getatchew Haile - Macomber, William F.
- 1982 *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Microfilm Library, Collegeville, Vol. VI: Project Numbers 2001-2500*, Collegeville, Minnesota: Hill Monastic Manuscript Library St. John's Abbey and University.

Gidena Mesfin

2009 *Developments in the Oral and Written Traditions about Makadda and Solomon*, A Thesis submitted to the School of Graduate Studies, Addis Ababa University, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Philology.

2010 *Makadda and Solomon in the Eye of Ethiopian Traditional Accounts. A Developmental Analysis*, Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

Giorgi, Chiara

2012 *L'Africa come carriera. Funzioni e funzionari del colonialismo italiano* (Studi storici Carocci 176), Roma: Carocci editore.

Girma Moges

1997 *Negus & Serpent Cult in Ethiopia, India and the Far East*, in Katsuyoshi Fukui, Eisei Kurimoto, Masayoshi Shigeta (eds.), *Ethiopia in Broader Perspective. Papers of the XIIIth International Conference of Ethiopian Studies. Kyoto 12-17 December 1997*, Kyoto: Shokado Book Sellers, III, 128-132.

Godinho, Nicolao [Nicolaus Godignus]

1615 *De Abassinorum rebus, Déque Æthiopiae Patriarchis Ioanne Nonio Barreto & Andrea Oviedo, libri tres*, Lugduni: Sumptibus Horatij Cardon.

Grazi, Giulia

2003 *Per Andrea Corsali*, Empoli: Soc. Tip. Barbieri, Noccioli & C.

Grébaut, Sylvain

1912 *Salomon et la Reine de Saba, d'après le ms. éthiopien n° 3 de M.E. Delorme*: *Revue de l'Orient Chrétien* 17, 315-318.

1923 *A propos de la Reine de Saba*: *Aethiops* 2, 44-45.

Greisiger, Lutz

2007 *Ein nubischer Erlöser-König: Kūš in syrischen Apokalypsen des 7. Jahrhunderts*, in S.G. Vashalomidze, L. Vashalomidze (hrsgg.), *Der Christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstags* (Studies in Oriental Religions 56), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 189-213.

2014 *Messias Endkaiser Antichrist. Politische Apokalyptik unter Juden und Christen des Nahen Ostens am Vorabend der arabischen Eroberung* (Orientalia Biblica et Christiana 21), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Greßmann, Hugo

1906 recensione di Bezold 1905: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60, 666-674.

Griaule, Marcel

1932 *Règles de l'Église (Documents Éthiopiens)*: *Journal Asiatique* 221, 1-42.

Guidi, Ignazio

1922 *Contributi alla storia letteraria di Abissinia*: *Atti della Reale Accademia dei Lincei, Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche ser. 5ª*, 31, 65-94, 185-218.

- 1932 *Storia della letteratura etiopica* (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente), Roma: Istituto per l'Oriente.
- Haberland, Eike
 1965 *Untersuchungen zum äthiopischen Königtum* (Studien zur Kulturkunde 18), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- HaCohen, Ran [רן, הכהן]
 2009 כבוד המלכים. האפוס הלאומי האתייופי תרגם מאתייופית קלאסית (געז) והוסיף מבוא והערות [La dignità dei re: il poema epico nazionale etiopico, Traduzione dall'etiopico classico (ge'ez) con introduzione e note], Tel Aviv: The Haim Rubin Tel Aviv University Press.
- Halévy, Joseph
 1904 *La légende de la reine de Saba*, in *École pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques, Annuaire 1905*, Paris: Imprimerie Nationale, 5-24.
- Hammerschmidt, Ernst - Jäger, Otto A.
 1968 *Illuminierte äthiopische Handschriften* (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 15), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Hammerschmidt, Ernst - Six, Veronica
 1983 *Äthiopische Handschriften 1: Die Handschriften der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz* (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 20, 4), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Hancock, Graham
 1992 *The Sign and the Seal. A Quest for the Lost Ark of the Covenant*, London: William Heinemann Ltd.; rist. New York, NY: Touchstone Books 1993 (trad. it. *Il mistero del sacro Graal*, Milano: Edizioni Piemme 1992).
- Hatke, George
 2012 *Holy Land and Sacred History: A View from Early Ethiopia*, in W. Pohl, C. Gantner, R. Payne (eds.), *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100*, Farnham, Surrey: Ashgate, 259-279.
- Hausman, Gerald
 1997 *The Kebra nagast: the lost Bible of Rastafarian wisdom and faith from Ethiopia and Jamaica. Introduction by Ziggy Marley*, New York: St. Martin's Press.
- Hayla Maryam - Le Roux, Hugues
 2001 *Makeda Reine de Saba. Textes traduits de l'éthiopien par Hayla Maryam et Hugues Le Roux. Nouvelle édition. Présentation par Joseph Tubiana* (Bibliothèque Peiresc 14), Saint-Maur: Sépia.
- Haylu Habtu
 2000 *The Voyage of Däbtära Fesseha Giyorgis to Italy at the End of the 19th Century*: *Annales d'Éthiopie* 16, 361-368.
- den Heijer, Johannes

- 1993 *The Composition of the History of the Churches and Monasteries of Egypt: Some Preliminary Remarks*, in D.W. Johnson (ed.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington, 12-15 August 1992*, Roma: C.I.M.: Volume 2: *Papers from the sections*, Part 1, 209-219.
- 1994 *The Influence of the History of the Patriarchs of Alexandria on the History of the Churches and Monasteries of Egypt by Abū l-Makārim (and Abū Šāliḥ?)*: *Parole de l'Orient* 19, 415-439.
- 1996 *Coptic Historiography in the Fāṭimid, Ayyūbid and Early Mamlūk Periods: Medieval Encounters* 2, 67-98.
- Hendrickx, Benjamin
- 2012 *Political Theory and Ideology in the Kebra Nagast: Old Testament Judaism, Roman-Byzantine Politics and Ethiopian Orthodoxy*: *Journal of Early Christian History* 2/2, 22-35.
- Ḥeruya ʾĒrmyās [Hiruie Ermias]
- 2009 *Maṣḥafa meṣṭir qeddus ʾabbā Giyorgis zaGasečča ʾendadarrasut (1357 ʾā/me–1417 ʾā/me) geʾezennā ʾamāreññā, Qeddus ʾabbā Giyorgis zaGaseččännā qeddus ʾabbā Baṣalota Mikāʾel ʾandennat gadām: Maḥbara manakʿasātu maggābit 2001 ʾā/me [calendario etiopico]*.
- 2014 *The Gädlä Qäwṣtos. A fourteenth-century Ethiopian Saint (A new text-critical edition, translation and commentary)*, tesi di Master in Ethiopian Studies, Hamburg Universität.
- Hirsch, Bertrand - Fauvelle-Aymar, François-Xavier
- 2001 *Aksum après Aksum. Royauté, archéologie et herméneutique chrétienne de Ménélik II (r. 1865-1913) à Zärʿa Yaʿqob (r. 1434-1468)*: *Annales d'Éthiopie* 17, 59-109.
- Hubbard, David Allan
- 1956 *The Literary Sources of the Kebra Nagast*, PhD thesis, University of St. Andrews.
- Hudson, Grover - Tekeste Negash
- 1987 *Yaʿityopyä ḥezb tārik. History of the People of Ethiopia by Aläqa Tayyä Gäbrä Maryam* (Uppsala Multiethnic Papers 9), Uppsala: Centre for Multiethnic Research, Uppsala University - Faculty of Arts.
- Iacopo da Varazze
- 2007 *Legenda aurea, con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf.*, Testo critico riveduto e commento a cura di G.P. Maggioni. Traduzione italiana coordinata da F. Stella (Edizione nazionale dei testi mediolatini 20, serie II, 9), Firenze - Milano: SISMEL Edizioni del Galluzzo - Biblioteca Ambrosiana.
- Jankowski, Alice
- 1987 *Die Königin von Saba und Salomo. Die amharische Version der Handschrift Berlin Hs. or. 3542. Text, Übersetzung und Erläuterungen*, Hamburg: Helmut Buske Verlag [Dissertation Universität Hamburg 1982].

Kane, Thomas Leiper

- 1981 *An Amharic version of the origin of the Cross*: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 44, 273-289.

Kolmodin, Johannes

- 1912-15 *Traditions de Tsazzega et Hazzega. Textes Tigrigna* [I] [1912]; *Traduction française* [II] [1915]; *Annales et Documents publiés et annotés* [III] [1913] (Archives d'Études Orientales 5:1; 5:2; 5:3), Upsala: K.W. Appelberg.

Krauß, Samuel

- 1902 *Die Königin von Saba in den byzantinischen Chroniken*: Byzantinische Zeitschrift 11, 120-131.

Krivov, Michail V.

- 1988 *Apocalypse of Pseudo-Methodius of Patara as a source on history of Ethiopia*, in An.A. Gromyko (ed.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies, Moscow, 26-29 August 1986*, Moscow: Nauka Publishers, Central Department of Oriental Literature, VI, 111-117.

Kropp, Manfred

- 1996 *Zur Deutung des Titels »Kəbrä nägäst«*: Oriens Christianus 80, 108-115.
2004 *Die traditionellen äthiopischen Königslisten und ihre Quellen*, in M. Fitzenreiter (hrsg.), *Genealogie – Realität und Fiktion von Identität. Workshop am 04. und 05. Juni 2004 in Berlin*, Humboldt-Universität zu Berlin, IBAES (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie. Studies from the Internet on Egyptology and Sudanarchaeology) 5, London: Golden House Publications, 21-46.
2006 *Ein später Schüler des Julius Africanus zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Äthiopien: Heruy Wäldä-Sellase und seine Listen der altäthiopischen Königszeit*, in M. Wallraff (hrsg.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 157), Berlin: Walter de Gruyter, 303-327.

Lange, Dierk

- 1999 *Äthiopien im Kontext der semitischen Welt: die Königin von Saba als kanaänische Liebesgöttin*, in H.P. Hahn, G Spittler (hrsg.), *Afrika und die Globalisierung* (Schriften der Vereinigung von Afrikanisten in Deutschland 18), Münster et al.: LIT Verlag, 269-277.

Laubscher, Annemarie (geb. Bierbrauer)

- 1975 *Untersuchungen zu Drachenkampf-Thema und Dynastielegende in Äthiopien*, Diss. Tübingen [non vidi].

Le Grand, Joachim

- 1728 *Voyage historique d'Abyssinie du R.P. Jérôme Lobo*, A Amsterdam: Aux depenses de la Compagnie.

Le Roux, Hugues

- 1907 *Magda, Queen of Sheba, from the Ancient Royal Abyssinian Manuscript, "The Glory of the Kings"; now first translated into a European tongue by Hugues Le*

Roux and into English for this volume from the French of M. Le Roux by Mrs. John Van Vorst; with an introduction by Hugues Le Roux; illustrated by Michel Engueda Work, New York - London: Funk & Wagnalls.

Lee, Ralph

2011 *Symbolic interpretations in Ethiopic and Ephremic literature*, PhD thesis, London: School of Oriental and African Studies.

2014 *The Ethiopic 'Andōmta' Commentary on Ethiopic Enoch 2 (1 Enoch 6/9)*: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 23/3, 179-200.

Leslau, Wolf

1958 recensione di Strelcyn 1956: *Oriens* 11/1-2, 294.

Levine, Donald

1973 *Menilek and Oedipus: Further Observations on the Ethiopian National Epic*, in H.G. Marcus (ed.), *Proceedings of the first United States Conference on Ethiopian Studies, 1973* (Monograph no. 3, Occasional Papers Series, Committee on Ethiopian Studies), Chicago: Published by the African Studies Center Michigan State University East Lansing, Michigan, 11-23.

Littmann, Enno

1904 *The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum* (Bibliotheca abessinica. Studies concerning the languages, literature and history of Abyssinia 1), Leyden - Princeton: E.J. Brill - The University Library.

1947 *La leggenda del dragone di Aksum in lingua tigrāi*: *Rassegna di Studi Etiopici* 6, 42-45.

Ludolf, Hiob [Iob Ludolfus]

1681 *Historia Aethiopica, Sive Brevis & succincta descriptio Regni Habessinorum, Quod vulgo malè Presbyteri Iohannis vocatur*, Francofurti ad Mœnum: Typis Balthasaris Christophori Wustii.

Lur'e, Vasil M. [Lourié, Basil]

2000 *Iz Ierusalima v Aksum čerez chram Solomona: archaičnye predanija o Sione i Kovčėge Zaveta v sostave Kebra Negest i ich transljacija čerez Konstantinopol'* [Da Gerusalemme ad Aksum attraverso il Tempio di Salomone: tradizioni arcaiche relative all'Arca dell'Alleanza e Sion nel Kebra Nagast e la loro traslazione attraverso Costantinopoli]: *Christianskij Vostok* 2 (VIII) [2001], 137-207.

2011 *India "Far beyond Egypt": Barlaam and Ioasaph and Nubia in the 6th Century*, in D.F. Bumazhnov et al. (hrsg.), *Bibel, Byzanz und christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag* (Orientalia Lovaniensia Analecta 187), Leuven et al.: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2011, 135-179.

Lusini, Gianfrancesco

2007 *Alexander the Great: the Ethiopian myth*: *DLING Bulletin* (Department of Linguistics, Institute of Language Studies, Addis Ababa University) 4, 41-45.

Māhtama Śellāsē Walda Masqal

1970 *Zekra nagar*, Addis Ababā: [s.ed.] 1962 [calendario etiopico].

Mallette, Karla

2010 *European Modernity and the Arab Mediterranean. Toward a New Philology and a Counter-Orientalism*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Manzo, Andrea

2012 *Sul filellenismo dei principi aksumiti. Considerazioni su alcuni oggetti d'arte di tipo ellenistico-romano da Aksum*, in Bausi - Brita - Manzo 2012, II: 427-441.

Marrassini, Paolo

1979 *Note di storia etiopica: Egitto e Vicino Oriente 2*, 173-196.

1981 *Gadla Yohannes Mesraqawi. Vita di Yohannes l'Orientale* (Quaderni di semiotica 10), Firenze: Istituto di linguistica e di lingue orientali, Università di Firenze.

1994 *Un caso africano: la dinastia Zagwe in Etiopia*, in S. Bertelli, P. Clemente (a c.), *Tracce dei vinti* (Laboratorio di storia, Quaderni del castello di Gargonza 8), Firenze: Ponte alle grazie, 200-229.

2004 *Le regine d'Africa*, in U. Laffi, F. Prontera, B. Virgilio, con la collaborazione di D. Campanile (a c.), *Artissimum Memoriae Vinculum. Scritti di geografia storica e di antichità in ricordo di Gioia Conta*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 273-278.

2005 *Sugli altipiani dell'Etiopia in cerca dell'Arca. Ma senza trovarla*, in S. Geruzzi (a c.), *L'archeologia "invasiva" di Indiana Jones. Questioni di metodo: distruzioni, occultamenti, censure* (Accademia Sperelliana di Gubbio, Quaderni 2), Pisa: Giardini, 5-19.

2006 *Ethiopian and Near Eastern Dragons*, in P.G. Borbone, A. Mengozzi, M. Tosco (a c.), *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti / Linguistic and Oriental Studies in Honour of Fabrizio A. Pennacchietti / Lingvistikaj kaj orientaj studoj honore al Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 459-468.

2008 recensione di Colin 2002: *Bibliotheca Orientalis* 65, 798-810.

2010 recensione di EAe III: *Aethiopica* 13, 232-235.

2011 *Frustula nagranitica*: *Aethiopica* 14, 7-32.

2014 *Storia e leggenda dell'Etiopia tardoantica. Le iscrizioni reali aksumite con un'appendice di R. Fattovich su La civiltà aksumita: aspetti archeologici e una nota editoriale di A. Bausi* (Testi del Vicino Oriente antico, 9: Letteratura etiopica 1), Brescia: Paideia.

Martínez, Francisco Javier

1985 *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, PhD Diss., Washington DC.

1990 *The King of Rūm and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt*, in W. Godlewski (ed.), *Coptic Studies. Acts of the Third International*

Congress of Coptic Studies, Warsaw 20-25 August 1984, Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 247-259.

Meyer, Wilhelm

1881 *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus*: Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften 16/2, 103-166.

Mouton, Jean-Michel - Popescu-Belis, Andrei

2006 *Une description du monastère Sainte-Catherine du Sinäi au XII^e siècle: le manuscrit d'Abū l-Makārim*: Arabica 53, 1-53.

Müller, Walter W.

2012 *Äthiopische Inschriftenfragmente aus der himjarischen Hauptstadt Ṣafār*: Aethiopica 15, 7-21.

Munro-Hay, Stuart C.

1991 *Aksum. An African Civilization of Late Antiquity*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

1997 *Ethiopia and Alexandria. The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia. Mit einem Vorwort von Manfred Kropp* (Bibliotheca nubica et aethiopica, Schriftenreihe zur Kulturgeschichte des Raumes um das Rote Meer 5), Warszawa - Wiesbaden: ZAŚ PAN.

2001 *A Sixth Century Kebra Nagast?*: Annales d'Éthiopie 17, 43-58.

2004 *Abu al-Faraj and Abu al-'Izz*: Annales d'Éthiopie 20, 23-28.

2005 *The Quest for the Ark of the Covenant: The True History of the Tablets of Moses*, London - New York: I.B. Tauris.

Mussafia, Adolfo

1869 *Sulla leggenda del legno della Croce*: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, Philologisch-historische Classe 63/2, 165-216.

Nau, François

1917 *Méthodius – Clément – Andronicus. Textes édités, traduits et annotés*: Journal Asiatique sér. 11, 9, 415-471.

Nebes, Norbert

2010 *The Martyrs of Najrān and the End of the Ḥimyar: On the Political History of South Arabia in the Early Sixth Century*, in A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx (eds.), *The Qur'ān in Context Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu* (Texts and Studies on the Qur'ān 6), Leiden: Brill, 27-59.

Nestel, Eberhardt

1904 *Zur Königin von Saba als Sibylle*: Byzantinische Zeitschrift 13, 492-493.

Niederstadt, Leah

2002 *The Lion, the Letter and the Umbrella: Iconic Images of Ethiopia in Painted Representations of the Sheba-Solomon Story*, in Baye Yimam et al. (eds.), *Ethiopian Studies at the End of the Second Millennium. Proceedings of the XIVth International Conference of Ethiopian Studies. November 6-11, 2000, Addis*

- Ababa, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University, I, 233-266.
- Nöldeke, Theodor
- 1905a recensione di Bezold 1905: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 19, 397-411.
- 1905b recensione di Conti Rossini 1904: Literarisches Centralblatt 56, 22-24.
- 1910 *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 31-66.
- Pennacchietti, Fabrizio A.
- 2000 *La regina di Saba, il pavimento di cristallo e il tronco galleggiante*: Sincronie. Rivista semestrale di letterature, teatro e sistemi di pensiero 4/7, 48-64; trad. fr.: *La reine de Saba, le pavé de cristal et le tronc flottant*: Arabica 49, 2002, 1-26; trad. ingl.: *The Queen of Sheba, the Glass Floor and the Floating Tree-Trunk*: Henoch 22, 2000, 223-245.
- Pérès, Jacques-Noël
- 2002 *Jérusalem et Axoum ou la reine de Saba et l'arche d'alliance. Mythe fondateur et traditions religieuses et politiques en Éthiopie*, in *La Reine de Saba*: Graphè. Cahiers de Lectures de l'Écriture (Université d'Artois) 11, 45-59.
- Perruchon, Jules
- 1894 *Notes pour l'histoire d'Éthiopie. Vie de Cosmas, patriarche d'Alexandrie de 923 à 934*: Revue sémitique 2, 78-93.
- Perruchon, Jules - Guidi, Ignazio
- 1903 *Le Livre des Mystères du Ciel et de la Terre* (Patrologia Orientalis 1/1 [1]), Paris: Firmin-Didot et C^{ie}.
- Phillipson, David W.
- 2012 *Foundations of an African Civilisation: Aksum & the northern Horn 1000 BC – AD 1300* (Eastern Africa Series), Published in association with the British Institute in Eastern Africa, London: James Currey.
- 2014 recensione di Bowersock 2013: Northeast African Studies 14/2, 183-189.
- Pineda, Ioannes de
- 1613 *Ad suos in Salomonem commentarios Salomon praeuius, id est, de rebus Salomonis regis libri octo*, Moguntiae: Sumptibus Antonij Hierati, Bibliop. Colon.
- Piovanelli, Pierluigi
- 2013 *The Apocryphal Legitimation of a "Solomonic" Dynasty in the Kebra Nagašt – A Reappraisal*: Aethiopia 16, 7-44.
- 2014 *"Orthodox" Faith and Political Legitimization of a "Solomonic" Dynasty of Rulers in the Ethiopic Kebra Nagast*, in K.B. Bardakijan, S. La Porta (eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective. Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth Birthday*, Leiden - Boston: Brill, 688-705.
- Pollera, Alberto

- 1926 *Lo stato etiopico e la sua Chiesa*, Roma - Milano: Società Editrice d'Arte Illustrata.
- Praetorius, Franz [Praetorius, Franciscus]
- 1870 *Fabula de regina Sabaea apud Aethiopes. Dissertatio Inauguralis*, Halis: Typis Orphanotrophei.
- 1905a recensione di Bezold 1905: Literarisches Zentralblatt 56, 1528-1532.
- 1905b *Bemerkungen zu Bezold's Ausgabe des Kebra nagast*: Zeitschrift für Assyriologie 19, 185-193.
- Quatremère, Etienne
- 1811 *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte, et sur quelques contrées voisines*, Paris: F. Schoell.
- Raineri, Osvaldo
- 1997 *Zeus in Etiopia. Dal ms. Comb. Et. S 12 della Biblioteca Apostolica Vaticana*: Miscellanea Marciana 12, 187-193.
- 2004 *Gli Atti di Qawestos martire etiopico (Sec. XIV)* (Studi e testi 418), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- 2007 *La Historia d'Ethiopia di Francesco Alvarez ridotta in italiano da Ludovico Beccadelli* (Studi e testi 437), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- 2008 ክብረ ገናኑት ። *Kebra Nagast. La gloria dei re. Salomone e la regina di Saba nell'epopea etiopica tra testo e pittura*, Traduzione del testo etiopico (ge'ez) di O. Raineri, Miniature di Yohannes Tesemma presentate da R. Riva, Roma: Editrice Fondazione Benedetta Riva.
- Ramos, Manoel Joao - Isabel Boavida
- 2005 *Ambiguous legacy: the representations of the Queen of Sheba in popular Ethiopian painting*: Annales d'Éthiopie 21 [2006], 85-92.
- Ramusio, Giovanni Battista
- 1979 *Navigazioni e viaggi*, II, a c. di M. Milanese (I millenni), Torino: Giulio Einaudi editore [1550¹].
- Reinink, Gerrit J.
- 1990 *Der edessenische "Pseudo-Methodius"*: Byzantinische Zeitschrift 83, 31-45.
- 1993 *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 540-541, Scriptores Syri 220-221), Lovanii: In aedibus Peeters.
- Renan, Ernest
- 1878 *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Cinquième édition, revue et augmentée, Paris: Calmann Lévy, Éditeur.
- Ricci, Lanfranco
- 1969 *Letterature dell'Etiopia*, in O. Botto (a c.), *Storia delle letterature d'Oriente*, Milano: Vallardi, I, 801-911.
- 1978 *Edipo e storia*: Paideuma 24: 167-177.

Richelle, Matthieu

2012 *Les sources littéraires du Kebra Nagast*: Journal of Eastern Christian Studies 64/1-2 (= *Les Églises d'Éthiopie: Cultures et échanges culturels*), 41-52.

Robin, Christian Julien

2012 *Arabia and Ethiopia*, in S.F. Johnson (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity* (Oxford Handbooks Series, Oxford Handbooks in Classics and Ancient History), Oxford: Oxford University Press, 247-332.

2015 *Quel judaïsme en Arabie?*, in C.J. Robin (éd.), *Le judaïsme de l'Arabie antique. Actes du colloque de Jérusalem (février 2006)* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 3), Turnhout: Brepols, 15-295.

Rodinson, Maxime

1971 *Éthiopien et sudarabique*, in École Pratique des Hautes Études. IV^e Section. Sciences Historiques et Philologiques, *Annuaire 1970-1971 103^e année*, Paris: à la Sorbonne, 161-163.

Roticiiani, Irene

2006 *Il leggendario incontro tra la regina di Saba e il re Salomone nella tradizione etiopica*, Tesi di laurea in lingua e letteratura etiopica antica, Corso di laurea in lingue e culture dell'Asia e dell'Africa, Facoltà di lettere e filosofia, Università degli studi di Napoli "L'Orientale".

Sackur, Ernst

1898 *Sibyllinische Texte. Pseudomethodius, Adso, und die tiburtinische Sibylle*, Halle a.S.: Max Niemeyer.

Schmidt, Peter R. - Curtis, Matthew R. - Zelalem Tekla

2008 (eds.) *The Archaeology of Ancient Eritrea*, Trenton, NJ: Red Sea Press.

Sergew Galāw

2001/2 *Kebra nagast ge'ezennā 'āmāreññā*, 'Addis 'Ababā: Ya'ityopyā q^wānq^wāwočč tenātennā meremmer mā'ekal, 'Āddis 'Ābabā Yunivarsiti maskaram 1994 [calendario etiopico].

Sergew Hable Sellassie

1972 *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Ababa: United Printers.

1975 'Arwé, in Belaynesh Michael, S. Chojnacki, R. Pankhurst (eds.), *The Dictionary of Ethiopian Biography*, Volume I: *From Early Times to the End of the Zagwé Dynasty c. 1270 A.D.*, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University, 25-26.

Sernicola, Luisa - Sulas, Federica

2012 *Continuità e cambiamento nel paesaggio rurale di Aksum: dati archeologici, etnografici e paleoambientali*, in Bausi - Brita - Manzo 2012, II: 549-573.

Simon, Jean

1933 recensione di Budge 1922 [1932²]: *Biblica* 14, 374-376.

Shahîd, Irfan

1976 *The Kebra Nagast in the Light of Recent Research*: Le Muséon 89, 133-178; rist. in Bausi 2012: 253-298 (nr. 15).

Six, Veronika

- 2011 *A Second Version of the Pictorial Presentation of the Journey of the Queen Makadda*, in H. Aspen et al. (eds.), *Ethiopian Studies. Selected papers of the 16th International Conference of Ethiopian Studies, Trondheim July 2007* (Aethiopistische Forschungen 72), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 42-51.

Sizgorich, Thomas

- 2010 *“Become infidels or we will throw you into the fire”: The Martyrs of Najrān in Early Muslim Historiography, Hagiography and Qur’ānic Exegesis*, in A. Papaconstantinou (ed. in collaboration with M. Debié, H. Kennedy), *Writing “True Stories”: Historians and Hagiographers in the Late-Antique and Medieval Near East*, Turnhout: Brepols, 125-147.

Spencer, Meredith

- 1979 *Structural Analysis and the Queen of Sheba*, in R.L. Hess (ed.), *Gubā’ē hāmes bahawertāwi zatemherta ʾItyopyā. Proceedings of the Fifth International Conference on Ethiopian Studies. Session B. April 13-16, 1978. Chicago, USA*, Chicago: Published by the Office of Publication Services, University of Illinois at Chicago Circle, 343-358.

Strelcyn, Stefan

- 1956 *Kebra Nagast czyli Chwala królów Abisynii. Fragmenty. Z języka abisyńskiego przełożył oraz wstępem zaopatrzył Stefan Strelcyn* [Kebra Nagast o la Gloria dei re abissini. Frammenti. Tradotto dall’etiopico con una introduzione da Stefan Strelcyn], Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Tadesse Tamrat

- 1970 *The Abbots of Däbrä-Hayq 1248-1535*: *Journal of Ethiopian Studies* 8/1, 87-117.
 1972 *Church and State in Ethiopia 1270-1527* (Oxford Studies in African Affairs), Oxford: Oxford University Press.

Tedeschi, Salvatore

- 1967-68 *L’Etiopia nella Storia dei Patriarchi Alessandrini*: *Rassegna di Studi Etiopici* 23 [1969], 232-271.
 1987 *La reine de Saba et le roi Tabtahadj*: *Annales d’Éthiopie* 14, 167-172.

Tedros Abraha

- 2009 *Una nota sul Kəbrä Nəgäšt*: *Orientalia Christiana Periodica* 75, 451-457.

Trasselli, Carmelo

- 1941 *Un italiano in Etiopia nel XV secolo: Pietro Rombulo da Messina*: *Rassegna di Studi Etiopici* 1, 173-202.

Troupeau, Gérard

- 1972-74 *Catalogue des manuscrits arabes*, Première partie: *Manuscrits chrétiens*, Tome I: N^{os} 1-323; Tome II: *Manuscrits dispersés entre les N^{os} 780 et 6933. Index*, Paris: Bibliothèque Nationale.

Tubach, Jürgen

- 1994 *Die aksumitische Lokallgende. Die "Königin des Südens" und das Schlangenungeheuer*, in M. Kohlbacher, M. Lesinski (hrsgg.), *Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag* (Oikonomia 34), Bamberg: Druckerei & Verlag K. Urlaub, 78-90.
- 2004 *Die Königin von Saba. Die Wanderung einer Legende nach Äthiopien und ihre Rezeption*, in M. Tamcke (hrsg.), *Blicke gen Osten. Festschrift für Friedrich Heyer zum 95. Geburtstag* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 30), Münster: LIT Verlag, 275-292.
- 2015 *Aramaic Loanwords in Gə'əz*, in A.M. Butts (ed.), *Semitic Languages in Contact* (Studies in Semitic Languages and Linguistics 82), Leiden - Boston: Brill, 348-374.
- Uhlig, Siegbert *et al.*
s.d. (eds.) *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies. Hamburg July 20-25, 2003* (Aethiopistische Forschungen 65), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Ullendorff, Edward
1962-63 *The Queen of Sheba*: Bulletin of the John Rylands Library 45, 486-504 [versione rivista in Ullendorff 1968: 131-145].
- 1968 *Ethiopia and the Bible* (The Schweich Lectures of the British Academy 1967), Oxford: Published for the British Academy by the Oxford University Press.
- 1974 *The Queen of Sheba in Ethiopian Tradition*, in J.B. Pritchard (ed.), *Solomon and Sheba*, London: Phaidon Press, 104-114.
- 1975 *Sheba*, in Belaynesh Michael, S. Chojnacki, R. Pankhurst (eds.), *The Dictionary of Ethiopian Biography*, Volume I: *From Early Times to the End of the Zagwé Dynasty c. 1270 A.D.*, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University: 151-154.
- Urreta, Luys de
1610 *Historia eclesiastica, politica, natural y moral, de los grandes y remotos Reynos de la Etiopia, Monarchia del Emperador, llamado Preste Iuan de las Indias*, En Valencia: en casa de Pedro Patricio Mey.
- Vassiliev, Alexander A.
1950 *Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great* (Dumbarton Oaks Studies 1), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Wenig, Steffen *et al.*
2006-11 *In kaiserlichem Auftrag. Die Deutsche Aksum-Expedition 1906 unter Enno Littmann*, Band I: *Die Akteure und die wissenschaftlichen Unternehmungen der DAE in Eritrea* (Deutsches Archäologisches Institut, Kommission für Archäologie Außereuropäischer Kulturen, FAAK (Forschungen zur Archäologie Außereuropäischer Kulturen) Band 3.1), Aichwald: Linden Soft; Band 2: *Altertumskundliche Untersuchungen der DAE in Tigray / Äthiopien* (Deutsches Archäologisches Institut, Kommission für Archäologie Außereuropäischer Kulturen, FAAK (Forschungen zur Archäologie Außereuropäischer Kulturen) Band 3.2), Aichwald: Linden Soft.

reuropäischer Kulturen, FAAK (Forschungen zur Archäologie Außereuropäischer Kulturen) Band 3.2), Wiesbaden: Reichert Verlag.

Wilmart, André

1927 *La légende du bois de la croix*: Revue Biblique 36, 226-236.

Wion, Anaïs

2009 *Le Liber Aksumae selon le manuscrit Bodleian Bruce 93: le plus ancien témoin d'un projet historiographique sans cesse réactivé*: Oriens Christianus 93, 135-171.

Witakowski, Witold

2012 *Coptic and Ethiopic Historical Writing*, in S. Foot, C.F. Robinson (eds.), *The Oxford Handbook of Historiography*, Volume 2: 400-1400: Oxford: Oxford University Press, 138-154.

Yaqob Beyene

1987 *Fesseḥa Giyorgis. Storia d'Etiopia*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi.

1990-93 *Giyorgis di Saglā. Il libro del Mistero (Maḥafa Mesṣir)* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 515-516, 532-533, Scriptorum Aethiopicum 89-90, 97-98), Lovanii: In aedibus Peeters.

Zanetti, Ugo

1995 *Abū l-Makārim et Abū Ṣāliḥ*: Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 34, 85-138.

Zazzaro, Chiara

2012 *Historical and Archaeological Records to reflect on the Maritime Components of the Aksumite Society*, in Bausi - Brita - Manzo 2012, II: 625-640.

Zotenberg, Henri

1877 *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amhariques) de la Bibliothèque Nationale* (Manuscrits orientaux), Paris: Imprimerie Nationale.

DOROTA HARTMAN

**Salomone e la strega. La Regina di Saba
nel *Testamento di Salomone***

“... I suddenly cried out in a strange tongue
Not his, not mine.”

Who understood
whatever has been said, sighed, sung,
Howled, miau-d, barked, brayed, belled, yelled,
cried, crowed,
Thereon replied ...

Solomon and the Witch, Yeats

1. Caratteristiche dell'opera

Il *Testamento di Salomone* (TSal) è uno scritto pseudepigrafo d'incerta datazione, in lingua greca, in cui si narra come Salomone si sia servito dell'aiuto dei demoni per realizzare il Tempio di Gerusalemme.¹ Questi demoni, che hanno varie forme e provenienza, si presentano a Salomone dichiarando il proprio nome e le azioni malvagie di cui sono capaci (principalmente, procurare malattie e calamità naturali), nonché il nome dell'angelo temuto. Alla costruzione del Tempio vengono costretti dal potere di un anello con sigillo magico, dono pervenuto al sovrano tramite l'arcangelo Michele.² Il tema di fondo dell'opera non è ignoto alla letteratura rabbinica³ e singoli elementi narrativi si ritrovano anche altrove, per esempio fra i manoscritti di Nag Hammadi.⁴ Il passo che fa rientrare

¹ Per un'introduzione ampia e recente al *Testamento*, cf. Klutz 2005; si vedano inoltre Johnston 2002; Rainbow 2007.

² Per il famoso sigillo (σφραγίς) di Salomone, cf. Perdrizet 1903.

³ Cf. Ginzberg 1913: 165-169.

⁴ Duling 1975: 949; Giversen - Pearson 1981: 458.

l'opera nel genere del *Testamento*, comune a tanti pseudepigrifi, si trova all'ultimo capoverso ed è probabilmente un'aggiunta.⁵

Il testo, già studiato parzialmente in varie sedi, ha avuto una prima traduzione integrale, sulla base di un singolo manoscritto, alla fine del XIX secolo (Conybeare 1898). La prima e ancora unica edizione critica è stata pubblicata qualche anno dopo e ha restituito un testo eclettico, ricostruito da varie fonti e recensioni (McCown 1922a).⁶

Per quanto riguarda la datazione, la totale mancanza di riferimenti interni e la complicata tradizione manoscritta – nel corso della trasmissione sono state infatti apportate varie modifiche, abbreviazioni e aggiunte – rendono il compito alquanto difficile. Attualmente, come vedremo, vi è un certo consenso su una datazione entro i primi secoli dell'era cristiana. In effetti, se i più antichi codici disponibili sono datati fra il XV e il XVII secolo, si conoscono anche papiri, solo con alcune porzioni del testo, datati fra il V e il VI secolo, senza escludere la possibilità di una datazione anteriore.⁷ Conybeare ha posto il termine *ad quem* intorno al 400, in base a una possibile allusione a TSal 26.5 contenuta nel *Dialogo di Timoteo e Aquila*, disputa tra l'ebreo Aquila e il cristiano Timoteo, circa le virtù di Salomone

⁵ Haelewyck 2002: 88.

⁶ Si veda anche McCown 1922b; nonché Duling 1983, 1985, 1988; Jackson 1988; Johnston 2002, Busch 2006. Dalla ricognizione dei testimoni, McCown ha usato i mss. D, H, I, L, P, Q, S, T, U, V, W; gli è rimasto inaccessibile il ms. Monte Athos 3221 e di un altro manoscritto (N), scoperto troppo tardi per includerlo nell'edizione, ha annotato le varianti (McCown1922a: 114-123, Duling 1983: 937); i due mss. E e D, che contengono un testo abbreviato, sono stati invece trascritti a parte. I manoscritti sono stati divisi in tre recensioni principali: A (mss. H, I, L), B (mss. N, P, Q) e C (mss. S, T, U, V, W). McCown riteneva che le recensioni A e B fossero le più vicine al testo originale, con maggiore vicinanza di A, cui segue H come *codex optimus*, scelto a base dell'edizione; la recensione C sarebbe invece di origine medievale (McCown 1922a: 30-38). Purtroppo, al momento della sua edizione, McCown non aveva ancora accesso al "Papiro di Vienna" (P. Vindobonensis G330, 29 436 e 35 939), risalente al V/VI secolo e che tramanda un testo simile alla versione contenuta nei mss. N e P, posti nella recensione B, ritenuta inferiore ad A. Riconsiderando l'intera tradizione alla luce del Papiro di Vienna, secondo Klutz (2005) sarebbero quindi i mss. N e P a tramandare il testo più antico. Sull'origine dell'opera, cf. ancora Klutz 2005 e, più di recente, Busch 2006 e 2013. Per la tarda versione araba, alquanto diversa rispetto al testo greco, cf. l'edizione di Monferrer-Sala 2006. Sull'edizione di McCown si basano, infine, tutte le traduzioni più recenti, compresa quella di Busch 2006 (in tedesco, ampiamente annotata) e quella di Cosentino 2013 (in italiano).

⁷ Duling 1983: 940 e Id. 1988.

e di Gesù.⁸ Secondo Conybeare, nucleo del *Testamento* sarebbe una collezione giudaica di incantesimi legati alla figura di Salomone, inizialmente forse redatti in ebraico, poi passati attraverso una rielaborazione cristiana; notava peraltro la presenza di elementi cristiani risalenti, a suo giudizio, forse al I secolo. Secondo McCown, invece, nonostante gli evidenti debiti con la tradizione magica giudaica, il *Testamento* sarebbe stato composto probabilmente in ambiente cristiano, direttamente in lingua greca, forse nel III secolo e incorporando materiale ancora più antico. Su questa scia, Preisendanz ha collocato il *Testamento* nel I o II secolo.⁹ Nella nota raccolta di apocrifi curata da J. Charlesworth, l'opera è stata inclusa fra gli apocrifi dell'Antico Testamento, malgrado l'evidente fisionomia cristiana.¹⁰ Si tratta, in ogni caso, di un testo a più strati redazionali, in cui Klutz avrebbe individuato un nucleo più antico, corrispondente al cap. 18 dell'edizione McCown, contenente la descrizione dei 36 Decani celesti e dei rispettivi demoni, da collocare entro la fine del I secolo.¹¹ In seguito, entro comunque il primo quarto del II secolo, sarebbero stati composti i capp. 1-15, ancora d'argomento demonologico. Una redazione con riconoscibili elementi cristiani si sarebbe invece formata nei decenni successivi, entro il 175, caratterizzata da vari riferimenti a Gesù (capp. 16-17) e da un'immagine ancora positiva di Salomone. Solo nell'ultima fase redazionale, anteriore al già menzionato *Dialogo di Timoteo e Aquila*, sarebbero stati introdotti, sulla scia della polemica giudeo-cristiana, elementi polemici quali l'esaltazione di Gesù come salvatore e la svalutazione dell'immagine di Salomone, con aggiunta di materiali che lo mostrano in cattiva luce e in preda alla lussuria (cap. 19-26).

Come ambiente più probabile di redazione dell'opera è stato indicato l'Egitto, principalmente perché il cap. 18 presenta, con il riferimento ai 36 Decani, un'immagine del cosmo propria dell'Egitto greco-romano; anche la magia del *Testamento* ricorda, specie nel suo collegamento fra demoni e malattie, i *Papyri Graecae Magicae*.¹² Lo stesso *Dialogo di Timoteo e Aquila*, il cui autore forse conosceva il *Testamento*, proverrebbe secondo alcuni

⁸ Conybeare 1898: 14; McCown 1922b: 15. Sul *Dialogo di Timoteo e Aquila*, cf. Lahey 2000. Nel *Dialogo* si fa riferimento a un sacrificio di locuste da parte di Salomone, che si ritrova effettivamente in TSal 26.4-5.

⁹ Preisendanz 1956a; Id. 1956b: 161-162; per il III secolo, Duling 1983: 941.

¹⁰ Duling 1983.

¹¹ Klutz 2005: 104-110.

¹² Altre affinità sono state indicate, ad esempio tra il cap. 18 e il *Contra Celsum* di Origene (8.58) e l'*Apocrifo di Giovanni* copto (15.1-19.14), circa l'influsso dell'attività demoniaca sul corpo umano (cf. Klutz 2005: 35).

dall'area alessandrina. Il lessico relativo all'esorcismo e al rapporto con i demoni appare comune a quello dei vangeli e mostra un ambiente redazionale, almeno per le ultime fasi di composizione del testo, permeato di cultura biblica e specialmente neotestamentaria.

2. Salomone, i demoni, la magia

La presenza della Regina di Saba nel *Testamento di Salomone* non è estranea, come si vedrà, allo sfondo demonologico dell'opera e va letta, in primo luogo, in rapporto al singolare legame di Salomone con il mondo dei demoni, su cui vale la pena di spendere qualche parola, considerando che questo aspetto della fisionomia del sovrano può apparire estraneo a quanto trasmesso dal testo biblico.

Alla base della pretesa capacità di Salomone di controllare i demoni si troverebbe in effetti solo il passo in 1Re 5:9-13 (= 3Reg 4:29-33), dove il collegamento peraltro non appare nemmeno in forma esplicita, ma è scritto solo che la saggezza (*hokmāh*) di questo sovrano superava quella degli Orientali e degli Egizi, e che la sua fama giunse a tutti i popoli circostanti, grazie alle vaste conoscenze sulle piante e sugli animali – segnatamente, su rettili, pesci, uccelli – e anche perché, in quanto sapiente poligrafo, egli avrebbe dettato o «pronunciato» (*wa-y^edabbēr*) 3000 fra proverbi o parabole (*māšāl/παραβολάς* fra TM e LXX) e 1005 canti (*šîr/ὕδαί*).¹³ Nel dichiarare la perfetta conoscenza del mondo animale, vegetale e la padronanza delle varie forme di letteratura sapienziale, il passo ha offerto la base e il principale riferimento per la fortunata e longeva tradizione giudaica che, espandendo queste capacità, vuole Salomone in grado di comprendere il linguaggio degli animali, servirsi di piante e minerali e, grazie al controllo della parola, scrivere salmi e formule valide per incantesimi.¹⁴ Ne consegue la capacità di dominare gli spiriti, ossia i demoni, che fa di Salomone il prototipo di molte figure esorcistiche posteriori.¹⁵

Quest'ultima facoltà non trova alcun appiglio nel ritratto di Salomone offerto dalla Bibbia ebraica, dove peraltro non sono presenti occasioni di

¹³ A questa tradizione si dovrebbero le attribuzioni, allo stesso sovrano, di vari libri biblici presenti nel canone ebraico: ascrizioni esplicite, come in Proverbi e nel Cantico dei cantici; accennate, come nel caso del Qohelet; implicite, come nella Sapienza, rimasta solo nel canone cristiano. Nella versione dei LXX il numero degli canti composti da Salomone giunge a 5000 (*καὶ ἦσαν ὕδαί αὐτοῦ πεντακισχίλια*).

¹⁴ Si veda Preisendanz 1956a; Hogeterp 2013; Torijano 2013.

¹⁵ Va detto, tuttavia, che la fama di Salomone come esorcista, anche se formatasi probabilmente molto tempo prima, emerge chiaramente solo intorno al I secolo d.C.: cf. Torijano 2013: 110.

diretta attività esorcistica come se ne trovano, invece, nei vangeli: solo Dio risulta avere un certo controllo sugli spiriti malvagi, che tuttavia non sempre sono personalizzati come “demoni”.¹⁶ Nella figura di Mosè, da sola o unita a quella di suo fratello Aronne, non mancano connessioni con prodigi di vario tipo, che tuttavia a causa della loro origine divina differiscono sostanzialmente dalla bassa magia praticata dai sacerdoti egizi: solo relativamente tardi il nome di Mosè verrà messo in contatto con la magia in varie tradizioni mediterranee.¹⁷ Più antico e solido sembra, d'altra parte, essere stato il preteso rapporto di Davide con facoltà esorcistiche, ispirato ovviamente dall'episodio della liberazione di Saul da uno “spirito maligno” (1Sam 16:14-23). Benché l'episodio non avalli una vera e propria possessione diabolica di Saul, ma piuttosto un male dello spirito,¹⁸ esso ha comunque favorito o fatto nascere una tradizione specifica su Davide esorcista di demoni e malattie, che ritroviamo anche fra i testi di Qumran.¹⁹

Il fatto che Davide sia padre di Salomone può aver contribuito a rafforzare la credenza nelle capacità esorcistiche del figlio, continuità forse sottintesa in un passo del *Liber antiquitatum biblicarum*, in cui si trova un salmo esorcistico di Davide.²⁰ Nel salmo, Davide dice infatti al demone che tormenta Saul: *Arguet autem te metra nova unde natus sum de qua nascetur post tempus de lateribus meis qui vos domabit e*, com'è stato ipotizzato, la

¹⁶ Si vedano i casi, controversi, di Gdc 9:23 (lo “spirito malvagio” inviato a seminare discordia fra Abimelech e i Sichemiti); 1Re 22:20-23 (il profeta Michea riferisce di uno spirito che s'incarica di confondere i profeti del re Achab). In qualche caso, la Bibbia ebraica ha influenzato indirettamente il lessico della magia nel primo cristianesimo tramite la versione greca: si veda il caso di Zac 3:1-2, in cui Dio “rimprovera” Satana, in un contesto giudiziario oltremontano e certamente senza implicazioni esorcistiche (καὶ εἶπεν κύριος πρὸς τὸν διάβολον ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοὶ διάβωλε). Il passo ha trovato una significativa corrispondenza in Ep Giuda 1:9, dove l'arcangelo Michele contende al διάβολος il corpo di Mosè, dicendo, per allontanarlo: «Ti ammonisca il Signore!» (ἐπιτιμήσαι σοὶ κύριος), usando lo stesso predicato ἐπιτιμάω del passo di Zaccaria, che nel passaggio semantico dal suo senso originale di “rimproverare” diventa un verbo specifico legato all'esorcismo (“ammonire, condannare”): cf. anche Sorensen 2002: 53.

¹⁷ Cf., fra gli altri, Gager 1972; Feldman 1993: 285-287.

¹⁸ Hartman 2010.

¹⁹ Cf. 11Q5 (11QPSa), con l'elenco delle composizioni di Davide tra cui i tre salmi da cantare «sui sofferenti»: Sanders 1965; Yadin 1966; Dahmen 2004.

²⁰ LAB 60. Sul testo, frammentario e la cui prima edizione è di James 1917 (ma cf. già Cohn 1898), si vedano Duling 1975: 240; Haelewyck 1998: 131; e la traduzione italiana di Nogara - Capelli 2000.

profezia potrebbe riferirsi sia al Messia, sia al figlio stesso di Davide, Salomone.²¹ In ogni caso, malgrado questi precedenti, l'ostilità del giudaismo rabbinico nei confronti di certe pratiche appare ribadita dallo status non canonico, in ambito ebraico, del libro di Tobia, in cui si descrive fra l'altro la vittoria di Tobia su Asmodeo grazie all'intervento e agli ammaestramenti dell'angelo Raffaele.

3. L'apparizione della «Regina Saba»

In TSal 19, dopo aver rievocato il contributo decisivo fornito dai demoni alla costruzione del Tempio, Salomone ricorda come siano giunti a Gerusalemme re da ogni estremità della terra per ammirare la sua opera e la sua sapienza, portando con sé offerte in oro e in argento; fra gli ospiti vi è anche Saba, «regina del sud». In TSal 19 «Saba» è un nome proprio, come nella LXX, e βασιλίσα νότου esattamente come nei vangeli e nella fonte Q. Importante novità è, tuttavia, che per la prima volta la regina sia definita esplicitamente «strega»:

[TSal 19] Καὶ ἤμην ἐγὼ Σαλομῶν τιμώμενος ὑπὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων τῶν ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ. Καὶ ὠκοδόμουν τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ, καὶ ἡ βασιλεία μου ἦν εὐθύνουσα. Καὶ ἤρχοντο πάντες οἱ βασιλεῖς πρὸς με θεωρῆσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ ὃν ὠκοδόμουν, καὶ χρυσίον καὶ ἀργύριον ἐκόμιζον πρὸς με, χαλκὸν τε καὶ σίδηρον καὶ μόλυβδον καὶ ξύλα προσέφερον εἰς τὴν κατασκευὴν τοῦ ναοῦ. Ἐν οἷς καὶ ἡ **Σάβα βασιλίσα Νότου** γόης ὑπάρχουσα πολλῇ τῇ φρονήσει ἦλθε καὶ προσεκύνησεν ἐνώπιόν μου.²²

Dunque io, Salomone, ero stimato da tutti gli uomini sotto il cielo. E (mentre) edificavo il Tempio di Dio, il mio regno prosperava. Venivano da me tutti i re per vedere il Tempio di Dio che stavo edificando, e mi fornivano oro e argento, portavano in dono bronzo, ferro, piombo e legno per la costruzione del Tempio. Tra loro anche Saba, regina del sud, strega dotata di grande intelligenza, venne e s'inclinò davanti a me.

L'espressione πάντες οἱ βασιλεῖς è forse un'eco della frase in 3Reg 5:14: καὶ ἐλάμβανεν δῶρα παρὰ πάντων τῶν βασιλέων τῆς γῆς ὅσοι ἠκούον τῆς σοφίας αὐτοῦ, riferimento ai doni offerti a Salomone dai «tutti i re», dettaglio assente nel TM e che appare solo nella LXX. In 3Reg 10:23 troviamo un contesto simile: καὶ ἐμεγαλύνθη Σαλωμων ὑπὲρ πάντας τοὺς βασιλεῖς τῆς γῆς πλούτῳ καὶ φρονήσει. In ogni caso, uno solo (P) fra i testimoni manoscritti dell'opera, fa riferimento alla saggezza di Salomone

²¹ McCown 1922a: 91; Preisendanz 1956a: 663.

²² Testo come in McCown 1922a: 59-60; la traduzione è mia.

come motivo che avrebbe spinto Saba a compiere la sua salita a Gerusalemme, come del resto risulta nel testo biblico: in tutte le altre recensioni si riferisce che la regina fu spinta soltanto dalla curiosità di vedere il Tempio in costruzione.²³

[TSal, ms. P, § 109] Ἐν οἷς καὶ βασίλισσα Νότου γόης ὑπάρχουσα ἐν πολλῇ φρονήσει ἦλθεν καὶ προσεκύνησεν ἐνώπιόν μου ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἀκούσασα τὴν σοφίαν μου ἔδόξασε τὸν θεὸν τοῦ Ἰ(σρα)ήλ· ἐν οἷς καὶ ἐδοκίμασε δοκιμασίαν τὰ τῆς σοφίας μου πάντα, ὅσα ἐσοφισάμην αὐτὴν κατὰ τὴν δοθεῖσαν μοι σοφίαν.²⁴

Tra loro anche la regina del sud, strega dotata di grande intelligenza, venne e s'inclinò innanzi a me fino a terra, e avendo sentito della mia saggezza, lodò il Dio d'Israele: in queste cose anche mise alla prova tutta la mia saggezza attraverso un esame, così io le ho insegnato secondo la saggezza che mi era stata data.

Siccome Saba viene definita βασίλισσα νότου solo nei vangeli di Luca e Matteo, sembrerebbe logico pensare che i rispettivi passi siano all'origine di tale identificazione anche in TSaI. Lo scritto presenta, in genere, un lessico comune e alcune allusioni a storie note dai vangeli, ma è difficile stabilire se queste presenze siano dovute a un rapporto testuale, o a tradizioni orali. Esaminati i rapporti tra TSaI e NT, Conybeare ha concluso che queste similitudini si dovrebbero a un comune ambiente di redazione.²⁵ Secondo McCown un uso diretto del NT da parte dell'autore di TSaI sarebbe da escludersi, propendendo per la tradizione orale.²⁶ Curiosamente, nessuno inserisce l'espressione βασίλισσα νότου nell'elenco delle citazioni o allusioni alla Scrittura; in ogni caso, a una tradizione solo orale sembrerebbe preferibile l'uso dei vangeli da parte dell'autore, o autori, dello pseudografo.²⁷ La proposta di Klutz (2005) che assegna i capp. 19-36 del *Testamento* alla redazione cristiana aumenta la probabilità di tale soluzione.

²³ Il manoscritto P (Paris, Bibliothèque Nationale, Anciens fonds grecs, No. 38; Colbert 4895) appartiene a quella che McCown definisce la «recensione B» e che dovrebbe essere più recente rispetto ad A, con aggiunte cristiane.

²⁴ McCown 1922a: 60.

²⁵ Conybeare 1898: 1-46.

²⁶ McCown 1922a: 69.

²⁷ A margine della tradizione, va rilevato come il solo manoscritto D (Monte Athos n. 132) contenga la particolare menzione della regina come Sibilla. Il ms. veicola una versione abbreviata del testo, che secondo McCown circolava autonomamente, priva degli elementi demonologici e nosologici caratteristici delle altre versioni. Subito do-

4. *Tsal 21: la Regina e la visita al Tempio*

L'apparizione di Saba nel cap. 19 di TSaI, sembra spezzare il flusso della narrazione, che dal capitolo 20 intraprende una strada del tutto diversa, con la storia di un vecchio in conflitto con suo figlio e del demone Ornias, in grado di prevedere il futuro.²⁸ Dopo queste sezioni, tuttavia, al cap. 21 almeno i mss. H, P e Q si ricollegano direttamente alla fine del cap. 19: ἰδοῦσα ἡ βασίλισσα νότου ταῦτα πάντα ἐθαύμασε, «avendo visto tutto ciò la regina del sud si meravigliò», mostrando così una continuità tra i capitoli 19 e 21 e la probabile aggiunta, o inserimento posteriore in posizione scorretta, delle narrazioni al cap. 20.

Fra gli elementi di maggiore interesse in TSaI 21, è che Saba risulti contribuire economicamente alla costruzione del Tempio:

Καὶ Σάβα ἡ βασίλισσα νότου ἐθαύμασα καὶ εἶδε τὸν ναὸν ὃν ὠκοδόμουν καὶ ἔδοκε μυρίους σίγγλους χαλκοῦς...²⁹

Quindi Saba la regina del Sud vide e ammirò il Tempio che stavo edificando e diede diecimila sicli di bronzo.

Il riferimento a questa donazione offre forse una significativa indicazione sulla ricezione di 1Re 10, dal momento che il dettaglio in qualche modo migliora, perché lo rende più coerente, il dettato biblico. Nel testo ebraico, infatti, la sezione che dovrebbe essere interamente dedicata alla Regina di Saba – sostanzialmente, l'intero cap. 10 – ha la curiosa intrusio-

po le domande rivolte al demone Ornias, al punto in cui si narra che tutti i re della terra venivano a vedere la magnificenza del Tempio, si dice infatti: καὶ βασίλισσα νότου ἡ σοφὴ Σιβύλλα καὶ αὐτὴ ἦλθε θεάσασθαι τὸν ναὸν κυρίου, καὶ εἰσέφερε καὶ αὐτὴ εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ ναοῦ ξύλα πολυτελῆ καὶ ἀξιόλογα, «e la regina del sud, la saggia Sibilla, venne a sua volta per vedere il Tempio del Signore, e portò anche legni costosi e pregiati per la costruzione del Tempio» (si noti in Ios., *Ant. iud.* 8:167 l'aggettivo πολυτελής riferito alle pietre preziose e non al legname). L'identificazione della Regina del Sud con la Sibilla si ritrova solo in area bizantina (cf. Krauss 1902), ma l'incertezza sulla natura della tradizione preservata in D rende difficile stabilirne il rapporto con le possibili fonti. Secondo Klutz (2005: 32) il ms. appartenerrebbe alle recensioni più tarde e in circolazione negli ambienti cristiani, il che spiegherebbe la presenza della tradizione su Saba/Sibilla nota agli autori bizantini.

²⁸ Va tenuto presente, d'altra parte, che il testo offerto da McCown è sostanzialmente una ricostruzione: non è detto che la sequenza offerta dei capitoli o di alcune sezioni rifletta lo stato originale del testo.

²⁹ Testo come in McCown 1922a: 64; traduzione mia.

ne dei vv. 11-12 in cui si ricorda il contributo del re di Tiro alla costruzione del Tempio, avendo trasportato da Ofir, con molte pietre preziose, il carico di legno di sandalo con cui Salomone avrebbe costruito i pilastri del Tempio. In TSal 21 di Hiram non vi è traccia, mentre una cospicua donazione è fatta invece da Saba: nel ms. D la sostituzione di Hiram con Saba è ancora più chiara, poiché al cap. 5 si specifica che fu quest'ultima a portare il prezioso legname (ξύλα πολυτελή και ἀξιόλογα) usato per la costruzione del Tempio.

Sempre al cap. 21 appare un altro elemento singolare, la visita che la regina avrebbe fatto nel Tempio. Alcuni dettagli provengono dalla descrizione del santuario in 1Re 6 o da altri passi; altri particolari sono assenti nel testo biblico. Nel Tempio la regina osserva l'altare; i ricchi ornamenti dei candelabri, che includevano duecento pietre preziose; vasi d'oro, d'argento e di bronzo; infine, il «mare di bronzo», ricalcato su 1Re 7:23 e la cui descrizione si basa, curiosamente, più sul TM che sulla LXX (3Reg 7:10), dove manca la menzione del bacino di «metallo fuso». I manoscritti H e Q aggiungono che la vasca era sostenuta dai 36 tori (τριάκοντα ἕξ ταύρους), mentre in 1Re 7:25 sono nominati solo 12 buoi. Questa moltiplicazione in TSal trova forse spiegazione nel cap. 18, dove appaiono 36 demoni, alcuni dei quali a forma di toro (18:1-2). In questo modo alla costruzione del Tempio, già svoltasi con l'ausilio dei demoni, si aggiunge un ulteriore elemento di origine demoniaca: il bacino di bronzo risulta sostenuto da 36 raffigurazioni di demoni-tori, probabilmente ispirati al tema astronomico dei Decani, le 36 stelle associate alle ore notturne secondo un'antica ripartizione di origine egizia.³⁰

5. Il rapporto con i demoni

Il legame fra la regina Saba e i demoni che affollano l'opera, è stato notato più volte.³¹ Tutti sottolineano il fatto che la regina si prostri innanzi a Salomone, mostrando una condizione d'inferiorità analoga a quella dei numerosi demoni menzionati nel testo.³² In questo contesto, tale elemento tradisce la natura in parte non umana della regina, di cui vi è traccia anche nella letteratura rabbinica e in quella targumica – in particolare nel Targum di Giobbe e nel Targum Šeni (II) di Ester – ove la regina è dichiaratamente una presenza demoniaca: nel Targum di Giobbe il nome «Saba» è

³⁰ Wells 1997: 45-46; Klutz 2005: 70.

³¹ Haelewyck 2002: 98; Lacerenza 2012: 367.

³² Haelewyck 2002: 98.

addirittura sostituito con quello di Lilith.³³ Nel Targum Šeni di Ester si riferisce inoltre il celebre episodio, meglio noto attraverso la tradizione islamica, di Salomone che, dovendo incontrare la sua ospite misteriosa, ricorre a un espediente per accertarne la natura, di cui evidentemente già sospettava l'ambiguità: facendola camminare su un pavimento di vetro, la regina crede di camminare sull'acqua e viene così costretta a sollevarsi la veste, mostrando le gambe irsute e rivelando quindi la sua identità di demone.³⁴

Il *Testamento di Salomone* avrebbe anche preservato, secondo Pennacchietti, un elemento importante per la spiegazione del nome Nikaule dato in Flavio Giuseppe (*Ant. iud.* 8.157-159), che a sua volta ne mostrerebbe il legame col mondo dei demoni. In TSal 4 (§§ 16-20) appare infatti un demone femminile chiamato Ονοσκελῖς («Zampe d'asino»), con caratteristiche simili a quelle di Lilith, infine anch'egli costretto ad aiutare nell'opera di costruzione del Tempio, preparando funi: Nikaule/Nikaulis sarebbe un adattamento o reinterpretazione di un originario *nqwlh o *nqwl̄ys, in ebraico o aramaico, adattamenti del nome Onokole/Onokolis, propri del mostro o demone Empusa, ben noto dalle fonti classiche.³⁵

6. "Arroganza" o "saggezza"?

Benché sia innegabile che all'interno del *Testamento di Salomone* la Regina Saba sia presentata in un contesto magico-demoniaco, è altrettanto chiaro che il personaggio non può essere posto sullo stesso piano degli altri demoni, dal momento che in esso è presente anche una connotazione umana, sebbene limitata dalla sua caratteristica di essere «strega», γόης.

Come si è visto, il capitolo in cui è riportata la visita della regina presenta qualche problema sulla sua modalità d'inserimento nella narrazione, che si potrebbe anche imputare alla trasmissione dell'opera, ma che comunque diverge nettamente dallo schema fisso usato nei capitoli precedenti. Quando si tratta di demoni, infatti, Salomone li convoca uno a uno e, in maniera abbastanza ripetitiva, ma chiaramente ricalcando una formulazio-

³³ Cf. Lassner 1993; Lacerenza 2012. Su Lilith si veda Scholem 1971b; Müller-Kessler 2001.

³⁴ Il tema delle gambe pelose appare anche nell'*Alfabeto di Ben Sira* 2:21, ove è menzionato un unguento depilatorio che Salomone avrebbe inventato perché la regina si liberasse del problema (Silberman 1974: 76; per il testo, cf. Börmer-Klein 2007).

³⁵ Pennacchietti 2006: 88-90. Anche il nome che la regina di Saba reca nella tradizione islamica, Bilqīs, è stato considerato una corruzione di Nikaulis (cf. Canova 2000: 49). Pennacchietti fornisce al riguardo una trattazione largamente ipotetica, ma convincente.

ne rituale, ne chiede subito il nome: τῖς εἶ σὺ? «Chi sei?». ³⁶ Successivamente i demoni vengono legati, tutti, e imprigionati con l'ausilio di uno speciale sigillo (appaiono qui costantemente i due predicati δέω, “legare”, e σφραγίζω, “sigillare”). Nessuno dei demoni onora il sovrano, né si prostra innanzi a Salomone: alcuni, anzi, benché già legati, continuano a mostrarsi ostili e devono eseguire i loro lavori forzati sempre in cattività.

Del tutto diversamente, la regina del sud, chiamata Saba, si presenta di propria volontà e spinta da curiosità. È definita «maga» o «strega», eppure non sono nominati i suoi poteri, né le sue capacità. Quanto al fatto che sarebbe giunta con «arroganza», ἐν πολλῇ φρονησει, l'interpretazione corrente di questa espressione desta, in verità, qualche dubbio. La traduzione di Duling, «with much arrogance», appare infatti poco convincente, sebbene l'elemento dell'arroganza sia stato usato a sostegno del suo presunto status di regina dei demoni. ³⁷ In realtà, il termine φρονησις appartiene al campo semantico della “saggezza”, con σύνεσις e σοφία, e non solo in greco classico, ma anche nella LXX e nel giudaismo ellenistico l'accezione di “arroganza” è rara. Nella LXX e in Flavio Giuseppe il termine è collegato a Salomone; appare inoltre nella traduzione greca di 1Re 10:23, che infatti presenta qualche similitudine con il passo del *Testamento* che recita: καὶ ἐμεγαλύνθη Σαλωμων ὑπὲρ πάντας τοὺς βασιλεῖς τῆς γῆς πλοῦτῳ καὶ φρονησει. Di questa pericope in TSal 19 si ripetono due parole, fra cui φρονησις, e questa è la “saggezza” per cui Salomone era famoso. Anche per Flavio Giuseppe la regina era dotata di una saggezza ammirevole (*Ant. iud.* 8.165). Nella non facile interpretazione di ἐν πολλῇ φρονησει, bisogna infine ricordare che in TSal è adoperato un greco di stampo cristiano; ³⁸ non a caso la traduzione di Conybeare di ἐν πολλῇ φρονησει è diversa e risulta: «in great concern». ³⁹ L'elemento della saggezza appare anche nella

³⁶ Sulla formula, caratteristica di ogni rituale esorcistico, cf. Torijano 2002: 46-47 e 2013: 112-113; Busch 2013: 184.

³⁷ Haelewyck 2002: 98: «L'arrogance dont elle fait montre rappelle l'arrogance d'Asmodée en TestSal 5, 1-3».

³⁸ Sul punto, già Conybeare 1898:5, il quale fornisce un elenco delle parole e delle frasi che avrebbero un «colore neotestamentario», senza però necessariamente essere state copiate dal NT: lo studioso attribuisce infatti tale lessico a un comune ambiente giudaico-ellenistico.

³⁹ Conybeare 1898: 39, in effetti, che segna questo passo con un punto interrogativo, usa il testo del ms. parigino P (XVI sec.); già edito in Fleck 1837: 113-140, quindi nel vol. CXXII della *Patrologia* del Migne (1864). Il passo è difficile e presenta una sintassi irregolare. Anche secondo Begg 2006: 111 ἐν πολλῇ φρονησει si riferisce alla saggezza della regina.

tradizione, un po' diversa come si è detto sopra, espressa dal ms. D, in cui la Regina del Sud è definita «la saggia Sibilla», ἡ σοφὴ Σιβύλλα.

A proposito di φρόνησις, che sussista in TSaI una certa disparità d'intenti si può dimostrare dal cap. 5, ove appare il demone Asmodeo, ben noto dal libro di Tobia.⁴⁰ Il demone si mostra come al solito alquanto ostile e interpellato da Salomone con la consueta domanda σὺ τίς εἶ, Asmodeo risponde, inaspettatamente: σὺ δὲ τίς εἶ, «Tu (semmai), chi sei»; ribattendo alla reazione di Solomone: ὥστε οὐδὲν ὑπερήφανον ῥῆμα ουρανοῦ γένους πρὸς γῆ γενῆ, «nessuna parola rivolta da uno di origine celeste a un nato sulla terra può definirsi arrogante». Qui l'aggettivo ὑπερήφανος indica chiaramente uno stato di arroganza, ed è giustamente tradotto da Duling con «arrogant», benché φρόνησις sia reso con “arrogance” nel passo su Saba. Tuttavia, come si vede, mentre in questo contesto si può parlare effettivamente di arroganza, per il comportamento superbo del demone, non può dirsi altrettanto per la regina Saba, che mostra invece subito un atteggiamento deferente.

In questo Saba si differenzia nettamente dai demoni descritti in TSaI e si rivela, tutto sommato, un personaggio positivo, che s'inchina a Salomone, ne ammira la saggezza e loda il suo Dio (ms. P). Benché pagana e strega, Saba è ammessa nel Tempio, persino nelle sue parti più interne, e contribuisce economicamente alla sua edificazione.

Bibliografia

- Begg, Christopher T.
2006 *The Visit of the Queen of Sheba According to Josephus: Journal for Semitics* 15, 107-129.
- Börner-Klein, Dagmar
2007 *Das Alphabet des Ben Sira*, Wiesbaden: Marixverlag.
- Busch, Peter
2006 *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Berlin - New York: de Gruyter.
- 2013 *Solomon as a True Exorcist: The Testament of Solomon in its Cultural Setting*, in Verheyden 2013: 183-195.
- Canova, Giovanni
2000 (trad.) Tā'labī, *Storia di Bilqīs regina di Saba*, Venezia: Marsilio.

⁴⁰ Su Asmodeo, cf. Scholem 1971a.

Cohn, Leopold

1898 *An Apocryphal Work Ascribed to Philo of Alexandria*: Jewish Quarterly Review 10, 277-332.

Conybeare, Frederick C.

1898 *The Testament of Solomon*: Jewish Quarterly Review 11, 1-45.

Cosentino, Augusto

2013 (a c.) *Testamento di Salomone*, Roma: Città nuova.

Dahmen, Ulrich

2004 *Psalmen und Psalter Rezeption im Frühjudentum: Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPsa aus Qumran*, Leiden et al.: Brill.

Duling, Dennis C.

1975 *Solomon, Exorcism, and the Son of David*: Harvard Theological Review 68, 235-252.

1983 *Testament of Solomon*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments* (Anchor Yale Bible Reference Library) Garden City, NY: Doubleday, 935-988.

1985 *The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus's Antiquitates Judaicae 8.42-49*: Harvard Theological Review 78, 1-25.

1988 *The Testament of Solomon: Retrospective and Prospect*: Journal for the Study of Pseudepigrapha 2, 87-112.

Feldman, Louis H.

1993 *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fleck, Ferdinand Florens

1837 *Wissenschaftliche Reise durch das südliche Deutschland, Italien, Sizilien und Frankreich*, II.3. *Theologische Reisefrüchte*, Leipzig: Barth.

Gager, John G.

1972 *Moses in Graeco-Roman Paganism*, Nashville, Tenn.: Abingdon Press.

Ginzberg, Louis

1913 *The Legends of the Jews, IV. Bible Times and Characters from Joshua to Esther*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

Giversen, Søren - Pearson, Birger A.

1996 *The Testimony of Truth (IX, 3)*, in J.A. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English. Revised Edition. The Definitive New Translation of the Gnostic Scriptures, Complete in One Volume*, 1996⁴, Leiden et al.: Brill, 448-460.

Haelewyck, Jean-Claude

1998 *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* (Corpus Christianorum Series Latina 82), Turnhout: Brepols.

2002 *La Reine de Saba et les apocryphes salomoniens: "Testament de Salomon" et "Questions de la Reine de Saba"*: Graphè 11, 83-99.

Hartman, Dorota M.

2010 *Il male di Saul: rûah ra'ah fra malinconia, depressione e demonologia nell'Antico Testamento e nel giudaismo postbiblico*, in A. Grossato (a c.), *Umana, divina Malinconia* (Quaderni di Studi Indo-Mediterranei 3) Alessandria: Edizioni dell'Orso, 79-96.

Hogeterp, Albert L.A.

2013 *King Solomon in the New Testament and Jewish Tradition*, in Verheyden 2013: 143-162.

Jackson, Howard M.

1988 *Notes on the Testament of Solomon*: *Journal for the Study of Judaism* 19, 19-60.

James, Montague R.

1917 *The Biblical Antiquities of Philo*, London: S.P.C.K. (repr. New York: Ktav 1971).

Johnston, Sarah I.

2002 *The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance*, in J.N. Bremmer, J.R. Veenstra (eds.) *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven: Peeters, 35-49.

Klutz, Todd

2005 *Rewriting the Testament of Solomon: Tradition, Conflict, and Identity in a Late Antique Pseudepigraphon* (Library of Second Temple Studies 53), London: T&T Clark.

Krauss, Samuel

1902 *Die Königin von Saba in den byzantinischen Chroniken*: *Bizantinische Zeitschrift* 11, 120-131.

Lacerenza, Giancarlo

2012 *La Regina di Saba nel Targum di Giobbe*, in A. Bausi et al. (a c.), *Aethiopica et Orientalia. Studi in onore di Yaqob Beyene* (Studi Africanistici - Serie Etiopica 9), Napoli: Università L'Orientale, II: 367-381.

Lahey Lawrence

2000 *Jewish Biblical Interpretation and Genuine Jewish-Christian Debate in The Dialogue of Timothy and Aquila*: *Journal of Jewish Studies* 51, 281-296.

Lassner, Jacob

1993 *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam* (Chicago Studies in the History of Judaism) Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

McCown, Chester C.

1922a *The Testament of Solomon. Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, Milan, Paris, and Vienna, with introduction by Chester Charles McCown*, Leipzig: Hinrichs.

1922b *The Christian Tradition as to the Magical Wisdom of Solomon*: *Journal of the Palestine Oriental Society* 2, 1-24.

- Monferrer-Sala, Juan Pedro
2006 *Testamentum Salomonis Arabicum* (Studia Semitica 5), Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Müller-Kessler, Christa
2001 *Lilit(s) in der aramäisch-magischen Literatur der Spätantike. Teil I*, *Altorientalische Forschungen* 28, 338-352.
- Nogara, Antonio - Capelli, Piero
2000 *Libro delle Antichità Bibliche*, in P. Sacchi (a. c.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Paideia: Brescia, 4: 237-419.
- Pennacchietti, Fabrizio A.
2006 *Three Mirrors for Two Biblical Ladies. Susanna and the Queen of Sheba in the Eyes of Jews, Christians and Muslims*, Piscataway NJ: Gorgias Press.
- Perdrizet, Paul
1903 Σφραγίς Σολομῶνος (*Solomon's Seal*): *Revue d'Etudes Grecques* 16, 42-61.
- Preisendanz, Karl
1956a *Salomo*, in A.F. von Pauly et al. (hrsgg.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplement VIII*, 660-704.
1956b *Ein Wiener Papyrusfragment zum Testamentum Salomonis*: *Eos* 48, 161-167.
- Pritchard, James B.
1974 *Solomon and Sheba*, London: Phaidon.
- Rainbow, Jesse
2007 *The Song of Songs and the Testament of Solomon: Solomon's Love Poetry and Christian Magic*: *Harvard Theological Review* 100, 249-274.
- Sanders, James A.
1965 *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPSa)*, Oxford: Clarendon Press.
- Schechter, Solomon
1891 *The Riddles of Solomon in Rabbinic Literature*: *Folklore* 1, 349-358.
- Scholem, Gershom
1971a *Asmodeus, or Ashmedai*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, II: 217-220.
1971b *Lilith*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, II: 246-249.
- Silberman, Lou H.
1974 *The Queen of Sheba in Judaic Tradition*, in Pritchard 1974: 65-84.
- Sorensen, Eric
2002 *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/157), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Torrijano, Pablo A.
2002 *Solomon the Esoteric King: From King to Magus, Development of a Tradition* (Journal for the Study of Judaism Supplement 73), Leiden: Brill.
2013 *Solomon and Magic*, in Verheyden 2013: 107-123.

Verheyden, Jozef

2013 (ed.) *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect* (Themes in Biblical Narrative 16), Leiden: Brill.

Wells, Ronald A.

1997 *Astronomia in Egitto*, in C. Walker (a c.), *L'astronomia prima del telescopio*, Bari: Dedalo, 33-50 (ed. or. 1996).

Yadin, Yigael

1966 *Another Fragment (E) the Psalms Scroll from the Qumran Cave 11 (11QPSa):* Textus 5, 1-10.

VALERIO MASSIMO MINALE

La Regina di Saba e la Sibilla: divagazioni su legge, diritto e giustizia nel Tardoantico e in Età Bizantina

È noto come la figura della Sibilla¹ abbia subito nella tradizione cristiana un singolare processo di trasformazione:² secondo un costume intellettuale che tendeva a impadronirsi di ogni elemento della cultura classica utile alla lotta per la vittoria della nuova fede, ma che forse affondava le proprie radici ancora più in profondità,³ ella e in particolare la Cumana, la più celebre vaticinatrice della romanità,⁴ insieme con l'Eritrea⁵ e infine la Tiburtina,⁶ divenne una profetessa della verità evangelica; in simili sembianze, peraltro, si sarebbe conservata fino al Medioevo.⁷

¹ Cf. Parke 1988 (rec. Potter 1990a); inoltre, Collins 1997. Abbondante bibliografia in Roessli 2004.

² Cf. Momigliano 1987 (=1988: 3-18 e 1992: 725-744); inoltre, Cervelli 1989 e Clemente 2011. Ulteriori indicazioni in Collins 1987.

³ Cf. Bingham Kolenkow 1980.

⁴ Del resto la Sibilla aveva subito un precedente passaggio, e cioè dalla Grecia a Roma, o meglio dal mondo ionico a quello latino, che non possedeva la tradizione oracolare: cf. Coulter 1950-51.

⁵ Cf. Graf 1985, ma anche Suárez de la Torre 2000.

⁶ In un importante testo di ambiente orientale la Sibilla Tiburtina parla di Elena, madre di Costantino, la quale avrebbe rinvenuto il legno della Vera Croce: ... και ἐπιζητήσει ἡ μητήρ αὐτοῦ Ἑλένη τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ, ὅπου ὁ Χριστὸς μέλλει σταυρωθῆναι, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν; cf. Alexander 1967: 14 e 25.

⁷ *Dies irae, dies illa / Solvet saeculum in favilla / Teste David cum Sibylla*, secondo la celeberrima strofa attribuita a Tommaso da Celano. Cf. McGinn 1985: 12-13, ma anche Castelli 1987 e 1998.

L'importanza di questa trasposizione deve essere misurata, innanzitutto, attraverso la sacralità che nel sistema della religione romana aveva circondato i Libri Sibillini,⁸ unitamente al grande valore politico che erano andati assumendo nel corso del tempo.⁹ Inoltre, occorre tenere presente che le caratteristiche tipiche del personaggio della Sibilla – una forma di mantica dall'origine piuttosto incerta, spesso furoreggiante,¹⁰ ma pure arguta, nascosta in acrostici e data per iscritto¹¹ – rimasero inalterate nel tempo; il fatto che la Sibilla fosse stata una presenza unica e soltanto nell'apparenza molteplice,¹² una sorta di entità spirituale che attraverso i secoli e i luoghi si era potuta incarnare ora in uno, ora in un altro corpo femminile,¹³ la elesse, invece, a una manifestazione vivente del *logos spermatikos*,¹⁴ quella parte di sapienza divina che si credeva fosse diffusa nel mondo anche prima della venuta di Cristo.

Ricorsero, così, alla voce sapiente della Sibilla, Lattanzio,¹⁵ il quale recuperò un antico canone di Varrone, ma soprattutto Eusebio di Cesarea,¹⁶

⁸ Cf. Santi 1985 e 2008, *passim*, insieme a Ead. 2005; inoltre, Monaca 2005a. La distruzione della raccolta, che venne ordinata da Stilicone attorno all'anno 400 (Rutilio Namaziano, *De reditu* 2.43-44: *Nec tantum Geticis grassatus proditor armis / Ante Sibyllinae fata cremavit opis*), ebbe un significato altamente simbolico; a proposito, Demougeot 1952.

⁹ Cf. Monaca 2005b; inoltre, Breglia Pulci Doria 1998.

¹⁰ Plutarco, *De Pythiae oraculis* 397a (Diels - Krantz 1903, frag. 92): «Ma la Sibilla con bocca furente», dice Eraclito, «parlando senza sorrisi, senza ornamenti e senza profumi, raggiunge con la voce mille anni per la virtù del dio» (Valgiglio 1992: 72-73; Schröder 1990: 85 e 145 ss.).

¹¹ Cicerone, *De divinatione* 1.34, 79 e 97 e 2.112 (Timpanaro 2006-07: 31-32, 64-65, 76-77 e 200-201).

¹² Eraclide Pontico parla della molteplicità delle sibille in *fragm.* 130-141; Wehrli 1969²: 40-43; poi, Servio in *Commentarius ad Aeneidem* 4.455: *Sibylla ... dicitur ominis puellae cuius pectus numen recipit*. Sempre Plutarco lascia un famoso brano (*De Pythiae oraculis* 9; Valgiglio 1992: 79-80; Schröder 1990: 87-88 e 192 ss.); cf. Caerols Pérez 1994, Chirassi Colombo 1996; Monaca 2005c e infine Colin 2007; ancora, Sfameni Gasparro 1998a, ma anche Lincoln 1998.

¹³ Cf. Sfameni Gasparro 2002: *passim*, oltre a Ead. 2005.

¹⁴ Cf. Sardella 1998, ma anche Ead. 1995; ancora, Bertelink 1993, oltre a Thompson 1952; potrebbe rivelarsi utile, infine, la consultazione di una tesi di dottorato statunitense: Hooker 2008.

¹⁵ In *Divinae Institutiones* 1.6 vengono enumerate dieci sibille: Persica, Libica, Delfica, Cimmerica, Eritrea, Samia, Cumana, Ellespontica, Frigia e Tiburtina; esse, tra cui la

seguiti, poi, da tutta una schiera di altri autori cristiani, tra cui Giustino,¹⁷ Tertulliano¹⁸ e Origene (che ebbe a manifestare, però, una posizione ambigua),¹⁹ oltre a Sozomeno.²⁰ In epoca paleocristiana, inoltre, avevano fatto lo stesso l'Erma del *Pastore*²¹ e forse l'ignoto del *Kerygma Petrou*.²²

Tuttavia, colui che consacrò in maniera definitiva le mirabili capacità profetiche della Sibilla in una visione pienamente cristiana fu Agostino di Ippona, il quale credette di svelare un vetusto arcano, in lingua greca, ritrovato in un manoscritto che conservava, così si credeva, un verso della

maggior è quella Eritrea, chiamata anche Babilonese, rappresentano nella mente dello scrittore cristiano figure di profetesse pagane, capaci di riconoscere l'esistenza di un'unica divinità. Sulla complessa "sibillografia" lattanziana, Guillaumin 1978 e Ogilvie 1978: 28-36.

¹⁶ *Oratio ad coetum sanctorum* 18-21; Cristofoli 2005: 59-66, oltre a Heikel 1902: 179-188.

¹⁷ *Apologia prima* 44.12, dove si dice che le capacità profetiche provengono da Dio e addirittura che una misteriosa legge che prescriveva la pena di morte per coloro che avessero letto i libri di Istaspe e della Sibilla sarebbe stata di origine demoniaca: Κατ' ἐνέργειαν δὲ τῶν φαύλων δαιμόνων θάνατος ὠρίσθη κατὰ τῶν τὰς Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βίβλους ἀναγιγνωσκόντων, ὅπως διὰ τοῦ φόβου ἀποστρέψωσιν ἐντυγχάνοντας τοὺς ἀνθρώπους τῶν καλῶν γνῶσιν λαβεῖν, αὐτοῖς δὲ δουλεύοντας κατέχωσιν ὅπερ εἰς τέλος οὐκ ἴσχυσαν προᾶξαι (Girgenti 1995: 122-123).

¹⁸ Tertulliano, *Apologeticum* 19.10: *Habetis, quod sciam, et vos Sibyllam, quatenus appellatio ista verae vatis die veri passim super ceteros, qui vaticinari videbantur, usurpata est; sunt vestrae Sibyllae nomen de veritate mentitae, quemadmodum et die vestri* (Paratore - Buonaiuti 1972: 108-111).

¹⁹ *Contra Celsum* 5.61 e 7.53 con 7.56, in cui si riporta e si confuta una considerazione appunto celsina; Borret 1969, III: 166-167 e IV, 138-139, 144-145. Cf. Sardella 1989 e Sfameni Gasparro 1995 e 1988b.

²⁰ *Historia Ecclesiastica* 2.1.10, in cui viene citato Gregorio di Nazianzo (*Carmina* 2.2.6.246, in *Patrologia Graeca* vol. 37 col. 1570), ma soprattutto viene recuperato un oracolo sibillino, cioè 6.26, a proposito del rinvenimento della Vera Croce da parte di Elena, madre di Costantino: Καὶ θαυμαστὸν οὕτω τοσοῦτον, ὅπου γε καὶ πρὸς αὐτῶν τῶν Ἑλλήνων συνωμολόγηται Σιβύλλης εἶναι τοῦτο ὅτι ξύλον μακαριστὸν ἐφ' οὗ θεὸς ἐξετανύσθη. Τοῦτο γὰρ καὶ σπουδάζων τις ἐναντίος εἶναι οὐκ ἂν ἀρνηθεῖν. Προῦσήμειναν οὖν τὸ τοῦ σταυροῦ ξύλον καὶ τὸ περὶ αὐτοῦ σέβας (Grillet - Sabbah - Festugière 1983: 232-233).

²¹ *Visio* 1 (Joly 1968: 76-87); cf. Cirillo 1983: 1-31.

²² *Frag.* 9, da *Strom.* 6.15.128.1-2 (Mara 1967: 326-329 e 341-342).

profetessa di Eritre;²³ l'acrostico era stato evocato anche da Costantino il Grande, nel discorso eusebiano appena sopra ricordato,²⁴ quando l'imperatore, sulla scorta della quarta ecloga virgiliana,²⁵ avrebbe alluso addirittura alla venuta del Salvatore,²⁶ quindi ancora da Lattanzio.²⁷ Il passo svelato è contenuto nell'ottavo libro degli *Oracula Sibyllina*,²⁸ che devono essere considerati, riguardo il nostro tema, una sorta di collegamento necessario tra la tradizione pagana e quella cristiana attraverso la mediazione della cultura giudaica alessandrina,²⁹ intrisa di profetismo³⁰ e apocalittica.³¹

Senza spendere parole che risulterebbero inutili sulla raccolta,³² l'intento sarà di partire da questo punto preciso per cercare di indagare un fenomeno assai interessante e che avrebbe avuto una notevole sequela an-

²³ *De civitate Dei* 18.23; cf. Pizzani 1993; inoltre, Altaner 1949 (= 1967), a parte Kurfess 1936b e 1951; recentemente Brocca 2011. Nel commentare l'Epistola ai Romani, il vescovo africano scriveva, riferendosi sempre alla quarta ecloga di Virgilio: *Fuerunt enim et prophetae non ipsius, in quibus etiam aliqua inveniuntur quae de Christo audita cecinerunt, sicut etiam de Sibylla dicitur e Cumaeum autem carmen Sibyllinum esse nemo dubiteverit* (Mara 1993: 166).

²⁴ Cf. nota 14.

²⁵ *Ultima Cumaei venit iam carminis aetas; / magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. / Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, / iam nova progenies caelo demittitur alto. / Tum modo nascenti puero, quo ferrea primum / desinet ac toto surget gens aurea mundo, / casta fave Lucina; tuus iam regnat Apollo.* Cf. Kurfess 1956, ma anche Prümmer 1929; ricordiamo, inoltre, Rossignol 1845.

²⁶ Eusebio, *Constantini oratio ad sanctorum coetum* 18; cf. Cristofoli 2005: 60-61, oltre a Heikel 1902: 192; De Decker 1978, nonché Kurfess 1936b, 1952; Edwards 1999.

²⁷ *Divinae Institutiones* 7.24.

²⁸ 8.217-250 (Monaca 2008: 173-174).

²⁹ Collins 1998: 370 n. 3; 371 n. 10 e 11; 386 n. 71 e Id. 1994 (= 1997); inoltre, Collins 1974. In connessione con il tema della profezia danielica sulla successione degli imperi nella storia del mondo, Lucrezi 1983 (= 1986 e 1996) e Flusser 1972, nonché Chadwick 1984 (= 1991).

³⁰ Cf. Filoramo *et al.* 1999: 347-401, oltre ad Aune 1991 e 2006; ancora, AA.VV. 1989; infine, Crone 1973, Forbes 1995 e soprattutto Verheyden - Zamfir - Nicklas 2010.

³¹ Cf. Collins 1984, a parte Hellholm 1983; inoltre, Lambert 1978; ricordiamo, infine, Alexander 1985.

³² Essa si compone di dodici libri ed è in versi esametri: i nuclei sono due, l'uno giudaico-ellenistico e l'altro giudaico-cristiano; il terzo libro, il più antico, si connota per la forte escatologia; per una rassegna delle diverse posizioni storiografiche, si veda Buitenhuis 2003: 55 ss. Ampia bibliografia in Denis 2000; Potter 1990b.

che in ambito medievale, cioè l'identificazione nelle cronache bizantine della Sibilla con il personaggio biblico della Regina di Saba;³³ avizzeremo, allora, qualche riflessione ulteriore sulle ragioni di questa sovrapposizione e sulla simbologia che potrebbe avere incarnato nella storia del pensiero giuridico tardoantico e bizantino.

Sappiamo che le due donne appaiono coincidere – και βασίλισσα Σαβὰ, ἣτις ἐλέγετο Σίβυλλα παρ' Ἑλλησιν – nel *Chronicon* di Giorgio Monaco (Michele III Methusos, 840-867);³⁴ il racconto viene ripreso da Giorgio Cedreno (fine XI sec.)³⁵ e Michele Glyca (metà XII sec.),³⁶ in modo quasi identico. Vi si narra, appunto, che a Salomone avrebbe fatto visita una misteriosa regina proveniente dal Meridione, dispensatrice di enigmi, che presso i greci era chiamata appunto σίβυλλα; ella avrebbe posto al sovrano un caso da risolvere, sulla distinzione nel sesso di una schiera di fanciulli e fanciulle vestiti con i medesimi abiti.³⁷ L'origine di questa leggenda e in particolare del processo d'identificazione tra la Sibilla e la Regina di Saba è, tuttavia, avvolta nel mistero.

La fonte principale della cronachistica bizantina, rappresentata dall'opera di Giovanni Malala,³⁸ cita la Sibilla soltanto una volta, scambiandola per l'oracolo delfico,³⁹ mentre quando parla di Salomone dimen-

³³ Cf. Krauss 1902 e Nestle 1904, a parte Hertz 1883; inoltre, Watson 1974.

³⁴ de Boor 1904, I: 200-201.

³⁵ Bekker 1838, I: 166-167.

³⁶ Bekker 1836: 343-344.

³⁷ Cf. Ginzberg 1968: 142-149 e apparato delle note in vol. VI, 292 ss. La storia, nei termini in cui viene riportata da Giorgio Monaco, ci è nota dalle *Storie dei Profeti* di al-Tarafi, che visse a Cordova dal 997 al 1062 (Tottoli 1997: 146-165); tuttavia, il tema dei fanciulli e delle fanciulle confusi insieme non era sconosciuto, poiché nel *Midraš* al Libro dei Proverbi (cit. in Lassner 1993: 161-162) si narra l'episodio delle noci e dei grani arrostiti, su cui i maschi si sarebbero avventati con maggiore foga delle femmine, mentre nel *Targum šeni* al Libro di Ester (cf. Grossfeld 1991 e 1994, ma anche Ego 1996) la Regina di Saba invia a Salomone seimila giovinetti di entrambi i sessi.

³⁸ Cf. Croke 1990; inoltre, Scott 1990 e Marasco 1997; infine, Treagold 2007, ma anche Friedhelm - Brandes 1990.

³⁹ Cf. 4.5, nella sezione dell'opera che tratta del popolo degli Argivi: Ἐν δὲ τοῖς καιροῖς ἐκείνοις ἦν και παρ' Ἑλλησι μάντις Σίβυλλα ἢ ἐν Δελφοῖς· και ἐν αὐτοῖς τοῖς χρόνοις Αἰγυπτίων ἐβασίλευσε Φαραὼ ὁ και Ναραχώ (Thurn 2000: 50 e Dindorf 1831: 70; ἢ ἐν Δελφοῖς è un'aggiunta dell'edizione più recente); inoltre, ... ἐν ἐκείνοισ δὲ τοῖς χρόνοις ἦν παρ' Ἑλλησι μάντις ἄλλη, Σίβυλλα ἢ Ἐρυθραία (4.10; Thurn 2000: 56 e Dindorf 1831: 79).

tica totalmente la Regina di Saba;⁴⁰ in questo modo, sembrerebbe che la tradizione riportata da Giorgio Monaco⁴¹ sia almeno successiva a Giovanni Malala,⁴² legato all'ambiente antiocheno.⁴³ Tace a riguardo anche il *Chronicon Paschale*, che riporta il solito elenco delle sibille,⁴⁴ insieme a Giorgio Sincello, il quale parla, invece, soltanto della Regina di Saba e non anche della Sibilla.⁴⁵

Solitamente si suole citare, a proposito, un luogo del geografo greco Pausania, in cui discorrendo sulle sibille, che vengono individuate in numero di quattro, viene detto che la quarta, l'Ebraica, mai ricordata in precedenza,⁴⁶ possedeva un nome proprio, «Sabbe»;⁴⁷ costei sarebbe stata la figlia di un grande sacerdote orientale, Berossus;⁴⁸ a volte ella coincide, i-

⁴⁰ 5.39; Thurn 2000: 112 e Dindorf 1831: 143.

⁴¹ Su S.P. Šestakov, *Po voprosu ob istočnikach Chroniki Georgija Monacha (Amartola). Kni-ga IV Chroniki: Priloženie k LXX-mu tomu Zapisok Imperatorskoj. Akademii Nauk n. 4, S.-Peterburg 1892, 1-62*, importante lavoro in lingua russa, si veda la recensione di C.E. Gleye in *Byzantinische Zeitschrift* 4 (1895), 156-158; sul cronachista, Beck 1965, citato in Hunger 1978: 252 ss.

⁴² Egli conosce e utilizza Pausania, nonostante – forse perché non la considera una circostanza storica – non parli della Regina di Saba a proposito della Sibilla: è del resto indicativo che l'assimilazione tra Regina di Saba e Sibilla non appaia neppure nella tradizione slava debitrice dell'opera dello storico; cf. Černyševa 1983a e 1983b; Šustorovič 1968, 1969 e 1970; inoltre, Udal'cova 1955 con Sorlin 1973 e Franklin 1990.

⁴³ Il breve passo, oltre a seguire la lezione plutarcea, sembra molto simile all'ultima parte di un frammento di Giovanni di Antiochia: ... ἦν δὲ τότε καὶ μάντις Σίβυλλα (24.1; Roberto 2005: 56-57; Patzig 1892).

⁴⁴ Dindorf 1832, I: 201-202.

⁴⁵ Dindorf 1829, I: 341.

⁴⁶ Elianus, *Variae Historiae* 12.35: Σίβυλλα τέτταρες, ἡ Ἐρυθραία ἢ Σαμία ἢ Αἰγυπτία ἢ Σαρδιανή· οἱ δὲ φασὶ καὶ ἑτέρας ἕξ, ὡς εἶναι τὰς πάσας δέκα, ὧν εἶναι καὶ τὴν Κυμαίαν καὶ τὴν Ἰουδαίαν (Dilts 1974: 140-141; Wilson 1996: 221). Clemente Alessandrino in *Protrepticus* VI.71.4 riporta una profezia della Sibilla Ebraica, per la precisione Or. Sib. 1.10-13, che proviene da Strom. 5.14.108.6: ... παρὰ τῆς προφητίδος τῆς Ἐβραίων θεοσπιζούσης ... (Mondésert 1976: 135-136).

⁴⁷ 10.12, 19: Σάββη.

⁴⁸ Pseudo-Giustino, *Cohortatio ad Gentiles* 37, in un lungo passaggio dove si trova la citazione di Or. Sib. 3.24-25: Ταύτην δὲ ἐκ μὲν Βαβυλώνος ὠρμησθαι φασὶ, Βηρώσσου τοῦ τὴν Χαλδαικὴν ἱστορίαν γάψαντος θυγατέρα οὔσαν ... (Marcovich 1990: 75-78 e in particolare 75); comunque, Drews 1975, oltre a Schnabel 1923.

noltre, con la Babilonese ovvero la Caldaica, ma pure con l'Egiziaca.⁴⁹ Una lettura simile è riportata anche nel Lessico di Suda, dove il nome ricordato è quello di «Sambethe»,⁵⁰ variante del precedente,⁵¹ che sarebbe stata addirittura la figliastra di Noè,⁵² mentre la Persica diventa ancora una volta l'Ebraica;⁵³ Giovanni Lido, molto tempo prima, aveva seguito un'identica traccia.⁵⁴ Ecco che sembrerebbe, così, privilegiato il legame con l'ambiente mesopotamico.⁵⁵

L'Ebraica viene indicata con il secondo degli appellativi nel prologo dei primi otto libri degli *Oracula Sibyllina*,⁵⁶ un testo scritto in epoca bizantina attorno al VI secolo, quando venne ordinato l'intero materiale (che a sua volta proveniva, almeno in parte, dalla Teosofia di Tubinga);⁵⁷ la tradizione del nome, tuttavia, è precedente e per tentare di spiegarla sono state formulate diverse teorie, che non è possibile qui riassumere in modo esauriente.⁵⁸ In ogni caso, seppure il passaggio dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana, attraverso il canale degli *Oracula Sibyllina*, potrebbe sembrare piuttosto chiaro nella sua fenomenologia, in un certo senso rimane irrisolta la questione dell'identificazione della Sibilla con la Regina di Sa-

⁴⁹ Così, sempre, negli *Oracula Sibyllina*.

⁵⁰ Σαμβήθη, in *Suidae Lexicon* (Adler 1938: 361, 354-355) Si vedano, oltre a Lewy 1898 (da *sābetā*, che significherebbe «avo» in aramaico) e Schulze 1895 (= 1934) (da Σαμβήθις, divinità femminile dell'Asia Minore), Gressmann 1920 (ma anche Beer 1920) e Youthie 1944; in senso contrario, Stern 1964: 43-56 insieme con Tcherikover 1954; per ulteriori utili indicazioni, infine, Nikiprowetzky 1987 insieme con Id. 1970 (da *šabbath*, quindi «Sibylle du Sabbat» e divinizzazione del sabato).

⁵¹ Alexandre 1856: 84-86.

⁵² *Oracula Sibyllina* 1.289-290 e 3.827.

⁵³ Mras 1907.

⁵⁴ *De mensibus* 4.47 (Wünsch 1898: 102-105; il canone lattanziano manca, invece, in Bekker 1837).

⁵⁵ Del resto, pure negli *Oracula Sibyllina* (3.809-810) sta scritto che la Sibilla dice di provenire da Babilonia, cf. Bousset 1902 e Geffcken 1900 e Lieger 1906: 44-66.

⁵⁶ Geffcken 1902, II: 33.

⁵⁷ Si tratta di una raccolta cristiana che vide la luce verso la fine del V secolo e di cui conserviamo numerosi frammenti e un'epitome di età bizantina. Cf. Erbse 1995, ma soprattutto Beatrice 2001; inoltre, Id. 1995, oltre a Sardella 1985.

⁵⁸ Nell'Epopèa di Gilgamesh, la decima tavoletta della versione ninivita riporta Siduri-Sabitu, una ninfa della saggezza (Pettinato 1992: 201-205); comunque, Peretti 1943. Per una prospettiva storica si veda, invece, Rosenstiel - Heintz 1972; inoltre, Ellermeier 1968: in particolare, 54-63 e 152 ss.

ba, se non ricorrendo a facili richiami scritturali, come per esempio la memoria di alcuni passi evangelici⁵⁹ oppure veterotestamentari.⁶⁰

Un riferimento meno evanescente, d'altra parte, potrebbe ricondurci alla notizia riportata da Giuseppe Flavio nelle sue *Antichità giudaiche*,⁶¹ in un passaggio in cui la Regina di Saba viene chiamata Nikaule⁶² e designata sovrana dell'Egitto e dell'Etiopia.⁶³ A riguardo, due punti sono da tenere presenti, nella misura in cui potrebbero indurre a ulteriori, utili considerazioni: l'uno, Giovanni Malala accostava la Sibilla alla persona del faraone, avvincendola quindi al contesto egiziano;⁶⁴ l'altro, in base alla leggenda del *Kebra Nagast*, il poema nazionale etiopico,⁶⁵ vedeva la Regina di Saba unita alle sorti della dinastia di Salomone. Tralasciando la possibilità, piuttosto remota, che l'eco delle guerre etiopiche e della cristianizzazione di quelle terre lontane possano avere avuto un peso rilevante nell'intera vi-

⁵⁹ Mt 12:42 e Lc 11:31.

⁶⁰ 1Re 10:1-13 e 2Cr 9:1-12; Ct 1:5.

⁶¹ 8.165-181 (Thackeray - Marcus 1966, V: 660-669).

⁶² 8.158-159 (Thackeray - Marcus 1966, V: 656-657). Il personaggio corrisponde a Nitokris, la regina egiziana citata da Erodoto (*Historiai* 2.100.2-4; Lloyd - Fraschetti 1989: 108-109). Si veda, comunque, il contributo, in questo volume, di Dorota Hartman.

⁶³ Salomone aveva effettivamente sposato una principessa egiziana (1Re 3:1).

⁶⁴ Cf. nota 39.

⁶⁵ Nel libro si narra che dall'unione della Regina di Saba con Salomone sarebbe nato Menelik, il capostipite della dinastia etiopica, il quale avrebbe trasportato l'Arca dell'Alleanza ad Aksum, luogo in cui sarebbe rimasta nascosta per sempre; è interessante notare che la Regina di Saba non interroga mai per enigmi (ἐν αἰνίγμασιν), ma usando, invece, la propria saggezza, nonostante la traduzione etiopica della Bibbia provenga dalla *Septuaginta* (Ullendorff 1968 e 1971). Nel *Romanzo di Alessandro* viene descritto l'incontro tra il condottiero vincitore e Candace, regina dalla viva intelligenza, che alcuni hanno accostato alla Regina di Saba: si tratta di una notizia che appare già in Fulgenzio (*De aetatibus mundi et hominis* 10; cf. Stoneman 2007, xxiv-xxv; per la tradizione occidentale della leggenda, Boitani *et al.* 1997, 174-195 e 557-559). In particolare, Kandake sarebbe diventata Makeda, il suo nome etiopico; ancora, in Gen 10:7 sta scritto che Seba è uno dei figli di Etiopia, mentre in At 8:27 si legge di un funzionario etiopico, appunto di Candace, intento nella lettura di Isaia, il quale effettivamente evoca spesso il regno dei Sabei; su tutto ciò rinviamo a Budge 1896. Infine, è noto che al termine della spedizione di Augusto contro l'Etiopia – *Res Gestae* 26.5 – la regina, che risiedeva a Nabata, si chiamava, ancora una volta, Candace: cf. De Biasi - Ferrero 2003, I: 207 nota 132. Si veda comunque, in questo volume, la messa a punto di Alessandro Bausi.

cenda,⁶⁶ è probabile, in definitiva, che la pista degli *Oracula Sibyllina* sia la migliore, poiché nel terzo libro si esalta spesso e volentieri il periodo del regno salomonico;⁶⁷ inoltre, abbiamo visto che proprio nella loro tradizione l'Ebraica corrisponde sempre all'Egiziaca. Purtroppo l'interrogativo è destinato a rimanere, almeno per il momento, senza una risposta precisa, ma la realtà che precede le cronache bizantine è in grado di muovere il nostro pensiero verso una direzione ulteriore, magari inaspettata, ricorrendo a un confronto tra Salomone e la Regina di Saba, che poi coincide appunto con la Sibilla.

La figura di Salomone, che nella tradizione giudaica possiede un carattere polivalente,⁶⁸ passa a incarnare, in quella cristiana, la sapienza divina instillata nell'uomo di fede che si trova a ricoprire un ruolo di guida collettiva.⁶⁹ La Regina di Saba, invece, sembra impersonare ogni singola conoscenza occulta. Ella mette alla prova per enigmi che hanno il sapore di formule magiche; ancora, è una straniera che proviene da terre sconosciute ed è quindi circondata di un'aura di mistero, oltre a costituire, soprattutto, una presenza femminile. La sua attitudine profetica – il carattere che nel mondo occidentale, in particolare nella *Leggenda della Vera Croce*,⁷⁰ l'avrebbe legata proprio all'antica figura della Sibilla – non proviene, infat-

⁶⁶ Cf. Letsios 1991 e Shahîd 1979, ma anche Id. 1995, I: 32 ss.; inoltre, Vasiliev 1933.

⁶⁷ Buitenwerf 2003: 179 ss.

⁶⁸ L'opera di riferimento è il *Testamento di Salomone*, uno scritto apocrifo veterotestamentario sorto in ambiente giudaico (I sec. d.C.) e rielaborato dai cristiani (III sec. d.C.); si tratta, in buona sostanza, di un trattato di demonologia (in esso la Regina di Saba, oltretutto, appare come una strega). Cf. Duling 1983 e Whittaker 1984, a parte McCown 1922; inoltre, Johnston 2002. Sull'uso di poteri sovranaturali nella costruzione del tempio di Gerusalemme, ma non soltanto, si vedano, variamente, oltre a Salzberger 1907 e 1912, Torijano 2002 e 2013 insieme con Duling 1975 e 1985; infine, Klutz 2003. Sulla mitologia legata all'impresa edificatoria di Salomone rinviamo a Hamblin - Seely 2007 e Balfour 2012. A proposito del controllo che il sovrano esercitava sui *jinn*, sarebbe interessante un paragone con la figura di Giustiniano, il quale viene descritto da Procopio di Cesarea, nella seconda parte di *Anekdotia* 12, come un autentico «principe dei demoni»; cf. Rubin 1951, ma anche Id. 1960, insieme con Gantar 1961; inoltre, Kaldellis 2004: 150 ss.

⁶⁹ 1Re 3:1-15.

⁷⁰ Si legga la sezione della *Leggenda Aurea* di Jacopo da Varagine in cui appare questa storia (Vitale Brovarone 1995: 380-388); cf. Borgehammar 1991 e Baert 2004, a parte Kampers 1897: 92-100 e ancora meglio Köhler 1884 (= 1902). Il rinvenimento della Vera Croce è ovviamente legato alla vicenda di Elena, madre di Costantino: cf. Drake 1985; Drijvers 1992 e 2011 e ancora Lenski 2004.

ti, da Dio, ma le è quasi connaturata. In questo senso la Regina di Saba appartiene alle forze della natura, tanto possenti quanto ignote.⁷¹ Tutto ciò potrebbe avere agito sull'immaginario cristiano per quanto concerne l'evoluzione del pensiero giuridico, ovvero, più precisamente, esserne stato una sorta di specchio attraverso cui una nuova immagine si sarebbe andata delineando. Basterebbe riflettere sulla legislazione contro la divinazione degli imperatori cristiani, mossa non soltanto da motivazioni di interesse politico, ma anche di portata ideologica.⁷²

Salomone assurge a una saggezza che viene applicata alla risoluzione di questioni concrete della vita e incarna, quindi, il concetto di giustizia; anche nel momento in cui ricorre agli stratagemmi dell'intelligenza (celeberrimo quello delle due madri)⁷³ ne è capace in forza di un dono che ha ricevuto direttamente da Dio. La Regina di Saba, al contrario, non può essere un modello di questo tipo; anzi, se possibile, ella subisce un'ulteriore metamorfosi: il sapere ottenuto, pure con il ricorso alle arti della seduzione, diventa abilità nel risolvere indovinelli e praticare la magia e nel contempo capacità di predire il futuro e interpretare i presagi, quando non

⁷¹ Affascinanti le parole di due scrittori così diversi come Plutarco – «Quando, infatti, giunti alla roccia nei pressi della sala del Consiglio, ci fermammo, sulla quale roccia si dice che si era seduta la prima Sibilla venuta lì dall'Elicona, dove era stata nutrita dalle Muse ... Serapione ricordò dei versi, nei quali ella aveva cantato di se stessa che neppure da morta avrebbe cessato di esercitare la mantica, ma sulla luna lei in persona avrebbe seguito le sue evoluzioni, diventando quello che si chiama il viso che si vede, mentre il suo spirito, mescolato con l'aria, sarebbe stato diffuso sempre nelle voci e nei presagi; l'erba e i cespugli poi, venuti su dal suo corpo trasformatosi sulla terra, avrebbe alimentato gli animali sacri, aventi colori e forme e qualità di ogni genere sulle loro interiora, che avrebbero presagito il futuro agli uomini» (398c-d; Valgiglio 1992: 78-81; Schröder 1990: 87-88 e 192 ss.) – e Flegonte di Tralle, il quale nel *Περὶ Μακροβίων* fa pronunciare le seguenti parole alla Sibilla di Eritre: «Allora l'anima mia, che volerà nell'aria e si mescolerà al respiro, manderà voci profetiche, miste a intricati enigmi per l'orecchio dei mortali. Il mio corpo giacerà ignobilmente insepolto sulla madre terra, perché nessun mortale verrà a spargerci terra o nascondere in una tomba. Lungo gli ampi sentieri della terra scorrerà il mio sangue nero, e col tempo si asciugherà. Da esso tanti tipi di piante germoglieranno, che mangiate dagli animali del pascolo, scenderanno nei loro fegati e mostreranno i piani degli immortali nelle profezie. E gli uccelli alati, se mangeranno la mia carne, porteranno ai mortali profezie veridiche» (Phleg., FGrH 257 F 37, V 1188 e traduzione in Lincoln 1999: 215; inoltre, sul *Περὶ θαυμασίων*, Breglia Pulci Doria 1983).

⁷² Desanti 1990 e ancora Ead. 1988; inoltre, Potter 1994.

⁷³ 1Re 3:16-28.

addirittura affinità con il demonio. Quello della Regina di Saba, in chiave metaforica, non è un patrimonio di provenienza divina, ma un frutto sia dell'astuzia che dell'inganno; in ultima istanza, esso si mostra fallace perché proveniente dalla ricerca dell'uomo, che risulta sterile per definizione.⁷⁴

È Salomone, infatti, che viene preso a simbolo del diritto come della giustizia,⁷⁵ tanto da occupare, con la sua presenza, il luogo di un vero e proprio *topos* nella letteratura giuridica bizantina⁷⁶ – a riguardo, si rilegga con estrema attenzione il proemio dell'*Ekloge* isaurica,⁷⁷ dove per due volte viene evocata la virtù del sovrano biblico, attraverso la citazione di un proverbio⁷⁸ e il ricordo del solito giudizio sul bambino conteso⁷⁹ – e in par-

⁷⁴ Si tratta di una tipologia della rappresentazione della Regina di Saba tipica della tradizione islamica, dove è conosciuta come Bilqīs, che ritroviamo nel Corano e precisamente nella Sura della Formica (27.15-44; Bausani 1988: 275-277). Si veda, comunque, il contributo, in questo volume, di Giovanni Canova.

⁷⁵ Mosè, nonostante sia una figura nel contempo di legislatore, re, sacerdote e profeta, non è un modello, in questo senso, nella storia del pensiero giuridico bizantino: egli, infatti, conduce un popolo che è ancora senza terra e non è quindi un sovrano appartenente a una dinastia di sovrani. In questo senso, il pensiero di Eusebio di Cesarea, il quale nella *Vita Constantini* promuove un parallelismo continuo tra l'imperatore romano e il patriarca biblico, doveva essere considerato molto lontano nel tempo (Hollerich 1989, ma soprattutto Amerise 2005).

⁷⁶ Adirittura, si narra che il suo trono sarebbe stato conservato nel palazzo della Magnaura di Costantinopoli (Cost. Porf., *De cerimoniis* 2.15, prima parte); a proposito, Ville-Patlagean 1962, Treitinger 1956²: 134 ss. e Brett 1954, oltre a Perles 1872. Sulla figura del sovrano in qualità di sapiente, invece, si veda Kalugila 1980.

⁷⁷ Burgmann 1983: 160-167. Cf. Pertusi 1983: 673 ss. (= 1990: 71 ss.).

⁷⁸ Burgmann 1983: 66-68: 164 ὡσπερ καὶ ὁ σοφὸς Σαλομῶν τὸ περὶ τὴν κρίσιν ἄνισον τῆ τῶν σταθμίων προσηγορία παροιμακῶς αἰνιττόμενος ἔφησε· στάθμιον μέγα καὶ μικρὸν βδελυκτὰ παρὰ κυρίῳ (Prov 20:10; Géhin 1987: 308-311, in cui vengono ricordate anche le parole di Mt 7:12; inoltre, Prov 20:23 sulla «bilancia falsa» nei medesimi termini). Nel proemio del *Prochiron* viene riportata la prima parte di un altro proverbio salomonico: δικαιοσύνη ὑψοῖ ἔθνος (Prov 14:34; Zepos 1931, II: 114). Nell'*Eisagoge*, invece, il discorso è più teorico, senza richiami alle Sacre Scritture (Signes Codoñer - Santos 2007: 281-286). Cf. Pieler 1997 e, più in generale, Minale 2015.

⁷⁹ Burgmann 1983: 80-86: 164-165 ὁ καὶ τὸν Σολομῶντα ἐκζητήσαντα τὸ δίκαιον ἐν ἀληθείᾳ ἐσόφισε καὶ τὴν περὶ τοῦ παιδίου κρίσιν ὀρθῶς καὶ εὐθυβόλως ταῖς γυναῖξιν ἐξενεγκεῖν ἐχαρίσατο· ἐπειδὴ γὰρ ἀμάρτυρα ἦν τὰ παρ' ἐκατέρας λεγόμενα, ἐπὶ τὴν φύσιν χωρῆσαι τοῦτον ἐκέλευσε καὶ δι' αὐτῆς εὗρειν τὸ ἀγνοούμενον παρεσκευάσεν, ὅτε ἢ μὲν ἀλλοτρία ἀπαθῶς τὸ περὶ τῆς ἀναιρέσεως τοῦ παιδὸς κατεδέξατο πρόσταγμα, ἢ

te della sua periferia slava,⁸⁰ mentre una sorte assai differente viene assegnata alla Regina di Saba, che giunge a confondersi appunto con la Sibilla, una presenza ancora intrisa di paganesimo, addirittura un «anti-Salomone».

In effetti, la Sibilla sta a Cristo come la Regina di Saba sta a Salomone: come la Sibilla aveva profetizzato la venuta di Cristo in maniera veridica, ma confusa, così la Regina di Saba intuisce senza comprendere completamente, cosa che è in grado di fare, al contrario, Salomone; ella non può essere depositaria della Legge, che nel pensiero giuridico tardoantico e bizantino era emanazione della volontà dell'imperatore, *imago Christi*.⁸¹

In conclusione, un pensiero ormai libero di spaziare corre alla storia romana arcaica e in particolare a due episodi, quello della ninfa Egeria che nel sonno consigliava Numa Pompilio sulle regole della religione⁸² e quello della Sibilla Cumana che consegnò, per tre volte il prezzo originario, i fatali libri sibillini a Tarquinio il Superbo.⁸³ A Roma gli dèi non insegnavano né la legge, né il diritto, né la giustizia, ma era l'uomo il garante della *pax*

δὲ ἀληθῆς μήτηρ οὐδὲ τὴν ἀκοὴν ὑποσχεῖν τῷ προστάγματι διὰ τὴν φυσικὴν φιλοσταργίαν ἠνέσχετο (nt. 73).

⁸⁰ Nella *Povest' Vremennykh Let*, che è la più celebre cronaca della letteratura russa antica, l'incontro tra la Regina di Saba e Salomone viene paragonato a quello di Ol'ga, poi Elena, madre del padre di Vladimir, il cristianizzatore della Rus', con l'imperatore bizantino Costantino VII Porfirogenito, avvenuto nel 955 (6463), seguendo una serie impressionante di somiglianze, nella fattispecie il viaggio da una terra lontana, la curiosità per la sapienza del sovrano, la reciproca amicizia e lo scambio dei doni, ma soprattutto la tradizione apocrifia secondo cui ella sarebbe stata convertita e avrebbe ricevuto un'offerta di matrimonio; inoltre, assai significativamente, è Ol'ga che vince in astuzia il proprio interlocutore e non viceversa. Riportiamo le parole dell'anonimo autore: «Era accaduto come ai tempi di Salomone, [quando] era andata l'imperatrice d'Etiopia da Salomone per ascoltare la profonda saggezza di Salomone, e constatò molta saggezza e ne ebbe prove: come lei anche Ol'ga [ora] benedetta cercava la vera saggezza divina, ma quella divina e non, come quella, la umana» (Sbriziolo 1971: 34-36 e in particolare: 35; per il testo russo, Lichačëv 1996²: 29-31 e in particolare: 30). In ogni caso, Salomone appare numerose volte nel testo della raccolta, nella sua qualità di autore di proverbi, spesso in tema di giustizia.

⁸¹ Cf. per tutti Dagron 1996; inoltre, Runciman 1977. Il tema dell'autocrazia bizantina, comunque, è notoriamente vastissimo e quindi ricordiamo soltanto Dvornik 1966; Beck 1970; Ahrweiler 1975; Alexander 1978; Pertusi 1983; Nicol 1988; Piccinini 1991; Fögen 1993; Irmscher 1995; infine, Michel 1953 e 1956 (= 1959), oltre a Dölger 1996² e soprattutto Id. 1940 (= 1953).

⁸² Tito Livio, *Ab Urbe condita* 1.21.

⁸³ Dionigi di Alicarnasso, *Antiquitates* 4.62.

deorum, un rapporto complesso costruito sullo *ius* e sul *fas*, categorie prevalentemente umane.⁸⁴

Quanto diversa, invece, la nuova mentalità cristiana: Salomone si sarebbe riproposto in Giustiniano⁸⁵ e in ognuno dei suoi successori, ma la Regina di Saba, prigioniera del vecchio mondo, eco lontana di un vaticinio proveniente dal passato, che fine avrebbe potuto attendersi se non quella di diventare l'ennesima, probabilmente l'ultima, incarnazione dell'immortale, ma infelice Sibilla?⁸⁶

Bibliografia

AA.VV.

1989 *Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianesimo. XVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 5-7 Maggio 1987)*, Roma: Augustinianum.

Adler, Ada

1938 *Suidae Lexicon*, Stuttgart: Teubner.

Ahrweiler, Hélène

1975 *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris: Presses Universitaires de France.

Ales Bello, Angela - Pezzella, Anna M.

2005 *Il femminile tra Oriente e Occidente. Religioni, letteratura, storia, cultura*, Roma: Città Nuova.

Alexander, Paul J.

1967 *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, Washington DC: Dumbarton Oaks Centre for the Byzantine Studies.

1978 *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. Collected Studies*, London: Variorum.

1985 *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley CA: University of California Press.

Alexandre, Charles

1856 *Oracula Sibyllina*, II, Paris: F. Didot.

⁸⁴ Per tutti, Orestano 1939 (= 1998), ma anche Id. 1941 (= 1998).

⁸⁵ Tra i tantissimi, cf. Archi 1978 insieme con Pertusi 1985 (= 1990), ma anche Meyendorff 1968; inoltre, Prinzing 1986 in particolare sulle fonti giuridiche: 54-67.

⁸⁶ Emblematici i versi di Dante Alighieri, in *Paradiso* 33.64-66: «Così la neve al sol si disigilla; / così al vento ne le foglie levi / si perdea la sentenza di Sibilla».

- Alganza Roldán, Minerva
 2000 *Epieikeia. Studia graeca in memoriam Jesus Lens Tuero*, Granada: Athos-Pergamos.
- Altaner, Berthold
 1949 *Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen, Sybillinen und Sextussprüche*, in *Mélanges Paul Peeters*, Brussels: Société des Bollandistes, I, 236-248 [= in Altaner 1967: 204-215].
 1967 *Kleine patristische Schriften*, hrsg. von G. Glockmann, Berlin: Akademie Verlag, 204-215.
- Amerise, Marilena
 2005 *Costantino il nuovo Mosè: Salesianum 67 (= Storiografia e agiografia nella tarda Antichità. Alla ricerca delle radici cristiane dell'Europa. Convegno internazionale. Roma, 21 gennaio 2005)*, 671-700.
- Archi, Gian G.
 1978 (a c.) *L'imperatore Giustiniano. Storia e mito. Giornate di studio a Ravenna (14-16 ottobre 1976)*, Milano: Giuffrè.
- Aune, David E.
 1991 *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids Mich.: Eerdmans (trad. it. Brescia: Paideia, 1996).
 2006 *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity. Collected Essays*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Baert, Barbara
 2004 *A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden: Brill (orig. oland.).
- Balfour, Alan
 2012 *Solomon's Temple. Myth, Conflict, and Faith*, Chichester: Wiley-Blackwell.
- Bausani, Alessandro
 1988 *Il Corano*, Milano: Mondadori.
- Beatrice, Pier F.
 1995 *Pagan Wisdom and Christian Theology according to the Tübingen Theology: Journal of Early Christian Studies* 3, 403-418.
 2001 *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leiden et al.: Brill.
- Beck, Hans-Georg
 1965 *Zur byzantinischen «Mönchschronik»*, in C. Bauer, L. Boehm, M. Müller (hrsgg.), *Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtschreibung und Geschichtsdeutung*, Freiburg - München: Karl Alber, 188-197.
 1970 *Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner*, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Beer, Georg

- 1920 *Sambethe*, in A.F. Pauly, G. Wissowa, *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* [PWRE], Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 2. R., 2. Hbd. (Saale-Sarmathon), 2119-2121.
- Bekker, Immanuel
- 1836 *Michaelis Glycae Annales*, Bonn: Weber.
- 1837 *Johannes Lydus*, Bonn: Weber.
- 1838 *Georgii Cedreni Compendium Historiarum*, Bonn: Weber.
- Bertelink, Gerard J.M.
- 1993 *Die «Oracula Sibyllina» in den frühchristlichen griechischen Schriften von Justin bis Origenes (150-250 nach Chr.)* in J. den Boeft, A. Hilhorst (eds.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, Leiden et al.: Brill, 23-35.
- Bingham Kolenkow, Anitra
- 1980 *Relationships Between Miracle and Prophecy in the Graeco-Roman World and Early Christianity: in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* [ANRW], II.23.2, Berlin - New York: de Gruyter, 1470-1506.
- Boitani, Piero et al.
- 1997 *Alessandro nel Medioevo occidentale*, Intr. Peter Dronke, Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- Boor, Charles de
- 1904 *Georgii Monachi Chronicon*, Leipzig: Teubner.
- Borgehammar, Stephan
- 1991 *How the Holy Cross was Found. From Event to Medieval Legend*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Borret, Marcel
- 1969 (éd.) Origène, *Contre Celse*, Paris: Cerf.
- Bousset, Wilhelm
- 1902 *Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur Chaldäischen und einige weitere Beobachtungen über den synkretistischen Charakter der spätjüdischen Literatur: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 3, 23-49.
- Breglia Pulci Doria, Luisa
- 1983 *Oracoli Sibillini tra rituali e propaganda. Studi su Flegonte di Tralles*, Napoli: Liguori.
- 1998 *Libri Sibyllini e dominio di Roma*, in Chirassi Colombo - Seppilli 1998: 277-304.
- Brett, Gerard
- 1954 *The Automata in the Byzantine «Throne of Solomon»*: *Speculum* 29, 477-487.
- Brocca, Nicoletta
- 2011 *Lattanzio, Agostino e la Sibylla maga. Ricerche sulla fortuna degli Oracula Sibyllina nell'Occidente latino*, Roma: Herder.
- Budge, Ernest A. Wallis

- 1896 *The Life and Exploits of Alexander the Great Being a Series of Translations of the Ethiopic Histories of Alexander by the Pseudo-Callisthenes and Other Writers*, London: Clay and Sons, 2 voll.
- Buitenwerf, Rieuwerd
2003 *Book III of the Sibylline Oracles and Its Social Setting*, Leiden - Boston: Brill.
- Burgmann, Ludwig
1983 (ed.) *Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V*, Frankfurt am Main: Löwenkalu-Gesellschaft.
- Caerols Pérez, José J.
1994 *Sibilas y oráculos sibilinos en Plutarco*, in Manuela García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del 3. Simposio internacional sobre Plutarco (Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo de 1992)*, Madrid: Ediciones Clasicas, 179-188.
- Castelli, Patrizia
1987 «*Solvat saeculum in favilla*». *Le immagini delle Sibille al servizio dell'ideologia*, in M. Chiabò, F. Doglio (a c.), *Mito e realtà del potere nel teatro: dall'antichità classica al rinascimento. Convegno di studi (Roma, 29 ottobre - 1 novembre 1987)*, Viterbo: Union Printing, 313-332.
- 1998 *Fonti ed immagini: le dieci Sibille ovvero l'ideologia del potere politico-religioso tra Medioevo e Rinascimento*, in Chirassi Colombo - Seppilli: 709-740.
- Černyševa, Margarita I.
1983a *K karakteristike slavjanskogo perevoda «Chroniki» Ioanna Malaly*: *Vizantijskij Vremennik* 44, 221-226.
- 1983b *O sootnošenii slavjanskogo perevoda Chroniki Ioanna Malaly i ee grečeskogo teksta*: *Trudy otdelenija drevnerusskoj literatury* 37, 222-228.
- Cervelli, Innocenzo
1989 *L'ultimo Momigliano. Costanti e variabili di una ricerca*: *Studi Storici* 30, 59-104.
- Chadwick, Henry
1984 *Oracles of the End in the Conflict of Paganism and Christianity in the Fourth Century*, in Lucchesi - Saffrey 1984: 125-129 (= Chadwick, 1991, n. VIII).
- 1991 *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Aldershot: Variorum.
- Charlesworth, James H.
1983 *The Old Testament Pseudepigrapha*, London: Longman & Todd (ediz. it. Brescia: Paideia, 1990).
- Chirassi Colombo, Ileana
1996 *Pythia e Sibylla. I problemi dell'atechnos mantike in Plutarco*, in I. Gallo (a c.), *Plutarco e la religione. Atti del VI convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Napoli: D'Auria, 429-447.
- Chirassi Colombo, Ileana - Seppilli, Tullio
1998 *Sibille e linguaggi oracolari: mito storia tradizione. Atti del Convegno (Macerata - Norcia, settembre 1994)*, Pisa - Macerata: Università degli studi di Macerata e Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

Cirillo, Luigi

1983 *Erma e il problema dell'apocalittica a Roma: Cristianesimo nella storia* 4, 1-31.

Clarke, Graeme

1990 *Reading the Past in Late Antiquity*, Sydney: Australia National University Press.

Clemente, Guido

2011 *Pagani, ebrei e cristiani nella riflessione storica di Arnaldo Momigliano*, in P. Brown, R. Lizzi Testa (eds.), *Pagans and Christians in Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.). Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*, Zurich: LIT, 55-67.

Colin, Armand

2007 *Plutarque et la divination: la piété d'un prêtre philosophe: Revue de l'Histoire des Religions* 224, 149-169.

Collins, John J.

1974 *The Place of the Fourth Sibyl: Journal of Jewish Studies* 25, 365-380.

1984 *The Apocalyptic Imagination. An introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York: Crossroad.

1987 *The Development of the Sibylline Tradition: in ANRW*, II.20.1, Berlin - New York: de Gruyter, 421-459.

1994 *The Sibyl, and the Potter. Political Propaganda in Ptolemaic Egypt*, in L. Bormann, K. Del Tredici, A. Standhartinger (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi*, Leiden et al.: Brill, 57-99 (= in Collins 1997: 199-210).

1997 *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden: Brill.

1998 *The Jewish Transformation of Sibylline Oracles*, in Chirassi Colombo - Seppilli 1998: 369-387.

Coulter, Cornelia C.

1950-51 *The Transfiguration of the Sibyl: The Classical Journal* 46, 65-71 e 121-126.

Cristofoli, Roberto

2005 *Costantino e l'Oratio ad coetum sanctorum*, Napoli: D'Auria.

Croke, Brian

1990 *Malalas, the Man and His Work*, in Jeffreys - Croke - Scott 1990: 1-25.

Crone, Theodore M.

1973 *Early Christian Prophecy. A Study of Its Origin and Function*, Baltimore MD: St. Mary's University Press.

Dagron, Gilbert

1996 *Empereur et prêtre: étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris: Gallimard.

De Biasi, Luciano - Ferrero, Anna Maria

2003 *Cesare Augusto Imperatore. Gli atti compiuti e i frammenti delle opere*, Torino: Utet.

De Decker, Daniel

- 1978 *Le «discours à l'Assemblée des Saints» attribué à Constantin et l'ouvre de Lactance*, in Fontaine - Perrin 1978: 75-87.
- Demougeot, Émilienne
1952 *Saint Jérôme, Les Oracles Sibyllins et Stilicon*: Revue des études anciennes 54, 83-92.
- Denis, Albert-Marie
2000 *Les Oracles Sibyllins*, in A.-M. Denis, J.-C. Haelewyck (éds.), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, II, Turnhout: Brepols, 947-992.
- Desanti, Lucetta
1988 *La repressione della «scientia divinatoria» in età del principato*, in A. Burdese (a c.), *Idee vecchie e nuove sul diritto criminale romano*, Padova: Cedam, 225-240.
- 1990 *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas: indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano: Giuffré.
- Diels, Hermann - Krantz, Walther
1903 *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, Berlin: Weidmann.
- Dilts, Mervin R.
1974 *Claudii Aeliani Varia Historia*, Leipzig: Teubner.
- Dindorf, Ludwig
1829 *Georgii Syncelli Chronographia*, I, Bonn: Weber.
1831 *Ioannis Malalae Chronographia*, Bonn: Weber.
1832 *Chronicon Paschale*, I, Bonn: Weber.
- Dölger, Franz
1940 *Die «Familie der König» im Mittelalter*: Historisches Jahrbuch 60, 397-420 (= in Dölger 1953: 34-70).
1953 *Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Ettal: Buch-Kunstverlag.
- 1996³ *Kaiser, Kaisertum*, II. *Byzantinische Kaisertum*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg in Breisgau: Herder, V, 1245-1246.
- Drake, Harold A.
1985 *Eusebius on the True Cross*: Journal of Ecclesiastical History 36, 1-22.
- Drews, Robert
1975 *The Babylonian Chronicles and Berossus*: Iraq 37, 39-55.
- Drijvers, Han J.W.
1992 *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden: Brill.
- 2011 *Helena Augusta, the Cross and the Myth: Some New Reflections*: Millennium 8, 125-174.
- Duling, Dennis C.
1975 *Solomon, Exorcism, and the Son of David*: Harvard Theological Review 68, 235-252.
- 1983 *Testament of Solomon*, in Charlesworth 1983, I: 935-987.

- 1985 *The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus's Antiquitates Judaicae 8.42-49*: Harvard Theological Review 78, 1-25.
- Dvornik, Frantisek
- 1966 *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Washington DC: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.
- Ego, Beate
- 1996 *Targum Sheni zu Ester*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Edwards, Mark J.
- 1999 *The Constantinian Circle and the Oration to the Saints*, in M.J. Edwards et al. (eds.), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, Oxford: Oxford University Press, 251-275.
- Ellermeier, Friedrich
- 1968 *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg a. Harz: Jungfer.
- Erbse, Hartmut
- 1995 (hrsg.) *Theosophorum graecorum fragmenta*, Stuttgart - Leipzig: Teubner, 1854 (rist. Berlin - New York: de Gruyter).
- Filoramo, Giovanni et al.
- 1999 *La profezia nel primo cristianesimo nel quadro del mondo Mediterraneo antico*: Rivista di storia e letteratura religiosa 35, 347-401.
- Firpo, Luigi
- 1983 (dir.) *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, II. *Ebraismo e Cristianesimo*. 2. *Il Medioevo*, a c. di O. Capitani et al., Torino: UTET.
- 1985 (dir.) *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, II. *Ebraismo e Cristianesimo*. 1. *Il Medioevo*, a c. di G. Barbero et al., Torino: UTET.
- Flusser, David
- 1972 *The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel*: Israel Oriental Studies 2, 162-174.
- Fögen, Marie T.
- 1993 *Das politische Denken der Byzantiner*, in I. Fetscher, H. Munkler (hrsgg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, II. *Mittelalter: von den Anfängen des Islams bis zur Reformation*, München - Zürich: Piper, 41-85.
- Fontaine, Jacques - Perrin, Michel
- 1978 (éds.) *Lactance et son temps: recherches actuelles. Actes du 4. Colloque d'études historiques et patristiques (Chantilly 21-23 septembre 1976)*, Paris: Beauchesne.
- Forbes, Christopher
- 1995 *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Franklin, Simon
- 1990 *The Transmission of Malalas Chronicle*, II. *Malalas in Slavonic*, in Jeffreys - Croke - Scott 1990: 276-287.

- Friedhelm, Winkelmann - Brandes, Wolfram
 1990 *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.-9. Jhdt). Bestand und Probleme*, Amsterdam: Gieben.
- Gantar, Kajetan
 1961 *Kaiser Justinian als kopfloser Dämon: Byzantinische Zeitschrift* 54, 1-3.
- Geffcken, Johannes
 1900 *Die Babylonische Sibylle: Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*, 88-102.
- 1902 *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Géhin, Paul
 1987 *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes*, Paris: Cerf.
- Ginzberg, Louis
 1968 *The Legends of the Jews. IV. Bible Times and Characters*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Girgenti, Giuseppe
 1995 *Giustino. Apologie*, Milano: Rusconi.
- Graf, Fritz
 1985 *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Roma: Schweizerisches Institut in Rom.
- Gressmann, Hugo
 1920 *Sabbatistai: PWRE*, 2. R., 2. Hbd. (Saale-Sarmathon), 1560-1565.
- Grillet, Bernard - Sabbah, Guy - Festugière, André-Jean
 1983 *Sozomène. Histoire Ecclésiastique. Livres I-II*, Paris: Cerf.
- Grossfeld, Bernard
 1991 *The Two Targums to Esther. Translated, with Apparatus and Notes*, Collegeville Minn.
- 1994 *The Targum Sheni to the Book of Esther. A Critical Edition Based on MS. Sassoon 282 with Critical Apparatus*, New York: Sepher - Hermon Press.
- Guillaumin, Marie-Louise
 1978 *L'exploitation des «Oracles Sibyllins» par Lactance et par le «Discours à l'assemblée des Saints»* in Fontaine - Perrin 1978: 185-200.
- Hamblin, William J. - Seely, David R.
 2007 *Solomon's Temple. Myth and History*, London - New York: Thames & Hudson.
- Heikel, Ivar A.
 1902 *Eusebius Werke, I. Über das Leben Constantins, Constantins Rede an die Heilige Versammlung, Tricennatsrede*, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Hellholm, David
 1983 (ed.) *Apocalypticism in the Mediterranean World and Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala, August 12-17, 1979)*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Hertz, Wilhelm

1883 *Die Rätsel der Königin von Saba*: Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Literatur 27, 1-33.

Hollerich, Michael J.

1989 *The Comparison of Moses and Constantine in Eusebius of Caesarea's Life*, in Livingstone 1989: 80-85.

Hooker, Mischa A.

2008 *The Use of Sibyls and Sibylline Oracles in Early Christian Writers*, University of Cincinnati OH: PhD. Diss.

Hunger, Herbert

1978 *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I. Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie, München: Beck.

Irmscher, Johannes

1995 *Il pensiero politico a Bisanzio*, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a c.), *Lo spazio letterario nella Grecia antica*, II, Roma: Salerno, 529-561.

Jeffreys, Elizabeth - Croke, Brian - Scott, Roger

1990 (eds.) *Studies in John Malalas*, Sydney: Australian Association for Byzantine Studies.

Johnston, Sarah I.

2002 *The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance*, in J-N. Bremmer, J.R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to Early Modern Period*, Leuven: Peeters, 35-49.

Joly, Robert

1968² *Hermas. Le Pasteur*, Paris: Cerf.

Kaldellis, Antony

2004 *Procopius of Caesarea. Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia Penn.: University of Pennsylvania Press.

Kalugila, Leonidas

1980 *The Wise King. Studies in Royal Wisdom as Divine Revelation in the Old Testament and Its Environment*, Uppsala: LiberLäromedel/Gleerup.

Kampers, Franz

1897 *Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi in Ihren Vornehmsten Quellen und in Ihren Hervorstechendsten Typen*, Köln: Bachem.

Klutz, Todd E.

2003 (ed.) *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, London - New York: T&T Clark International.

Köhler, Reinhold

1884 *Zur Legende von der Königin von Saba oder der Sibylle und der Kreuzholze*: Germania 29, 53-59 (= in *Kleinere Schriften*, Berlin: Felber, II, 87 ss.).

Krauss, Samuel

- 1902 *Die Königin von Saba in den byzantinischen Chroniken: Byzantinische Zeitschrift* 11, 120-131 [già *A Sibyllák és Sába Királynöje*, in *Philologiai Közlöny* 25 (1901), 60-69].
- Kurfess, Alfons
- 1936a *Kaiser Konstantin und die Sibylle: Theologische Quartalschrift* 117, 11-26.
- 1936b *Die Sybille in Augustinus Gottesstaat: Theologische Quartalschrift* 117, 532-542.
- 1951 *Augustinus und die Tiburtinische Sibylle: Theologische Quartalschrift* 131, 458-463.
- 1952 *Kaiser Konstantin und die Erythraeische Sybille: Zeitschrift für Religions- und Geistgeschichte* 4, 42-57.
- 1956 *Vergils vierte Ekloge und die Oracula Sibyllina: Historisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft* 73, 120-127.
- Lambert, Wilfred G.
- 1978 *The Background of Jewish Apocalyptic. The Ethel M. Wood Lecture delivered before the University of London on 22 February 1977*, London: Athlone Press.
- Lassner, Jacob
- 1993 *Demonizing the Queen of Sheba. Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lenski, Noel
- 2004 *Empresses in the Holy Land. The Creation of a Christian Utopia in Late Antique Palestine*, in L. Ellis, F.K. Kidner (eds.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity. Sacred and Profane*, Aldershot: Ashgate, 113-124.
- Letsios, Dimitrios G.
- 1991 *Die äthiopisch-himyaritischen Kriege des 6. Jharhunderts und die Christianisierung Äthiopiens: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 41, 25-42.
- Lewy, Heinrich
- 1898 *Sabbe-Sambethe: Philologus* 57 (N.F. 40), 350-351.
- Lichačëv, Dmitrij S.
- 1996² *Povest' Vremennykh Let. Podgotovka teksta, perevod, stat'i i kommentarii*, Sankt Peterburg: Nauka.
- Lieger, Paulus
- 1906 *Quaestiones Sibyllinae, II. Sibylla Hebraea sive de libri III aetate et origine: Jahresbericht des Kaiser Königlich Ober-Gymnasiums zu den Schotten in Wien*, 44-66.
- Lincoln, Bruce
- 1998 *La morte della Sibilla e le origini mitiche nelle pratiche divinatorie*, in Chirassi Colombo - Seppilli 1998: 205-223.
- Livingstone, Elizabeth A.
- 1989 (ed.), *Studia Patristica. XIX. Historica, Theologica, Gnostica, Biblica et Apocrypha*, Leuven: Peeters.

- Lloyd, Alan B. - Frascchetti, Augusto
 1989 (a c.) Erodoto, *Le storie. II. L'Egitto*, Milano: Mondadori.
- Lucchesi, Enzo - Saffrey, Henri Dominique
 1984 (éds.) *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève: P. Cramer.
- Lucrezi, Francesco
 1983 *Daniele, la Sibilla, l'Impero*: Atti dell'Accademia nazionale di scienze, lettere e arti di Napoli, 94, 105-115 [= in P. Catalano, P. Siniscalco (a c.), *Popoli e spazio romano tra diritti e profezia. Atti del III. Seminario internazionale di studi storici «Da Roma alla terza Roma», 21-23 aprile 1983*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1986, 25-35; e come *Oracoli e regno*, in Id., *Messianismo, regalità, impero: idee religiose e idea imperiale nel mondo romano*, Firenze: Giuntina, 1996, 1-13].
- Mara, Maria G.
 1967 *Il Kerygma Petrou*: Studi e materiali di storia delle religioni 38 (= *Studi in onore di Alberto Pincherle*) 1, 314-342.
 1993 *Agostino interprete di Paolo. Commento di alcune questioni tratte dalla Lettera ai Romani. Commento incompiuto della Lettera ai Romani*, Milano: Edizioni Paoline.
- Marasco, Gabriele
 1997 *Giovanni Malala e la tradizione ellenistica*: *Museum Helveticum* 54, 29-44.
- Marcovich, Miroslav
 1990 *Pseudo-Iustinus. Cohortatio ad Graecos. De monarchia. Oratio ad Graecos*, Berlin - New York: de Gruyter.
- McCown, Chester C.
 1922 *The Testament of Solomon, edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna, with Introduction*, Leipzig: J.C. Hinrichs.
- McGinn, Bernard
 1985 «*Teste David cum Sibylla*»: *The Significance of the Sibylline Tradition in the Middle Ages*, in J. Kirschner, S.F. Wemple (eds.), *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, Oxford: Basil Blackwell, 12-13.
- Meyendorff, John
 1968 *Justinian, the Empire and the Church*: *Dumbarton Oaks Papers* 22, 43-60.
- Michel, Anton
 1953 *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)*: *Ostkirchliche Studien* 2, 1-35, 89-109.
 1956 *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)*: *Ostkirchliche Studien* 5, 227-231.
 1959 *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)*, Darmstadt: Gentner.
- Minale, Valerio Massimo

- 2015 *Diritto romano e ideologia politica bizantina dagli Isauri ai Macedoni: prima dei Basilici*: Index 43, 537-554.
- Momigliano, Arnaldo
- 1987 *From the Pagan to the Christian Sibyl: Prophecy as History of Religion*: Annali della Scuola Normale di Pisa 17, 407-428 [= in A.C. Dionisotti, A.Grafton, J. Kraye (a c.), *The Uses of Greek and Latin. Historical Essays in memoriam Arnaldo D. Momigliano*, London: Warburg Institute, 3-18; e in Momigliano 1992: 725-744].
- 1992 *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, a c. di R. Di Donato, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Monaca, Mariangela
- 2005a *Prodigi e profezie nel mondo romano: peculiarità della rivelazione sibillina*, in G. Sfameni Gasparro (a c.), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano: tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia del mondo mediterraneo antico. Atti del 2. seminario internazionale (Messina, 21-22 marzo 2003)*, Cosenza: Edizioni Giordano, 311-346.
- 2005b *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini fra religione e politica*, Cosenza: Giordano.
- 2005c *Plutarco e gli oracoli della Sibilla*, in Pérez Jiménez - Titchener 2005: 307-341.
- 2008 *Oracoli Sibillini*, Roma: Città Nuova.
- Mondésert, Claude
- 1976 *Clément d'Alexandre. Le protreptique*, Paris: Cerf.
- Mras, Karl
- 1907 *Babylonische und erythräische Sibylle*: Wiener Studien Zeitschrift für klassische Philologie 29/1, 25-49.
- Nestle, Eberhard
- 1904 *Zur Königin von Saba als Sibylle*: Byzantinische Zeitschrift 13, 492-493.
- Nikiprowetzky, Valentin
- 1970 *La Troisième Sibylle*, Paris - La Haye: Mouton.
- 1987 *La Sibylle juive et le «Troisième Livre» des «Pseudo-Oracles Sibyllins» depuis Charles Alexandre*: in ANRW, II.20.1, 460-542.
- Nicol, Donald M.
- 1988 *Byzantine Political Thought*, in J.H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 30 - c. 1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 51-79.
- Ogilvie, Robert M.
- 1978 *The Library of Lactantius*, Oxford: Clarendon Press.
- Orestano, Riccardo
- 1939 *Dal ius al fas. Rapporto tra diritto divino e umano in Roma dall'età primitiva all'età classica*: *Bullettino dell'Istituto di diritto romano «Vittorio Scialoja»* 5, 194-273 (= in Orestano 1998: 559-273).

- 1941 *Elemento divino ed elemento umano nel diritto di Roma*: Rivista internazionale di filosofia del diritto 21, 1-40 (= in Orestano 1998: 641-672).
- 1998 *Scritti. II. Saggistica*, Napoli: Jovene.
- Paratore, Ettore - Buonaiuti, Ernesto
- 1972 (a c.) *Tertulliano. Apologetico*, Bari: Laterza.
- Parke, Herbert W.
- 1988 *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London - New York: Routledge (trad. it. Genova: ECIG, 1992).
- Patzig, Edwin
- 1892 *Johannes Antiochenus und Johannes Malalas: Jahresbericht der Thomasschule in Leipzig über das Schuljahr 1891/1892*, Leipzig: Druck von Alexander Edelman, 1-32.
- Peretti, Aurelio
- 1943 *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, Firenze: La Nuova Italia.
- Pérez Jiménez, Aurelio - Titchener, Frances
- 2005 (a c.) *Valori letterari delle opere di Plutarco. Studi offerti al Prof. Italo Gallo da The International Plutarch Society*, Malaga-Logan, Utah: Universidad de Malaga e Utah State University.
- Perles, Joseph
- 1872 *Thron und Circus des König Salomo: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 21, 122-139.
- Pertusi, Agostino
- 1983 *Il pensiero politico e sociale bizantino dalla fine del secolo VI al secolo XIII*, in Firpo 1983: 667-816 (= in Pertusi 1990: 65-214).
- 1985 *La concezione politica e sociale dell'impero di Giustiniano*, in Firpo 1985: 541-596 (= in Pertusi 1990: 5-60).
- 1990 *Il pensiero politico bizantino*, a c. di A. Carile, Bologna: Pàtron.
- Pettinato, Giovanni
- 1992 *La saga di Gilgamesh*, Milano: Rusconi.
- Piccinini, Piero
- 1991 *L'ideologia politica bizantina*: Rivista di Bizantinistica 1, 163-180.
- Pieler, Peter E.
- 1997 *Das Alte Testament im Rechtsdenken der Byzantiner*, in S. Troianos (ed.), *Analecta Atheniensi ad ius byzantinum spectantia*, I, Athina-Komotini: Ant. N. Sakkoulas Verlag, 81-113.
- Pizzani, Ubaldo
- 1993 *L'acrostico cristologico della Sibilla (Or. Sib. 8, 217-250) e la sua versione latina (August. Civ. Dei 18, 23)*: Studia Ephemeridis Augustinianum 42 (= *Cristianesimo latino e cultura greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichità classica. Roma, 7-9 maggio 1992*), 379-390.
- Potter, David S.

- 1990a *Sibyls in the Greek and Roman World: Journal of Roman Archeology* 3, 471-483 (rec. Parke 1988).
- 1990b *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire. A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford: Clarendon Press.
- 1994 *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge Mass. - London: Harvard University Press.
- Prinzing, Günter
- 1986 *Das Bild Justinians I. in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jahrhundert*, in Simon 1986: 1-99.
- Prümm, Karl
- 1929 *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloga Virgils: Scholastik* 4, 54-77.
- Roberto, Umberto
- 2005 (ed.) *Ioanni Antiocheni Fragmenta ex Historia Chronica*, Berlin - New York: de Gruyter.
- Roessli, Jean-Michel
- 2004 *Catalogues des sybilles, recueil(s) de Libri Sibyllini et corpus des Oracula Sibyllina. Remarques sur la formation et la constitution de quelques collections oraculaires dans les mondes gréco-romain, juif et chrétien*, in E. Norelli (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Actes du Colloque de l'Université de Genève, 11-12 avril 2002*, Lausanne: Editions du Zèbre, 48-57.
- Rosenstiehl, Jean-Marc - Heintz, Jean-Georges
- 1972 *De Sibtu, la reine de Mari, à Sambéthé, la Sibylle chaldéenne?: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 52, 13-15.
- Rossignol, Jean-Pierre
- 1845 *Virgile et Constantin le Grand*, Paris: Jules Delalain.
- Rubin, Berthold
- 1951 *Der Fürsten der Dämonen. Ein Beitrag zur Interpretation von Prokops Anekdoten: Byzantinische Zeitschrift* 44 (= *Festschrift Franz Dölger zum 60. Geburtstag gewidmet*, hrsg. J.M. Hoeck), 469-482.
- 1960 *Der Antichrist und die «Apokalypse» des Prokopios von Kaisareia: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 110, 55-63.
- Runciman, Steven
- 1977 *The Byzantine Theocracy*, Cambridge: Cambridge University Press (trad. it. *La teocrazia bizantina*, Firenze: Sansoni, 1988).
- Salzberger, Georg
- 1907 *Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur. Ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde*, Berlin: Kommissionsverlag von Max Harrwitz.
- 1912 *Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur*, Berlin: Mayer & Miller.
- Santi, Claudia
- 1985 *I libri Sibyllini e i decemviri sacris faciundis*, Roma: Il Bagatto.

- 2005 *La divinazione romana in età postcostantiniana e la distruzione dei Libri Sibyllini*, in A. Saggioro (a c.), *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma: Carocci, 201-213.
- 2008 *Sacra facere. Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Roma: Bulzoni.
- Sardella, Teresa
- 1985 *Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella Theosophia di Tubinga*, in M. Mazza, C. Giuffrida (a c.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda Antichità. Atti del Convegno (Catania 1982)*, Roma: Jouvence, 545-573.
- 1989 *Prognosis e mantikè in Origene: Augustinianum 29*, 281-306.
- 1995 *Apollo, Istaspe e la Sibilla: la cristianizzazione degli oracoli pagani da Giustino a Clemente*, in *Hestiasis. Studi in onore di Salvatore Calderone*, V, Messina: Sicania, 295-329.
- 1998 *La Sibilla nella tradizione greca cristiana. Dalla scuola di Alessandria ad Eusebio di Cesarea*, in Chirassi Colombo - Seppilli 1998: 581-602.
- Sbriziolo, Itala P.
- 1971 (a c.) *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del secolo XII*, Torino: Einaudi.
- Schnabel, Paul
- 1923 *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig - Berlin: Teubner.
- Schröder, Stephan
- 1990 (hrsg.) *Plutarchs Schrift De Pythiae Oraculis. Text, Einleitung und Kommentar*, Stuttgart: Teubner.
- Schulze, Wilhelm
- 1895 *Samstag: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 33, 366-386 (= in Schulze 1934: 281-296).
- 1934 *Kleine Schriften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scott, Roger
- 1990 *Malalas' View of the Classical Past*, in Clarke 1990: 147-167.
- Sfameni Gasparro, Giulia
- 1995 *Ispirazione delle Scritture e divinazione pagana: aspetti della polemica fra Origene e Celso*, in Dorival - Le Boullec 1995: 287-302 (= in Sfameni Gasparro 1988b: 177-194).
- 1998a *La Sibilla voce del dio per pagani, ebrei e cristiani: un modulo profetico al crocevia delle fedi*, in Chirassi Colombo - Seppilli 1998: 505-553 (= in Sfameni Gasparro 2002: 61-112).
- 1998b *Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storico-religiose*, Roma: LAS.
- 2002 *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma: LAS.
- 2005 *Letterate e filosofe, profetesse e maghe: spazi della comunicazione al femminile nel mondo greco-romano*, in A. Ales Bello, A.M. Pezzella (a c.), *Il femminile tra Oriente e Occidente. Religioni, letteratura, storia, cultura*, Roma: Città Nuova, 13-75.

Shahîd, Irfan

1979 *Byzantium in South Arabia*: *Dumbarton Oaks Papers* 33, 23-94.

1995 *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, I., Washington DC: *Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies*.

Signes Codoñer, Juan - Santos, Francisco A.S.

2007 *La introducción al derecho (Eisagoge) del patriarca Focio*, Madrid: CSIC.

Simon, Dieter

1986 (ed.) *Fontes Minores*, VII, Frankfurt am Main: *Klostermann*.

Sorlin, Irène

1973 *La diffusion et la transmission de la littérature chronographique byzantine en Russie pré-mongole du XI^e au XIII^e siècle*: *Travaux et Mémoires* 5, 385-408.

Sparks, Hedley F.D.

1984 *The Apocryphal Old Testament*, Oxford: *Clarendon Press*.

Stern, Menahem

1964 *The Sambathions*, in V.A. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern (eds.), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, III, Cambridge Mass.: *Harvard University Press*, 43-56.

Stoneman, Richard

2007-12 (a. c.) *Il romanzo di Alessandro*, I-II, trad. it. a. c. di T. Gargiulo, Milano: *Arnoldo Mondadori Editore*.

Suárez de la Torre, Emilio

2000 *La Sibila de Eritras: análisis de fuentes hasta el siglo II D.C.*, in *Alganza Rol-dán 2000*: 439-467.

Šustorovič, E. M.

1968 *Chronika Ioanna Malaly i antičnaja tradicija v drevnerusskoj literature*: *Trudy Otdelenija Drevnerusskoj Literatury* 23, 62-70.

1969 *Drevneslavjanskij perevod Chroniki Ioanna Malaly*: *Vizantijskij Vremennik* 30, 136-152.

1970 *Ob odnom otryvke iz drevneslavjanskogo perevoda «Chroniki» Ioanna Malaly*: *Filologičeskie Nauki* 60, 105-110.

Thackeray, Henry St. J. - Marcus, Ralph

1966 (eds.) *Flavius Josephus, Jewish Antiquities*, V, Cambridge Mass.: *Harvard University Press*.

Tcherikover, Victor A.

1954 *The Sambathions*: *Studia Hierosolymitana* 1, 78-98.

Thompson, Bard

1952 *Patristic Use of the Sibylline Oracles*: *Review of Religion* 16, 116-136.

Thurn, Johannes

2000 (ed.) *Ioannis Malalae Chronographia*, Berlin - New York: *de Gruyter*.

Timpanaro, Sebastiano

2006-07 (a. c.) *Cicerone. De divinatione*, Milano: *Garzanti*.

Torijano, Pablo A.

- 2002 *Solomon the Esoteric King: From King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden: Brill.
- 2013 *Solomon and Magic*, in Verheyden 2013: 107-126.
- Tottoli, Roberto
- 1997 *Storie dei profeti*, Genova: Il Melangolo.
- Treagold, Warren
- 2007 *The Byzantine World of John Malalas and Eustathius of Epiphania*: International History Review 29, 709-745.
- Treitinger, Otto
- 1956² *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats - und Reichsgedanken*, Darmstadt: H. Gentner.
- Udal'cova, Zinaida V.
- 1955 *La chronique de Jean Malalas dans la Russie de Kiev*: Byzantion 35, 575-591.
- Ullendorff, Edward
- 1968 *Ethiopia and the Bible*, London: Oxford University Press.
- 1971 *Ethiopia and the Bible. Conferenza tenuta nella seduta del 13 marzo 1969*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Valgiglio, Ernesto
- 1992 (a c.) *Gli oracoli della Pizia*, Napoli: D'Auria.
- Vasiliev, Aleksandr
- 1933 *Justin I (518-527) and Abyssinia*: Byzantinische Zeitschrift 33, 67-77.
- Verheyden, Jozef
- 2013 (ed.) *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect*, Leiden: Brill.
- Verheyden, Joseph - Zamfir, Korinna - Nicklas, Tobias
- 2010 (eds.) *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ville-Patlagean, Evelyne
- 1962 *Une image de Salomon en basileus byzantin*: Revue des études juives 181, 9-33.
- Vitale Brovarone, Alessandro - Vitale Brovarone, Lucetta
- 1995 (a c.) *Jacopo da Varazze. Legenda Aurea*, Torino: Einaudi.
- Watson, Paul F.
- 1974 *The Queen of Sheba in Christian Tradition*, in J.B. Pritchard (ed.), *Solomon and Sheba*, London: Phaidon, 115-145.
- Wehrli, Fritz
- 1969² (hrsg.) *Die Schule des Aristoteles, VII. Herakleides Pontikos. Texte und Kommentar*, Basel: B. Schwabe & Co.
- Whittaker, M.
- 1984 *The Testament of Solomon*: Sparks 1984, 733-751.
- Wilson, Nigel
- 1996 (a c.) *Eliano. Storie varie*, trad. it. a c. di C. Bevegni, Milano: Adelphi.

Wünsch, Richard

1898 (hrsg.) *Ioannis Lydi Liber de mensibus*, Leipzig: Teubner.

Youtie, Herbert Ch.

1944 *Sambathis*: Harvard Theological Review 37, 209-218.

Zepos, Ioannis - Zepos, Panaghiotis

1931 *Jus Graecoromanum*, II, Athenis: George Fexis (rist. Aalen: Scientia Verlag, 1962).

GIOVANNI CANOVA

Storia di Salomone e Bilqīs nella tradizione arabo-islamica¹

Le leggende arabe sulla regina di Saba

Leggende sulle antiche genti d'Arabia circolavano ben prima del VII secolo d.C., quando il profeta arabo Muḥammad si sentì chiamato a diffondere la rivelazione coranica e il puro monoteismo.

Gli arabi favoleggiavano sulle grandiose vestigia incontrate durante le loro peregrinazioni in lande desertiche, ma che un tempo avevano visto fiorire splendide civiltà. Solo popolazioni di giganti, quali gli 'Ād e i Tamūd da tempo scomparsi, ne potevano essere stati gli artefici. Lo stesso Corano ricorda il nome di una delle favolose città del deserto: Iram dalle colonne.² Queste antiche genti arabe avevano subito un terribile castigo di Dio, che aveva portato alla loro rovina a causa dell'idolatria e del mancato ascolto alle parole dei profeti loro inviati. Anche il popolo di Saba, adoratore del sole, non era scampato all'ira divina. Rammenta il libro sacro dei musulmani che il Signore aveva dato a Saba una buona e fertile terra: due fiorenti giardini. Ma la sua gente si era distolta dalla retta via e per punizione Dio aveva causato lo straripamento della diga che garantiva prosperità al paese, trasformando i giardini in campi di frutti aspri e di tamerici (Cor. 34: 12-21).

Crollata la diga di Marib, capitale di Saba, le popolazioni yemenite si erano disperse verso la parte settentrionale della penisola arabica e l'Oman. Ne fa cenno il poeta al-A'šā (m. ca. 7/629) in celebri versi:

¹ Il presente articolo riprende parzialmente la mia Introduzione a Ta'labī, *Storia di Bilqīs regina di Saba* (Canova 2000b: 19-42).

² Dalla sura dell'Aurora: «Non hai visto quel che ha fatto il Signore della gente di 'Ād / a Iram dalle alte colonne / che non aveva pari su tutta la terra? / E della gente di Tamūd, che spaccavan le rocce nella vallata?» (Cor. 89: 6-9).

Marib, cui la piena ha cancellato una diga di marmo che si erano costruiti gli Ĥimyariti ...³

Le vestigia che testimoniano lo splendore dell'antica Marib sono associate al ricordo della regina di Saba e del re-profeta di Israele Salomone. La tradizione araba ha dato un nome alla sovrana: Bilqīs.⁴ Il tempio principale viene così chiamato Maḥram o Ḥaram Bilqīs, il “santuario di Bilqīs”; esiste inoltre un ‘Arš Bilqīs, il “trono di Bilqīs”, e nei pressi la moschea di Salomone.⁵ Le saghe yemenite evocano con nostalgia i fasti di Ĥimyar, sotto il cui nome la tradizione araba indica anche le precedenti civiltà minea e sa-bea. Dove sono finiti, si chiede l'anonimo poeta dell'*Ode himyarita*, il profeta Hūd e Qaḥṭān, il capostipite delle popolazioni sudarabiche? «E dov'è Bilqīs, dal trono sublime, il cui palazzo sovrastava tutti gli altri?».⁶

Tadmor/Palmira, è la città della Siria dove, secondo la tradizione araba, venne sepolta la regina di Saba. Era stata costruita dai demoni di Salomone con lastre e colonne di marmo; l'episodio è già presente nella poesia preislamica di al-Nābiga al-Dubyānī (m. ca. 604):

... Salomone, quando Dio gli disse: «Levati sulle creature e proibisci loro di errare

³ Al-A'šā, *Dīwān*, 43, vv. 27-28; trad. di F. Gabrieli in Gabrieli - Vacca 1957: 25.

⁴ Gli archivi reali assiri, dall'epoca di Tiglat-Pileser III a quella di Assurbanipal (VIII-VII secolo a.C.), riportano i nomi di alcune regine che regnavano nell'Arabia settentrionale. Conosciamo così l'esistenza di Zabiba, Samsi, Adia, costrette al tributo nei confronti del sovrano assiro: oro, cavalli, cammelli: cf. Abbott 1941; Pritchard 1955: 283 ss. Nomi regali femminili non sono comparsi nelle iscrizioni sudarabiche e non ha avuto finora successo la ricerca della menzione della regina di Saba. Anche se esistono divergenti attribuzioni cronologiche, sembra che nessun documento epigrafico risalga sino all'epoca dell'incontro tra la regina di Saba e Salomone narrato nella Bibbia (X secolo a.C.). Per un'introduzione all'archeologia sudarabica, si veda de Maigret 1996; sui problemi della cronologia sudarabica, cf. Avanzini 1993 e Garbini 1993.

⁵ Tra i principali studi sulla leggenda araba di Bilqīs, segnalo i saggi di Basset 1888-95 e, inoltre, Philby 1981; Daum 1988a, 1988b; Lassner 1993. Altre indicazioni sono riportate in bibliografia. Per il Tempio di Bilqīs (Maḥram Bilqīs) e il Trono di Bilqīs ('Arš Bilqīs), si veda Schmidt 1988: 83-84.

⁶ I versi dall'*Ode himyarita* sono tratti da Našwān, *Mulūk Ĥimyar*, 7, e *Šams al-'ulūm*, I, 620-622; cf. altri passi su Bilqīs nei vol. IV, 2410 (Dū Murāṭid); e V, 3174 (Salḥīn). Numerosi riferimenti alla regina Bilqīs e Salomone si trovano nell'ottavo libro dell'*Iklīl* dello storico yemenita del X secolo al-Hamdānī. Sulle antiche leggende yemenite, si veda Stiegner 1988: 153-158.

imprigiona i *ǧinn*, ai quali ho permesso di costruire Tadmor con lastre di pietra e colonne».⁷

Ma sugli aspetti della vita della regina, sul suo stesso nome, sul matrimonio con Salomone sono numerose le divergenze. Le caratteristiche dei personaggi, lo sfarzo del trono, della corte e dei palazzi in cui vivono, le “virtù” di Salomone, la nascita straordinaria di Bilqīs, sono tutti elementi atti a stimolare quel senso del meraviglioso che predomina nella leggenda, in un caleidoscopio di variazioni che nell’ambiente arabo sembra aver trovato un fertile humus.

La versione coranica

Le fonti arabe non presentano la storia di Salomone (Sulaymān) e della regina di Saba (Bilqīs) in modo omogeneo. Esiste un nucleo narrativo abbastanza coerente, basato sulla tradizione attestata nel Corano. Gli elementi essenziali figurano nella sura della Formica, risalente al periodo meccano della vita del Profeta.⁸

Corano, sura della Formica (XXVII)

«(20) [Salomone] passò in rassegna gli uccelli e chiese: “Come mai non vedo l’upupa? È forse tra gli assenti? (21) La punirò severamente o la sgozzerò, a meno che non mi porti una chiara giustificazione”.

(22) Ma l’upupa non tardò molto a tornare e disse: “Ho abbracciato col mio sguardo ciò che tu non puoi abbracciare con il tuo e ti porto da Saba notizia sicura. (23) Ho trovato che regna sul suo popolo una donna, alla quale è stato dato di ogni cosa: possiede un trono stupendo. (24) E ho trovato che lei e la sua gente adorano il Sole invece che Dio. Satana ha abbellito ai loro occhi le loro azioni e li ha traviati dalla via, sì che non seguano il retto cammino (25) e non adorino Dio, il quale manifesta i segreti nei cieli e sulla terra, e conosce ciò che celate e ciò che palesate. (26) Dio! Non c’è altro dio che Lui, Signore del Trono sublime!”.

(27) Salomone disse: “Vedremo ora se hai detto il vero o se sei tra i mentitori!

(28) Va’ con questo mio scritto e lancialo sul popolo dei Saba, poi allontanati da loro, e fa’ attenzione a cosa rispondono!”.

(29) Disse la regina: “O mia corte! Mi è stato gettato un nobile scritto, (30) che proviene da Salomone: ‘In nome di Dio, il Clemente il Misericordioso! (31) Non vi levate superbi contro di me, ma venite a me, sottomessi a Dio

⁷ Al-Nābiġa al-Dūbyānī, *Dīwān*, 20-21, vv. 22-23; Minganti 1971: 46-47.

⁸ Questa sura contiene anche altre storie di ispirazione biblica, come quella di Mosè e della verga trasformata in serpente o quella della turpitudine di Lot.

(*muslimīn*)'. (32) O mia corte! Datemi il vostro parere in merito. Non deciderò nulla senza che voi ne siate testimoni!».

(33) Risposero: “Noi possediamo forza e grande prodezza, ma il comando spetta a te: sei tu che devi decidere!”. (34) Disse la regina: “Quando i re entrano in un paese lo devastano, e riducono i nobili a miserabili. Così faranno anche quelli! (35) Ma io manderò loro un dono e starò a vedere la risposta che mi porteranno i miei inviati”.

(36) Quando l'inviato giunse da Salomone, questi disse: “Mi venite in aiuto con ricchezze? Quel che Dio mi ha dato è meglio di ciò che voi mi offrite, eppure vi vantate del vostro dono! (37) Ritorna da loro! Verremo con degli eserciti ai quali non potranno resistere e li cacceremo dalla loro terra miseri e disprezzati! (38) O mia corte! Chi di voi mi porterà il trono della regina prima che essi vengano a noi sottomessi al Signore?”.

(39) Un *'ifrit* fra i *ǧinn*⁹ disse: “Te lo porterò io, prima ancora che tu ti alzi dal tuo seggio. Sono capace di farlo e sono fidato”. (40) E un *ǧinn* che conosceva la Scrittura disse: “Io te lo porterò, prima ancora che torni a te il tuo sguardo”. Quando Salomone vide il trono posato presso di sé esclamò: “Questo è un favore del mio Signore per provarmi se sono grato o ingrato: chi è grato a Dio lo fa a suo vantaggio, chi è ingrato ... Il Signore basta a se stesso ed è generoso. (41) Trasformatele il trono, così vedremo se essa è ben guidata o invece è fra coloro che non lo sono”.

(42) Quando la regina giunse, le fu chiesto: “È così il tuo trono?2. Rispose: “Sembra che lo sia”. Salomone disse: “La scienza è stata data a noi prima che a lei e ci siamo dati a Dio.(43) È stata distolta da ciò che adora al posto di Dio, poiché appartiene a gente infedele”.

(44) Le fu detto: “Entra nel palazzo!”. Quando essa lo vide pensò che fosse una distesa d'acqua e scoprì le gambe. Ma Salomone le disse: “È un palazzo pavimentato di cristalli”. Allora la regina esclamò: “Signore, ho fatto torto a me stessa! Assieme a Salomone mi affido a Dio, il Signore del Creato”».

⁹ Esistono varie classi di geni, con diverso potere: *ǧinn*, *'ifrit*, *mārid* e altri. I *ǧinn*, residuo del paganesimo arabo, sono accolti dall'Islam come una realtà; secondo un detto del Profeta, sono di tre specie: «*ǧinn* che hanno ali e volano nell'aria; *ǧinn* in forma di serpenti e cani; *ǧinn* stanziali o che si spostano». Possono essere pagani o musulmani, aver rapporti sessuali con gli umani, assumere le sembianze di animali. L'opera più esauriente sui *ǧinn* è *Akām al-murǧān* di al-Šiblī (m. 769/1367-1368). Si vedano i saggi di Fahd 1971 e Chelhod 1964, II. Man mano che ci si addentra nell'epoca islamica, come rileva Claudio Lo Jacono (1995: 193), si assiste a un'attenuazione della predominante ferocia di questi esseri nel periodo pagano precedente, al punto tale che alcuni di essi si convertiranno all'Islam. Qualche pensatore musulmano, come Ibn Haldūn, si è dimostrato dubbioso sulla loro effettiva reale esistenza, proponendo una lettura allegorica dei versetti coranici che ne parlano.

Come si può rilevare da questi versetti, i *ğinn* svolgono un ruolo decisivo nelle vicende di Salomone. Questi personaggi non scaturiscono solo da quella fervida immaginazione delle *Mille e una notte*. Secondo la concezione musulmana, rientrano anch'essi nel disegno della creazione divina; recita il testo sacro: «Noi creammo l'uomo di argilla secca, presa da fango nero impastato / e i *ğinn* creammo pure, da prima, di fuoco ardentissimo». ¹⁰ Gli angeli sono invece creature di luce. Il tono allusivo ci fa pensare che in quest'epoca (inizi VII secolo) la leggenda fosse ben nota agli arabi della Mecca. I dati mancanti verranno comunque integrati nei secoli successivi nei racconti dei cantastorie e nei sermoni dei predicatori, tanto da finire nei commenti degli esegeti, ¹¹ nelle pagine degli storici e in particolare in quella narrativa nota sotto il titolo di "Storie dei profeti" (*Qiṣaṣ al-anbiyā*). ¹²

Le Storie dei profeti

Le due principali opere di storie di profeti risalgono all'XI secolo e rappresentano il punto culminante della tradizione esegetica e storica precedente. Si tratta del *Kitāb 'arā'is al-mağālis* (*Il libro delle spose delle assemblee*) ¹³ di al-Ta'labī (m. 427/1035), il testo più prestigioso su questo argomento nella letteratura religiosa islamica, e delle *Qiṣaṣ al-anbiyā* (*Storie dei profeti*) di al-Kisā'ī (XI secolo d.C.), che riflette maggiormente la tradizione dei predicatori popolari. ¹⁴ Nel Corano, le vicende relative agli inviati che hanno preceduto Muḥammad costituiscono un monito a dare ascolto ai messaggeri divini, abbandonando il paganesimo, pena il castigo e la distruzione. Si tratta della parte "narrativa" (*qāṣaṣī*) del testo sacro. Le storie dei profeti sono un'evoluzione, con carattere edificante, di queste tradizioni, verosimilmente influenzate da narrazioni extra-canoniche di origine e-

¹⁰ Cor. 15: 26-27.

¹¹ Mi limito a segnalare, tra i più significativi, al-Ta'labī. *al-Kaṣf wa-l-bayān*, III, 476-501; al-Qurṭubī, *al-Ġāmi'*, VII, 150-191; cf. il commento di Rāzī analizzato da Johns 1986.

¹² Rimandiamo per un'analisi accurata di questa letteratura agli studi di Roberto Tottoli (1999a e trad. ingl. 2002). Si veda inoltre Nagel 1967 e Khoury 1978. Sulle miniature che illustrano queste storie, si veda Milstein - Rührdanz - Schmitz 1999.

¹³ Il titolo viene di solito abbreviato in *Kitāb al-'arā'is* o semplicemente *al-'Arā'is*.

¹⁴ Probabilmente è questo il motivo per cui l'opera è scarsamente conosciuta nel mondo islamico. Cf. al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ al-anbiyā*, e Thackston 1978. Per la storia dei fasti di Ḥimyar e della regina di Saba, cf. Canova 2000a: 31-47.

braica e cristiana che circolavano nei centri mercantili d'Arabia.¹⁵ Un ruolo importante è stato infatti svolto da neoconvertiti appartenenti alle due religioni monoteistiche: tra i principali trasmettitori figurano due ebrei yemeniti che avevano aderito all'Islam, Wahb ibn Munabbih (m. ca. 110/728) e Ka'b al-Aḥbār (m. ca. 32/652). L'uditorio musulmano, con il fervore dei neofiti, era avido di racconti sull'antica storia del mondo e sugli inviati che Dio aveva mandato prima del profeta arabo Muḥammad, l'ultimo, il "sigillo" dei profeti. Questo stesso uditorio accoglierà con favore l'inserimento di elementi tratti dalle leggende degli antichi,¹⁶ tra i quali appunto la storia di Salomone e della regina di Saba, che nel *Libro delle spose* di al-Ta'labī,¹⁷ nel capitolo dedicato a Salomone, figlio e successore di Davide, trova la sua più completa sistematizzazione, tanto da divenire il testo di riferimento nella tradizione araba.

La nascita della regina di Saba

L'episodio della nascita di Bilqīs costituisce un esempio significativo della molteplicità di varianti che si sono sovrapposte nel corso del tempo. Bisogna premettere che storici e commentatori autorevoli, come al-Ṭabarī (m. 314/923), sorvolano volentieri sui particolari di questa nascita, anche se non c'è dubbio che ne fossero a conoscenza.¹⁸ Altri invece, pur riportando la storia di Bilqīs, giudicano le narrazioni relative ai sovrani yemeniti e alle loro genealogie fantasie senza fondamento. È il caso dello storico Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233).¹⁹ Forse la vicenda era troppo legata all'antichità pagana per venire menzionata nelle loro opere; o, forse, lo scabroso rapporto uomo-*ḡinn* era argomento da trattare con prudenza, per evitare di comprometersi attirando su di sé l'accusa di eresia.

Nel racconto di al-Ta'labī il re yemenita al-Hadhād disdegna i sovrani vicini e rifiuta di sposare una loro figlia. Prende quindi per moglie una *ḡinniyya*, Rayḥāna bint al-Šukr. In quei tempi infatti gli uomini vedevano i *ḡinn* e si accoppiavano con loro. Rayḥāna gli dà una figlia, Bal'ama, Bilqīs. Alla morte di al-Hadhād, il popolo si divide in due fazioni, una a lei ostile,

¹⁵ Per un confronto con la figura di Salomone nella tradizione ebraica, si veda Sidersky 1933: 112-126.

¹⁶ *Asāṭir al-awwālīn*. Nel Corano sono giudicate menzogne dei miscredenti. Cf. Cor. 6: 25; 8: 31 e *passim*.

¹⁷ Per un esame delle fonti e del metodo seguito da al-Ta'labī nel *Libro delle spose*, si veda Tottoli 1999a: 179-185.

¹⁸ Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, II, 756; *Ġāmi' al-bayān*, XIX, 512.

¹⁹ Cf. Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, I, 231.

guidata da un re turpe che disonorava le fanciulle di Saba. Bilqīs finse di volerlo sposare, lo uccise e prese il suo posto sul trono. Il tradizionalista al-Ta'labī non manca di riportare il detto del profeta Muḥammad: «Non prospera un popolo che affida la sua guida a una donna».²⁰

Nel *Kitāb al-tiğān fī mulūk Ḥimyar (Il Libro delle corone tra i re ḥimyariti)* di Ibn Hišām (m. 212/833),²¹ che riprende per la parte antica le notizie tramandate da Wahb ibn Munabbih.²² viene descritta la lotta tra due serpenti, uno bianco e l'altro nero. Con l'aiuto di al-Hadhād vince il serpente bianco, in realtà un *ğinn* alle prese con uno schiavo malvagio. Il re dei *ğinn*, riconoscente, dà a al-Hadhād sua figlia Rawāḥa in sposa, a condizione di non porle mai domande. Da questa unione nascono tre figli, che vengono rapiti da una cagna. Alla fine, al-Hadhād non resiste e interroga Rawāḥa sull'accaduto. La figlia del re dei *ğinn* lo avverte che rispondendo sarebbe scomparsa, poiché aveva violato il patto stabilito con il padre, e lo informa che la cagna non era altri che una nutrice. Dei suoi tre figli sopravvive solo la bambina, Bilqīs, che viene allevata dai *ğinn*.²³

Muḥammad al-Kisā'ī, l'altro importante autore di storie dei profeti, narra che il re Šaraḥ ibn Šarāḥil pretendeva di esercitare lo *jus primae noctis* nei confronti delle figlie dei suoi sudditi, esigendo una fanciulla la settimana. Il suo ministro Dū Šaraḥ ibn Haddād capita un giorno, andando a caccia, nel wadi dei *ğinn*. Li chiama ad alta voce, chiedendo di poter ascoltare le loro poesie.²⁴ Lo accontentano, quindi gli appare 'Umayra, figlia del loro re. Al vederla, egli si infiamma di passione tanto che desidera sposarla, ma la ragazza si dilegua lasciandolo nello sconforto. Chiede ai *ğinn* notizie di lei e si fa accompagnare dal loro re. Questi, conosciuto il suo desiderio, gliela concede in sposa. La giovane rimane incinta e conclusa la gravidanza partorisce una bambina bella come il sole che viene chiamata Bilqīs, la regina di Saba.²⁵

²⁰ Al-Ta'labī, 'Arā'is, 313.

²¹ Abū Muḥammad ibn Hišām, di origine sudarabica, recensore della biografia del Profeta scritta da Ibn Ishāq.

²² Si veda Khoury 1978: 290 ss.

²³ Ibn Hišām, *al-Tiğān*, 145-157.

²⁴ Gli arabi antichi ritenevano che fossero i *ğinn* a ispirare i poeti e gli indovini. Lo stesso Muḥammad fu accusato dai suoi concittadini di non essere altro che un poeta, invaso dai *ğinn* (Cor. 34: 8, 46). Il testo sacro difende il Profeta e rigetta l'accostamento con i poeti: «E i poeti poi, seguiti dai traviati ... Non vedi come vagano per ogni vallata e dicono quello che non fanno?» (Cor. 26: 224-226).

²⁵ Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 287.

Il commentatore della *Qaṣīda ḥimyarīyya*, Naṣwān ibn Saʿīd al-Ḥimyarī (m. 753/1178) riporta una ulteriore variante. Re al-Hadhād va a caccia con i suoi servitori e si imbatte in un lupo che rincorre una gazzella. Il sovrano allontana l'animale e segue, da solo, le tracce della gazzella, finché giunge a una città straordinaria. Il re della città lo informa che si tratta di una seconda Marib, la Marib abitata dai *ǧinn*. Al-Hadhād si invaghisce della figlia del sovrano; promettendogliela in sposa, il re dei *ǧinn* gli rivela che è la gazzella salvata dal lupo, di nome al-Ḥarūrā. Al-Hadhād fa ritorno in quel luogo con i suoi dignitari e vi trova un meraviglioso castello, che diviene sede del suo regno una volta sposata la ragazza. Dalla loro unione nasce Bilqīs, la donna più sagace del suo tempo.²⁶ Gli storici, i commentatori e i letterati dei secoli successivi, come Nuwayrī (m. 732/1332),²⁷ riprendono sostanzialmente queste versioni.

Il nome della regina: Bilqīs

Secondo le varie testimonianze, sia il nome Bilqīs che quello di suo padre, al-Hadhād, sarebbero soprannomi. La regina, precisa uno dei primi e più autorevoli genealogisti, al-Kalbī, si chiamava Yalammaqa, figlia di Iliṣaraḥ ibn Dī Ġadan ibn Iliṣaraḥ ibn al-Ḥārīḍ ibn Qays ibn Ṣayfi ibn Saba'.²⁸ Varianti di questo nome sono menzionate dagli storici.

Il nome di suo padre, al-Hadhād, sembra evocare l'*ḥudhud*, l'upupa che in questa leggenda svolge un ruolo di primo piano come messaggera di Salomone; è probabile che sia questa la sua origine. Per quanto riguarda la madre, essa sarebbe Rawāḥa bint Sakan o Rayḥāna bint al-Šukr, figlia del re dei *ǧinn*. Un detto del Profeta attesta infatti che «uno dei genitori della regina di Saba è un *ǧinn*».²⁹ Ma da dove deriva il nome con cui la regina è divenuta celebre presso gli arabi, Bilqīs? Gli storici, i genealogisti, i lessicografi non ci vengono in aiuto. Forse è stato sentito come un nome himyarita, anche se era opinione comune che nello Yemen si parlasse il vero arabo, la *'arabiyya*, sin dall'epoca di Ya'rub ibn Qaḥṭān. La stessa Bilqīs, attesta Ṭa'labī, sapeva leggere e scrivere in arabo, e in questa lingua sareb-

²⁶ Naṣwān, *Mulūk Ḥimyar*, 74-76.

²⁷ Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XIV, 112-113.

²⁸ Cf. Caskel 1966: tab. 275.

²⁹ Il detto è riportato da al-Ṭabari, *Ġāmi 'al-bayān*, XIX, 169, e al-Ṭa'labī, *'Arā'is*, 313. Ibn Kaṭīr giudica questo *ḥadīṭ* poco attendibile (*Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 432).

be stato scritto il messaggio che Salomone le fece recapitare dall'upupa (Cor. 27: 30-31).³⁰

L'unica congettura rintracciata nelle fonti arabe è dovuta a Našwān ibn Sa'īd al-Ḥimyarī, l'illustre cantore dei fasti yemeniti. Nel suo dizionario *Šams al-'ulūm* egli scrive che il nome Bilqīs deriva da *bi-l-qiyās*, commento della gente di Ḥimyar nei confronti del comportamento della regina: "analogo" (a quello del padre al-Hadhād).³¹

Gli studiosi occidentali si sono interessati, sin dal secolo scorso, al nome della regina di Saba. Scartata un'etimologia araba o sudarabica, l'ipotesi più plausibile è quella di una derivazione di Bilqīs da Nikaulis, il nome attestato da Giuseppe Flavio nelle *Antichità giudaiche*; più problematica risulta la derivazione, sostenuta da alcuni, dalla parola *pīlegeš* "concupina".³² Fabrizio Pennacchietti ha proposto una nuova interpretazione, traponendo in scrittura ebraica o aramaica due soprannomi che i Greci usavano dare a Empusa, demone femminile con le gambe d'asino: *Onokole* e *Onokolis*. Nel *Testamento di Salomone*, opera giudeo-cristiana del I-III sec. d.C., viene chiamata *Onoskelis*, demone che partecipò alla costruzione del tempio di Gerusalemme. Attestando l'antichità della leggenda, ci si troverebbe quindi di fronte al passaggio:

[Onokolis] *NQWLYS [Nikaulis] > *BQWLYS > BQLYS > BLQYS [Bilqīs].³³

Salomone

Secondo le parole di un compagno del Profeta, Ibn 'Abbās, dei quattro re della terra due erano credenti e due *kāfir*, pagani. I credenti erano Sa-

³⁰ Al-Ṭa'labī, *Arā'is al-mağālis*, 315. I genealogisti musulmani hanno suddiviso le antiche popolazioni della penisola in tribù arabe meridionali (discendenti da Qaḥṭān) e settentrionali (discendenti da 'Adnān). Secondo la loro opinione, i primi a parlare la *'arabiyya*, l'arabo classico, sono stati gli Yemeniti. Le tradizioni arabe sulle antiche genealogie sono riportate da Guidi 1951: 71-82. Su Ya'rub ibn Qaḥṭān, cf. Abū l-Fidā', *al-Muḥtaṣar*, 89.

³¹ Našwān, *Šams al 'ulūm*, 622. La notizia è riportata sotto il lemma BL + QS forma *fi'līl*.

³² Secondo Silvestre de Sacy, «da Nicaulis, che si sarà confuso con Biqaulis, gli arabi hanno tratto Balkis. Si può supporre che gli stessi ebrei abbiano cambiato Nicaulis o Nicaula in Belukis o Belukaya» (Silvestre de Sacy 1826-27, III: 530; Id. 1829: 95). J. Halévy, evidenziando la facilità di confusione tra i punti diacritici nella scrittura araba, ritiene probabile il passaggio Niqlīs > Biqlīs > Bilqīs (1905: 21). A proposito di *pīlegeš*, cf. Heller 1928: 398.

³³ Cf. Pennacchietti 2000: 230-231.

lomone e Dū l-Qarnayn (il “bicorne”, soprannome arabo di Alessandro Magno);³⁴ i pagani Nimrūd figlio di Kan‘ān e Buḥt-Naṣar (Nabucodonosor). Il tradizionalista Wahb ibn Munabbih ci descrive Salomone come una persona dalla carnagione chiara e luminosa, di bell’aspetto, dalla folta chioma, che indossa sempre abiti bianchi.³⁵ Mistici come Ibn ‘Arabī (m. 638/1240) e il persiano Ġalāl al-Dīn Rūmī (m. 672/1273) hanno scritto pagine celebri su Salomone. Il suo verbo era espressione della sapienza e della beatitudine misericordiosa.³⁶

Diversi passi coranici tratteggiano la figura di Salomone. Egli può comandare al vento, ai *ġinn* e ai demoni, costruttori dei suoi palazzi e pescatori di perle in fondo al mare (Cor. 34: 12-13). Ama follemente i cavalli, tanto che una volta, contemplandoli, scorda di pregare il suo Signore. Lo “splendido servo di Dio” si sfoga con un gesto esecrabile: si vendica sulle povere bestie, le più nobili tra gli animali, tagliando loro i garretti (Cor. 38: 30-40). Forse aveva dimenticato che c’è un solo soffio vitale per gli uomini e per gli animali.³⁷ Salomone muore sul trono, appoggiato al suo bastone, mentre i suoi *ġinn* continuano a lavorare per lui. Ma un verme rode lo scettro e provoca la caduta del suo corpo, liberando così i demoni che voleva tenere assoggettati anche dopo la sua morte (Cor. 34: 14).

Attorno alla figura di Salomone, la leggenda intesserà una ricca serie di variazioni. La successione al padre Davide, il dono di un sigillo magico, la costruzione del trono e del tempio di Gerusalemme sono episodi che precedono la storia di Salomone e della regina di Saba. Per meglio conoscere cosa rappresenta il nostro personaggio nell’immaginario arabo, può essere utile riprendere alcuni passi dal capitolo a lui dedicato nelle *Storie dei profeti*, dove si dà spiegazione dell’origine degli straordinari poteri di cui è dotato. Questa la narrazione di al-Kisā‘ī:

Dio gli diede il regno, la conoscenza, la ragione e un perfetto temperamento. Giunsero davanti a lui i quattro venti e gli dissero: «O profeta di Dio, il Signore ci ha sottomesso a te. Cavalcaci e ti porteremo in ogni luogo che tu desideri». Quindi si presentarono davanti a lui le fiere, le altre bestie e gli uccelli: «Dio ci ha comandato di obbedirti. Fa’ di noi quello che vuoi».

³⁴ Nella sura della Caverna, il testo sacro accenna al suo viaggio agli estremi limiti della terra, presso Gog e Magog (Cor. 18: 83-98).

³⁵ Le notizie di Ibn ‘Abbās e Wahb sono tratte da Ṭa‘labī, *‘Arā’is*, 292-293.

³⁶ Sulla figura di Salomone presso i mistici, si veda Ibn ‘Arabī 1891; Rūmī, *Maṭnawī*; su Bilqīs, cf. Schimmel 1998: 58-60. Per la tradizione persiana cf. Bausani 1960.

³⁷ Cf. Qohelet 3:19.

L'angelo Gabriele portò dal Paradiso il "sigillo della reggenza", il quale brillava come la Via Lattea. Aveva quattro punte. Nella prima era scritto "Non c'è dio all'infuori di Dio";³⁸ nella seconda era scritto: "Ogni cosa perirà eccetto il Suo volto"; nella terza era scritto: "Egli ha il regno, la maestà e il comando"; nella quarta era scritto: "Benedetto sia Dio, il migliore dei creatori".

Ogni punta aveva potere su una categoria di creature: la prima sui *ġinn* ribelli; la seconda sulle belve, sulle altre bestie e sugli uccelli; la terza sui re della terra; la quarta sugli abitanti dei mari e dei monti. Gabriele diede a Salomone l'anello e gli disse: «Questo è il dono del potere, l'ornamento dei profeti, il segno dell'obbedienza degli uomini, dei *ġinn*, delle fiere e di tutto il resto del creato» ... Questo anello apparteneva ad Adamo mentre era in Paradiso. Quando fu cacciato, l'anello gli cadde dal dito e rimase in Paradiso finché Gabriele non lo portò a Salomone.³⁹

Il profeta, una volta ottenuto il potere sui *ġinn*, desidera vederli ed esprime tale desiderio all'angelo. Questi si manifesta sotto forma di colonna di fuoco nell'aria e presto fa ritorno con un manipolo di demoni e *ġinn*, il cui aspetto terrificante riempie di paura Salomone, nonostante il suo dominio su di essi. Non sospettava che esistessero nel mondo esseri così spaventosi e deformati. Vede teste umane su colli di cavallo con zoccoli d'asino, ali d'aquila sulla parte posteriore di cammelli, corna di gazzella su teste di pavone. Esterrefatto alla vista di queste creature ibride, prega l'angelo di dargli una spiegazione, perché sa che al tempo di Ġānn, da cui tutti i *ġinn* discendono, essi non avevano una tale forma composita. L'angelo gli risponde che è la conseguenza delle loro vite peccaminose e dei loro illeciti rapporti con uomini, fiere, uccelli. Non avendo limiti le loro brame, più si moltiplicano più degenerano.⁴⁰

La Bibbia ci narra che Salomone si era fatto costruire un grande trono d'avorio, ricoperto d'oro. Teste di toro ornavano la parte posteriore; sui fianchi si ergevano due leoni. Ai lati dei sei gradini erano collocati altri dodici leoni. «Non è mai stata fatta cosa simile in alcun regno».⁴¹ Nella tradizione araba, la descrizione del trono di Salomone – e quello della regina

³⁸ *Lā ilāh illā Allāh*, attestazione dell'unicità di Dio; nella *šahāda*, professione di fede musulmana, viene aggiunto *Muḥammad rasūl Allāh* «Non c'è dio all'infuori di Dio, Muḥammad è l'inviato di Dio».

³⁹ Al-Kisā'i, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 278-279. In altre versioni gli angeli danno a Salomone quattro pietre preziose, che in seguito egli fa incastonare nel suo sigillo (cf. Weil 1845: 174-175, in base alla narrazione di Diyārbakrī).

⁴⁰ Weil 1845: 175.

⁴¹ 1Re 10:18-20.

Bilqīs non sarà da meno – si arricchirà di nuovi elementi, ancora più strabilianti. Secondo quanto ci tramanda Ṭa‘labī, il profeta ordina ai demoni di costruirgli un trono meraviglioso:

I demoni fanno un trono d’avorio, tempestato di giacinti, perle, olivina e altre pietre preziose; lo sostengono quattro palme d’oro, ornate di rubini e smeraldi. Sulla sommità di due delle palme ci sono due pavoni dorati, sulle altre due aquile. A fianco del trono ci sono due leoni d’oro, sulla cui testa si eleva una colonna di smeraldo. Si intrecciano alle palme tralci d’uva dorati, con i grappoli di rubino. Quando Salomone sale sul primo gradino, il trono gira, le aquile e i pavoni dispiegano le ali, i leoni stendono le zampe battendo con la coda sul pavimento. Così per ogni gradino. Quando egli raggiunge il gradino più elevato, le due aquile sulle palme spargono essenza di muschio e d’ambra su di lui. Una colomba d’oro, posata su una colonna del trono di pietre preziose, porge a Salomone la Torà. Il profeta l’apre e la legge alla sua gente.⁴²

Il trono è simbolo del potere, ma di un potere effimero, come tutte le cose umane: il demone Ṣaḥr, impadronitosi del magico anello di Salomone, ne assume le sembianze e si insedia sul trono al posto del figlio di Davide. Salomone porta a termine la costruzione di Gerusalemme, iniziata dal padre. Anche in quest’opera grandiosa ricorre ai suoi demoni, ordinando loro di procurarsi il marmo necessario. Quindi intraprende l’edificazione del tempio, con una profusione di oro, rubini, perle, profumi. Narra al-Ṭa‘labī che per la gran quantità di pietre preziose, perfino sul pavimento e sul soffitto, «non c’era nulla sulla terra più bello e più luminoso di questo tempio (*masġid*, “moschea”), che riluceva nell’oscurità come la luna in una notte di plenilunio». Ma davanti ai sacerdoti Salomone afferma che il merito spetta solo a Dio. Migliaia di vittime sacrificali sono immolate nel giorno del suo completamento. In un angolo del tempio egli pianta un bastone d’ebano: se lo afferrano i figli dei profeti non succede loro nulla; se lo toccano gli altri, si bruciano la mano. Ma anche il tempio e l’intera città subiscono l’oltraggio dell’invasore.

Quando Buḥṭ-Naṣr (Nabucodonosor) assalì i figli di Israele, distrusse Gerusalemme e la ridusse a un grande cimitero, portando a Babilonia tutti i suoi tesori. La Casa della Santità (*bayt al-maqdis*) rimase una rovina finché non giunsero i musulmani al tempo di ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb.⁴³

⁴² Al-Ṭa‘labī, *‘Arā’is*, 306.

⁴³ Al-Ṭa‘labī, *‘Arā’is*, 310. ‘Umar, il secondo califfo, resse l’impero musulmano tra il 634 e il 644.

Il Salomone musulmano non è solo il saggio legislatore: compiendo alla Mecca i riti del pellegrinaggio annuncia la venuta del profeta Muḥammad e sanziona con la sua autorità un ideale collegamento tra le due città, entrambe sante per l'Islam dopo il miracoloso viaggio notturno di Muḥammad «dal Tempio santo al Tempio ultimo» (Cor. 17:1).⁴⁴ Ma come è andato Salomone alla Mecca? Il profeta aveva ordinato ai demoni di costruirgli un grande tappeto volante, che potesse portare lui, il trono e la corte di uomini, *ǧinn* e animali in giro per il mondo. Sono i venti, anch'essi sotto il suo comando per il potere dell'anello, a sospingerlo in cielo. Assiso sul trono, Salomone indica la direzione e si fa condurre da Gerusalemme alla Mecca. Gli uccelli hanno l'ordine di volare in stretti ranghi sopra il tappeto, in modo da proteggere i viaggiatori dal calore del sole. Facendo ritorno dalla città santa, un raggio di sole filtra e il re si accorge che manca un uccello: l'upupa. Era andata a Saba.⁴⁵

L'upupa

Nella tradizione araba, l'upupa è un uccello del tutto speciale. Il profeta Muḥammad ne ha proibito l'uccisione. La sua vista è divenuta proverbiale, tanto che, per indicare una persona che abbia questa facoltà particolarmente sviluppata, si dice: «dalla vista più acuta dell'upupa». ⁴⁶ I beduini la rispettano per la sua cresta “regale”.

Secondo la credenza popolare, gli uccelli quando cantano elevano lodi a Dio,⁴⁷ ma talvolta si rivolgono anche agli uomini. Salomone ha la facoltà di capire il loro linguaggio. Un giorno, narra Diyārbakrī (m. 1582), il profeta convoca gli uccelli, perché ama in modo particolare conversare con

⁴⁴ Secondo i commentatori, è da intendersi dal tempio della Mecca a quello di Gerusalemme. Anche il viaggio notturno del Profeta a Gerusalemme (*isrā'*) e da qui l'ascensione al cielo (*mi'rāğ*) saranno oggetto di fantasiose allegorie mistiche.

⁴⁵ Weil 1845: 187.

⁴⁶ Tramanda Ibn 'Abbās che l'inviato di Dio ha proibito l'uccisione di quattro animali: l'upupa, l'uccello *şurad*, l'ape e la formica. Cf. al-Ta'labī, *'Arā'is*, 293. Al-Damirī scrive che i giuristi hanno vietato il consumo della carne d'upupa. Tuttavia alcune sue parti, come il cuore o il sangue, sono impiegate nella medicina popolare a scopo terapeutico. Ha anche una funzione apotropaica, poiché l'upupa appesa in casa, sgozzata ma integra, tiene lontano ogni maleficio, proteggendo i suoi abitanti dalla magia (*Ḥayāt al-ḥayawān*, IV, 141-152). Sulle tradizioni arabe relative all'upupa si veda Venzlaff 1985.

⁴⁷ Cf. Cor. 21: 79: «... e costringemmo con Davide i monti a cantare le Nostre lodi, e gli uccelli».

loro e ascoltarne il canto. Il pavone dice: «Come tu giudichi, sarai giudicato»; l'usignolo: «Il sapersi accontentare è la più grande felicità»; la tortora: «Per molte creature, sarebbe meglio non esser mai nate»; l'upupa: «Chi non prova misericordia non riceverà misericordia»; l'uccello *şurad*:⁴⁸ «Volgetevi verso Dio, o peccatori!»; la rondine: «Fa' il bene perché sarai ricompensato nell'altra vita»; il pellicano: «Sia benedetto Dio nel cielo e nella terra»; la colomba: «Ogni cosa passa, Dio solo è eterno»; l'uccello *qaṭā* (specie di pernice del deserto): «Chi sa tacere passerà la vita in sicurezza»; l'aquila: «Per quanto la nostra vita possa esser lunga, finirà con la morte»; il corvo: «Più lontano dagli uomini si sta, meglio è»; il gallo: «O uomini che poco riflettete, ricordate il vostro Creatore!».⁴⁹ Salomone fa tesoro degli insegnamenti degli uccelli per accrescere la propria sapienza. Sceglie come servitori il gallo,⁵⁰ colpito dalla forza del suo ammonimento, e l'upupa, per la sua capacità di scorgere dall'alto l'acqua, elemento indispensabile alla vita e alle abluzioni nei riti religiosi.

L'upupa assume nella nostra storia anche il ruolo di mediatrice, quando il profeta invia il messaggio alla regina di Saba. Verrà naturale nell'immaginazione dei poeti, come il persiano Ḥāfez (m. 792/1390), la sua trasformazione in un messaggero d'amore. Goethe non resisterà al fascino di questa immagine.⁵¹

Salomone e Bilqīs

Nel racconto coranico, l'upupa rivela a Salomone che, nonostante tutta la sua sapienza, non conosce l'esistenza di uno splendido paese, lo Yemen, governato da una donna. Il re-profeta la invita a convertirsi alla vera religione, l'Islam, rinunciando al culto degli astri. Bilqīs decide di rendergli visita a Gerusalemme per provare con enigmi la sua sapienza. Salomone

⁴⁸ Uccello dalle piume verdi, considerato portatore di malaugurio. Secondo i racconti musulmani, si tratta del primo uccello che abbia osservato il digiuno per devozione verso Dio.

⁴⁹ Weil 1845: 172-173.

⁵⁰ Sulle tradizioni musulmane relative al gallo si veda Tottoli 1999b.

⁵¹ «Ah che felicità! / Giro per il paese, quando mi taglia la strada / Hudhud. Io stavo cercando, / pietrificate in pietra, / le conchiglie d'altri tempi. / Mi corse Hudhud incontro, spiegando la corona: / impettita, beffarda, / con le ironie dei vivi / su quello che è morto. Le dissi: / "Hudhud, sei proprio uno splendido / uccello. Upupa, svelta, corri a annunciare al mio amore che sono suo in eterno. / Non hai forse già fatto da mezzana / in epoca lontana a Salomone / e alla regina di Saba?». Goethe 1997: 158-159.

vuole confondere la regina e metterne alla prova l'intelligenza: fa sottrarre ai suoi demoni il trono di Bilqīs e lo fa portare nel suo palazzo. Ordina quindi loro di costruire un pavimento di cristallo. La regina alza la veste per entrare in quella che crede acqua: Salomone può constatare che il suo piede non è asinino, come avevano maliziosamente insinuato i *ǧinn*.

Secondo la versione di al-Ta'labī, Bilqīs sottopone il re-profeta a enigmi e a prove, tramite il suo inviato: riconoscere i ragazzi dalle ragazze, vestiti tutti allo stesso modo; indovinare il contenuto di un cofanetto; forare una perla e far passare un filo dentro una conchiglia dalla cavità tortuosa. Ma ben più ardue saranno le questioni poste dalla regina una volta che lei stessa si troverà di fronte a Salomone. Per il primo quesito, «Qual è l'acqua che non viene né dalla terra né dal cielo?», il sovrano, incapace di rispondere, deve ricorrere all'aiuto dei demoni. Il secondo quesito, sull'essenza del suo Signore, fa cadere Salomone tramortito al suolo. Per fortuna Dio gli viene in aiuto risparmiandogli l'imbarazzo di rispondere all'impegnativa domanda, con gran sollievo del narratore. Un provvidenziale oblio colpisce tutti i presenti...

La sapienza e la potenza di Salomone fanno sì che Bilqīs, questa regina che adora il sole e viene accusata di seguire culti pagani, accolga l'invito del re-profeta a convertirsi e abbracci la religione musulmana. È rimasta infatti profondamente colpita dagli eventi straordinari di cui è stata testimone: ricevere la lettera di un grande re per mezzo di un uccello, il tremo che l'ha assalita vedendo il sigillo del re, lo spostamento del suo trono e infine la soluzione degli enigmi.

In base ai dettami dell'Islam, Salomone le chiede di prender marito e Bilqīs sceglie Dū Bata', re di Hamdān, quale unico sposo degno di lei. Secondo altre fonti, tuttavia, è lo stesso re-profeta a sposarla. È d'altronde ben nota nell'aneddotica araba la passione di Salomone per le donne. Ya'qūbī (m. 284/897) ci informa che egli avrebbe avuto settecento mogli, provenienti da vari popoli, tra le quali la figlia del faraone d'Egitto.⁵² Tramanda al-Buḥārī (m. 256/870), da Abū Hurayra, che egli si sarebbe vantato di visitarne in una sola notte settanta, facendo concepire a ciascuna «un cavaliere per combattere sulla via di Dio». Dimentica tuttavia di porsi sotto la protezione divina aggiungendo la tradizionale espressione musulmana *in šā' Allāh* «se Dio vuole»; per punizione diviene padre solo di una mezza creatura. I narratori, trovando evidentemente modesta la vanteria di Salomone, portano il numero delle donne visitate a mille e quello dei cavalieri che avrebbero dovuto concepire a due ciascuna, sull'autorità di al-Kisā'ī.⁵³

⁵² Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, 63; cf. 1Re 11:3.

⁵³ Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, al-Anbiyā', 37: 37; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XIV, 134.

Anche le gambe pelose di Bilqīs, segno evidente della sua natura ibrida, sono oggetto di molte dicerie. È noto il trucco del falso pavimento di cristallo escogitato dai *ǧinn* per timore che Salomone la sposasse e le rivelasse i suoi segreti, assoggettandoli per sempre. Quando Bilqīs alza la veste, il profeta, pur distogliendo lo sguardo, fa in tempo ad accertarsi che le gambe della regina sono ben conformate e non hanno alcun tratto asinino, anche se presentano una peluria eccessiva. I demoni hanno quindi mentito, ma sanno farsi perdonare con l'invenzione di un depilatorio, che rende Bilqīs la più leggiadra regina della sua epoca. Tanto che, molto tempo dopo, lo stesso Muḥammad avrebbe detto: «Bilqīs è stata una delle donne dalle gambe più belle. È fra le spose di Salomone in paradiso». L'apprezzamento del Profeta non mancò di suscitare le rimostranze della moglie prediletta, la focosa 'Ā'iṣa, che subito gli chiese: «Aveva le gambe più belle anche delle mie?». Muḥammad convenne, da accorto marito qual era, che le gambe di sua moglie erano migliori.⁵⁴

Di fronte a simili sviluppi, è forse lecita una domanda. In queste leggende ha un ruolo fondamentale la figura di Salomone, figlio di Davide, re di Israele e, nella tradizione musulmana, tra i profeti prediletti da Dio, che gli ha donato straordinari poteri. Constatato il carattere decisamente fantastico di qualche particolare versione o i molti elementi contraddittori, tra i quali lo stesso matrimonio tra Salomone e Bilqīs, come mai i dottori musulmani non hanno cercato un confronto con la tradizione ebraica e cristiana, per quanto ritenessero superiore la loro religione? A nostra conoscenza solo Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406) sembra aver avuto questa sensibilità, spinto anche dallo scarso credito che attribuiva agli storici dei *tubba'*, i règoli yemeniti. Da un passo riportato nel *Kitāb al-'ibar (Il Libro degli esempi)* risulta che egli avrebbe chiesto, direttamente o indirettamente, il parere dei rabbini sulla vicenda di Salomone e della regina di Saba. La loro risposta è netta: secondo le Scritture di Israele, Salomone non è mai andato in Higiaz e nello Yemen, ma è stata la regina di Saba a recarsi alla sua corte a Gerusalemme. Un'asserzione che si discostava troppo dalla tradizione musulmana per essere accolta.⁵⁵

Rimanevano d'altronde importanti testimonianze dell'incontro di Salomone con Bilqīs: i famosi castelli di Baynūn, Salḥīn e Ġumdān che il profeta avrebbe fatto costruire nello Yemen dai demoni, per la regina. Il principale storico musulmano delle antichità yemenite, al-Hamdānī (IV/X sec.), non sembra prendere una chiara posizione in merito nel suo celebre

⁵⁴ Al-Qurṭubī, *al-Ġāmi'*, XIII, 210.

⁵⁵ Ibn Ḥaldūn, *al-'Ibar*, II, 188-189.

al-Iklīl (La corona).⁵⁶ Yāqūt (m. 626/1229) si mostra tuttavia critico nel suo dizionario geografico verso questa convinzione della gente, che ha molto fantasticato sulle rovine disseminate nel deserto. I castelli menzionati sarebbero opera dei *tubba'* yemeniti, come confermano anche i versi del poeta preislamico 'Alqama. Ma non smentisce del tutto la leggenda, laddove riferisce dell'esistenza a Marib di grandiose colonne, chiamate il 'trono di Bilqīs'.⁵⁷ L'esistenza del Maḥram Bilqīs – che si tratti in realtà del tempio del dio della luna Almaqah non cambia i dati della leggenda – e di una moschea, costruita con colonne sabea di riporto, attribuita a Salomone, confermano un'origine non libresca della tradizione, basata su racconti di antica data.

La leggenda della regina di Saba è ancora ben viva presso le tribù yemenite della zona, come constatato nella mia ricerca sul terreno, ma rimane sostanzialmente legata alla tradizione coranica. Essa ha tuttavia conosciuto un peculiare sviluppo, poiché i resti di antiche costruzioni non sono attribuiti solo a Bilqīs o ai *tubba'*, ma anche agli eroi dei Banū Hilāl, i Figli della luna, una tribù beduina le cui gesta costituiscono la base di un importante ciclo epico. Antiche saghe yemenite ed epopea hilaliana trovano così qualche elemento di sovrapposizione.⁵⁸

Il celebre esploratore Philby ritiene che nella storia di Bilqīs siano stati inseriti elementi arabo-settentrionali, tratti dalla leggenda della regina palmirena Zenobia, Zabbā' "la Pelosa". Non è un caso, come abbiamo visto, che secondo alcune versioni Bilqīs sia sepolta a Tadmor (Palmira).⁵⁹ Su un altro versante, Muṭahhar al-Maqdisi (X secolo) ci informa che «i musulmani e la gente del Libro non possono attribuire alcun miracolo a Salomone, né il potere di ridurre all'obbedienza i *ǧinn* ... senza che i Persiani non facciano lo stesso con re Ğamsīd», forse identificato con Salomone.⁶⁰ L'incontro del re di Gerusalemme con la regina di Saba ha ispirato una ricca iconografia islamica che riprende i momenti salienti della leggenda.⁶¹

⁵⁶ Al-Hamdānī, *al-Iklīl*, VIII, 104-105 (*The Antiquities*, 37).

⁵⁷ Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān*, I, 801; III, 115, 812.

⁵⁸ Rimando al mio saggio *Testimonianze hilaliane* (Canova 1985: 176).

⁵⁹ Philby 1981: 83-88.

⁶⁰ al-Maqdisī, *al-Bad'*, 106 (*Le livre de la création*, 113).

⁶¹ In alcune raffinate miniature, Bilqīs riceve dall'upupa il messaggio del re, oppure si scopre le gambe per attraversare la falsa distesa d'acqua o si trova presso Salomone. Il re-profeta è assiso sul trono, circondato da una corte di demoni dalle forme grottesche e da fantastici animali, mentre nel cielo volteggiano uccelli meravigliosi. Per uno studio sulle miniature islamiche relative a Salomone e Bilqīs, rimando al saggio di Doro-

Alla fine di questo percorso, sembrano condivisibili le parole con cui J. Halévy concluse un importante studio comparativo: «Le tre religioni bibliche hanno ormai, ciascuna, una regina di Saba a loro immagine. È un capolavoro della speculazione esegetica. Coloro che cercano delle reminiscenze storiche inseguono la quadratura del cerchio». ⁶² Le analogie tra le tradizioni appaiono evidenti; altrettanto significative sono però le divergenze. La tradizione ebraica si è trasformata nel corso del tempo, allontanandosi sempre più dal testo biblico, nel quale la visita della regina di Saba si configura come la glorificazione del re di Israele e del suo Dio. ⁶³ In epoca medievale il personaggio si carica di valenze negative, un processo favorito dai caratteri di ambiguità attribuitigli dalle tradizioni post-bibliche (pelosità, zoccolo caprino). L'identificazione con Lilith rappresenta il punto culminante di questo percorso: da regina sagace a demone abborrito. Da lei nascerà Nabucodonosor, il distruttore del tempio di Gerusalemme. ⁶⁴

La tradizione etiopica si carica di nuovi contenuti, attingendo al patrimonio di miti e leggende locali, come la storia del drago. Salomone appare nelle vesti di un seduttore che non esita ad agire con l'inganno per giungere al suo scopo: giacere con la Regina del Mezzogiorno. Da questa unione nascerà Menelik, col quale avrà inizio la dinastia reale etiopica e l'introduzione del cristianesimo nel paese africano. La leggenda assume quindi il carattere di un vero e proprio mito di fondazione. ⁶⁵

Nell'Occidente cristiano la prospettiva cambia radicalmente: la regina viene considerata simbolo della chiesa che cerca Cristo. La sua visita a Gerusalemme e i doni portati sembrano prefigurare il viaggio e il tributo dei Magi in onore del Messia. La leggenda della Vera Croce accentuerà il significato mistico della visita. Tuttavia, nella tradizione medievale, la soavità della regina e la sua pietà vengono in qualche modo turbate dall'interferenza di altre leggende, come quella della regina Pédauque. Ancora una

thea Duda (1988). Per la rappresentazione di Salomone nelle stampe popolari, assieme alla sua corte di *ginn*, cf. Fodor 1988.

⁶² Halévy 1905: 21. Sul confronto della leggenda della Regina di Saba nelle religioni monoteistiche si veda in particolare il saggio di Giuseppe Gabrieli (1899-1900); Pritchard 1974; Daum 1988a; Pennacchietti 2006; oltre alle opere generali citate in Bibliografia.

⁶³ Per la tradizione ebraica rimando, tra gli altri, a Frazer 1919; Ginzberg 1968; e allo studio di Silberman 1974 e bibliografia citata.

⁶⁴ Cf. Scholem 1988: 162-168. La figura di Lilith è stata evocata in forma poetica in tutta la sua femminilità da Joumana Haddad (2009).

⁶⁵ Sulla tradizione etiopica si veda Beylot 2008; inoltre Littmann 1904 e Budge 1932.

volta, la presenza di tratti demoniaci pone inquietanti interrogativi sulla sua vera natura. L'Europa romantica di Nerval e Flaubert aggiungerà un proprio suggestivo ritratto della regina sabea, un ritratto definito da Watson "post-cristiano", alimentato dai miti dell'Oriente e dall'immaginazione creativa dell'artista.⁶⁶

La narrazione coranica enfatizza, come abbiamo visto, la conversione della regina – e quindi delle genti d'Arabia – dai culti pagani a quello del vero Dio. Questa sembra essere la funzione principale del racconto. Colpisce tuttavia la varietà dei personaggi che entrano in questa vicenda: oltre ai sovrani, l'upupa, i demoni e i *ġinn*. Lo scarno intreccio coranico trova ampi sviluppi nei commenti al Libro sacro e nelle storie dei profeti, in particolare nel *Libro delle spose* di al-Ta'labī.

Fin dall'episodio della nascita, si evidenzia l'ambiguità di Bilqis, frutto dell'unione tra un essere umano e la figlia del re dei *ġinn*. Lo schema narrativo presenta numerose analogie con i racconti medievali occidentali di Melusina: un essere soprannaturale si incontra con un essere umano, lo segue nel mondo degli uomini e lo sposa, imponendogli un divieto; in seguito alla trasgressione del patto, ritorna nell'altro mondo, lasciando in questo una progenie.⁶⁷ Ulteriori elementi sottolineano l'alterità di Bilqis: viene allevata da una nutrice *ġinn* con le sembianze di una cagna ed esce dalle profondità della terra. Tutto ciò prelude alla configurazione successiva del personaggio, che sembra porsi come termine di mediazione tra il mondo dei *ġinn* e quello degli umani, ai quali trasmette, proprio in virtù della sua natura, una sapienza superiore. Ma la sua piena accettazione tra gli uomini, compreso lo stesso Salomone, è ostacolata da un tratto fisico – la pelosità delle gambe – che ne evidenzia l'incerta appartenenza. Malformazioni o squilibri deambulatori, come quelli già rilevati nelle altre tradizioni, sembrano contraddistinguere esseri in bilico tra mondi diversi.⁶⁸ D'altra parte, l'anomalia del pelo viene facilmente rimossa, ricorrendo ancora una volta all'intervento dei demoni, con l'invenzione del depilatorio e del bagno. La leggenda assume così anche i caratteri di un racconto eziologico, legato alla cura del corpo femminile. Fino agli inizi del nostro secolo, esi-

⁶⁶ de Nerval 1980; Flaubert 1983; sulla leggenda cristiana cf. Watson 1974: 115-145.

⁶⁷ Cf. Harf-Lancner 1989: xiv.

⁶⁸ Ginzberg (1968: 213, 241) riporta numerosi esempi di anomalie nella deambulazione: la zampa d'oca della regina Pédauque, il piede spropositato di Berta dal gran pie' del ciclo arturiano, il piede palmato o asinino della regina di Saba, la gamba d'osso della *baba-jaga* russa, lo zoccolo equino del diavolo e la zoppaggine di Edipo.

steva a Gerusalemme un bagno saraceno che la gente riteneva fosse quello costruito dal profeta Sulaymān per la regina.⁶⁹

Nella poesia e nella narrativa araba abbondano, per descrivere la bellezza muliebre, metafore basate su occhi di gazzella, vezzi di perle, melograni. Nel racconto di Salomone e della regina di Saba non compare alcun cenno alla figura di Bilqīs, a eccezione del piede. Sembra quasi che il lettore-ascoltatore debba immaginarne la leggiadria in base alla magnificenza del trono, della corte, dei suoi doni. D'altra parte Bilqīs non è una donna come le altre, e sapere che è figlia di una *ǧinniyya* è fonte di inquietudine. La caratterizzazione del personaggio avviene attraverso un altro elemento: la sagacia. Salomone riceve la sapienza da Dio e il potere tramite un mezzo magico, il sigillo che gli permette di comandare su tutte le creature; Bilqīs deve le sue doti di intelligenza e di coraggio, che la spingono a sfidare il re di Gerusalemme, proprio alla peculiarità della sua natura.⁷⁰ Il sapere, più che l'aspetto, diventa l'attributo qualificante dei due sovrani, così come il trono diventa il simbolo del loro potere. Quello di Salomone, ornato di fiere e uccelli, è un'ulteriore espressione del suo dominio sul mondo animale.

Come ha osservato Chastel,⁷¹ l'altro tratto costitutivo della leggenda antica è il gioco degli enigmi: la regina di Saba dal piede peloso pone quesiti; il saggio Salomone li risolve e rovescia la situazione a proprio favore. La combinazione dei due motivi – enigmi e natura ibrida della regina – sembra costituire, secondo lo studioso, la trasposizione del tema di Edipo alle prese con la sfinge. Il gioco ha valore di prova, in un conflitto per l'affermazione della superiorità di uno dei due rivali, superiorità che gli deriva direttamente dalla potenza del proprio dio. La sottrazione del trono di Bilqīs, simbolo della sua autorità, e il quesito che ne consegue, preparano il terreno per la sottomissione della regina al profeta e alla sua conversione.

Salomone, padrone del mondo, ha il comando sui *ǧinn* e sugli animali. Nella leggenda, accanto all'upupa, assume un ruolo particolare il più umile degli esseri viventi: il verme. Esso aiuta il profeta nella prova della perla e in quella della conchiglia, ma ne mette in luce anche la grande presunzione. Per una tragica beffa, quello stesso insetto a cui Salomone ha concesso di cibarsi del legno quale ricompensa per il suo servizio lo farà crollare ro-

⁶⁹ Cf. Hanauer 1909: 97.

⁷⁰ Lassner interpreta questa sfida come una minaccia al potere e alla supremazia maschile, personificata da Salomone, il quale si erge a difensore dell'ordine 'naturale' dell'universo (Lassner 1993). Sulla natura ambigua di Bilqīs si veda anche Beyer 1987 e Denaro 2010.

⁷¹ Cf. Chastel 1978: 79.

vinosamente rodendo il bastone sul quale appoggia il suo corpo privo di vita sul trono, in un disperato tentativo di sfidare il destino.⁷²

I *ġinn* sono finalmente liberi.

⁷² Cf. Cor. 34: 14: «Quando decretammo la sua morte, l'unica cosa che rivelò ai *ġinn* il suo trapasso fu un animale della terra che rosicchiava il suo bastone. E quando cadde a terra, privo di appoggio, fu chiaro ai *ġinn* che se avessero conosciuto l'Arcano non avrebbero continuato in quell'umiliante castigo».

APPENDICE

La Regina di Saba nel *Šams al-‘ulūm* di Našwān B. Sa‘īd al-Ḥimyarī⁷³

(BL) *Fi‘lil bi-l-kasr*. Bilqīs: Regina di Saba figlia di al-Hadhād b. Šaraḥ b. Šaraḥīl b. Dī Saḥar, dei Maṭāmīna⁷⁴ tra i re di Ḥimyar. È colei di cui Dio l’Altissimo narrò la vicenda con Sulaymān b. Dāwūd – su entrambi il saluto – nella sura della Formica. Disse: “Ho trovato che regna su di loro una donna, alla quale è stato dato di ogni cosa: possiede un trono stupendo”.⁷⁵ As‘ad al-Tubba‘ ha recitato in merito i seguenti versi (metro *ḥafif*):⁷⁶

- «1. Re [figli] di re mi hanno generato
ognuno principe (*qayl*) coronato di alto valore.
2. Donne coronate quali Bilqīs,
Šams e Lamīs sono tra le mie antenate.
3. Bilqīs ha regnato su di loro novant’anni
con forza, vigore e grande coraggio.
4. Il suo trono ha una dimensione di ottanta braccia
è tempestato di pietre preziose e di perle (*farīd*).
5. Vi ha disposto perle (*durr*), zaffiri,
rubini e oro, in bell’ordine!
6. Se l’uomo (*al-ḥayy*) potesse viver per sempre
con astuzia, forza, calcolo
7. o potere regale, non periremmo
e saremmo tra tutte le creature quelli dell’eternità».

As‘ad al-Tubba‘ ha detto ancora [ricordando Bilqīs] (metro *kāmīl*):⁷⁷

- «1. Mia zia ha costruito per me a Marib
un trono eretto su un seggio regale di antica nobiltà.

⁷³ Našwān, *Šams al-‘ulūm*, I, 620-622. Altri passi su Bilqīs si trovano nei voll. IV, 2410 (Dū Murāṭīd), e V, 3174 (Salḥīn). La voce “Bilqīs” è riportata nell’antologia di Aḥmad, *Muntaḥabāt*, 8-9.

⁷⁴ Si tratta di otto nobili famiglie dello Yemen preislamico, cf. Robin 1991.

⁷⁵ Cor. 27: 23.

⁷⁶ Nella versione riportata nel commento alla *Qaṣīda ḥimyarīyya* i versi 2 e 3 risultano invertiti; vi figurano inoltre versi in più, con riferimento ai due giardini (*ḡannatān*, cf. Cor. 34: 15), irrigati da sorgenti a monte della diga di Marib (Našwān, *Mulūk Ḥimyar*, 86). Cf. al-Hamdānī, *al-Iklīl*, II, 285; VIII, 106 (con varianti).

⁷⁷ Cf. Našwān 1978: 86; al-Hamdānī, *al-Iklīl*, II, 286 (vv. 7 e 9).

2. Vi è vissuta novant'anni e ha sottomesso
la terra d'Iraq fino al Ṣayḡad⁷⁸ dove è facile perire.
3. Migliaia e migliaia si recano da lei,
si susseguono gli uni agli altri sin dal primo mattino».

Ha detto l'autore di questo libro [Našwān], Dio ne abbia misericordia:

- «1. E dov'è Bilqīs, dal trono sublime,
il cui palazzo (*ṣarḥ*) sovrastava tutti gli altri?
2. Si è recata in visita del profeta Sulaymān a Tadmor
[venendo] da Marib, per fede, senza desiderio di matrimonio,
3. tra mille volte mille armati della sua gente.
Non andò da lui con cammelli sfiancati».⁷⁹

Disse Qatāda: Bilqīs si trovava nel palazzo del suo regno, in una terra chiamata Marib a tre giorni da Sanaa. I suoi consiglieri erano trecento e dodicimila i *qayl*, ognuno di questi comandava diecimila uomini. Così afferma anche Ibn Ḡurayḡ, autore del *Muḏayyal*, concordando con Qatāda. Invece Muḡāhid ribadisce che Bilqīs Regina di Saba aveva dodicimila *qayl*, ciascuno dei quali comandava a centomila combattenti.

Bilqīs è un composto di due nomi resi uno solo, come Ḥaḍramawt e Ba'lbakk. Questo perché, quando Bilqīs assunse la dignità reale alla morte del padre al-Hadhād, alcuni Ḥimyariti dissero tra loro: “Qual è la condotta (*sira*) di questa regina nei confronti di quella di suo padre?”. “*Bilqīs, ay bi-l-qiyās* (analogia – cioè in analogia [con quella del padre]) – e così fu chiamata Bilqīs”.

Quando Bilqīs mandò la sua delegazione da Salomone le fu detto: “È necessario che ogni donna ‘musulmana’ prenda marito”. La regina rispose: “Se è così, prendo Dū Bata”, intendendo il re Dū Bata' al-Aṣḡar, il cui nome è Nawf b. Mawhib'il, figlio di Hāšid Dū Mari' b. Ayman b. 'Alhān b. Dī Tubba' al-Akbar b. Yaḥdib b. al-Ṣawwār. La sposò e gli diede i figli Asna' Yamtani', Anwaf Dū Hamdān al-Akbar, Ṣams al-Ṣuḡrā – madre di Tubba' al-Aqran “Dū al-Qarnayn”. Tra i suoi discendenti ci sono i Ṭawriyyūn, i figli di Ṭawr: Nā'iṭ b. Sufyān b. Asna', da cui derivano i Marāniyyūn dello Yemen, figli di 'Amr b. Nā'iṭ. Si dice che Salomone la sposò, ma ciò non è vero.

⁷⁸ La Sogdiana, secondo il commento del qādī al-Akwa' al passo di al-Hamdānī. Aḥmad aveva proposto la lettura Ṣayhad (*Muntaḥabāt*, 8).

⁷⁹ I versi sono presenti anche nella *Qaṣīda ḥimyarīyya*, che così continua: «È venuta per affidarsi [a Dio] quando giunse il suo scritto di invito tramite un'upupa che cantava. / Si prostrò al suo Creatore e si convertì con obbedienza, mentre prima adorava al-Barāḥ [il Sole]». Cf. Našwān, *Mulūk Ḥimyar*, 77, vv. 45-49.

*Bibliografia**Fonti primarie*

- Abū l-Fidā', *al-Muḥtaṣar* 'Imād al-Dīn Ismā'īl al-ma'rūf bi-Abī l-Fidā', *al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar*, (ed. M. Zaynhum 'Azab), I, Cairo 1998.
- Aḥmad, *Muntaḥabāt* 'Azīm al-Dīn Aḥmad, *Muntaḥabāt aḥbār al-Yaman min Kitāb Šams al-'ulūm ... li-Našwān b. Sa'īd al-Ḥimyarī*, Leyden - London 1916.
- al-Buḥārī, *al-Ġāmi'* Abū 'Abd Allāh al-Buḥārī, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ*, (ed. Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb), Cairo 1979-80.
- [Corano] *Qur'ān*, Cairo 1980 (*Il Corano*, trad. A. Bausani, Firenze 1978).
- al-Damirī, *Ḥayāt al-ḥayawān* Kamāl al-Dīn al-Damirī, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, (ed. Ibrāhīm Šāliḥ), Damasco 2005.
- al-Diyārbakrī, *Ta'riḥ* Ḥusayn al-Diyārbakrī, *Ta'riḥ al-ḥamīs fī aḥwāl anfas nafīs*, Cairo 1866.
- al-Hamdānī, *al-Iklīl* Abū Muḥammad al-Hamdānī, *al-Iklīl*, (ed. Muḥammad al-Akwa'), II, Beirut 1986; VIII, Beirut 1986. *The Antiquities of South Arabia*, trad. parziale del vol. VIII, senza le citazioni poetiche, di N.A. Faris, Princeton 1938.
- Ibn 'Arabī, *Fuṣuṣ* Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī, *Fuṣuṣ al-ḥikam*, Cairo s.d. (*La sapienza dei profeti*, trad. T. Burckhardt, Roma 1987).
- Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil* 'Izz al-Dīn ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-ta'riḥ*, (ed. C.J. Tornberg), Lugduni Batavorum 1867.
- Ibn Ḥaldūn, *al-'Ibar* Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-'ibar*, Beirut 1956.
- Ibn Hišām, *al-Tiğān* 'Abd al-Raḥmān Muḥammad ibn Hišām, *Kitāb al-tiğān fī mulūk Ḥimyar*, Sanaa s.d.
- Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ al-anbiyā'* 'Imād al-Dīn ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, (ed. Muḥammad A. 'Abd al-'Azīz), Cairo s.d.
- al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ* Muḥammad ibn 'Abd Allāh, *Qiṣaṣ al-anbiyā'* / *Vita Prophetarum*, (ed. I. Eisenberg, Lugduni Batavorum) 1922-23.
- al-Maḡlisī, *Bihār* Muḥammad Bākir al-Maḡlisī, *Bihār al-anwār*, Beirut, 1983, vol. XIV.
- al-Mas'ūdī, *Murūğ* 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Mas'ūdī, *Murūğ al-ḍahab wa-ma'ādīn al-ḡawhar*, (ed. Yūsuf Dāḡir), Beirut 1973.

- al-Maḡdisī, *al-Bad'* Muṭahhar ibn Ṭāhir al-Maḡdisī, *Kitāb al-bad' wa-l-ta'rīḥ*, (ed. e trad. C. Huart, *Le livre de la création et de l'histoire*), Paris 1903.
- Našwān, *Mulūk Ḥimyar* Našwān ibn Sa'id al-Ḥimyarī, *Mulūk Ḥimyar wa-aqyāl al-Yaman*, (ed. 'Alī Mu'ayyad e Ismā'il al-Ġirāfi), Beirut - Sanaa 1978.
- Našwān, *Šams al-'ulūm* *Šams al-'ulūm wa-dawā' kalām al-'arab min al-kulūm*, Beirut - Damasco 1999.
- al-Nuwayrī, *Nihāyat* al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, Cairo 1923.
- al-Qurṭubī, *al-Ġāmi'* Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubī, *al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Cairo 1967.
- Rūmī, *Maṭnawī* Jalālu' d-Dīn Rūmī, *The Mathnawī*, (ed. e trad. di R.A. Nicholson), London s.d.
- al-Šibli, *Akām al-murḡān* Bad al-Dīn al-Šibli, *Akām al-murḡān fī aḥkām al-ḡān*, (ed. Q. al-Rifā'i), Beirut 1988.
- al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ* Muḥammad ibn Ġarīr al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ al-rusul wa-l-mulūk (= Annales)*, (ed. M.J. de Goeje), Lugduni Batavorum 1964² (per la storia di Salomone: *The History of al-Ṭabarī*, III. *The Children of Israel*, a cura di W.M. Brinner, Albany 1991).
- al-Ṭabarī, *Ġāmi'* *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān*, Cairo 1968.
- al-Ṭa'labī, *'Arā'is* Abū Ishāq al-Ṭa'labī, *'Arā'is al-maḡālis*, Cairo 1954.
- al-Ṭa'labī, *Kašf* *al-Kašf wa-l-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, (ed. Sayyid K. Ḥasan), Beirut 2004.
- al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ* al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*; *Storie dei profeti*, (trad. R. Tottoli), Genova 1997.
- al-Ya'qūbī, *Ta'rīḥ* *Ibn-Wādih qui dicitur Al-Ja'qubī, Historiæ*, (ed. M.Th. Houtsma), repr. Lugduni Batavorum 1969.
- Yāqūt, *Mu'ḡam* Šihāb al-Dīn Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān / Jacut's geographisches Wörterbuch*, (ed. F. Wüstenfeld), Leipzig 1866-70.

Fonti secondarie

Abbott, Nabia

1941 *Pre-Islamic Arab Queens: American Journal of Semitic Languages and Literatures* 58, 1-22.

Arnaud, Joseph Th.

1894-95 *La reine Belkis. Légende arabe recueillie dans le Yémen: Revue d'Égypte* 1, 518-524.

Avanzini, Alessandra

1993 *La chronologie longue et le début de l'histoire sudarabique: Quaderni di Studi Arabi* 11, 7-18.

Basset, Renée

1888-95 *Salomon (Solāïman) dans les légendes musulmanes: Revue des Traditions Populaires*, 3-10.

1926 *Salomon et la reine de Saba*, in *Mille et un contes. Récits et légendes arabes, III, Légendes religieuses*, Paris, 107-118.

Bausani, Alessandro

1960 *Drammi popolari inediti persiani sulla leggenda di Salomone e della regina di Saba*, in *Atti del convegno internazionale di studi etiopici (Roma 2-4 aprile 1959)*, Roma, 167-209.

Beyer, Rolf

1987 *Die Königin von Saba: Engel und Dämon, der Mythos einer Frau*, Bergisch Gladbach.

Beylot, Robert

2008 *La Gloire des Rois ou l'Histoire de Salomon et de la reine de Saba. Introduction, traduction et notes*, Turnhout.

Brosch, Na'ama - Milstein, Rachel

1991 *Biblical Stories in Islamic Painting*, Jerusalem.

Budge, E.A. Wallis

1932 *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek*, London.

Canova, Giovanni

1985 *Testimonianze hilaliane nello Yemen orientale*, in P. Fronzaroli (a c.), *Studi yemeniti* 1, Firenze, 161-185.

1987-88 *La leggenda della regina di Saba, con una nota sul ms. ar. 270 dell'Ambrosiana: Quaderni di Studi Arabi* 5-6, 105-119.

2000a *Fiabe e leggende yemenite*, Roma.

2000b (trad.) Ṭa'labī, *Storia di Bilqīs regina di Saba*, Venezia.

Caskel, Werner

1966 *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*, Leiden.

Chastel, André

1978 *La légende de la Reine de Saba*, in *Fables, formes, figures*, I, Paris, 61-101.

Chelhod, Joseph

1964 *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris.

Chelhod, Joseph et al.

1984-85 *L'Arabie du sud. Histoire et civilisation*, I-III, Paris.

Daum, Werner

1988a (hrsg.), *Die Königin von Saba. Kunst, Legende und Archäologie zwischen Morgenland und Abendland*, Stuttgart - Zürich.

1988b *Die Königin von Saba im Islam*, in Daum 1988a: 82-96.

- de Maigret, Alessandro
1996 *Arabia Felix. Un viaggio nell'archeologia dello Yemen*, Milano.
- Denaro, Roberta
2010 *Malikat al-Yaman: l'ambigua natura di Bilqis*, in I. Camera d'Afflitto (a c.), *Lo Yemen raccontato dalle scrittrici e dagli scrittori*, Roma, 179-188.
- Duda, Dorothea
1988 *Die Königin von Saba in der islamischen Miniaturmalerei*, in Daum 1988a: 129-152.
- Fahd, Toufy
1971 *Anges, démons et djinns en Islam*, in *Génies, anges et démons* (Sources orientales VIII), Paris, 153-214.
- Flaubert, Gustave
1983 *La Tentation de saint Antoine*, a cura di C. Gothot-Mersch, Paris.
1986 *Voyage en Égypte 1849-1850*, Paris.
- Fodor, Alexander
1988 *A Popular Representation of Solomon in Islam: The Arabist* 1, 43-56.
- Frazer, James G.
1919 *Folk-lore in the Old Testament*, II, London.
- Gabrieli, Giuseppe
1899-1900 *Fonti semitiche di una leggenda salomonica*: [I] Bessarione 6 [1899], 490-513; [II] 7 [1900], 42-86.
1901 *Commentario storico critico d'una leggenda salomonica. Contributo allo studio della mitologia comparata*: Bessarione 5, IX, 3-34.
- Gabrieli, Francesco - Vacca, Virginia
1957 *Le più belle pagine della letteratura araba*, Milano.
- Garbini, Giovanni
1993 *La cronologia "lunga": una messa a punto*: Quaderni di Studi Arabi 11, 19-26.
- Ginzberg, Louis
1968 *The Legends of the Jews*, Philadelphia (trad. it. a c. di E. Loewenthal, *Le leggende degli Ebrei*, Milano).
- Goethe, Johann W.
1997 *Il divano occidentale-orientale*, ed. it. a c. di L. Koch, Milano.
- Grünbaum, Max
1893 *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden.
- Guidi, Michelangelo
1951 *Storia e cultura degli arabi fino alla morte di Maometto*, Firenze.
- Haddad, Joumana
2009 *Il ritorno di Lilith*, (trad. it. a c. di O. Capezio), Roma.
- Halévy, Joseph
1905 *La légende de la reine de Saba*: Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des sciences historiques et philologiques, 5-24.

- Hanauer, James E.
1909 *Folk-lore of the Holy Land*, London.
- Harf-Lancner, Laurence
1989 (trad.) *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino.
- Heller, Bernard
1928 *Récits et personnages bibliques dans la légende mahométane*: Revue des Études Juives 85, 113-136.
- Hertz, Wilhelm
1905 *Die Rätsel der Königin von Saba*, in *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart - Berlin.
- Johns, Anthony
1986 *Solomon and the Queen of Sheba: Fakhr al-Din al-Razi's Treatment of the Qur'anic Telling of the Story*: Abr-Nahrain 24, 58-82.
- Khoury, Raif G.
1972 *Wahb b. Munabbih*, Wiesbaden.
1978 *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le I^{er} jusqu'au III^e siècle de l'Hégire*, Wiesbaden.
- Knappert, Jan
1985 *Islamic Legends. Histories of the Heroes, Saints and Prophets of Islam*, Leiden.
- Kremer, Alfred von
1866 *Über die südarabische Sage*, Leipzig.
- Kropp, Manfred
1982 *Die Geschichte der „reinen Araber“ von Stamme Qaḥṭān*, Frankfurt am Main.
La Reine de Saba
2009 in Graphè 11, Lille.
- Larcher, Pierre
2003 *L'Ode à Ḥimyar: traduction de la qaṣīda ḥimyarīyya de Naṣwān b. Sa'īd avec une introduction et des notes*: Middle Eastern Literatures 6, 159-175.
- Lassner, Jacob
1993 *Demonizing the Queen of Sheba. Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, Chicago - London.
- Lidzbarski, Mark
1893 *De prophetis quae dicuntur legendis arabicis. Prolegomena*, Leipzig.
- Littmann, Enno
1904 *The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum*, Leyden - Princeton.
- Lo Jacono, Claudio
1995 *Di alcune peculiarità dei ġinn*, in *Un ricordo che non si spegne. Scritti in memoria di A. Bausani*, Napoli, 181-204.
- Meyouhas, Joseph
1928 *Bible Tales in Arab Folk-lore*, London.

- Milstein, Rachel - Rührdanz, Karin - Schmitz, Barbara
 1999 *Stories of the Prophets. Illustrated Manuscripts of Qiṣaṣ al-Anbiyā'*, Costa Mesa.
- Minganti, Paolo
 1971 *Dagli inizi all'epoca omayyade*, in P. Minganti, G. Vassallo Ventrone (a c.), *Storia della letteratura araba*, I, Milano, 7-105.
- Nagel, Thomas
 1967 *Die Qiṣaṣ al-anbiyā'. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn.
- Nerval, Gérard de
 1972 *Les Filles du feu. La Pandora. Aurélia*, (a c. di B. Didier), Paris.
 1980 *Le voyage en Orient* (M. Jeanneret éd.), Paris.
- Pennacchietti, Fabrizio A.
 2000 *The Queen of Sheba, the Glass Floor and the Floating Tree-Trunk: Henoch 22, 223-245*.
 2006 *Three Mirrors for Two Biblical Ladies: Susanna and the Queen of Sheba in the Eyes of Jews, Christians and Muslims*, Piscataway.
- Perron, Nicolas
 1858 *Femmes arabes avant et après l'Islamisme*, Paris - Alger.
- Philby, Henry St.J.
 1981 *The Queen of Sheba*, London.
- Pritchard, James B.
 1955 *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton.
 1974 (ed.) *Solomon and Sheba*, London.
- Robin, Christian J.
 1991 *al-Mathāmina*, in *Encyclopédie de l'Islam*², Leiden - Paris, VI, 819-822.
 1991-93 *Quelques épisodes marquants de l'histoire sudarabique: Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 61, 55-70.
- Rösch, Gustav F.A.
 1880 *Die Königin von Saba als Königin Bilqīs: Jahrbücher für protestantische Theologie* 6, 524-572.
- Salzberger, Georg
 1907 *Die Salomosage in der semitischen Literatur*, Berlin.
- Schedl, Claus
 1981 *Sulaiman und die Königin von Saba. Logotechnische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu Sure 27,17-44*, in R.G. Stiegner (hrsg.), *Al-Hudhud. Festschrift Maria Höfner zum 80. Geburtstag*, Graz, 305-324.
- Schimmel, Annemarie
 1998 *My Soul is a Woman*, Cairo.
- Schmidt, Jürgen
 1988 *Ancient South Arabian Sacred Buildings*, in Daum 1988a: 78-98.
- Scholem, Gershom
 1988 *Lilith und die Königin von Saba*, in Daum 1988a, 162-168.
- Schwarzbaum, Haim

- 1982 *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Walldorf - Hessen.
Sidersky, David
- 1933 *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, Paris.
- Silberman, Lou H.
- 1974 *The Queen of Sheba in Judaic Tradition*, in Pritchard 1974: 85-103.
- Silvestre de Sacy, Antoine I.
- 1826-27 *Chrestomathie arabe*, 3 voll., Paris.
- 1829 *Anthologie grammaticale arabe*, Paris.
- Speyer, Heinrich
- 1931 *Die biblische Erzählungen im Qoran*, Gräfenheinhichen.
- Stiegner, Roswita G.
- 1988 *Die Königin von Saba in der jemenitischen Legende*, in Daum 1988a: 153-158.
- Thackson, Wheeler M.
- 1978 *The Tales of the Prophets of al-Kisā'ī*, Boston.
- Tottoli, Roberto
- 1999a *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Brescia (trad. ingl. *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, Richmond 2002).
- 1999b *At Cock-Crow: Some Muslim Traditions about the Rooster*: Der Islam 76, 139-147.
- Ullendorff, Edward
- 1960 *Bilkis*, in *Encyclopedia of Islam*², I, Leyden, 1219-1220.
- Venzlaff, Helga
- 1994 *Al-Hudhud. Eine Untersuchung zur kulturgeschichtlichen Bedeutung des Wiedehopfs im Islam*, Frankfurt am Main.
- Venzlaff, Helga - König, Ditte
- 1985 *Salomo und das Rätsel der Perle*: Der Islam 62, 298-310.
- Walker, J. [P. Fenton]
- 1997 *Sulaymān ibn Dāwūd*, in *Encyclopédie de l'Islam*², Leiden - Paris, IX, 857-858.
- Watson, Paul F.
- 1974 *The Queen of Sheba in Christian Tradition*, in Pritchard 1974: 115-145.
- Watt, Montgomery W.
- 1974 *The Queen of Sheba in Islamic Tradition*, in Pritchard 1974: 85-103.
- Weil, Gustav
- 1845 *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankfurt a.M. (trad. ingl. *The Bible, the Koran, and the Talmud; or, Biblical Legends of the Mussulmans*, London 1846).

GIUSEPPE STABILE

**La Regina di Saba nella letteratura rumena antica:
una tradizione solo slavo-bizantina?**

La regina venuta “dall'estremità della terra” per ascoltare la sapienza di Salomone o per metterla alla prova non ha, in origine, alcun nome, eppure, se la Bibbia la identifica con il solo paese di provenienza – il regno di Saba e del Sud – quale esempio di gentile convertita, diversi nomi le sono stati attribuiti nel corso dei secoli (Nicaule, Candace, Bilqis, Makeda). Abbastanza presto, il nome stesso del Regno di Saba dové iniziare a essere scambiato per quello della sua anonima regina e tuttavia, anche in questo caso, la tradizione medievale le attribuì spesso più appellativi assieme, evidentemente con diversi significati. D'altronde, sin dalla tarda Antichità, il destino della regina sapiente fu quello di essere accostata ad altre figure più o meno simili, con le quali non di rado finiva per confondersi completamente moltiplicando le sue rappresentazioni apocrife attraverso un'autentica *Wunderkammer* di sincretismi simbolici e letterari. Esempio il caso della Sibilla, che più di ogni altra tra quelle figure leggendarie poté trasmetterle, oltre al nome, un'eredità già antichissima in cui il profetismo greco-romano coesisteva con il profetismo ebraico-cristiano, l'Oriente con l'Occidente, l'ortodossia delle Sacre Scritture e dei Padri della Chiesa con l'eterodossia e le persistenze pagane del folclore medievale.

Il sincretismo tra la Regina di Saba o del Sud e la Sibilla si è manifestato in gradi e forme diversi, dalla mera aggiunta dell'appellativo sibillino, alla comparsa di una Sibilla suscettibile di assumere anche singoli attributi, che rispecchiavano la regina e/o la sua variegata tradizione apocrifa (qui si parlerà, in tutti i casi, di *Sibilla Saba*). Si pone, dunque, il problema – specie in relazione a certe aree culturali – di ricercare le tracce, magari indirette, della Regina di Saba dove la Regina di Saba non c'è o meglio dove, apparentemente, c'è soltanto la Sibilla ancorché regina a sua volta. L'età antica e pre-moderna della letteratura rumena merita di essere annoverata tra gli esempi più significativi di una tale tradizione *in absentia*

della Regina di Saba, soprattutto perché documenta, sulla base di una circolazione periferica, attardata e relativamente ristretta di testi, il sopravvivere di echi della Sibilla Saba nel pieno del XVIII sec. e addirittura oltre.¹ Basata quasi interamente sulla tradizione bizantino-slava, quella rumena vide riprodurre (anche a stampa) i testi in cui compariva la Sibilla Saba ancora nell'epoca in cui lo spazio carpato-danubiano riceveva i primi influssi dell'Illuminismo europeo. Indubbiamente, le fonti rumene antiche e pre-moderne, si collocano nella fase più tarda di una tradizione – quella, appunto, del sincretismo tra Regina di Saba e Sibilla – iniziata, forse, prima di Cristo e tuttavia testimoniano la sua vitalità e riconoscibilità pure in condizioni tanto mutate.

Non è chiaro a partire da dove e da quando certe tradizioni iniziarono a confondere la Regina di Saba con la Sibilla attribuendole qualità prettamente oracolari oltre che sapienziali e sostituendole una figura sincretica che mutava spesso nome – alternava o giustapponeva quelli della regina sapiente e della profetessa pagana, talvolta invece li incrociava (cf. la Sabilla) – ma conservava sostanzialmente lo stesso ruolo, per lo più in una cornice simile o uguale. Si possono tuttavia rintracciare almeno tre precursori più immediati del sincretismo tra Sibilla e Regina di Saba, chiaramente riconoscibili nelle principali forme ch'esso assunse per tutto il Medioevo e fino al pieno Evo Moderno in letterature cosiddette *popolari* dell'Europa balcanica e danubiana: 1) la versione extra-canonica dell'incontro tra Regina di Saba e Re Salomone; 2) l'associazione della Sibilla (soprattutto l'Ebraica) all'oracolo della Crocifissione e 3) all'edificazione del Tempio di Gerusalemme. Tutte e tre queste tradizioni letterarie si fanno risalire a fonti greche tardo-antiche o alto-medievali (II-VI sec.), benché abbiano goduto di una circolazione persino più ampia attraverso fonti latine e apparentemente non producano un vero e proprio sincretismo tra Sibilla e Regina di Saba, se non in fonti e greche e latine molto più tarde (IX-XIII sec.). La tendenza ad accostare la Regina di Saba e la Sibilla fino a confonderle tra

¹ L'età "antica" – altresì detta "medievale" – della letteratura rumena si fa cominciare o dal XVI sec., con la prima traduzione conservata delle Scritture (1550 ca.), se non con il primo documento in lingua (1521), o dal XVII, con i primi testi poetici dei metropolitani Varlaam (1643) e Dosoftei (1673), per farla finire o nel XIX sec., all'alba del Romanticismo e della rinascita nazionali (1821-1830), o nel XVIII, al profilarsi di un esteso rinnovamento della civiltà letteraria (1780-1800), che secondo qualcuno già preannuncia l'età *moderna*. Alla transizione fra l'età antica e l'età moderna (1780/1800-1830), la storiografia letteraria rumena ha attribuito talvolta un carattere distinto, benché ancora largamente medievale, denominandola "tardo-antica" o tutt'al più "pre-moderna" (nel senso di «proto-moderna, che preannuncia la modernità e/o ne costituisce la forma iniziale»). Cf. Piru 1964: 5-39; Zamfir 2012: 13-15.

loro sembra iniziare pochi secoli prima di Cristo dal Vicino Oriente ellenizzato, nell'ambiente ebraico di cultura greca (che la trasmise presto agli ambienti cristiani e poi arabo-islamici della stessa regione), per svilupparsi lungo l'arco di oltre un millennio nell'Europa cristiana di cultura sia latina sia soprattutto bizantino-slava, dove l'Evo Moderno ne conservò tracce consistenti. Una tesi classica vuole che questa confusione fosse implicita nell'assonanza tra il coronimo *Saba* e l'antroponimo *Sabbe*. Σάββη o Σάββα sarebbe stato, secondo Pausania (Περιήγησις τῆς Ἑλλάδος, II sec. d.C.), il nome di una celebre Sibilla Ebraico-Caldea, che molti identificano con l'anonima Sibilla del Libro III degli *Oracula Sibyllina* (il più antico del *corpus* di età giustiniana, secc. II a.C.-I d.C.).²

In realtà, lo stesso coronimo *Saba* – come la tradizione cristiano-medievale ampiamente testimonia – dovè essere considerato un antroponimo e, d'altra parte, la confusione con *Sabbe* presuppone l'equivalenza dei due nomi.³ Certo è che la sibillistica bizantina colta attribuiva ancora e Σάββη e Σαμβήθη, di cui Σάββη è dai più considerato l'ipocoristico, a una Sibilla del Vicino Oriente, *Ebraica* per antonomasia, testimone del diluvio e nuora, moglie o figlia di Noè (vd. il gr. νύμφη), chiamata anche Caldea, Babilonese, Persica o Egiziana.⁴ È appunto a questa Sibilla Ebraica che i Padri della Chiesa fecero pronunciare l'oracolo della Crocifissione ponendo così, con ogni probabilità, le premesse affinché fosse inserita nel ciclo di leggende sul legno della Croce in qualità di ipostasi profetica della Regina di Saba. La regina sapiente, tuttavia, si trova accostata per la prima volta esplicitamente alla Sibilla solo nella celebre frase del cronista bizantino Giorgio Monaco o Amartolo, che nel Χρονικόν Σύντομον (IX sec.) parla di una βασίλισσα Σαβᾶ, ἣτις ἐλέγετο Σίβυλλα παρ' ἑλλήνων richiamandosi a una pre-esistente tradizione greca.⁵ Non è chiaro se – come sembra – la tradizione bizantina contemplasse prima di Amartolo una versione apocrifa dell'incontro tra Salomone e la Regina di Saba in 1 Re 10, 1-13 e 2 Cr 9, 1-

² Cf. Pausania: 10,12,9 (ed. Spiro 1903: 133); Schürer 1898: 426-430; Parke 1992: 56-58; Pennacchietti 2000: 232-233; Baert 2004: 347-348.

³ Cf. Pennacchietti 2002: 127.

⁴ La Sibilla Noachide è stata accostata a varie figure femminili – oltre che alle Sibille dei Libri I e III degli *Oracula* – tra cui Noeria, ipostasi fluviale e profetica di Cybele, Pyrra la moglie di Deucalione e la ninfa Nana-Naè o Noè del mito frigio di Attis. Cf. Reinach 1913: 176-180, 221-229; Nikiprowetzky 1970: 39-40, 44-45; Suida (ed. Adler 1971): 354-355 [W 362]; Le Merrer 1986: 14; Parke 1992: 18, 57-58; Momigliano 1992: 735; Collins 1998: 372-374 e 2001: 184-185.

⁵ Cf. Georgius Monachus (ed. De Boor 1904): 200; Krauss 1902: 120-121, 125-126; Nestle 1904: 492-493; Simonescu 1928: 2-3; Kinter e Keller 1967: 218 n. 21-23.

12 (cf. LXX:3 Regni 10, 1-13 e 1 Par 9, 1-12) dove la regina fosse cioè già identificata con la Sibilla. Gli studiosi concordano nel ritenere che le principali fonti utilizzate da Amartolo siano due cronache universali greche delle quali si conservano solo alcuni frammenti, l'una di Sesto Giulio Africano (II-III sec. d.C.) e l'altra di Panodoros (IV-V sec. d.C.), alle quali potrebbe interpersi quella ebraica di uno Pseudo-Giuseppe Flavio (III-IV sec. d.C.), confusa con l'originale, nonché un rimaneggiamento dello stesso Africano (VIII sec.).⁶ Due cose, comunque, possono darsi per certe: 1) direttamente da Amartolo o attraverso i suoi diretti continuatori Cedreno (XI sec.) e Glycas (XII sec.), in Oriente come in Occidente, la tradizione medievale attinse una versione apocrifia perlomeno simile dell'incontro tra Salomone e la Sibilla Saba;⁷ 2) tra i primi cronografi introdotti nella tradizione slavo-ecclesiastica da quella bizantina, attorno al X-XI sec., almeno il cronografo cosiddetto *di Sincello* (largamente basato su quello di Africano) veicolava una versione dell'incontro in cui la Regina di Saba non aveva alcun rapporto con la Sibilla, ma le versioni in cui il rapporto esisteva divennero le più popolari, tali restando presso Greci, Slavi ortodossi e Rumeni, ancora nei secc. XVI e XVII.⁸

Indizi dell'esistenza di una tradizione pre-bizantina affiorano nella versione greca di un altro apocrifo, quella Διαθήκη Σολομῶντος, composta forse in ebraico prima che in greco della κοινή, la quale narra di come tutti i re della Terra, tra cui ἡ σοφὴ Σίβυλλα ossia – secondo le redazioni – ἡ Σάβα βασίλισσα Νότου γόης ο βασίλισσα Νότου ἡ σοφὴ Σίβυλλα, venissero fino a Gerusalemme per ammirare il Tempio portando a Salomone preziosi doni e materiali da costruzione (καὶ ἔφεραν οἰκοδομὴν διὰ τὸν ναὸν τῆς

⁶ Cf. Krauss 1902: 125, 129-130; Halévy 1905: 8; Herr 1914: 19 n. 1; Feldman 1984: 178.

⁷ Glycas mette in rilievo due particolari non trascurabili: l'origine etiopica della regina e l'ammirazione di cui essa era oggetto in quanto Sibilla (Σαβὰ ἔθνος Αἰθιοπικόν. τούτων ἐβασίλευσεν ἡ θαυμαστὰ ἐκείνη Σίβυλλα). Cf. Cedrenus (PG 121): 200; Glycas (ed. Bekker 1836): 343 [2,6-8]; Herr 1914: 19-20.

⁸ Mentre la Ἐκλογή τῆς Χρονογραφίας di Giorgio Sincello (secc. VIII-IX) presenta, sullo sfondo della visita a Salomone, una Βασίλισσα Νότου, la versione slavo-ecclesiastica presenta una «Carica Sav'skaa», regina etiopica secondo Giuseppe Flavio ed egiziana («Nikavli») secondo Erodoto. A differenza di quello greco, il testo slavo-ecclesiastico cita due volte la Sibilla (come «Synnaa» [sic] o «Syvila Ruměnaav'» e «Sevilaja v' Samě») in un contesto affatto diverso da quello in cui compare la Regina di Saba. La prima traduzione slavo-ecclesiastica si fa risalire alla Slavia orientale del XIV sec. o a quella meridionale dei secc. IX-XI; la più antica copia conservata è un ms. di redazione russa del XV sec. Cf. Totomanova 2008: 9-15, 75, 94-95, 610, 671-675; Syncellos (ed. Dindorf 1829): 341.

ἁγίας Σιών).⁹ La datazione dell'opera resta tuttavia incerta (secc. I-IV, VI o XII-XIII) e non si può escludere che la Sibilla sapiente, o Saba la Regina-Maga del Sud, vi siano comparse soltanto più tardi che Giorgio Monaco ebbe testimoniato dell'uso greco di confondere Sibilla e Regina di Saba tra loro.¹⁰ Posto che risalga davvero ai primi secoli dopo Cristo – ipotesi da molti condivisa – il *Testamento di Salomone* sarebbe la fonte più probabile non solo e non tanto per la versione extra-canonica dell'incontro tra Salomone e Regina di Saba, ma anche e soprattutto per l'associazione della Sibilla Saba con l'edificazione del Tempio di Salomone, quindi con la *Leggenda del legno della Croce*.

Frattanto, si era diffusa, nell'Oriente di tradizione bizantina, la rappresentazione della Sibilla in veste di profetessa della Crocifissione. L'invocazione al «legno beato su cui Dio fu disteso» (ὃ ξύλον ὃ μακαριστόν ἐφ' οὗ Θεὸς ἐξετανύσθη), pronunciata da una Sibilla Ebraica, chiamata anche Caldea (ἡ Ἰουδαία Σίβυλλα καὶ Χαλδὶς ἐκαλεῖτο) e vissuta 2000 anni prima dell'avvento di Cristo, si ritrova identica nella *Εκκλησιαστική Ἰστορία* di Sozomeno (V sec.), che la trasse probabilmente dal Libro VI degli *Oracula Sibyllina* o da suoi *excerpta* (II-III sec. d.C.), nella *Teosofia di Tubinga* (VI sec.) e nel *Περὶ τῶν Μηνῶν* di Giovanni Lydo (VI sec.).¹¹ Verosimilmente, fu tramite la tradizione della *Διαθήκη Σολομῶντος*, nella quale alla Regina di Saba o del Sud si attribuivano gli appellativi di «maga» e «Sibilla sapiente» ma soprattutto la si collegava all'edificazione del Tempio di Gerusalemme, che la Sibilla della Crocifissione fu introdotta nel ciclo di leggende sul legno della Croce e forse prima ancora si affermò l'uso greco di chiamare *Sibilla* la Regina di Saba nell'apocrifo di 1 Re e 2 Cr.

È significativo che l'oracolo *della Crocifissione* fosse inserito regolarmente in quello sibillino *dei Nove Soli* a partire già dalla versione greca (VI sec.), nella parte che Alexander definì «Sibylline Gospel». Una Sibilla, nota più tardi come Tiburtina alle tradizioni occidentali, annuncia che il Cristo «sarà crocifisso sul legno [della Croce]» (ὁ ἐπὶ ξύλον μέλλων σταυρωθῆναι) e chiama «tre volte beato» il legno «su cui il Cristo sarà disteso» (τὸ ξύλον τὸ τρισμακάριστον, ἐν ᾧ Χριστὸς μέλλει τανύσεσθαι).¹² La versione latina (XI sec.) annuncia la Crocifissione con un riferimento implicito al legno

⁹ Cf. Delatte 1927: 220; McCown 1922: 59, 64, 94; Dronke 1995: 599.

¹⁰ Cf. McCown 1922: 105-108; Duling 1983: 941-942; Harding e Alexander 1999; Johnston 2002: 37-38, 40-43.

¹¹ Cf. Parke 1992: 50, 198-199; Sozomenus (PG 67): 933 [2,1.10]; Geffcken 1902: 132 [6,26]; Anonymus Monophysita (ed. Beatrice 2001): 56 [3.a.29]; Iohannes Lydus (ed. Wuensch 1898): 104 [4,18-21].

¹² Cf. Alexander 1967: 13, 67-74, 136-139.

della Croce («et suspendent Eum in ligno») e lo stesso fa la versione francese, *Le Livre de Sibille*, attribuita a Philippe de Thaon (metà ca. del XII sec.), tradotta da quella latina, che però aggiunge il motivo dell'albero secco e la rappresentazione della Sibilla Tiburtina come Sibilla Saba, venuta per ingaggiare una disputa con Salomone («Elle-même fut reine, sainte personne divine ... al Rei Salomun prist ele desputeisun»).¹³ Più complessa è la versione slavo-ecclesiastica, lo *Slovo o Sivilě* (secc. XIII-XIV), tradotta da quella greca, che non solo integra l'oracolo della Crocifissione con dettagli sulla Passione («žl'či napoqt' ego, i na drěvě oběsqt i potm' uslišqt bělěgi mnogy») e sull'adorazione del legno («drěvo to svętoe, na nem že raspęt sq Hristos', tomu drěvu poklonqt' sq v'selenna»), ma ne narra anche l'origine spiegando che lo stesso legno aveva causato la cacciata di Adamo («to drěvo jes o nego že izgnan' byst Adam' iz Raa»).¹⁴

Il formarsi e il diffondersi delle varie leggende sul legno della Croce, probabilmente attorno all'epoca delle prime Crociate, ebbero senza dubbio stretti legami con questa figura ibrida in cui la Regina di Saba assumeva fattezze di Sibilla, Maximilla e persino di donna comune o meretrice; se non altro, le fornirono – per lo più sotto forma di popolari narrazioni erratiche – cornice e veicolo principali mediante cui essa circolò e fu conosciuta pressoché ovunque tra Oriente e Occidente, durante tutto il Medioevo e oltre. L'oracolo della Crocifissione s'inserì nel ciclo di leggende sul legno della Croce sotto svariate forme riconducibili ad almeno tre versioni di base: 1) il legno della Croce si trova all'interno del Tempio di Gerusalemme e l'oracolante lo riconosce per essersi seduta inconsapevolmente su di esso restandone bruciata; 2) il legno si trova presso il Tempio o un altro luogo associato col potere e il carisma di Salomone (ad es. dove amministra la giustizia), ma l'oracolante, che pure lo ha subito riconosciuto, soltanto successivamente rivela che su di esso sarà crocifisso il Cristo, allo stesso re e/o a un suo emissario; 3) il legno si trova fuori dal Tempio ed è utilizzato come ponte tra le sponde di un corso d'acqua oppure di un fossato, l'oracolante rifiuta di calpestarlo ma riconosciutolo si genuflette e lo venera.

In assoluto, la più antica forma assunta dall'oracolante nel ciclo di leggende sul legno della Croce non corrisponde né alla Regina di Saba o del Sud, né alla Sibilla, ma a Sabilla, «quedam femina» priva, apparentemente, di attributi profetici e regali, che compare in un'omelia mediolatina databile tra la fine del X sec. e l'inizio dell'XI (la versione corrispondente fu chiamata da Napier «the Rood-Tree Legend» ma va anche sotto il

¹³ Cf. Sackur 1898: 180; McGinn 1999: 610-613; Haffen 1984: 83, 38 n. 7, 105-106; Dronke 1995: 598-599; Graf 2002: 30, 80-82; Holdenried 2006: 93-110.

¹⁴ Cf. Miltenova 1984: 56, 64-66; Tůpkova-Zaimova - Petkanova 1996: 251-253, 258.

nome di *Cambridge Latin Version*, dal ms. del XII sec. in cui si è conservata, il Mm. 5.29 UL).¹⁵ La *Rood-Tree Legend* ricalca evidentemente la versione greca da cui fu tradotta: Sabilla entra nel Tempio e siede «negligenter super illam sanctam trabem», una vampa improvvisa le brucia le vesti ed ella pronuncia l'oracolo della Crocifissione: «O, arbor sancta et gloriosa, quam felix es et benedicta, quia in te crucifigendus est Christus, qui est omnium vita et salus»; per aver pronunciato queste parole, viene flagellata dagli Ebrei «pene usque ad mortem», gettata in carcere e infine «gladio percussa»; in carcere, un angelo la conforta promettendole che sarà venerata come martire ma col nome di Susanna («non uocaberis Sabilla, sed Susanna quia a Domino ualde es dilecta»).¹⁶ Variante di *Sibilla* contaminata forse con *Saba*, *Sabilla* designa una donna comune – presumibilmente una gentile e/o una peccatrice – che annuncia la Crocifissione senza neppure comprendere ciò che dice («Nesciuit enim, quid dixit, sed ita prophetare debuit»). Se ne può dedurre che le più antiche versioni latine avessero spostato l'accento dal carisma profetico e sapienziale della Sibilla Saba su conversione e martirio di una comune miscredente? In realtà, a meno che non voglia ritenersi casuale la perspicua affinità tra *Sabilla* e *Sibilla*, è indisputabile che la variante in *-a-* evochi e presupponga l'uso originario, nello stesso contesto, della tradizionale forma in *-i-*; senza considerare la possibilità della contaminazione con *Saba* già ipotizzata per l'ant. rum. *Savilă* (forme in *-a-* ed *-e-* sono attestate prima in slavo ecclesiastico che in rumeno antico).¹⁷

Ulteriore esempio di donna comune («quedam mulier») oracolante ἔνθεος è Maximilla nel *Post Peccatum Adae* (cf. Meyer: «die Legende», inizio del XIII sec.), la versione medio-latina da cui si fa iniziare lo sdoppiamento tra il tipo della Sabilla, strumento involontario della divinità, e quello della Sibilla Saba vera e propria, che qui, per non calpestare il santo legno, guarda il torrente a piedi nudi e annuncia non la Crocifissione, bensì l'Apoca-

¹⁵ L'ipotesi che una versione medio-latina, tradotta dal greco, esistesse attorno al 1000, se non prima, si basa sul rinvenimento dei frammenti di una traduzione in antico-inglese risalenti al 1025 ca. (un testo antico-inglese quasi identico si conserva integralmente nel ms. Bodley 343 BL, di fine XII sec.). Cf. Napier 1894: lviii-lix; Ker 1940: 84-85; Colgrave e Hyde 1962: 60-78; Miller 1992: 74-75.

¹⁶ Nella versione antico-inglese del ms. Bodleian Library 343, l'oracolante è «an meretrix»; l'angelo è il solo a chiamarla «Sibilla» promettendole che sarà ricordata col nome da martire, non con quello da meretrice («Sibilla, ðu wære ær meretrix on ðisse worulde ac þu eart nu godes icorenæ, þu wære ær Sibilla ihaten, ðu ært Susanna in-nemned»). Cf. Napier 1894: 26, 28, 52-53; Quinn 1980: 73-85.

¹⁷ Cf. Simonescu 1928: 5; Mareş 2006: 193-194.

lisse con le parole della Sibilla Eritrea («Sibylla Regina Austri uenit in Jerusalem audire sapientiam Salomonis, quae per illam partem, ubi trabs sancta iacuit, introiens infra eam inclinavit se et adoravit eam subtractisque uestibus nudis pedibus torrentem illum transiuit et uoce prophetica clamauit dicens: “Judicii signum tellus sudore madescet”»).¹⁸ Da notare che anche *Maximilla*, se per certi versi può evocare la Sibilla in quanto sincope di un *Maxima Sibylla*, per altri evoca indisputabilmente l’omonimo oracolo dei Montanisti – mistica atteggiandosi a Sibilla, vissuta nella Frigia del II sec. – o una qualche sua eco cristiano-medievale.¹⁹

Fermo restando che la comparsa della Sibilla Saba nel ciclo di leggende sul legno della Croce si fa risalire a fonti bizantine anteriori al X sec., è di fatto una fonte medio-latina non anteriore alla metà del XII la prima conservata che chiami *Sibilla* una «Saba regina etiope», bellissima ma dai piedi d’oca, volendone evidentemente sottolineare il carisma e l’autorità di profetessa.²⁰ L’*Imago Mundi* interpolata di Onorio d’Autun (1154-1159) – di cui il ms. BSB Clm 22225 conserva l’unica copia integrale – introduce nella tradizione medio-latina e medio-alto-tedesca motivi di origine probabilmente sia orientale (il piede d’oca e l’annuncio posticipato e/o epistolare della Crocifissione) sia occidentale (il motivo del santo legno usato come

¹⁸ Cf. Mussafia 1869: 180-184, 197-201; Meyer 1882: 123, 128-149; Napier 1894: xxxix; Quinn 1962: 160-161; Miller 1992: 132-137.

¹⁹ Somiglia alla Maximilla del *Post Peccatum Adae* l’omonima proto-martire del *Liber de miraculis beati Andreae Apostoli*, di Gregorio di Tours (VI sec.), esempio di pagana convertita al cristianesimo. Non va dimenticato che la tradizione cristiano-medievale poté attingere dalla patristica un’immagine di Maximilla più aderente a quella della profetessa frigia. Gli stessi Padri della Chiesa che condannarono Maximilla come eretica, d’altronde, non misero in dubbio che fosse una profetessa ma che a ispirarla fosse lo Spirito Santo. Un anonimo testo greco (Μοντανιστοῦ καὶ Ὁρθόδοξου Διάλεξις, secc. IV-V) paragona Maximilla a Maria, in quanto profetessa, pur condannandola per avere scritto libri (raccolte di oracoli?) a proprio nome. Cf. Labriolle 1913: 105-106; Quinn 1962: 129; Kinter - Keller 1967: 25-26; Miller 1992: 247-275; Parke 1992: 189; Berruto-Martone 1999: 85-89; Baert 2004: 305-306; Benko 2004: 141.

²⁰ Dopo la Sabilla, la forma più antica assunta dall’oracolante-riconoscitore del legno della Croce è la Regina del Sud nella *Historia* dello *Scholasticus* Francone da Liegi (XI sec.), che è anche la prima a non annunciare subito la Crocifissione pur avendo riconosciuto il legno. Protagonista della forma *classica* di questa versione dell’oracolo ma anche di quella *del ponte* fu la Regina di Saba in altre due fonti medio-latine del XII sec.: l’*Historia Scholastica* (1169-1179) di Pietro il Comestore e il *Rationale Divinorum* di Giovanni Beleth (1160-1164/1170), rispettivamente. Cf. Mussafia 1869: 202; Comestor (PL 198): 1370, 1579; Beleth (PL 202): 153.

ponte): «Saba, quoque Ethiopissa et regina quoque et Sibilla habens pedes anserinos et oculos lucentes ut stelle», venuta «e finibus terrae audire sapientiam Salemonis», subito riconosce come futuro legno della Croce l'albero sotto il quale Salomone amministra la giustizia e gli rende omaggio ignorando il re; stupito, questi incarica un fratellastro nano di chiedere spiegazioni alla regina, che intanto «propriam repedaverit regionem»; all'emissario, ella rivela che da quel legno penderà la salvezza dei credenti e a Salomone invia un oracolo scritto in versi su Avvento del Cristo e Apocalisse, che cita il poema acrostico dal Libro VIII degli *Oracula Sibyllina* (II-IV sec.) e che la colloca nella tradizione cristiano-medievale delle Sibille Eritrea, Cumana e Tiburtina («At tamen versibus istis per te intimabo Salomoni ... Nam de nativitate Christi ut profitetur sermo “Vos inquam convenio Iudei”. Sic est vaticinata, ut testantur ista metra: Iudicii signum tellus sudore madescet»).²¹ Il legno giace abbandonato nel Tempio fino alla distruzione di questo per ordine di Nabuchodonosor, quindi ricollocato «trans locum lutulentum ... ad iter transeuntium»; sotto tale forma, «ab Hieremia propheta, filio Helchie fratre Susanne uxoris Ioachim, idem lignum est revelatum».²²

Sebbene le più antiche fonti medio-latine e slavo-ecclesiastiche si facciano derivare, generalmente, da fonti bizantine, di queste ultime si conserva soltanto una ennesima variante dell'incontro tra Regina di Saba e Salomone (dove, caso unico, l'oracolante è la Sibilla Eritrea). Tale variante bizantina si trova solo in due tardi sinassari o menologi (XII/XIII sec.), interpolata alla stessa leggenda di Abramo e Loth che si trova nella Παλαιά bizantina (IX sec.): il legno funge da sedile nel Tempio quando viene rivelato τῇ Ἐρυθραία Σιβύλλῃ che su di esso sarà crocefisso il Cristo; la profetessa, venuta per ammirare la magnificenza di Salomone e del suo Tempio (τοῦ τοιοῦτου ναοῦ καὶ τοῦ βασιλέως Σολομῶντος τὰ τούτου κάλλη), rifiuta di sedersi sul legno con il re, ma in un empito di carisma profetico pronuncia la tradizionale invocazione al futuro legno della Croce (ἐν τῷ εἰρημένῳ ξύλῳ καθεσθῆναι σὺν αὐτῷ παρακελευομένου, αὐτὴ χάριματος

²¹ La versione originale dell'*Imago Mundi* (secc. XI-XII), non contiene che un riferimento alla presenza del legno nella Piscina Probatica ma in nessuna forma l'oracolo della Crocifissione. Meyer e Flint fanno risalire l'interpolazione alla redazione dello stesso ms. bavarese. Non è escluso che l'interpolatore sia lo stesso Onorio. Cf. Meyer 1882: 108-110, 111-112; Flint 1982: 7-8, 28, 201-203; Haffen 1984: 22-23; Miller 1992: 93-99 e 506-507.

²² Cf. Meyer 1882: 112; Miller 1992: 507.

ἔμπλεως οὔσα, τὴν μὲν καθέδραν ἀντείπατο, πρὸς δὲ τὸ ξύλον ἔφησεν ὃ τρισμακάριστον ξύλον ἐν ᾧ κτανθήσεται Χριστὸς ὁ βασιλεὺς καὶ κύριος).²³

Le fonti slavo-ecclesiastiche si presumono di origine bizantina (l'origine medio-latina o romanza è dimostrabile esclusivamente per fonti di redazione croata pur non potendosi escludere *a priori* l'influsso occidentale su fonti di redazione serba, bulgara e russa) e nondimeno le tradizioni slavo-meridionale e slavo-orientale hanno lasciato testimonianze più abbondanti e varie rispetto a quella greca da cui si erano originate.²⁴ Si contano almeno tre versioni slavo-ecclesiastiche databili tra il X/XI sec. e il XV, ma di queste soltanto due contengono la Sibilla Saba e soltanto una (per quanto se ne sa) fu tradotta in rumeno. La *Versione del Pope Geremia (Slovo i Pohvalenije. Moiseovo o izvystnyi drěva pevgy, ken'drě i kyparisě X/XI o XIII sec.)* – forse addirittura più antica della *Rood-Tree Legend* – già nel Medioevo fu messa in relazione con una controversa figura di religioso bulgaro e con l'eresia bogomila.²⁵ In questa come in altre versioni slave,

²³ Cf. Gretser 1734: 435; Hardt 1810: 371, 375; Mussafia 1869: 179; Meyer 1882: 156; Veselovskij 1883: 376; Napier 1894: xxxix-xli; Hagiographi Boll. e Omont 1896: 272; Miller 1992: 36-38.

²⁴ Nella tradizione slavo-ecclesiastica, costituiscono un caso circoscritto le traduzioni dirette dal latino della *Historia Scholastica*, della *Legenda Aurea* e della *Vita Adae et Evae*, conservate in mss. glagolitici di redazione croata databili tra il XV e il XVI sec. Cf. Tadin 1953: 142; Štefanić 1969: 159-160 e 1970: 48; Santos Otero 1981: 130, 145, 146; Turkalj 2008: 584.

²⁵ I due più antichi mss. conservati sono lo sb. Dragol/ms. NBB 651 (fine XIII sec., redaz. serba) e lo sb. Berlinski/Ms. sl. Wuk SBB 48 (inizio XIV sec., redaz. bulgara). L'autore si è identificato con lo Jeremija pop" Bolgarskij, che il patriarca Sisinio II cita attribuendogli un'omelia sul legno della Croce («O drevě krestnĕm" izvěščĕnĕje») in un suo scritto contro gli eretici (996-998), che fu inserito poi nel più antico indice slavo dei libri proibiti e con questo nel *Pogodinskom" Nomokanon"* (XIV sec.). Prima Sokolov, quindi Obolensky e Turdeanu, hanno dimostrato, tuttavia, che lo Jeremija presunto autore di questa leggenda slava del legno della Croce non è l'eresiarca pop" Bogomil e che la stessa leggenda non può ritenersi eretica. Runciman e Angelov ricollocarono Jeremija nell'XI sec., in rapporto con la diffusione del Bogomilismo. A suggerire un'ulteriore ricollocazione nel XIII sec., infine, è la lettera con cui il monaco Attanasio di Gerusalemme mette in guardia l'amico Panko contro le «favole ingannevoli» («basni loživija») di un prete Geremia, tra cui un'omelia sul venerando legno della Croce («slovo Ereměja prozviter", eže o drevě čestnĕm»). Cf. Jagić 1873: 79-83, 85, 88; Sokolov 1888: 73-83, 88-89, 105-106; Santos Otero 1981: 131-132; Petkanova 1982: 274-288; Runciman 1940: 379-383; Obolensky 1948: 271-274, Angelov 1969: 113; Turdeanu 1981: 4-17; Pypin 1862: 85.

non è la Sibilla Saba ma una folla indistinta di adoratori del santo legno a rivelare che su di esso sarà crocifisso il Cristo, mentre il ladrone convertito Jesrom' e Spotnik", figlio del pellegrino Jason' di Gerico, sono destinati anch'essi alla Croce.²⁶ La *Versione di Severiano di Gabala* (*Severijana Episkopa Avasil'skago o Drevě Spasenago Kresta*, secc. XIII-XV), traduce fedelmente quella greca, ma almeno in certe copie chiama la Sibilla («Sivilla») anche Regina del Sud («Južnaja Carica Sivilla»), peraltro descrivendola e facendola agire e parlare esattamente come la Sibilla Eritrea dell'originale.²⁷ La *Versione di Gregorio Teologo* (*Slovo svętago Grigoria Bogoslova o Kr'stě čęstněm' i za dva razboinika*, secc. XIII-XIV), infine, è certo la più ampia e narrativamente ricca oltre che l'unica di cui ci sia documentata la traduzione in rumeno antico; si ritiene che riutilizzi le versioni *del Pope Geremia* e *di Severiano* oppure le rispettive fonti bizantine (basandosi sul testo slavo e rumeno, Cartoian definì questa «forma cea mai dezvoltată a legendei» [la forma più sviluppata della leggenda]).²⁸

Il riconoscimento del legno in sé – non si può parlare di un oracolo vero e proprio – ricalca la versione del sinassario bizantino e quella slavo-ecclesiastica corrispondente, eccetto due differenze, che sono il ruolo assunto dalla folla nel Tempio e l'assenza del confronto con Salomone: la Sibilla, avendo udito parlare del legno, viene a vederlo nel Tempio e sta per sedersi sopra, ma appena vi si appoggia lo chiama «tre volte maledetto» («Sivila čjuvši o drěvo tom' i priide viděti ego i sěde na nem'. Uže bo zadněa ei prilępošq k" drěvo tom', Sivila reče: "O tr'klętoe drěvo!"»); in risposta, gli adoratori del legno lo chiamano subito a una voce «tre volte benedetto! [perché] su di esso sarà crocifisso il Cristo» («Ljude že věruošte v"

²⁶ Cf. Jagić 1873: 87-88, Sokolov 1888: 88.

²⁷ Di datazione incerta, la versione *di Severiano Gavalski* è l'unica tra quelle annoverate nella tradizione slavo-ecclesiastica la cui fonte greca sia nota. La tradizione ms. si fa risalire all'inizio del XV sec. (ms. Rumjancevski Muzej 451) o alla fine del XVI (ms. BAN-SPB 21.4.4), ma la compilazione originaria dovrebbe risalire perlomeno al XIV, visto che l'altra versione slava *di Gregorio Teologo* ne fu in qualche modo influenzata. I due più antichi mss. conservati sono di redazione russa. Cf. Vostokov 1842: 723; Pypin 1862: 82-83; Porfir'ev 1877: 101-103; Santos Otero 1981: 131-132.

²⁸ Tuttavia il testimone più antico, il ms. NBB 104 (fine XIV sec., redaz. serba), non si è conservato. Cf. Tichonravov 1862: 311; Močul'skij 1893: 51-112; Cartoian 1974a: 156; Turdeanu 1981: 93-104; Santos Otero 1981: 132; Miltenova 1982: 36-37, 40-44, 46, 52-53; Kagan-Tarkovskaja 1999: 284-290.

drěvo, ediněm' glasom' v"piqšte: "O tr"blaženoje drěvo! Na nem'že raspęť se Hristos"»²⁹.

A ben vedere, il presunto confine tra le tradizioni orientali e occidentali del ciclo di leggende sul legno della Croce rivela una sorprendente labilità. Da una parte, il piede d'oca, attribuito di origini probabilmente arabe della Regina Sibilla nello *Slovo o Sivilě*, compare per la prima volta in Occidente con la versione interpolata dell'*Imago Mundi* e si diffonde nella tradizione tedesca medievale con la *Sibyllenweissagung* (XIV sec.); dall'altra, il motivo del ponte, diffuso in Occidente col *Rationale Divinorum* (XII sec.) di Giovanni Beleth, trova probabilmente un precursore nella *Chronique* del francese Ernoul (fine XII/inizio XIII sec.), il quale afferma di aver sentito raccontare presso un monastero georgiano in Terra Santa che il santo legno fosse stato collocato davanti al Tempio di Salomone (come passerella o soglia?) affinché i pellegrini vi si pulissero i piedi, quando una Regina chiamata Sibilla, riconosciutolo, lo pulì con le sue vesti e lo adorò.³⁰ In ogni caso, è evidente che il sincretismo tra Regina di Saba e Sibilla (figura a sua volta sincretica, che spesso sommava gli attributi di Ebraica, Cumana, Eritrea e Tiburtina) sia un elemento essenziale, seppure non originario, nello sviluppo narrativo e simbolico del ciclo di leggende sul legno della Croce. Tra l'altro, fu quest'ultimo a trasmettere alla Sibilla cristiano-medievale un singolare attributo assunto dalla regina almeno dal I-II sec. d.C.: la mostruosità degli arti inferiori.

Le Sibille dal piede d'oca fecero la loro comparsa attorno alla metà del XII sec. nel Sud-Est della Germania con la versione interpolata dell'*Imago Mundi*, che almeno fino all'inizio del XIV sec., ossia al *floruit* della *Sibyllenweissagung*, deve considerarsi la testimonianza isolata di una tradizione ben più antica e popolare di quanto non dica l'obiettiva esiguità delle fonti scritte.³¹ Analogico discorso vale per la comparsa del piede d'oca nella Bulgaria del II Impero, non prima della metà del XIII sec., nella recensione

²⁹ Cf. Tichonravov 1862: 311; Močul'skij 1893: 51-112; Turdeanu 1981: 93-104; Santos Otero 1981: 132; Miltenova 1982: 36-37, 40-44, 46, 52-53; Kagan-Tarkovskaja 1999: 284-290.

³⁰ Sulla *Sibyllenweissagung*, cf. Vogt 1877: 48-100; Neske 1985: 260-262; Miller 1992: 221-232; Dronke 1995: 600-602. Sulla *Chronique*, cf. Ernoul (ed. De Mas Latrie 1871): 203-205; Herr 1914: 19-20; Miller 1992: 123; Baert 2004: 348 e n. 282.

³¹ A differenza di Meyer, che definì l'interpolatore dell'*Imago Mundi* «gelehrten und phantasievollen Verfasser», Dronke lo considera più probabilmente un compilatore, essendo il motivo del piede d'oca «a piece of legendary tradition familiar to this writer, which he happens to recall, but which can hardly originate with him». Cf. Meyer 1882: 110; Dronke 1995: 603.

lunga dello *Slovo o Sivilč*, il cui tramite con la presunta *Vorlage* vicino-orientale potrebbe essere bizantino ma anche tedesco (sempre che non sia stata la tradizione slava a influenzare in qualche modo quella tedesca).³² All'origine di questo attributo della Sibilla Saba sembra esservi l'immagine di fate, spiriti e demoni dal piede d'uccello, che le tradizioni del Medioevo europeo (soprattutto germaniche) ebbero in comune con le tradizioni del Medioevo arabo ed ebraico.³³ Il piede d'oca non sarebbe, in realtà, che il piede d'asino attribuito dalle leggende islamiche a Bilqīs, ipostasi araba della Regina di Saba, il cui nome sembra, tuttavia, avere origini greche: si fa derivare l'ar. *Bilqīs* dal gr. Νικαύλης, il nome della regina d'Egitto e d'Etiopia nelle *Ιουδαϊκῆς Αρχαιολογίας* di Giuseppe Flavio (I sec. d.C.), che a sua volta potrebbe derivare – tramite l'aramaico o l'ebraico – dal gr. Ὀνοσκελῖς (cf. l'agg. ὀνόκωλος, ὀνόκωλις), ossia 'colei che ha gambe d'asino', epiteto con cui si indicava anticamente l'Ἐμπουσα e nella *Διαθήκη Σολομῶντος* uno dei demoni che partecipano alla costruzione del Tempio.³⁴ L'ipotesi più probabile è che un anonimo copista, forse lo stesso interpolatore di Onorio, abbia scritto «pes anserinus» invece dell'originale «pes asininus» ma il *lapsus calami* potrebbe non essere stato casuale e certo non lo fu l'uso di attribuire tale deformità alla Sibilla invece che alla Regina di Saba.³⁵ Gioverà ricordare che in un'antica genealogia sibillina, risalente al IV o addirittura all'VIII sec. a.C., ancora ben nota ai compilatori della *Σοῦδα* (X sec.) e quindi alla sibillistica bizantina colta, la Sibilla Libica o Delfica dice di essere figlia di Λάμια, demone di fattezze mostruose come Ἐμπουσα, originariamente regina di Libia o di Malide amata da Zeus e resa folle da Era.³⁶

Anche la Sibilla ebbe, dunque, un lato demonico e virtualmente mostruoso, ancora familiare al Medioevo, che rappresentò l'antica profetessa come fata (la *Venus deesse d'Amor* di un omonimo poema francese del XIII sec.), negromante semi-pagana in rapporto con divinità ctonie, che pretende di essere la vergine da cui nascerà il Cristo, eppure sorella di Salomone, depositaria di un'ancestrale sapienza.³⁷ L'aspetto deforme o zoomorfo degli

³² Cf. Georgiev 1977: 281-285; Miltenova 1984: 44.

³³ Cf. Gaster 1880: 289-290; Meyer 1882: 110-111; Köhler 1884: 56, 58; Warner 1994: 111-115, 126-130; Dronke 1995: 602-605, 607.

³⁴ Cf. Halévy 1905: 21; Pennacchietti 2000: 54-56.

³⁵ Cf. Warner 1994: 115-116; Pennacchietti 2000: 54.

³⁶ Cf. Suida (ed. Adler 1971): 353 [W 355]; Parke 1992: 54, 143-144; Tortorelli Ghidini 1999: 250-256.

³⁷ Cf. Neri 1913: 215-217; Haffen 1984: 47; Graf 2002: 46; Chirassi Colombo 2002: 507, 532-535.

arti inferiori, al di là del rapporto con Salomone, è stato interpretato come eredità della Regina di Saba mediata dal folclore, indizio di una natura demonica ma non sempre negativamente connotata. Ne è un buon esempio la ricomparsa della Regina di Saba nella tradizione leggendaria e iconografica della Francia medievale come *Reine Pédaque* e, previa significativa obliterazione dell'aspetto zoomorfo, come *Berte aus grans piés*, la madre di Carlo Magno figlia di Flor re d'Ungheria e Blancheflor, figlia di Héraclius imperatore di Costantinopoli (Grimm riteneva la *Reine Pédaque* più antica di Berta dai grandi piedi, che metteva in rapporto con Frau Berchta mit dem Fuoze del folclore germanico).³⁸ Parimenti, la Sibilla Tiburtina compare nello *Slovo o Sivilě* con «piedi simili a quelli di un'oca» («imaše nogi jako i goška»), attributo che il δαῖμον conserva pur diventando una regina di grande bellezza e sapienza («bě lěpo, velikolěpa, i mōdra»), profetessa oniromanente dell'Avvento, Crocifissione e Resurrezione del Cristo, il cui appellativo di *Sivila* si trova qui evocativamente accostato al nome della Vergine («i narekošq ime ei Marija»).³⁹

Unicamente nella tradizione slavo-ecclesiastica dell'oracolo dei nove soli e in quella antico-rumena che ne deriva, la Sibilla nasce da un uovo d'oca che Davide ha prodigiosamente fecondato ed è perciò figlia di Davide nonché sorella di Salomone; una tale genealogia doveva rievocare quella del Cristo e testimoniare l'appartenenza della profetessa alla stirpe davidica (regale e divina), ma il titolo di regina («Carica») e il piede d'oca riportano senza alcun dubbio alla Regina di Saba.⁴⁰ Particolare non trascurabile, ascendenze bibliche così illustri sono attribuite alla Sibilla attraverso un concepimento e una nascita (dall'uovo di un'oca che ha mangiato erba sporca del seme di Davide) prodigiosi e grotteschi, in cui si riconoscono i motivi di almeno tre diverse tradizioni: 1) la nascita da un uovo d'oca di una donna bellissima, come nel mito di Elena narrato da Apollodoro (nella Βιβλιοθήκη, I sec. a.C.-II sec. d.C.), dove Nemese si muta in oca per sfuggire a Zeus ma questi a sua volta si muta in cigno e si accoppia con lei; Nemese partorisce un uovo che un pastore raccoglie nei boschi e porta in do-

³⁸ Adenet le Roi, nel romanzo eponimo *Berte aus grans piés* (XIII sec.), non si sofferma sulla deformità della sua eroina. Gli autori dei rifacimenti successivi, per converso, intesero i «grandi piedi» di Berta in senso letterale e cercarono di spiegare quell'appellativo (si veda, ad es., la versione franco-veneta del XIV sec. nel ciclo di *chansons* noto come *La geste francor*). Cf. *Geste Francor* (ed. Zarker Morgan 2009): 108-138, 140-141, 148; Grimm 1844: 258 (250-259); Veselovskij 1876a: 262-263; Gaster 1880: 292-294; Maillet 1980: 183-192; Warner 1994: 125-126.

³⁹ Cf. Miltenova 1984: 48, 58, 70; Mareş 2006: 201.

⁴⁰ Cf. Veselovskij 1876a: 254.

no a Leda; l'uovo viene custodito in un'urna fino alla schiusa, ne nasce quindi Elena che Leda alleva come figlia sua; 2) la visione del cosmo come uovo, già nella teogonia orfica, ripresa da autori della tarda Antichità e del Medioevo, tra cui la profetessa Ildegarda di Bingen, che nello *Scivias* (XII sec.) parla di un «maximum instrumentum, rotundum et umbrosum secundum similitudine ovi» (reminiscenza, forse, dell'*Imago Mundi* di Onorio d'Autun, secondo il quale la forma del cosmo era «in modum pilae rotunda, sed instar ovi elementi distincta»); 3) l'uovo simbolo di fertilità e rinascita nel folclore slavo e rumeno, connesso soprattutto alle celebrazioni cristiane per la Pasqua e prima ancora a quelle pagane per la primavera (non a caso l'uovo cosmogonico coesiste, nelle versioni slava e rumena dell'oracolo sibillino, con la leggendaria fertilità di Davide).⁴¹ Nelle versioni bizantine dell'*Alessandreide* (secc. VI-XII), come anche in quelle medio-latine (secc. IX-XII ca.), Alessandro nasce da un uovo d'uccello, che in qualche caso è una gallina o proprio un'oca, nella visione del serpentello e dell'uovo, dove quest'ultimo simboleggia esplicitamente il mondo e la presunta origine divina dell'eroe, figlio di Zeus-Ammon.⁴² La più antica leggenda cosmogonica a cui possa farsi risalire la nascita della Sibilla Maria oppure di Alessandro da un uovo d'uccello è addirittura quella egizia della nascita di Amon-Ra (dio del sole e della vita) da un uovo d'oca.⁴³

Strettamente legata alla tradizione bizantino-slava della Sibilla, ma in una posizione, se possibile, ancor più eccentrica rispetto ai percorsi abituali della sibillistica cristiano-medievale, è la tradizione rumena antica e pre-moderna, le cui Sibille riflettono la Regina di Saba pure attraverso un complesso intreccio di influenze e contaminazioni. Il primo dato che emerge complessivamente dalla tradizione rumena della Sibilla Saba, infatti, è che rientra sotto tutti gli aspetti nel paradigma di testi, motivi e figure in cui la profetessa assume il ruolo o le fattezze della regina sapiente, circolati tra Oriente e Occidente a cavallo di tarda Antichità e prima Modernità.

⁴¹ Cf. Mikov 1981: 44-51; Miltenova 1984: 52; Dronke 1985: 79-99 e 1995: 607-611; Gilson 1993: 384; West 1994: 289-307; Apollodoro (ed. Scarpi 1996): 255 [3.10.127]; Eliade 1999: 375-378; *Scivias* (PL 197): 403 [1.3]; Honorius Augustodunensis (PL 172): 121.

⁴² Il racconto della visione si trova, con poche variazioni, anche nella tradizione antico-francese del *Roman d'Alexandre* (secc. XII-XIII) e in quella antico-russa dei cronografi (secc. XIV-XV). Cf. Pseudo-Callisthenis (ed. Müller 1846): 10-11; Reichmann 1963: 14-15 [26a, l.11, 481-508]; Hilka 1911: 17-18; Kuebler 1888: 10-11; Zacher 1867: 14; Istrin 1893: 14, 137, 255-256; Tvorogov 1975: 26-27, 56, 67-69, 85-88, 194-195; Meyer 1886: 125, 210; Hilka 1920: 27-28.

⁴³ Cf. Stojičevka-Antić 1995: 260.

Tra la metà del XVI sec. e la fine del XVIII, le sole fonti antico-rumene documentate in cui la Regina di Saba compaia come tale o come Regina del Sud sono le traduzioni della Bibbia e le cronache universali; vale a dire che l'ipostasi originaria della regina sapiente s'introdusse nella letteratura rumena antica sia mediante i libri ecclesiastici sia mediante i cosiddetti libri popolari (cf. il rum. *cărți populare*, moderno calco sul ted. *Volksbücher* e il fr. *livres populaires*) ma restò meno comune di quella sibillina.⁴⁴ La prima a comparire, nell'*Evangeliiar Slavo-Român de la Sibiu* (1551-1553), è la Regina del Sud di Mt 12,42, come «Împaratësa de Amiïadzădzî»; mentre nel *Nou Testament de la Bălgrad* (1648) – la più antica edizione rumena integrale del Nuovo Testamento – la stessa regina compare ovunque, anche in Lc 11,31, come «Crăiasa de la Amiază-zi».⁴⁵ Bisogna arrivare fino alla *Biblie de la București o lui Șerban Vodă* (1688) – la più antica edizione rumena integrale dell'Antico Testamento e della Bibbia – affinché la Regina di Saba, che qui si trova in 3 Regni 10,1-15 e 2 Par 9,1-12, faccia la sua prima comparsa come «Împărăteasa Sava» nei libri ecclesiastici (come «Împărăteasa de la Amiazăzi» e «Împărăteasa Austrului» nel Nuovo Testamento, rispettivamente in Mt e Lc).⁴⁶ Di poco anteriore è la prima comparsa in assoluto della Regina di Saba, come tale, nella letteratura rumena antica, in una cronaca universale (versione detta *Danovici* o *Cigala-Doroteo*, 1650-1683) tradotta dal greco – parte direttamente, parte tramite un intermediario russo – che presenta sì una «Împărățiasa Sava, caria o chema elinêște Savila», ma per il resto presenta regolarmente al suo posto «Împărățiasa Savila».⁴⁷

⁴⁴ Per una descrizione dei libri popolari nella letteratura rumena, cf. Gaster 1983: 3-9; Cartoian 1974a: 1; (si veda anche la post-fazione di Moraru, *Cărțile populare. Încercare de definire structurală*, 481-519); Manolescu 1990: 82-84; Tarantino 2009: 173-182, 204-206.

⁴⁵ Cf. *Evangeliiarul slavo-român*: 199; *Noul Testament 1648* (ed. 1988): 140, 237.

⁴⁶ Cf. *Biblia 1688* (ed. 1997): 251, 313-314, 759, 800.

⁴⁷ In una descrizione classica dei cronografi o cronache universali rumene tradotte dal greco, Russo ne elencava tre tipi o versioni denominandole secondo l'autore o il traduttore per lo più presunto: *Doroteo* (1684), *Cigala* (1685 ca.) e *Danovici* (1650-1683). Alle tre versioni tradotte dal greco bisogna aggiungerne altrettante tradotte dallo slavo ecclesiastico di redazione bulgara e russa, ma soltanto nel 2006 Mihăescu ha portato il numero delle versioni a sei, senza contare le varianti, denominandole con lo stesso criterio: *Moxa* (1620), *Staicu Grămăticul* (1650-1660) e *Dimitrij Rostovskij* (1741-1765 ca.). La versione detta *Danovici*, da Pătrașco Danovici Logofătul, che ne fu il traduttore o compilatore, è fondamentalmente una traduzione rumena della Νέα Σύνοψις di Matteo Cigala (1650), in cui sono state interpolate parti del Βιβλίον Ἰστο-

Non sono documentate ulteriori apparizioni della Regina di Saba nelle cronache universali rumene fuorché, appunto, in veste di Sibilla; il che, se da un lato è coerente con le cronache universali bizantine, bulgare e russe, dall'altro deve anche rapportarsi a una conoscenza incompleta di queste voluminose cosmografie, le cui versioni rumene sono, per lo più, tuttora inedite.⁴⁸ Analogamente, nelle leggende apocrife, nei romanzi e in genere nelle fonti antico-rumene che circolarono sotto forma di libri popolari, la Regina di Saba non compare mai come tale ma soltanto come Sibilla e in un solo caso documentato come Sant'Anna Profetessa. È pur vero che il nome della Sibilla assume nelle fonti antico-rumene più di una forma – tra le prime attestate – il cui vocalismo atipico sembra derivare da una contaminazione con il nome Saba. Più precisamente, l'ant. rum. *Savilă* o *Savelă* potrebbe essere una variante di *Sivilă* contaminata con *Savă*, ma forme analoghe sono già attestate in fonti slavo-ecclesiastiche (cf. lo *Slovo o Sivilě*, dove la variante sl. eccl. *Savila* compare nel ms. *Savvina*, di redazione serba, databile alla fine del XIV sec.).⁴⁹

Della Regina di Saba, oltre all'eco del nome, certe Sibille antico-rumene conservano attributi meno evidenti ma non meno significativi, nel contesto di varie narrazioni e motivi erratici i cui legami con la tradizione originale, biblica e apocrifa, della regina sapiente sono prevalentemente indiretti, mediati sia dalla letteratura colta sia dal folclore.

Cuvînt de preînțeleapta Sivilă o *Savilă*, citato anche come *Proorocirea Sivilei*, è il più importante testo rumeno di cui la Sibilla sia effettivamente protagonista – l'unico, peraltro, ad essa intitolato – ma è anche il più antico e il primo in cui la Sibilla presenti attributi riconducibili, direttamente o

ουρόν di Doroteo di Monemvasia (1631). Si tratta, infatti, di una versione contaminata del cronografo di Cigala (detta anche *Cigala-Danovici*), ma più completa rispetto alla stessa versione *Cigala*, di cui si conserva soltanto un'epitome parzialmente rimaneggiata, opera forse del Metropolita Dosoftei. Il numero di copie rinvenute – superiore a 50 – autorizza a pensare che il *Cronografo Danovici* fosse il più diffuso tra tutti quelli circolanti nell'ambiente rumeno. Cf. Russo 1939: 91-100; Mihăescu 2006: 173-242; Săcrieru Dragomir 2002-2003: 37-45; Danovici (ed. Stempel 1998): I-LXXVII e 1999: 89-91; Gaster 1891: 71-73.

⁴⁸ Il solo *Cronografo Doroteo* descrive il tempio fatto edificare da Salomone con ricchezza di dettagli ma non accenna neppure alla regale visitatrice venuta dai confini del mondo. Cf. Simonescu 1928: 14.

⁴⁹ Si tende a scartare l'ipotesi di Pamfile, secondo il quale *Savilă* non sarebbe che un'errata grafia per *Sivilă*, dovuta all'assonanza tra le due forme. Cf. Pamfile 1916: 134; Tüpkova-Zaimova e Miltenova 1996: 251; Mareş 2006: 193 e n. 8.

indirettamente, alla Regina di Saba.⁵⁰ Si tratta di una traduzione fedele dello *Slovo o Sivilě* – la versione slavo-ecclesiastica, già più volte citata, del cosiddetto oracolo dei nove soli –, eseguita tra la fine del XVI sec. e la metà del XVII, quando il testo slavo circolava a nord del Danubio perlomeno dalla metà del XVI sec. in copie di redazione slavo-rumena e verosimilmente già da prima in copie di redazione serba e bulgara.⁵¹ Il testo volgare si conserva in quattro manoscritti, che datano tra la metà del XVII sec. e la metà del XVIII (i mss. BAR 1436, 469, 5054 e *Codicele de la Cohalm*) e descrivono due recensioni, di cui l'una lunga e l'altra breve, perfettamente simmetriche con quelle descritte dalle dodici copie del testo slavo-ecclesiastico, che datano invece tra la fine del XIV sec. e la metà del XVIII.⁵² Le due recensioni si discostano poco l'una dall'altra, a parte il fatto che l'unico testimone della recensione lunga (ms. BAR 1436) manca della parte iniziale e l'oracolo vi è stato ridotto, pur di poco, mentre i tre testimoni della recensione breve (mss. BAR 469, 5054 e *di Cohalm*) restituiscono il corrispondente testo slavo-ecclesiastico senza scarti significativi. Ne consegue che la forma più antica e completa di questo sibillino si conservi nella recensione lunga del testo slavo-ecclesiastico e che la recensione breve debba ritenersi la prima e per quanto se ne sa anche l'unica, tradotta integralmente in rumeno.⁵³

«Davide, il profeta di Dio» è talmente virile e fecondo che il suo seme dev'essere raccolto in un vaso («avea pohtă mare cât ieșia vîrtutea lui, a-decă plodul lui; și punea un vas și pica în vas»); un servo incauto, avendo pulito quel vaso con dell'erba, la getta via e un'oca la mangia restandone fecondata. L'oca depone un uovo da cui nasce la Sibilla, ma questa nascita mostruosa viene tenuta segreta. Il re fa nascondere la neonata in un luogo oscuro, forse boscoso o montuoso («și zise de ascunseră fata aceaia întru pămîntul Ugorscului»), dove ella cresce studiando libri e meditando sui

⁵⁰ Cf. Gaster 1983: 225-226; Simonescu 1928: 1-20; Cartoian 1974a: 149-154; Moraru 2005: 47-48; Mareș 2006: 194-199; Stabile 2007: 461-507.

⁵¹ Almeno fino al XVII sec., la lingua della Chiesa e degli Stati medievali rumeni – delle cancellerie, del culto e della scrittura in generale – fu quel tardo slavo ecclesiastico detto anche *slavone*, per cui l'intero periodo va sotto il nome di *Slavonismo culturale*. Una redazione *slavo-rumena* (o *slavone rumeno*) è attestata dal XIV sec., per lo più in copie o rimaneggiamenti di altre redazioni slavo-ecclesiastiche, documenti e iscrizioni, solo in pochi originali. Sulla circolazione dei *libri popolari* in età slavonistica, cf. Panaitescu 1965: 25-28 (specie 27).

⁵² Cf. Mareș 2006: 194, 197; Stabile 2007: 463-469; Petkanova 1982: 164; Miltenova 1984: 48, 57; Tüpkova-Zaimova e Miltenova 1996: 251-253.

⁵³ Cf. Moraru 2005: 49-52; Simonescu 1928: 9-13; Simonescu 1925: 47-49.

profeti («Și crescú și învăță carte ... Și socotii zisele prorocilor»). Grazie alla sua sapienza, la fanciulla, il cui nome è Maria, acquista i titoli di Sibilla e di regina o imperatrice di Roma («Și cu înțelepciunea ei dobîndi Țara Ugorscului toată și împărăți în Rîm ... Numele ei era Maria, și pentru înțelepciunea ei îi ziseră Sivila»). Per 50 anni, la Sibilla preserva la propria verginità sperando di poter essere la vergine prescelta per dare alla luce il Cristo. Questa speranza è destinata, però, a rivelarsi vana quando, interrogata dai 100 boiari sul sogno dei nove soli, la profetessa ha una visione della Natività. Tutti i boiari hanno avuto, in sogno, la stessa visione – nove soli sorti ognuno con un aspetto diverso – e chiedono «alla Regina» di interpretarla («Blămați la Împărăteasa să spunem visul ce am văzut»). Il responso della Sibilla associa a ciascuno dei nove soli il carattere e il fato di altrettanti regni, che nella recensione breve diventano stirpi («noao sori sînt noao împărății de lume» o «rodure», rispettivamente); non sempre, però, l'ordine del primo elenco è coerente con quello del secondo. Sia nella recensione lunga, infatti, sia in quella breve, successivi rimaneggiamenti hanno alterato la corrispondenza tra i soli e i regni (o le stirpi), che si presume fosse, all'origine, biunivoca.

Regni e stirpi restano pressoché invariati rispetto al testo della versione slavo-ecclesiastica, ossia conservano, di regola, lo stesso riferimento etnico; varia, al contrario, da una recensione all'altra, l'ordine in cui sono elencati: 1. Bulgari, 2. Greci, 3. Franchi, 4. Arcadi, 5. Saraceni, 6. Siriani, 7. Ebrei, 8. Iveri e 9. Tatars, nella recensione breve; 1. Serbi, 2. Iveri, 3. Greci, 4. Ebrei, 5. Franchi, 6. Siriani, 7. Arcadi (e Saraceni), 8. Tatars, nella recensione lunga. La Sibilla descrive Bulgari e Serbi come paradigma della retta fede contrapponendoli a Greci e Tatars, di cui i primi hanno dato a Dio l'impero ma lo perderanno per i loro peccati e i secondi, dopo aver flagellato il mondo, saranno sconfitti negli ultimi tempi da un imperatore col nome dell'Arcangelo Michele o Gabriele. Da quando la versione slavo-ecclesiastica dell'oracolo fece la sua comparsa, tra il XIII e il XIV sec., gli ambienti bulgari, serbi, rumeni e russi in cui circolò poterono leggervi l'elogio consolatorio dell'ortodossia slava ma anche, col mutare dei tempi, una giustificazione della caduta di Bisanzio, prima sotto i Φράγγοι della IV Crociata, poi sotto i Turchi, e soprattutto la promessa escatologica di una distruzione dei Mongoli, nella quale sarà stato facile, a distanza di 3 o 4 secoli, vedere quella degli stessi Turchi.

I responsi della Sibilla sugli altri regni o stirpi non sembrano aver mai suscitato altrettanto interesse a eccezione di uno, quello sugli Ebrei, che già nel testo slavo-ecclesiastico di entrambe le redazioni si articola in 2 parti: 1) il cosiddetto Vangelo Sibillino (nascita del Cristo da una vergine ebrea, Crocifissione e Resurrezione, testimonianza e affermazione della Nuova Legge) e 2) la disputa teologica tra la regina oracolante e i sacerdoti

o nobili ebrei (incredulità degli Ebrei, affermazione della Legge evangelica sulla Legge ebraica, salvezza finale dei credenti).⁵⁴

A differenza che nelle tradizioni occidentali, medio-latina e antico-francese, dove la si identifica regolarmente con la Tiburtina, nelle tradizioni orientali, bizantina, slavo-ecclesiastica e antico-rumena, quella dei nove soli rimane una Sibilla generica, che però si lega alla Regina di Saba in modi ancor più significativi ed evidenti. È, anzitutto, in *Cuvînt de Prean-țeleapta Sivila* che si registrano, forse, le prime attestazioni dell'ant. rum. *Savilă*, 2 contro le 4 di *Sivilă* nel ms. BAR 469, 2 nel ms. BAR 1436 (dove *Sivilă* non è attestato affatto), tutte riconducibili alle origini ebraiche di questa Sibilla, dove non sono contestuali alla sua disputa con gli Ebrei e ai suoi oracoli su Cristo. Da tali origini, le tradizioni slava e rumena fanno derivare il carisma profetico e sapienziale della Sibilla oltre al titolo regale (cf. il rum. *împărăteasă* e *împărăția ta*), che peraltro si trovava già nella tradizione greca e in quella latina dell'oracolo.⁵⁵ Tutto ciò sembra confermare l'ipotesi di Haffen, secondo la quale la Sibilla dei nove soli non dovrebbe identificarsi, originariamente, con la Tiburtina bensì, appunto, con l'Ebraica, che la sibillistica cristiano-medievale aveva consacrato Sibilla della Crocifissione alternandola spesso alla Regina di Saba nel ciclo di leggende sul legno della Croce.⁵⁶ In entrambe le recensioni della versione antico-rumena come di quella slavo-ecclesiastica, d'altronde, la Sibilla si rivolge agli Ebrei chiamandoli «stirpe mia» e commiserando il destino della loro Legge («O vai de voi, ruda mea, vai de voi și cu Leagea voastră!»), ma soprattutto è figlia di Davide e profetizza sia il rinvenimento della Croce sia la Crocifissione «sul legno che fece cacciare Adamo dal Paradiso» («pre lemnul ceta ce-au scos pre Adam din raiu»).⁵⁷

All'apparenza, il legame più diretto che questa Sibilla ha conservato con la Regina di Saba è il piede d'oca, motivo presente soltanto nella parte iniziale della recensione lunga, vale a dire soltanto nella tradizione slavo-ecclesiastica dell'oracolo in quanto la tradizione rumena conta un testimone solo della recensione corrispondente (il ms. BAR 1436), che è acefalo.⁵⁸

⁵⁴ Cf. Stabile 2007: 471-484.

⁵⁵ Il titolo regale viene attribuito alla Sibilla tre volte nei mss. BAR 469 e 1436, uno in quello coahalmiano, cf. Moraru 2005: 49, 51; Simonescu 1928: 10, 11, 12; Simonescu 1925: 48.

⁵⁶ Cf. Haffen 1984: 81-84.

⁵⁷ Cf. Simonescu 1928: 11 e 12; Moraru 2005: 51.

⁵⁸ La lacuna, come ha stabilito Mareș su basi codicologiche, fu dovuta all'opera di un rimaneggiatore, che intese evidentemente ridurre l'apocrifo all'oracolo in senso stretto. Cf. Simonescu 1928: 9; Cartoian 1974a: 153; Mareș 2006: 194.

Là dove c'è, il piede d'oca viene messo in relazione, insieme alla nascita prodigiosa della Sibilla, con la decisione di nasconderla appena nata nella misteriosa «terra di Ugor(sc)» («întru pământul Ugorscului», cf. lo sl. eccl. «v” zemliu ego gorskuiu» o «v” mĕsta gorskaia»), toponimo controverso di cui sono state date almeno tre interpretazioni: 1) terra montuosa/boscosa; 2) terra ungherese e 3) terra incolta/fatata.⁵⁹ Nel testo antico-rumeno conservato – che traduce parola per parola l'originale slavo-ecclesiastico – Davide decide di tenere nascosta la nascita della Sibilla perché è il solo in grado di capire il significato dei prodigi che la accompagnano («David bine înțelease precum să făcu aceaia și zise...», cf. lo sl. eccl. «David' razumĕ kako s'tvori se i povelĕ...»)⁶⁰ Quale sia questo significato, ovvero la ragione per cui la Sibilla viene allontanata in un luogo presumibilmente selvaggio o *altro*, però, né il testo slavo-ecclesiastico, né la sua traduzione rumena lo dice. È plausibile che Davide, il «profeta di Dio» («David, prorocul lui Dumnezău»), sia a conoscenza delle profezie nefaste che la Sibilla pronuncerà sulla Legge ebraica oppure, più semplicemente, che voglia tenere nascosto il concepimento aberrante della Sibilla e la natura demonica di quest'ultima, rivelata appunto dai piedi d'oca.

Nel *Romanz de Saint Fanuel* (XIII sec.), a far abbandonare Sainte Anne appena nata «en une grant forest» non è l'abnormità degli arti inferiori, ma del modo in cui la santa è stata concepita e partorita dalla coscia di suo padre, il re e imperatore Fanuel.⁶¹ Saint Fanuel è nipote di Abramo e custode dell'albero della vita, dal quale – il romanzo lo dice più volte – sarà ricavata la Croce di Cristo. Un giorno, il re si pulisce sulla coscia il coltello

⁵⁹ Lo sl. eccl. *gor'sk*” può significare ‘montuoso’ e ‘boscoso’ (cf. il sos. *gora* ‘monte, bosco’, per cui Sreznevskij: «lĕs” i gora – smežnyja ponjatija»), ma in certe copie assume la forma *ugor'sk*” (cf. *ogr'sk*” ‘ungherese’), da cui deriva l'ant. rum. *ugorsc* dei mss. BAR 469 e 5054, mentre l'ancor più enigmatico *gor(u)* del ms. cohalmiano (cf. «Țara Ugorscului și a Gorului») sembra derivare da un travisamento di *gor'sk*”, inserito all'origine come glossa o annotazione marginale. La variante *ugor'sk*” potrebbe anche essere l'aggettivo di *ug'r*” da cui il bulg., ser. e rus. *ugor/ugar* ‘terra incolta’ (all'origine, forse, ‘bruciata’ e/o ‘abbandonata’, secondo l'uso proto-slavo dell'agricoltura itinerante, cf. lo sl. eccl. *gorĕti* ‘bruciare’), dimora di esseri sovranaturali tra cui le Samodive o Samovile. Cf. Moraru 2005: 49; Simionescu 1925: 49; Miltenova 1984: 58, 70; Sreznevskij 1893: 551-552; Gerov 1895: 234; 1904: 412-413; Karadžić 1898: 98, 792-793; Vasmer 1986-87, I: 441, IV: 145; Dobrev 1982: 60-61, 100-101; Tŭpkova-Zaimova e Miltenova 1996: 274; Petkanova 1982: 365; Mareș 2006: 199-201; Cartoian 1974a: 151 e Gaster 1983: 226.

⁶⁰ Cf. Moraru 2005: 49; Miltenova 1984: 70.

⁶¹ Cf. *Romanz de Saint Fanuel* I: 158-159, 166-169 e II: 385.

con cui aveva diviso tre frutti di quell'albero per distribuirli agli infermi e la coscia ne rimane fecondata («la cuisse si en engrossa d'une molt gentil demoisele»). Dopo il parto, vergognoso di una paternità così abnorme, che ha tutto l'aspetto di una maternità («Quant li rois sot q'il ot enfant, vergoigne en ot et honte grant»), Fanuel ordina appunto di abbandonare segretamente la neonata «en cel bosqage», una foresta nota per essere abitata da belve d'ogni specie («Molt i avoit hors et lyons, serpens sauvages et dragons»). Il cavaliere che ha ricevuto questo compito sta per mozzare il capo alla bambina quando una colomba gli dice di risparmiarla perché da lei nascerà la Vergine madre di Cristo («de li nestra une virgine en qi Dex char et sanc prendra»). Spaventato, il sicario abbandona la santa in un nido di cigni o di aquile, nel cuore della foresta, dove ella cresce nutrita da un cervo e protetta da Dio, finché Fanuel non la ritrova durante una battuta di caccia, la riporta a palazzo e la dà in sposa al suo siniscalco Joachim.

Evidentemente, i punti di contatto tra il romanzo antico-francese (in realtà una vita apocrifa di Sant'Anna) e il prologo dello *Slovo o Sivilě* risiedono nell'uso di motivi uguali o affini: il concepimento e il parto prodigiosi della protagonista e il suo allontanamento in un luogo boscoso o selvaggio, a cui si aggiungono il nido di cigni (che sembra riecheggiare il mito greco di Leda o quello germanico delle Schwanenjungfrauen) e il legno della Croce. Lo *Slovo o Sivilě* mette in relazione l'allontanamento della Sibilla con l'abnormalità dei suoi piedi ma anche, virtualmente, col suo carisma profetico e sapienziale, il che la allontana dalla Sainte Anne del *Romanz de Saint Fanuel* e dalla Berte aus grans piés dell'eponimo romanzo di Adenet Le Roi e de *La geste francor*, per avvicinarla piuttosto all'ipostasi folclorica di Berte, la Reine Pédauque, che l'iconografia sacra assimilava regolarmente alle Sibille e ai profeti biblici (contrariamente ai piedi d'oca, i piedi grandi di Berte non sono lo stigma della sua demonicità ma della sua regalità: è appunto grazie ai piedi che sua madre Blanchefleur smaschera l'usurpatrice Aliste).⁶² Peraltro, secondo una più antica variante del racconto di Berte, nota come *Chanson de Macaire o de la Reine Sibille* (XII-XIII sec.), la moglie di Carlo Magno – il cui nome è Blanchefleur o appunto Sibille – dopo aver trovato rifugio dalle brame del suo persecutore nel folto di una foresta, trascorre una lunga parte del proprio esilio in Ungheria; particolare mancante nel romanzo di Adenet Le Roi dove però Berte, futura madre di Carlo Magno, è figlia del re d'Ungheria come la Manekine

⁶² «Blanchefleur voit le piez, tous li cuers li failli ... et Blanchefleur s'ecri: "Harou! Traï, traï! Ce n'est mie ma fille, lasse dolente, aimi! C'est la fille Margiste c'avoeques moi norri! Murdri m'ont mon enfant, Bertain, qui m'amoit si"». Cf. *Li Roumans de Berte aus grans piés*: 79.

dell'eponimo romanzo di Philippe de Remi (XIII sec.), altra innocente perseguitata popolarissima nel Medioevo.

La presenza ricorrente dell'Ungheria in testi francesi contemporanei, approssimabili al prologo dello *Slovo o Sivilě* per evidenti analogie, suggerisce di riconsiderare l'interpretazione 'ungherese' dello sl. eccl. *ugor'sk*" ovvero di ammettere la possibilità ch'essa derivi dallo scenario di un'ignota fonte comune e non da una semplice assonanza (cf. lo sl. eccl. *gor'sk*" e *ogr'sk*"). Intanto, il fatto che la Savila slava e rumena acquisti il dominio di tutta la terra in cui era stata esiliata suggerisce anche che quest'ultima possa effettivamente identificarsi con un paese o con un regno, qual era l'Ungheria (non a caso, luogo d'incontro e scontro tra l'Oriente bizantino-slavo e l'Occidente latino per tutto il Medioevo); senza contare che potrebbe identificarsi con un regno sovranaturale, di cui un'altra Sibilla vergine e sapiente, invidiosa di Maria, è regina nel *Guerin Meschino* di Andrea da Barberino e ne *Le paradis de la Reine Sibille* di Antoine de la Sale, opere quattrocentesche, che riposano però su una più antica tradizione appenninica della Sibilla oniromante e fata.⁶³ In due versioni dell'oracolo dei nove soli, datate entrambe al XII sec., quella latina della *Sibylinorum Verborum Interpretatio*, attribuita a Beda, e quella francese del già citato *Livre de Sibille* di Philippe de Thaon, la Sibilla chiede ai cento senatori romani, che ricoprono il ruolo di postulanti, di lasciare Roma («loco stercoribus pleno, et diversis contaminationibus polluto»; cf. il fr. «liu mustré u il ait ordée»), per salire «sul monte Appennino», luogo più adatto alla sacralità del responso («venite, ascendamus ad Appenninum montem»; fr. «al munt en a lon ki Apenin a nun»).⁶⁴ Si osservi che nelle versioni slavo-ecclesiastica e rumena, la Sibilla acquista sapienza e profezia in un luogo che potrebbe essere montuoso (cf. lo sl. eccl. *gor'sk*"") ma compie il percorso inverso, dalla misteriosa terra d'esilio a Roma, dove essa regna («v'carstvova v' Rime», cf. il rum. «împărăți în Rîm») e la sua regalità – forse perché il piede d'oca la rendeva incerta – acquista implicitamente carattere universale e ieratico. I due luoghi conservano fondamentalmente le stesse funzioni, ossia esprimono la stessa polarità di base della sibillistica medievale: da un lato Roma, per antonomasia il luogo del potere universale, politico e religioso, dall'altro il monte, la foresta o l'Ungheria, luoghi la cui alterità o liminarietà evocava lo statuto del sapere sibillino, sospeso tra illuminazione divina e stigma demonico, né più né meno che quello prodigioso della Regina di Saba.

⁶³ Cf. Chirassi Colombo 2002: 538-546.

⁶⁴ Cf. Beda: 1182; Haffen 1984: 112; Chirassi Colombo 2002: 536-537.

Nella tradizione antico-rumena della Sibilla Saba, un posto più centrale rispetto a *Cuvînt de preaînțeleapta Savilă* occupa *Cuvînt ales al lui Grigorie Bogoslov de cinstita cruce a lui Hristos și de ceale doao cruci a celor doi tîlhari*, la versione antico-rumena della *Leggenda del Legno della Croce*, tradotta dalla versione slavo-ecclesiastica che va sotto il nome di Gregorio Teologo, lo *Slovo izbrannoe svętago Grigoria*.⁶⁵ Il testo antico-rumeno è documentato da numerosi codici miscellanei databili tra la metà del XVII sec. e la metà del XIX, i quali, a un esame linguistico, risultano essere stati redatti in tutto l'ambiente rumenofono.⁶⁶ La *Leggenda del Legno della Croce* può dunque considerarsi uno degli apocrifi più popolari presso i Rumeni, che la conobbero anche attraverso una non trascurabile circolazione di copie in slavo ecclesiastico di redazione locale (ossia slavo-rumena) oltre che bulgara, serba e russa, iniziata almeno dal XVI sec. e continuata nel XVII.⁶⁷

Finora, non è stato possibile datare con certezza la traduzione rumena dell'apocrifo, la quale, secondo Turdeanu, sarebbe stata eseguita una prima volta non più tardi della metà del XVII sec., una seconda volta nel XVIII, sullo stesso testo slavo-ecclesiastico di redazione bulgara; nel XVI secondo Cartojan (Moraru e Timotin propendono, come la maggior parte degli studiosi, per l'inizio o la metà del XVII).⁶⁸ Descritto per la prima volta da Gaster nel 1882, il testo del ms. BAR 469 (metà XVII sec.) resta l'unico edito, da Moraru nel 1984 e nel 2005, da Timotin nel 2001, mentre nel 1929 Cartojan si era limitato a descrivere estesamente il testo del ms. BAR 3813, più recente (inizio XVIII sec.), ma che della leggenda conserva una versione quasi identica.⁶⁹ Come si verifica in una parte dei mss. slavo-ecclesiastici (Miltenova parla di III redazione, di II Turdeanu), nei mss. antico-rumeni, la *Leggenda del Legno della Croce* segue immediatamente la recensione breve della *Leggenda di Adamo ed Eva* e si compone di diverse parti (cf. Turdeanu: «de plusieurs pièces mobiles»), il cui ordine e numero po-

⁶⁵ La versione antico-rumena è stata tradotta da quella che Miltenova definisce «III redakcija» del testo slavo-ecclesiastico, il cui testimone più antico è proprio di redazione slavo-rumena, conservato nel ms. 740 dell'Archivio di Stato di Bucarest e databile alla prima metà del XVI sec. Cf. Miltenova 1982: 46 e 1984: 45.

⁶⁶ Per il computo dei mss. rumeni, cf. Turdeanu 1981: 104-105, 109 e Timotin 2001: 114, 117-120.

⁶⁷ Cf. Miltenova 1982: 45; Turdeanu 1981: 97, 110; Timotin 2001: 133-136; Moraru 2005: 35.

⁶⁸ Cf. Turdeanu 1981: 104-110; Cartojan 1974a: 153; Moraru 1984: 202; Timotin 2001: 125-127.

⁶⁹ Cf. Gaster 1882: 74-78; 1983: 262; Moraru 1984: 204-209; 2005: 36-44; Timotin 2001: 193-199; Cartojan 1974a: 165-171.

tevano variare a discrezione del compilatore.⁷⁰ All'origine, la versione slavo-ecclesiastica di Gregorio Teologo doveva costituire, presumibilmente, un testo unitario nella cornice della *Paleja* slava e del *Razum'nik''-Ukaz''* – generi compositi, di antica tradizione bizantina (cf. il gr. biz. Παλαιὰ ἢ Ἐξαήμερον e Ἐρωταποκρίσεις) – come testimoniano, ancora in molte copie antico-rumene, le tracce di una primitiva suddivisione per giorni, ma soprattutto per domande e risposte.⁷¹ Il testo rumeno meglio conservato si articola, generalmente, in tre parti, di cui la seconda e la terza hanno forma di elucidario a domande e risposte (cf. le didascalie slave: *v''pros''* e *otvët''*); tuttavia seguono la terza parte due testi, sul cranio di Adamo e sulla storia dei due ladroni, che possono considerarsi parte integrante della leggenda o almeno una sua significativa appendice.⁷² La versione antico-rumena dell'apocrifo – fedele sotto ogni rispetto a quella slavo-ecclesiastica – narra la storia del legno con cui furono realizzate le croci del Cristo e dei due ladroni facendolo discendere dall'albero del peccato originale.

In Paradiso, Seth, terzogenito di Adamo, riceve da un angelo alcuni rami dell'albero edenico («stîlpârile ... din pomul cela căruia greșise Adam») affinché siano di conforto a suo padre morente. Con quei rami, Adamo intreccia una corona, che dopo la sua morte germoglierà dando vita a un nuovo albero uno e trino, di straordinaria grandezza e bellezza, dal quale sarà ricavato il legno per le tre croci erette sul Golgota («un copaci mare și înaltu și minunat întru creaștere, că crescuse în trei și într-una să

⁷⁰ Cf. Turdeanu 1981: 110-114 e lo schema, chiarissimo, di Miller 1992: 53.

⁷¹ I più antichi mss. greci di Παλαιὰ ἢ Ἐρωταποκρίσεις (XII sec.) contengono anche la leggenda del legno della Croce. Oltre a questa leggenda, i miscellanei rumeni contenenti la *Palia istorică* tramandano, analogamente, le leggende di Adamo ed Eva e della Sibilla. Cf. Miltenova 1982: 41; Moraru 2005: 33-34.

⁷² In sintesi, questo il contenuto delle diverse parti: I. morte di Adamo (viaggio di Seth in Paradiso e corona di Adamo), nascita dei 3 alberi da cui saranno ricavate le 3 croci; II. risposta alla domanda: «Come nacquero i legni ovvero come crebbero in questo modo?» – spiegazione bogomilica dell'origine dei 3 alberi (i 3 semi rubati a Dio da Satanaele), divisione dell'albero uno e trino in 3 parti, di Adamo, Eva e Dio stesso, a seguito del peccato originale; III. risposta alla domanda: «Come furono riuniti i tre legni a Gerusalemme?» – Salomone fa costruire il Tempio, tenta inutilmente di utilizzare il legno dei 3 alberi; IV. Riepilogo, storia del cranio di Adamo (*Pentru capul lui Adam*) e corrispondenza tra legni e croci; V. storia dei 2 ladroni (*Isprăvire de cei doi tîlhari*), formula di chiusura. Cf. per il testo slavo, Miltenova 1982: 37; per il testo rumeno, Cartoian 1974a: 157-161, che basandosi sulla descrizione di Gaster, attribuisce al ms. BAR 469 una struttura bipartita, tripartita al ms. 3813 (Gaster 1983: 192), e Timotin 2001: 136-145.

împreuna și iară în trei creștea și iară într-una să împreuna tot așa pînă în șapte rînduri și fu mai înaltu de toate leamnele în lume»). Un'altra descrizione dell'albero si trova nella seconda parte della leggenda, che fornisce anche un'incongrua spiegazione d'impronta bogomilica delle sue origini: Satanaele ruba a Dio tre semi e li pianta al centro del Paradiso; dai tre semi nasce un albero «con tre fusti: un fusto Adamo, il secondo fusto Eva, il terzo fusto, nel mezzo, Dio stesso» («Pomul crescu în trei stîlpi: un stîlp Adam, al doile Evva, al treile stîlp, în mijloc, însuș Dumnezău»). A seguito del peccato originale, le parti di Adamo ed Eva cadono, rispettivamente, nelle acque del Tigri e in quelle del diluvio, che le portano fuori dal Paradiso, sulle sponde del fiume Elois (cf. nel testo sl. eccl. Jloi, Niloj o Nil') e della sorgente Mara; soltanto la parte di Dio, il fusto centrale dell'albero di Satanaele, resta al centro del Paradiso e la leggenda la identificherà con l'albero della corona di Adamo. La parte di Adamo arde nel fuoco eterno acceso da Seth sulla riva dell'Elois in memoria del padre, mentre la parte di Eva alligna sulle rive della Mara nutrendosi di acque amare. Entrambe le parti cadute dell'albero edenico rinasceranno, però, ciascuna sotto forma di un nuovo grande albero: quella di Adamo, dai tre tizzoni del fuoco di Seth, che Loth ha piantato e innaffiato con l'acqua del Giordano per espia-re l'incesto; quella di Eva, dalla croce che Mosè ha intrecciato col suo stesso legno e gettato nelle acque della Mara rendendole dolci per dissetare gli Ebrei durante l'attraversamento del deserto («și luo Moysi din lemnul acela în cruciș și puse într-apă și să îndulci apa de acel lemn»). Tutti e tre gli alberi vengono portati, l'uno dopo l'altro, a Gerusalemme su ordine di Salomone, che progetta di servirsene nella costruzione del Tempio ma è costretto a rinunciarvi in quanto, pur essendo apparentemente delle dimensioni giuste, uguali e fatti dello stesso legno, risultano poi troppo lunghi o troppo corti (cf. il rum. ant. «nu să prinseră» ovvero «nu agiunseră»). I tre legni giaceranno abbandonati, non è chiaro se dentro il Tempio di Gerusalemme o nelle vicinanze di esso (il testo slavo-ecclesiastico li colloca talvolta nell'altare), fino all'epoca di Gesù, quando finalmente se ne ricaveranno le tre croci del Golgota: il legno dell'albero nato dai tre tizzoni di Loth sarà utilizzato per la croce del «ladrone credente» («tîlhariul cel ce crezu»), il legno dell'albero nato dalle acque amare della Mara, e/o dal miracolo di Mosè, per la croce del «ladrone miscredente» («tîlhariul cel necredincios») e il legno dell'albero nato dalla corona di Adamo – con il cranio del protoplaste ancora attaccato alle radici – per la croce del Cristo.

La Sibilla compare esclusivamente nella terza parte dell'apocrifo, la quale ha per protagonista Salomone edificatore del Tempio, tuttavia non c'è alcuna interazione tra i due (nessuna eco apprezzabile dell'incontro tra Salomone e la Regina di Saba in 1 Re e 2 Cr, cioè) e, quello che è più insolito, la profetessa non riconosce qui il futuro legno della croce di Cristo.

Diversamente tanto dalla versione bizantina, quanto dalle versioni medio-latine, romanze e germaniche dell'apocrifo, in realtà, quella antico-rumena e prima ancora slavo-ecclesiastica attribuita a Gregorio Teologo non contiene neppure un vero e proprio oracolo della Crocifissione. Non soltanto l'intero racconto è incentrato piuttosto sull'origine del legno della Croce e sulla giustificazione del nesso tipologico tra il peccato di Adamo e la crocifissione di Cristo, ma la forma già atipica dell'oracolo, con una folla indistinta in funzione di oracolante, designa addirittura il legno sbagliato (quello destinato alla croce del buon ladrone), che la Sibilla riconosce, pur non esplicitamente, come falso legno della croce di Cristo o almeno come legno impuro.

Mentre la cornice dell'oracolo si discosta poco dalla versione bizantina e dalle prime versioni medio-latine, la Sibilla rumena e slava dice esattamente l'opposto, ossia arriva al tempio di Gerusalemme per ammirare il legno di cui conosce la reputazione miracolosa, si siede su di esso e ne viene bruciata ma invece di benedirlo (cf. il testo gr. «ὃ τρισυμμάριστον ξύλον» e mlat. di Cambridge «o, arbor sancta et gloriosa, quam felix es et benedicta!») lo maledice: «Savila auzi de acest lemn și veni să-l vază; șezînd pre lemn, o arse lemnul ca focul; atuncea Savila zise: “O, proclate lemn!”» (cf. il testo sl. eccl. «slyšav” že Sivilla carica o dreve, priide videti ego, popali že eja ogn'; togda Sivilla reče: “O, drevo prokljatoe!”», cett. «“O, tr”klętoe dręvo!”»).⁷³ A benedire il legno e pronunciare l'oracolo, credendo erroneamente che su di esso sarà crocefisso il Cristo, è la folla che lo adora per i miracoli che compie («Iară oamenii toți într-un glas strigară: “O, de trei ori fericit lemnul, ce pre dînsul să va răstigni Împăratul Hs.!”») e che ha sfidato la collera di Salomone nel vano tentativo di non fargli abbattere l'albero millenario da cui è stato ricavato («O, Salomoane, nu te vom lăsa să tai lemnul acesta a vieței! ... că mulți au aflat spăsenie dintru dînsul, pentru ce că Hs. pre dînsul să va răstigni. Iară Solomon pre mulți dintr-înși răni și tăie lemnul și-l aduseră în Ireusalim»).

Cartoian rileva una contraddizione tra la terza parte della leggenda e la prima, in cui il legno della croce di Cristo è quello dell'albero cresciuto dalla corona funeraria di Adamo, non dell'albero cresciuto dai tre tizzoni di Loth, al quale la terza parte assegnerebbe, per l'appunto, un rilievo incongruo con il testo nel suo complesso («nu cadrează, deci, cu totalul legendei»).⁷⁴ In realtà, il ruolo insolito della Sibilla e l'ancor più insolita associazione dell'oracolo a un legno che il testo stesso chiarisce non essere

⁷³ Cf. Gretser 1734: 435; Napier 1894: 52; Porfir'ev 1877: 98; Miltenova 1982: 53; Timotin 2001: 196; Moraru 2005: 39.

⁷⁴ Cf. Cartoian 1974a: 161 n. 1.

destinato alla croce del Cristo, risultano perfettamente congrui con gli obiettivi della versione di *Gregorio Teologo* presa nel suo complesso, tra i quali c'è senza dubbio quello di giustificare la diversa natura ed escatologia dei due ladroni partendo dal legno delle rispettive croci. Le parole «O, legno maledetto», pronunciate dalla Sibilla nel Tempio o in prossimità di esso, hanno semmai l'effetto di rimarcare che il legno destinato alla croce del buon ladrone, per quanto «segnato» (cf. il rum. ant. *însemnat* o *semnat*), cioè santo a sua volta e miracoloso, non dev'essere confuso con quello destinato alla croce del Cristo.⁷⁵ Tale esigenza dovè farsi tanto più avvertita considerato lo straordinario rilievo attribuito alle croci dei due ladroni ma anche alla loro storia e al loro destino oltremondano – *Isprăvire de cei doi tâlhari*, leggenda compresa in quella della Croce – dove si giustifica la diversità tra i due, l'empietà dell'uno e la pietà dell'altro, con il fatto che solo uno fu provvidenzialmente allattato dalla Vergine diventando fratello di latte del Cristo.

Rispetto al ruolo che Sibilla e Regina di Saba tradizionalmente rivestono nel vastissimo *corpus* di leggende sul legno della Croce, la versione slavo-ecclesiastica e antico-rumena di *Gregorio Teologo* sembra costituire comunque un'innovazione, non foss'altro perché in nessuna delle versioni più antiche di quello stesso *corpus* (secc. XI-XIII) profetessa e regina sapiente pronunciano una maledizione, tanto meno all'indirizzo del santo legno. Innovativo, in parte, è anche che la Sibilla venga a Gerusalemme non per la fama di Salomone o del Tempio, ma per quella del legno miracoloso, adorato come futuro legno della Croce di Cristo, motivo che la versione di *Gregorio Teologo* condivide soltanto con il *Post Peccatum Adae* (inizio del XIII sec.), dove però l'oracolante è Maximilla, «quaedam mulier» tra gli innumerevoli pellegrini venuti al Tempio «trabem uenerari», la quale, vedendosi le vesti bruciare, invoca Dio e il Cristo («stupefacta mulier clamavit voce prophetica: Dominus meus Deus et Deus meus Jesus!»), viene subito tratta dagli Ebrei fuori della città e lapidata come blasfema («haec

⁷⁵ Il rum. ant. *proklet* < sl. eccl. *proklet*» significava appunto 'maledetto' ma anche 'eretico, peccatore, miscredente' ed è attestato per la prima volta nell'*Evangeliiar slavo-român de la Sibiu* (inizio-metà XVI sec.), precisamente in Mt 25,41: «duceță-vo de la mine, procleți! în focu de vecia! ce-i gătitu dracului șă îngeriloru lui» [andate via da me, peccatori! nel fuoco eterno, che è preparato per il diavolo e i suoi angeli]. Nell'apocrifo, la Sibilla definisce *proklet* il legno di Adamo caduto evocativamente dall'albero uno e trino della conoscenza a seguito del peccato originale, non quello rimasto al centro del Paradiso e cresciuto altrettanto evocativamente dalla corona funeraria di Adamo, simbolo della riconciliazione con Dio come la Croce lo è della redenzione. Cf. *Evangeliiarul slavo-român de la Sibiu*: 303.

est prima martyr, quae pro Christi nomine subiit martyrium».⁷⁶ È difficile dire se tali innovazioni introdotte nella *Leggenda del Legno della Croce* dalla versione di *Gregorio Teologo* si debbano attribuire alla creatività del compilatore slavo o a una sua fonte tuttora sconosciuta. Secondo Turdeanu, il testo fu modificato da «un remanieur tardif», che, rifiutando l'antica leggenda ebraico-cristiana mutuata nella versione di *Pope Geremia* (secc. X-XI o XIII), intese ricondurre il legno della Croce non più a quello dell'albero con cui Mosè rese dolci le acque della Mara, ma a quello dell'albero della conoscenza e introdurre, così, «un sens chrétien plus profond», ossia il parallelo tra Cristo e Adamo, tra peccato originale e redenzione.⁷⁷

L'oracolo della Crocifissione fu riferito intenzionalmente al legno sbagliato, sicché il ruolo della Sibilla e le parole da lei pronunciate potrebbero essere stati modificati di conseguenza. D'altronde, la corrispondenza tra i tre legni di origine edenica e le tre croci erette sul Golgota, già anticipata nella prima parte della leggenda, viene illustrata con grande precisione nel riepilogo posto tra la terza parte e la storia dei due ladroni (cf. il testo rum. «și făcură dintr-aceale trei leamne trei cruci și răstigniră pre Hs. din leamnele ce crescură din capul lui Adam. Iară pre tîlhariul ce crezu răstignitu-l-au pre lemnul ce era sămnat și crescut din tăciunii ce să pocăise Lot...»). Verosimilmente, ciò rispecchia un disegno simbolico dove l'elemento salomonico e quindi sibillino-sabeico appare accessorio, o comunque assai meno centrale di quello adamitico, come attesta il noto legame esistente nella tradizione slavo-ecclesiastica prima che antico-rumena, tra la *Leggenda del Legno della Croce* e la *Leggenda di Adamo ed Eva*.⁷⁸ Sono suscettibili di una lettura adamo-centrica, nella versione di *Gregorio Teologo*, due motivi tra i più caratterizzanti dell'apocrifo: 1) la vampa che si sprigiona dal legno appena la Sibilla si siede su di esso rimanda non solo e forse non tanto al fatto che la profetessa, come la Regina di Saba e le varie Sabille o Maximille, sue ipostasi casuali, è una gentile e pronuncia l'oracolo in quanto tale, ma anche ai tre tizzoni di Loth cioè al fuoco eterno che Seth ha acceso per ricordare Adamo e il suo peccato; 2) il legno su cui si siede la Sibilla maledicendolo è lo stesso dell'albero rinato dai tre tizzoni di Loth e quindi lo stesso dello *stîlp* di Adamo (cf. il rum. ant. 'fusto, branca, [grande] ramo d'albero', sl. eccl. *st'p*) caduto dall'albero di Satanele dopo il peccato originale e su cui sarà crocefisso il buon ladrone.

Hanno l'aria di essere due sotto-versioni del *Cuvînt ales al lui Grigorie Bogoslov* i testi descritti nel 1925 da Simionescu, i quali differiscono tra lo-

⁷⁶ Cf. Meyer 1882: 145-146.

⁷⁷ Cf. Turdeanu 1981: 112-113.

⁷⁸ Cf. Timotin 2001: 113.

ro per due particolari soltanto, ma del più grande interesse: 1) l'oracolante, che in un caso è «Regina Sibilă» (cf. il rum. ant. *Împărăteasă* o *Crăiasă*) e in un altro è addirittura «Ana proorociță» [profetessa Anna], e 2) la posizione del legno, ovvero il luogo dell'oracolo, che si direbbe lo stesso della versione già nota (il Tempio o le sue adiacenze) nell'un caso e un fosso («mlaștină») su cui il legno è sospeso a mo' di ponte nell'altro.⁷⁹ Descritta da Simionescu come «o localizare poporană pentru Sibila» [una localizzazione popolare per la Sibilla], Sant'Anna sostituisce la Sibilla nel ruolo che la tradizione medio-latina riserva alla Regina di Saba e si identifica, evidentemente, con la Sant'Anna che durante la presentazione di Gesù al Tempio, in Lc 2,36-38, parla di Lui a coloro che aspettavano il Redentore.⁸⁰

Il culto di Sant'Anna è assai radicato nella Chiesa ortodossa; sembra probabile, dunque, che la santa profetessa sia entrata nel folklore rumeno e da qui sia passata nei libri popolari a carattere religioso apocrifo. Non è detto, però, che così com'è rappresentata qui, debba considerarsi un'ipostasi interamente locale della Sibilla Saba. Purtroppo la studiosa rumena non dice in quale miscelaneo sia conservata la sotto-versione che ha per oracolante Ana proorociță, ma si limita a riassumerne il contenuto, sicché sarebbe impossibile azzardare ipotesi circa datazione e provenienza. Stando a questo riassunto, la versione contenuta nei mss. BAR 469 e 3813 risulterebbe notevolmente rimaneggiata e ridotta, mancando la prima parte ed appearing modificata (ripristinata?) la corrispondenza tra legni e croci, per cui Sant'Anna riconoscerebbe il vero legno della croce di Cristo, al pari della Sibilla nell'altra sotto-versione. Quella di cui il compilatore rumeno ha reso protagonista la profetessa Anna passa per essere una forma più tarda e occidentale dell'oracolo della Crocifissione: il futuro legno della Croce fa da ponte attraverso un fosso o corso d'acqua; la Regina di Saba o la Sibilla, riconosciutolo, si rifiuta di calpestarlo e rivela che su di esso verrà crocefisso il Cristo.⁸¹ Nel testo rumeno descritto da Simionescu, però, Salomone non si limita a far abbandonare il legno in un pantano insalubre, ma decreta che chiunque vi passi sopra debba maledirlo con le parole «O, de trei ori blestamate lemn!» [O, legno tre volte maledetto]; Anna, al contrario, passando di lì un giorno, lo riconosce e lo benedice con le parole «O, de trei ori fericite lemn!» [O, legno tre volte beato]. Sia il motivo del legno utilizzato come ponte, sia la variante che giustifica tale utilizzo con l'oltraggio del Cristo attraverso lo stesso legno, si diffusero nell'Occidente

⁷⁹ Simionescu 1925: 53-54.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Cf. Simionescu 1928: 14 n. 1; Herr 1914: 21 n. 4, 23.

romanzo e germanico a partire da popolari fonti medio-latine – le più antiche delle quali sono la versione interpolata dell'*Imago Mundi* di Onorio d'Autun e il *Post Peccatum Adae* – senza lasciare tracce documentate nell'Oriente bizantino e slavo, con l'unica eccezione proprio di questa rumena, per la quale parimenti bisogna presumere un tramite greco o più probabilmente slavo (testi agiografici occidentali raggiunsero l'ambiente rumeno per il tramite serbo, russo e ucraino-ruteno).⁸²

A ogni modo, questa Sant'Anna rumena che riconosce il legno della Croce e lo benedice, nel ruolo tradizionalmente appartenuto a Regina di Saba e Sibilla, non ha precedenti noti, né orientali né occidentali. Il duecentesco *Romanz de Saint Fanuel (et de Sainte Anne)*, appunto, resta l'unica testimonianza nota della tradizione medievale che associava la santa profetessa col legno della Croce e per quanto sia difficile ipotizzare una qualche influenza di fonti antico-francesi su quelle antico-rumene, vanno considerati due dati d'indubbio interesse: 1) il romanzo francese ha rivelato sorprendenti analogie con una leggenda araba di origini quasi certamente cristiane detta di *Gesù e il teschio (Ḥadīṭ al-ḡumḡuma ma'isà, IX sec.)*, che sembra attingere alla letteratura del Vicino Oriente grecofono i motivi del teschio sepolto da cui nasce un albero miracoloso e della fecondazione divina per via eterospecifica, entrambi diffusi in ambito bizantino-slavo; 2) la leggenda agiografica occidentale è tra le meno diffuse, pur avendo circolato in vari vulgarizzamenti francesi della Bibbia, tuttavia si ascrive al ciclo che Condeescu definisce de *l'Innocence (calomniée et) reconnue* insieme con quelle di Geneviève de Brabant, Manekine, Berthe e della Reine Sibille, parte delle quali raggiunsero lo spazio carpato-danubiano.⁸³

L'associazione della Sant'Anna antico-rumena al legno della Croce nel ruolo della Regina di Saba o meglio della Sibilla avviene in un contesto di coloritura effettivamente più occidentale che orientale, ma non sembra avere rapporti con il *Romanz de Saint Fanuel* (del quale non si conoscono rifacimenti né greci né slavi). È probabile, invece, che Ana proorociță sia stata sostituita alla Sibilla Saba per evitare l'omonimia con quest'ultima (Condeescu: «l'horreur de l'homonymie») e così sdoppiare l'oracoloriconoscimento del legno della Croce introducendo la versione del ponte,

⁸² Cf. Meyer 1882: 116, 111, 147-148; Miller 1992: 66; Condeescu 1938: 318-321, 327.

⁸³ Cf. Pennacchietti 1998: 281-282, 284-286; Arcangeli Marenzi 1968: 26-47 (in specie 33-36); Bonnard 1884: 181-182, 188-191; Condeescu 1938: 38, 39-44, 87-91, 95-100, 309-310.

percepita come nuova o meno tradizionale.⁸⁴ Testi occidentali a carattere moraleggiante se non profano, oltre che agiografico, entrarono nell'ambiente rumeno soprattutto attraverso le raccolte di *Miracoli della Vergine* (in rum. *Minunile Maicii Domnului*), tradotte dal greco e dallo slavo-ecclesiastico di redazione ucraino-rutena tra la fine del XVII sec. e la metà del XVIII, la cui popolarità fu paragonabile soltanto a quella dell'*Alexandrie* (per questa via, i Rumeni conobbero Geneviève de Brabant e la Manekine, ma anche l'elenco di 10 Sibille reso canonico da Lattanzio).⁸⁵

Il più popolare testo antico-rumeno in cui la Regina di Saba compare come Sibilla è *Istorie lui Alicsandru Machidon* ovvero l'*Alexandrie*, primo romanzo nella storia della letteratura rumena, tradotto alla fine del XVI sec. da un originale slavo-ecclesiastico di redazione serba, *Kniga Alexandra Makedon'skago Žitie i Pověst'*, tradotto a propria volta, nel XIV sec. o forse già nel XIII, dalla versione medio-latina, *Historia Alexandri Magni regis Macedoniae de proeliis*, (anche) attraverso una versione greca eseguita a Venezia sotto l'influenza di quelle francesi del *Roman d'Alexandre*.⁸⁶ La misura

⁸⁴ Si tratta di un procedimento non raro nelle agiografie medievali, utilizzato nel *Post Peccatum Adae* (Maximilla-Sibylla Regina Austri). Cf. Herr 1914: 23; Condeescu 1938: 52-53.

⁸⁵ Delle tre redazioni di *Minunile Maicii Domnului*, non si conservano mss. anteriori alla fine del XVII sec. I rifacimenti orientali su cui si basarono le traduzioni rumene sono essi stessi relativamente recenti: la prima traduce il libro III dello Ἀμαρτολῶν Σωτηρία di Agapie Landos (Venezia, 1641), la seconda il *Nebo Novoe* di Ioanichie Galeatovski (Kiev, 1665) e la terza è una contaminazione locale delle prime due, ma vanta il ms. più antico (il BAR 3231, fine XVII sec.). Cf. Gaster 1983: 281-282; Cartoian 1974b: 141-149, 151-153; Condeescu 1938: 327, 329-330, 333-335.

⁸⁶ L'*Alessandreide* è l'esempio tipico di un'opera antica o tardo-antica, originaria del Vicino Oriente grecofono, passata dalla letteratura bizantina alle letterature romanze e germaniche attraverso quella medio-latina per essere ritradotta più tardi in greco dall'italiano o dal francese e passare finalmente nella letteratura slavo-ecclesiastica e rumena. Com'è noto, la versione greca originale dello Pseudo-Callistene si data di regola al II-III sec. d.C. ma la prima traduzione latina integrale di cui si abbia notizia data al X sec. Opera di Leone Arciprete nel ducato bizantino di Napoli, questa traduzione sembra inaugurare la diffusione occidentale dell'opera con il concorso delle versioni antico-francesi che su di essa si basarono formando, tra il XII e il XIII sec., il *Roman d'Alexandre*. Quanto alla versione slava, è opinione diffusa che la prima sia stata di redazione bulgara, tradotta direttamente dal testo bizantino già tra il X e l'XI sec. (a rigore ancora in slavo comune, dunque), ma che abbia avuto un'influenza modesta, per cui quella di redazione serba, più o meno contaminata con altre occidentali e/o tardo-bizantine, avrebbe avuto poi buon gioco nell'affermarsi come modello della

della fortuna di quest'opera nell'ambiente rumeno è data dal numero di copie eseguite tra il XVII e il XIX sec. e dall'eco duratura che ha lasciato nel folclore locale, oltre che dal numero e dalla precocità delle sue edizioni a stampa essendo il primo libro popolare di contenuto profano stampato, nel 1713 (di questa prima edizione, realizzata presso la tipografia del metropolita di Bucarest, il letterato Antim Ivireanul, ma su ordine del mercante Apostol Manu, non si conserva alcuna copia).⁸⁷ Si ritiene generalmente che tutti i testimoni manoscritti dell'*Alexăndrie* e almeno i primi testimoni a stampa siano basati, in realtà, sulla stessa traduzione dallo slavo ecclesiastico di redazione serba, il cui prototipo è andato perduto (non mancano esempi di sedicenti traduzioni dal greco rivelatesi poi anch'esse copie dallo slavo-serbo, cf. il caso del ms. tardo-settecentesco che Giurescu descrisse nel 1926).⁸⁸ Di certo, la più antica copia conservata data al 1620 ed è contenuta nel *Codex Neagoeanus*, ms. BAR 3821, del quale sono noti il copista, che si firma "Mlado pop Ion Vlah" [Giovane prete Ion Valacco] e il luogo della copia, che è il villaggio transilvano di Sîmpetru, presso Hunedoara.⁸⁹ Il testo antico-rumeno si discosta poco da quello slavo-ecclesiastico di redazione serba, sia per il contenuto complessivo – la vita e le gesta di Alessandro Magno articolate in due parti, l'una di carattere epico, l'altra di carattere piuttosto etico o didattico –, sia per l'ordine in cui sono narrati i diversi episodi che lo compongono (tuttavia ne esiste anche una versione breve, la cui copia più antica è quella eseguita tra il 1784 e il

successiva tradizione slava e rumena. Cf. Pușcariu 1987: 70-71; Cartoian 1980: 133; 1974a: 271-272, 274-276; Chițimia e Simonescu 1963: 6; Gaster 1983: 13-17; Murko 1908: 95-96, 182-183; Velčev, Georgiev e Dinekov 1962: 166-167; Marinković 1969: 116-161, 331-336; Vryonis 1988: 139.

⁸⁷ L'unica testimonianza si deve all'italiano Anton Maria Del Chiaro, segretario del principe valacco Constantin Brâncoveanu (1688-1714). Si noti che per una seconda edizione a stampa dell'*Alexăndrie* bisognerà attendere il 1794 e il rinnovamento culturale promosso dalla Scuola latinista transilvana. Cf. Cartoian 1980: 133-134; 1974a: 281-283; Chițimia 1972: 397-398.

⁸⁸ In possesso di Giurescu, che lo recensì e lo sottopose a Cartoian, il miscelaneo (datato 1778) si rivelò essere soltanto una copia della stessa traduzione dallo slavo ecclesiastico che già circolava nell'ambiente rumeno. Fu smentita, così, l'annotazione del compilatore, Vasilie Dumitrovici Zugraf: «*Izbraneae* adică *Alixăndrie* acum tălmăcită rumânește după cea elinească...» [*L'Eleto* ovvero *Alixăndrie* oggi tradotta in rumeno da quella greca]. Cf. Giurescu 1926: 313; Cartoian 1974a: 474-475.

⁸⁹ Cf. Tarantino 2009: 199-200; Velculescu 1984: 166-167; Cartoian 1974a: 273, 289.

1806 da Vasile Calmuschi di Suceava, in Bucovina, conservata oggi nel ms. BAR 1155).⁹⁰

L'*Alexăndrie* presenta la Sibilla Saba, sotto il nome di *Savela* o *Savila Împărăteasă* [*Sabella* o *Sabilla Regina*], nella cornice dell'arrivo di Alessandro a Roma o per meglio dire la menziona quale sorella di Salomone in due modi: 1) tra i doni dei Romani al re macedone c'è la corona della Regina Sibilla («și scoaseră stema Savilei-Împărăteasăi, sora lui Solomon», cf. il rum. ant. *stemă* 'corona, stemma', cett. «cununa Saviliei»); 2) Alessandro viene condotto al Tempio di Salomone, che è stato edificato dalla Regina Sibilla e non da Salomone suo fratello, per di più a Roma e non a Gerusalemme («și mearseră la beseareca lui Solomon ce o făcusă Savela-Împărăteasa, sora lui Solomon, ce să zice Sfînta Sfintelor, și să închinară», cett. «la beseareca la *svęta svętyh*»).⁹¹ Simonescu attribuì un'origine slava al motivo della Regina Sibilla sorella di Salomone ed edificatrice del Tempio intuendo per primo che la sua presenza nell'*Alexăndrie* fosse strettamente legata con quella nelle leggende della Sibilla e del legno della Croce, ma la fece anche derivare da una tradizione pre-esistente, in cui *Proorocirea Savilei* sarebbe entrata soltanto dopo l'*Alexăndrie* («Savila este sora lui Solomon, element transmis apoi apocrifului *Proorocirea Savilei*»).⁹² Mareș, al contrario di Simonescu, ha sostenuto che tale «relazione genealogica» tra Sibilla e Salomone sia stata introdotta nella tradizione slavo-ecclesiastica proprio con lo *Slovo o Sivilě*, dove infatti l'antica profetessa pagana è figlia di Davide, quindi ebrea, assume il titolo di regina e il nome, non casuale, di Maria (ritenuto doppiamente evocativo, per l'omonimia con la Vergine e l'etimo dell'ebr. *Miriam* "visionaria").⁹³ D'altronde, se esiste un testo identificabile come fonte primaria per la genealogia davidica della Sibilla – almeno per come essa si presenta nella tradizione slavo-ecclesiastica e in particolare nell'*Alexandrida* serba –, questo è senza dubbio lo *Slovo o Sivilě*.

È anzitutto la cornice simbolica entro cui lo introducono le versioni slavo-ecclesiastica e antico-rumena dell'*Alessandreide* a suggerire che il motivo della Sibilla sorella di Salomone sia stato attinto da una tradizione perlomeno affine con quella dello *Slovo o Sivilě*, quindi in ambiente slavo-meridionale, forse bulgaro prima ancora che serbo. Non va dimenticato, inoltre, come già Veselovskij osservi che per quanto ben acclimata nell'ambiente slavo-meridionale (dove non soltanto Salomone è fratello di

⁹⁰ Cf. Gaster 1983: 16; Cartoian 1974a: 275, 289; Tarantino 2009: 199.

⁹¹ Cf. Mareș 2006: 201-202; Chițimia e Simonescu 1963: 29.

⁹² Cf. Simonescu 1928: 6 e n. 1.

⁹³ Cf. Mareș 2006: 202.

Sibille ma Alessandro è addirittura padre di Samovile), quel motivo risale, in realtà, a una tradizione più antica e diffusa essendo documentato anche nel folclore letterario siciliano e napoletano (dove la sorella di Salomone è Scibilia o Sapienza, figura di vergine sapiente ma gelosa di Maria perché aspira a partorire il Cristo).⁹⁴ Anche il fatto che la Regina Sibilla venga presentata, contestualmente, nell'*Alexăndrie* antico-rumena, in veste di edificatrice del Tempio al posto di Salomone, sembra risalire alla tradizione bizantina del cosiddetto *Testamento di Salomone* – per molti versi, forse, la vera fonte primaria del sincretismo tra Sibilla e Regina di Saba –, invece che a quella slavo-ecclesiastica dello *Slovo izbrannoe svętago Grigoria Bogoslova*, a cui risalirebbe secondo Simonescu. D'altra parte, lo *slovo* di Gregorio Teologo non attribuisce alla Sibilla un ruolo attivo ma al più propiziatorio nella edificazione del Tempio, la titolarità della quale assegna, come da tradizione biblica, inequivocabilmente a Salomone. Pur volendo interpretare l'oracolo della Crocifissione come propiziatorio (soltanto dopo che la Sibilla lo ha pronunciato, viene concesso a Salomone di completare la fabbrica del Tempio, notava Simonescu), non è nello *slovo*, né nei cronografi greci e slavi conosciuti (o nelle rispettive versioni antico-rumene) che la Regina Sibilla porta a Gerusalemme materiale da costruzione e con esso, forse, il futuro legno della Croce, ma nel *Testamento di Salomone*, ovvero in una qualche tradizione slavo-ecclesiastica ad esso riconducibile.⁹⁵ Origini più chiare ha invece la corona («stemă») della Regina Sibilla, che compare nell'*Alexăndrie* antico-rumena tra gli omaggi dei Romani ad Alessandro quando questi si siede sul trono di Roma («și șazu Alexandru în scaunul Rîmului») e che evoca immediatamente, se non li presuppone, lo *Slovo o Sivilě e Proorocirea Savilei*, dove una Vergine Maria figlia di Davide, nata da un uovo e con un piede d'oca, diventa, per la sua sapienza, Sibilla e appunto *regina* di Roma («v'carstvova v' Rime» o «împărăți în Rîm»).

Ampiezza dell'argomento e relativa pochezza documentaria per quanto attiene al versante antico-rumeno rendono necessariamente provvisorie e parziali le conclusioni di un discorso sul sincretismo tra la Sibilla e la Regina di Saba come quello tentato qui. Sul piano più generale, emergono almeno quattro dati salienti: 1) l'origine della Sibilla Saba va ricercata verosimilmente nell'incrocio delle tradizioni in cui la Sibilla Ebraica veniva associata al legno della Croce e alla costruzione del Tempio di Salomone con la tradizione apocrifia di 1 Re e 2 Cr (secc. I-IX); 2) l'effettiva comparsa della Sibilla Saba si fa risalire notoriamente all'Amartolo e ai suoi epigoni

⁹⁴ Cf. Veselovskij 1876a: 330; 1876b: 608, 610-611; 1888-1889: 269-272; Miletič e Agura 1893: 176, n. 2.

⁹⁵ Cf. Simonescu 1928: 6; Mareș 2006: 203.

Cedreno e Glycas (secc. IX-XII), ma si ammette ch'essa fosse presente dai primi secoli dopo Cristo nella tradizione greca delle cronache universali e in forma ancor più esplicita in quella del cosiddetto *Testamento di Salomone* (secc. II-VIII o I-VI); 3) la diffusione della Sibilla Saba si deve, oltre e più che alle cronache universali greche e latine, al ciclo di leggende sul legno della Croce, dove la Sibilla è documentata, nel ruolo di oracolante, prima della Regina di Saba e si alterna con quest'ultima, ma quasi esclusivamente in fonti occidentali (secc. IX/X-XII); 4) il riflesso forse più importante della Sibilla Saba nella sibillistica cristiano-medievale è la mutuazione di suoi attributi-chiave – appartenenza alla stirpe davidica, titolo di regina, piede d'oca, oracoli su Crocifissione e rovina degli Ebrei – da parte della Sibilla dei nove soli, la Tiburtina, tanto in fonti occidentali (secc. XI-XIV) quanto in fonti orientali (secc. VI-XIII).

Ciò che anzitutto differenzia le fonti apocrife di tradizione bizantino-slava (quindi anche antico-rumene) da quelle di tradizione latina è la frequenza molto superiore con cui vi compare la Sibilla rispetto alla Regina di Saba, nel quadro di testi riconducibili al prototipo greco della *Rood-Tree Legend* e/o all'apocrifo di 1 Re e 2 Cr, conservati per lo più in sinassari, omeliari e cronache universali. All'origine di tale differenza può esservi l'autorità che la tradizione greca riconosceva sin dai primi secoli dopo Cristo alla Sibilla in rapporto col legno della Croce e la costruzione del Tempio di Salomone, ma anche, più semplicemente, una scarsa o tardiva diffusione, nell'Oriente bizantino-slavo, dei testi in cui la Regina di Saba compariva come tale e non come Sibilla (restò primariamente se non esclusivamente occidentale, ad es., la diffusione dei testi in cui il futuro legno della Croce era riconosciuto sotto forma di ponte o l'annuncio della Crocifissione non era contestuale al riconoscimento).

Quanto alla tradizione antico-rumena della Sibilla Saba, i dati emersi possono dirsi, in linea di massima, addirittura perspicui, inquadrandosi tutte o quasi le fonti descritte sin qui (con la probabile eccezione di quella avente per protagonista la Sibilla Anna) nella più ampia tradizione bizantino-slava – com'è tipico dei *libri popolari* rumeni più antichi – e nella cornice delle stesse leggende attraverso cui era stato conosciuto, implicitamente o esplicitamente, il sincretismo tra Sibilla e Regina di Saba durante il Medioevo europeo: l'apocrifo di 1 Re e 2 Cr, l'oracolo del legno della Croce e dei nove soli, senza contare le versioni greche e slave dell'*Alessandreide*. La letteratura rumena non ha conosciuto la Regina di Saba col suo nome al di fuori della Bibbia e dei cronografi; ha conosciuto però – sempre nella sua età antica, all'incirca tra la metà del XVI sec. e la fine del XVIII – alcune Sibille che della Regina avevano assunto attributi in larga parte non originari, frutto, cioè, delle contaminazioni culturali e simboliche più svariate. Essenzialmente di carattere sacro, le fonti antico-rumene

della Sibilla Saba risultano essere, a una classificazione per generi narrativi, anzitutto narrazioni para-bibliche o agiografiche, inserite nei cicli di leggende su Salomone (*Cronografe, Cuvînt de Savila preaîneleaptă*) e sui Protoplasti (*Cuvînt ales al lui Grigorie Bogoslov*), tanto che anche l'unica narrazione epica di carattere profano (*Alexăndrie*) presenta la regina profetessa come sorella di Salomone e costruttrice del Tempio. Al di là della natura dei testi e del percorso (cf. il rum. *filieră*) attraverso cui raggiunsero lo spazio carpato-danubiano, questa impronta simbolica e religiosa è pienamente confermata dai singoli motivi che identificavano la Sibilla Saba così nel Medioevo orientale come in quello occidentale e che le fonti rumene recepirono quasi senza esclusione:

- 1) il titolo di regina (quindi la corona e le insegne regali);
- 2) l'incontro con Salomone e/o il rapporto con il Tempio;
- 3) l'appartenenza alla stirpe di Davide e la parentela con Salomone (generalmente, in alternativa a 2);
- 4) le origini ebraiche, implicite o esplicite;
- 5) il rapporto con il legno della Croce (nelle due varianti, del Tempio e del ponte);
- 6) il piede d'oca (la nascita da un uovo d'oca e l'abbandono in luogo montuoso o boscoso).

Considerata l'enorme diffusione raggiunta, sia in Oriente sia in Occidente, da opere come la *Leggenda della Croce*, l'*Alessandreide*, l'*Oracolo della Sibilla Tiburtina* (o *dei nove soli*) e anche al di fuori di esse dai singoli motivi e nuclei tematici elencati sopra, non è eccessivo dire che l'immagine rumena della Sibilla Saba s'innesta perfettamente – pur con un ritardo di secoli – nella tradizione del Medioevo europeo. In quale misura la presenza della Regina di Saba od anche della Sibilla, riportata all'orizzonte culturale del Medioevo rumeno, potesse giustificare la traduzione e la riproduzione di un testo, è difficile dirlo. Oltretutto, la conoscenza che i letterati rumeni ebbero della Regina di Saba era circoscritta – per quanto se ne sa – alle Sacre Scritture e ai cronografi, quella della Sibilla Saba ai soli cronografi, dove l'accostamento tra le due figure era esplicito; mentre non è dato sapere se le altre ipostasi sibilline della regina fossero riconoscibili come lo sono per gli studiosi odierni.⁹⁶ Quel che è certo, è che fu principalmente la Sibilla-

⁹⁶ A giudicare dalla mutilazione inflitta al prologo dello *Slovo o Sivilě* nell'unico testimone rumeno della sua recensione lunga (il ms. BAR 1436), sembrerebbe di no: eliminando la parte in cui il testo slavo-ecclesiastico descrive il concepimento e la nascita della Sibilla attribuendole i piedi d'oca, il *trait d'union* più riconoscibile (ma, va detto, anche più chiaramente demonico) con la regina viene di fatto sacrificato stimandosi forse di maggiore interesse l'oracolo dei nove soli. È pur vero che l'immagine apocrifia della Regina di Saba, piuttosto popolare in Occidente, restò quasi sconosciuta ai Ru-

la a mediare la Regina di Saba verso i popoli di tradizione bizantino-slava come i Rumeni, testimoniando i tratti pre-moderni che la loro civiltà letteraria conservava ancora sul finire del XVIII sec., ma anche il suo legame privilegiato con un immaginario che di *popolare* e *medievale* ebbe anzitutto l'aspetto eclettico, anacronistico e alquanto *naïf*, l'irriducibilità a delimitazioni troppo rigide, di cultura, di genere e persino di epoca (metafora della discussa sfasatura cronologica tra Oriente e Occidente e al tempo stesso del suo superamento). Pur magari non riconoscendo gli attributi che legavano *Împărăteasa Savila* a *Împărăteasa Sava*, il tardo Medioevo rumeno raccolse l'eredità apparentemente senza tempo della Sibilla archetipo femminile di sapienza e profezia, in cui l'alterità più remota può assumere le fattezze sempre ibride – sensuali e paurose – dei demoni ma prestare la propria voce al Dio degli Ebrei e dei Cristiani, annunciare il più apocrifo e sorprendente dei Vangeli.

Bibliografia

- Alexander, Paul Julius
1967 *The Oracle of Baalbeck, the Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.
- Angelov, Dimitür
1969 *Bogomilstvoto v Bŭlgarija*, Sofija: Nauka i Izkustvo.
- Arcangeli Marenzi, Maria Laura
1968 *Aspetti del tema della Vergine nella letteratura francese medievale*, Firenze: Libreria Universitaria.
- Baert, Barbara
2004 *A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden - Boston: Brill.
- Benko, Stephen
2004 *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden: Brill.
- Berruto-Martone, Anna Maria
1999 (a c.) *Dialogo tra un montanista e un ortodosso*, Bologna: EDB.
- Bonnard, Jules

meni dei secc. XVI-XVIII, ma poiché ciò non vale evidentemente per la Sibilla, l'eliminazione dei piedi d'oca può spiegarsi con il prevalere degli attributi sibillini sugli attributi sabeici nell'ignoto criterio del redattore o appunto con l'ignoranza di ogni sincretismo tra gli uni e gli altri.

- 1884 *Les traductions de la Bible en vers français au Moyen Âge*, Paris, Imprimerie Nationale.
- Buslaev, Fëdor I.
- 1873 *Sravnitel'noe izučenie narodnogo byta i poezii*: Russkij Vestnik, t. 104, 2, 568-649.
- Butler, Pierce
- 1899 *Legenda Aurea - Légende Dorée - Golden Legend. A Study of Caxton's Golden Legend with Special Reference to Its Relations to the Earlier English Prose Translation*, Baltimore: John Murphy & Co.
- Cartojan, Nicolae
- 1974a (1929) *Cărțile populare în literatura românească, I, Epoca influenței sud-slave*, București: Editura Enciclopedică Română.
- 1974b (1938), *Cărțile populare în literatura românească, II, Epoca influenței grecești*, București: Editura Enciclopedică Română.
- 1980 (1940-45) *Istoria literaturii române vechi*, București: Editura Minerva.
- Chirassi Colombo, Ileana
- 2002 *Storia di una fata. La Sibilla gelosa di Maria*, in G. Avarucci (a c.), *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, Ancona: Edizioni di Studia Picena [riedito: Amandola: Staf, 2006].
- Chirassi Colombo, Ileana - Seppilli, Tullio
- 1999 (a c.) *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia e tradizione. Atti del convegno, Macerata - Norcia, Sett. 1994*, Pisa - Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Chițimia, Ion C.
- 1972 *Probleme de bază ale literaturii române vechi*, București: Editura Academiei R.S.R.
- Chițimia, Ion C. - Simonescu, Dan
- 1963 (ed. îngr.) *Cărțile populare în literatura românească, I*, București: Editura pentru Literatură.
- Chițimia, Ion C. – Toma, Stela
- 1984-'89 (coord.) *Crestomație de literatură română veche, I-2*, Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Colgrave, Bertam - Hyde, Ann
- 1962 *Two Recently Discovered Leaves from Old English Manuscripts*: Speculum 37, 60-78.
- Collins, John J.
- 1998 *The Jewish Transformation of Sibylline Oracles*, in Chirassi Colombo - Seppilli 1999: 369-387 [anche in J.J. Collins, *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Boston - Leiden, Brill 2001, 181-197].
- Condeescu, Nicolae N.
- 1938 *La légende de Genviève de Brabant et ses versions roumaines*, Paris: Imprimerie Nationale - Cartea Românească.

Daly, Saralyn R.

1957 *Peter Comestor, Master of Histories: Speculum* 32, 62-73.

Danovici, Pătrașco

1998 *Cronograf, tradus din grecește de*, Gabriel Stempel (ed. îngr.), Paul Cernovodeanu (studiu introd.), I, București: Editura Minerva.

Delatte, Armand

1927 (ed.) *Anecdota Atheniensi*, f. XXXVI, t. I, Liège - Paris: H. Vaillant-Carmanne - E. Champion.

Dobrev, Ivan

1982 *Proizhod i značenje praslavjanskoto konsonantno i diftongično sklonenie*, Sofija: Bŭlgarskata Akademija na Naukite.

Dronke, Peter

1985 *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden - Köln: Brill.

1995 *Medieval Sibyls: Their Character and Their Auctoritas: Studi Medievals* 36, 3^a s., fasc. 2, 581-615.

Duling, Dennis C.

1983 *Testament of Solomon. A New Translation and Introduction*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I. *Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City NY: Doubleday & Co., 935-987.

Eliade, Mircea

1999 *Trattato di storia delle religioni*, Torino: Boringhieri.

Evangheliarul

1971 *Evangheliarul Slavo-Român de la Sibiu (1551-1553)*, Studiu introductiv filologic de Emil Petrovici, Studiu introductiv istoric de L. Demény, București: Editura Academiei R.S.R.

Feldman, Louis H.

1984 *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin - New York: de Gruyter.

Flint, Valerie I.J.

1982 *Honorius Augustodunensis: Imago Mundi: Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 48, 7-153.

Gaster, Moses

1880 *Zur Quellenkunde deutscher Sagen und Märchen: Germania* 25, 274-294.

1882 *Texte române inedite din secolul XVII: Revista pentru Istorie Arheologie și Filologie* 1.1, 74-78, 78-80.

1891 *Chrestomatie Română. Texte tipărite și manuscrise [sec. XVI-XIX], dialectale și populare*, II, Leipzig - București: Brokhaus-Socescu.

1910 *The Sibyl and the Dream of One Hundred Suns: Journal of The Royal Asiatic Society*, July 1910, 609-623.

1983 *Literatura populară română*, Editura Minerva, București (1883).

Geffcken, Johannes

1902 *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig: J.C. Hinrich'sche Buchhandlung.

- Georgiev, Emil I.
1977 *Literaturata na Vtorata Bŭlgarska Dŭrŭŭava*, Sofija: Izdatelstvo na Bŭlgarskata Akademija na Naukite.
- Gerov, Najden
1895-1904 *Rječnik na Bŭlgarski Jazyk*, I-V, Plovdiv: Druŭestvena Peč. "Sŭglasie»".
- Gilson, Etienne
1993 *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze: La Nuova Italia.
- Giurescu, Constantin C.
1926 *Un manuscris miscelaneu*: Revista Istorica, nr.le 10-12, XII, 312-313.
- Graf, Arturo
2002 *Miti e leggende del Medioevo*, Milano: Bruno Mondadori (1892-93).
- Greenfield, Richard P.H.
1988 *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam: A.M. Hakkert.
- Gretser, Jacob
1734 *Opera Omnia*, II, *De Sancta Cruce*, Ratisbonae: J.C. Peez et F. Bader.
- Grimm, Jacob
1844 *Deutsche Mythologie*, 1^{er} Bd., Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung.
- Haffen, Josiane
1984 *Contribution à l'étude de la Sibylle médiévale. Etude et Edition du ms. BN.F. Fr 25407, Fol. 160^v-172^v: Le livre de Sibile*, Paris: Les Belles Lettres.
- Hagiographi Bollandiani - Omont, Henricus
1896 (ed.) *Catalogus Hagiographicum Graecorum Bibliothecae Nationalis Parisiensis*, Bruxellis - Parisiis: E. Leroux.
- Halévy, Joseph
1905 *La Légende de la Reine de Saba*: Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes. Sect. des Sciences Historiques et Philologiques.
- Harding, James – Loveday, Alexander
1999 *Dating the Testament of Solomon*, postato il 28 maggio 1999 in: <<http://www.st-andrews.ac.uk/divinity/rt/otp>> [d.u.c. 30/8/2012].
- Hardt, Ignatius
1810 *Codices Graecos*, in I.C.L. de Aretin (ed.), *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, IV, Monachii, J.E. Seidelii.
- Herr, Jeanne Lucien
1914 *La Reine de Saba et le bois de la Croix*: Revue Archéologique 23, 1-31.
- Hertz, Wilhelm
1883 *Die Rätsel der Königin von Saba*: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 27.1, 1-33.
- Hilka, Alfons
1911 *Studien zur Alexandersage*: Romanische Forschungen 29, 1-71.

- 1920 (hrsg.) *Der altfranzösische Prosa-Alexanderroman nach der berliner Bilderhandschrift nebst dem lateinischen Original der Historia de Preliis (Rezension J2)*, Halle: Max Niemeyer.
- Holdenried, Anke
2006 *The Sibyl and Her Scribes: Manuscripts and Interpretation of the Latin Sibylla Tiburtina, c. 1050-1500*, London: Ashgate.
- Istrin, Vasilij M.
1893 *Aleksandrija Russkich Chronografov. Izslédovanie i Tekst*, Moskva: v Universitetckoj Tipografij.
- Jagić, Vatroslav
1873 *Novi Prilozi za Literaturu Biblijskih Apokrifa: Starine 5*, 69-108.
- Johnston, Sarah I.
2002 *The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance*, in J.N. Bremmer, J.R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven: Peeters, 36-49.
- Kagan-Tarkovaskaja, Marianna D.
1999 *Slovo o Krestnom Dreve*, in D.S. Lichačev (ed.), *Biblioteka Literaturny Drevnj Rusi*, III, 284-290.
- Kampers, Franz
1901 *Alexander der Grosse und die Idee der des Weltimperiums in Prophetie und Sage* in H. Granert (hrsg.), *Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte*, 1. Bd., 2. u. 3. Heft., Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung.
- Karadžić, Vuk St.
1898 *Lexicon Serbico-Germanico-Latinum*, Belgradi: in Tipogr. Regni Serbiae.
- Ker, Neil R.
1940 *An Eleventh-Century Old English Legend of the Cross Before Christ: Medium Ævum 9*, 84-85.
- Kinter, William L. - Keller, Joseph R.
1967 *The Sibyl: Prophetess of Antiquity and Medieval Fay*, Philadelphia: Dorrance.
- Köhler, Reinhold
1884 *Zur Legende von der Königin von Saba oder der Sibylla und dem Kreuzholze: Germania*, 29, 53-59.
- Krauss, Samuel
1902 *Die Königin von Saba in den byzantinischen Chroniken: Byzantinische Zeitschrift 11*, 120-131.
- Kuebler, Bernardus
1888 (rec.) *Julii Valerii Alexandri Polemi, Res Gestae Alexandri Macedonis translatae ex Æsopo Graeco*, Lipsiae: in Ædibus B. G. Teubnerii.
- Labriolle, Pierre de
1913 (éd.) *Les sources de l'histoire du Montanisme. Textes grecs, latins, syriaques*, Fribourg - Paris: Librairie de l'Université (O. Gschwend), Ernest Leroux.

- Lancellotti, Maria Grazia
 2002 *Attis Between Myth and History. King, Priest and God*, Leiden - Boston: Brill.
- Langlois, Victor
 1868 *Chronique de Michel le Grand; Patriarche des Syriens jacobites*, Venise: Typographie de l'Académie de St. Lazare.
- Le Merrer, Madeleine
 1986 *Des Sibylles à la Sapience dans la tradition médiévale: Mélanges de l'Ecole Françaises de Rome. Moyen-Age 98.1*, 13-33.
- Maillet, Germaine
 1980 *Sur différents types de Pédauques*, in *Mélange de Mythologie Française offerts au président-fondateur Henri Dontenville*, Paris: Maisonneuve & Larose, 183-192.
- Manolescu, Nicolae
 1990 *Istoria critică a literaturii române*, București: Editura Minerva.
- Mareș, Alexandru
 2006 *Note despre Prorocirea Sibilei*, in *Cărți populare din secolele al XVI-lea – al XVIII-lea. Contribuții Bibliografice*, București: Fundația Națională Penru Știință și Artă 192-203.
- Marinković, Radmila
 1969 *Srpska Aleksandrida. Istorija osnovnog teksta*, Beograd: Filološki Fakultet Beogradskog Universiteta.
- McCown, Chester C.
 1922 (ed.) *The Testament of Solomon, Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche.
- McGinn, Bernard
 1999 *Oracular Transformations: The Sibylla Tiburtina in the Middle Ages*, in *Chirassi Colombo - Seppilli 1999*: 603-644.
- Meyer, Wilhelm
 1878 *Vita Adae et Evae*: Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften 14, 185-250.
 1882 *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Kristus*: Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften 16.2, 101-166.
- Meyer, Paul
 1886 *Alexandre le Grand dans la littérature française du Moyen Âge, t. 1^{er}: Textes*, Paris: F. Viewig.
- Mihăescu, Doru
 2006 *Cronografele românești*, București: Editura Academiei Române.
- Mikov, Ljubomir
 1981 *Za jajceto v bulgarskata narodna kosmogonija*: *Bulgarski Folklor* 7.2, 44-51.
- Miletič, Ljubomir - Agura, Dimităr

- 1893 *Běleški otů edno naučno půtuvaně vř Romůnija*, in *Sborniků za Narodni Umotvorenija, Nauka i Knižnina*, IX, Sofija: Důřzavna Pečatnica, 161-210.
- Miller, Andrew Robert
1992 *German and Dutch Versions of the Legend of the Wood of the Cross Before Christ. A Descriptive and Analytical Catalogue*, PhD Thesis, University of Oxford (Brasenose College), Faculty of Medieval and Modern Languages and Literature, Oxford [inedita].
- Miltenova, Anisava
1982 *Tekstologičeski nabljudenija vřrhu dva apokrifa*: Starobůlgarska Literatura 11, 35-55.
1984 *Skazanie za Sivila. Arheografiski beležki, tekstologičesko izledvane, izdanie na teksta*: Palaeobulgarica/Starobůlgaristika 8.4, 44-72.
2012 *Adamic Tradition in Slavonic Manuscripts (Vita Adae et Evae and Apocryphal Cycle About the Holy Tree)*, in A.A. Orlov, G. Boccaccini (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch. No Longer Slavonic Only*, Leiden - Boston: Brill, 325-340.
- Močul'skij, Vasilij N.
1893 *Sledy narodnoj Biblii v" slavjanskoj i drevne-russkoj pis'mennosti*, Odessa: [s.n.].
- Momigliano, Arnaldo
1992 *From the Pagan to the Christian Sibyl: Prophecy as History of Religion*, in *No-no contributo alla Storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 725-774.
- Moraru, Mihai
1984 *Cuvřnt pentru lemnul Crucii*, in *Chițimia - Toma 1984*: 202-209.
2005 *Studii ři Texte, II. Vechi legende apocrife*, Bucureřti: Editura Adam.
- Murko, Matthias
1908 *Geschichte der älteren südslawischen Literaturen*, Leipzig: C.F. Amelangs Verlag.
- Mussafia, Adolfo
1869 *Sulla leggenda del legno della Croce*: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe 63, 165-216.
- Napier, Arthur S.
1894 *History of the Holy-Rood Tree, A 12th Century Version of the Cross-Legend*, London: Kegan Paul - Trench - Trübner & Co.
- Neri, Ferdinando
1913 *Le tradizioni italiane della Sibilla*: Studi Medievali 4, 213-230.
- Neske, Ingeborg
1985 *Die spätmittelalterliche deutsche Sibyllenweissagung*, Göppingen: Kümmerle Verlag.
- Nestle, Eberhard
1904 *Zur Königin von Saba als Sibylle*: Byzantinische Zeitschrift 13, 492-493.
- Nikiprowetzky, Valentin
1970 *La Troisième sibylle*, Paris - La Haye: Mouton.

- 1983 *La Sibylle juive et le 'Troisième Livre' des 'Pseudo-Oracles Sibyllins' depuis Charles Alexandre*, in H. Temporini, W. Haase (hrsgg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. II., 20.1, Berlin - New York: de Gruyter, 460-542.
- Obolensky, Dmitri
- 1948 *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pamfile, Tudor
- 1916 *Sibile și filosofi în literatura și Iconografia românească*: Ion Creangă 9/5, 12-139 e 6 (Anexe I-V), 157-166.
- Panaitescu, Petre P.
- 1965 *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București: Editura Academiei R.P.R.
- Parke, Herbert W.
- 1992 *Sibille*, Genova: ECIG.
- Pennacchietti, Fabrizio A.
- 1998 *La fonte araba del «Romanz de Saint Fanuel et de Sainte Anne» (XIII sec.): Studi francesi*, 125/42.2, 281-287.
- 2000 *The Queen of Sheba, the Glass Floor and the Floating Tree-Trunk: Henoch*, 12, 223-246 [tr. it. *La Regina di Saba, il pavimento di cristallo e il tronco galleggiante*: Sincronie 4.7, 2000, 48-64].
- 2002 *La Via dell'Incenso e la Regina di Saba*, in *Andata e ritorno dall'antico Oriente, Cultura e commercio nei bagagli degli antichi viaggiatori. Atti del convegno internazionale, Milano, 16 marzo 2002*, Milano: Centro Studi del Vicino Oriente, 123-135.
- Petkanova, Donka
- 1982 (ed.) *Stara Bŭlgarska Literatura, I, Apokrifŭ*, Sofija: Bŭlgarski Pisatel.
- Piru, Alexandru
- 1964 *Literatura Romînă Premodernă*, București: Editura pentru Literatură.
- Porfir'ev, Ivan I.
- 1877 *Apokrifŭčeskija Skazanija o Vetchozavjatnych po rukopisjam Soloveckoj Biblioteki*, in *Sbornik Otdelenija Russkago Jazyka i Slovenosti Imperatorskoj Akademii Nauk*, XVII, 1, Sanktpeterburg, Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk.
- Pușcariu, Sextil
- 1987 *Istoria literaturii române. Epoca veche*, București: Editura Eminescu (1930).
- Pypin, Aleksandr' N.
- 1862 (sobr.) *Ložnyja i Otrečennyja Knigi Russkoj stariny*, in *Pamjatniki Starinnoj Russkoj*, S. Peterburg: v Tipografii P. A. Kuliša.
- Quinn, Esther C.
- 1962 *The Quest of Seth for the Oil of Life*, Chicago: University of Chicago Press.

- 1980 (éd.) *The Penitence of Adam. A Study of the Andrius Ms. (Bibliothèque Nationale Fr. 95 Folios 380r–394v)*, with a Transcription of the Old French and English Translation by M. Dufau, [s.l.]: University of Mississippi Press.
- Reichmann, Siegfried
1963 (hrsg.) *Das byzantinische Alexandergedicht nach dem Codex Marcianus 408*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.
- Reinach, Adolphe
1913 *Noé Sangariou. Etude sur le déluge en Phrygie et le syncrétisme judéo-phrygien*: *Revue des Etudes Juives* 65, 161-180; 66, 1-43, 213-245.
- Rosenthal, Jean-Marc - Heintz, Jean-Georges
1972 *De Sibtu, la Reine de Mari, à Sambéthé, la Sibylle Chaldéenne?*: *Revue d'histoire et de Philosophie Religieuses* 52, 13-15.
- Runciman, Steven
1940 *Bogomil and Jeremiah*: *Izvestija na Bŭlgarskoto Istoricesko Družestvo*, XXVI-XXVIII, Sbornik v pamet prof. Petŭr Nikov, Sofija: Kultura, 379-383.
- Russo, Demostene
1939 *Studii Istorice Greco-Române*, I, București: Fundația pentru Literatură și Artă «Regele Carol II».
- Sackur, Ernst
1898 *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle: Max Niemeyer.
- Săcrieru-Dragomir, Mioara
2002-3 *Hronograful den Începutul Lumii... – O traducere din limba greacă*: *Anuar de lingvistică și istorie literară* 42-43, 37-45.
- Santos Otero, Aurelio De
1981 *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, II, Berlin - New York: de Gruyter.
- Schürer, Emil
1898 *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III. Bd., *Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Simionescu, Eufrosina
1925 *Monumente literare vechi. Codicele de la Cohalm, 1592*, Iași: Tipografia "Lumina Moldovei".
- Simonescu, Dan
1928 *Sibilele în literatura românească*, in *Contribuții privitoare la istoria literaturii române*, București: Atelierele grafice «Cultura Națională», 1-20.
- Sokolov, Matvėi I.
1888 *Materialy i Zamėtki po Starinnoj Slavjanskoj Literatur.*, I-V, Moskva: Universitetskaja Tipografija.
- Sreznevskij, Iszmail I.
1893 *Materjaly dlja slovarja drevne-russkogo jazyka po pismenn'm pamjatnikam*, t. I (A-K), Sanktpeterburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk.

Stabile, Giuseppe

- 2007 *Sibille dal Mediterraneo ai Balcani. L'oracolo sibillino dei nove soli nella letteratura rumena antica*, in I.C. Fortino, E. Çali (a c.), *Studi dell'Europa Orientale*, Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" - Dipartimento di Studi dell'Europa Orientale, 461-507.

Štefanić, Vjekoslav

- 1969 *Hrvatska Knjževnost Srednjega Vijeka*, Zagreb: Matica Hrvatska Zora.
 1970 *Glagoljski Rukopisi Jugoslavenske Akademije*, 2. Dio: *Zbornici Različitog Sadržaja, Regule i Statuti, Varia, Indeksi, Album Slika*, [Zagreb]: Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti.

Stojičevka-Antić, Vera

- 1995 *Myth and South Slavic Cyrillic Literature: Indiana Slavic Studies*, vol. 7-8, 260-263.

Tadin, Marin

- 1953 *Glagolitic Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford: Oxford Slavonic Papers 4, 151-158.

Tarantino, Angela

- 2009 *Ai confini della letteratura: i Libri Popolari*: Romània Orientale 22, 173-208.

Tichonravov Nikolaj S.

- 1862 (sobr. i izd.) *Pamjatniki otrečenoj ruskoj literatury*, I, Sanktpeterburg: v Tip. «Obščestvennaja Pol'za».

Timotin, Emanuela

- 2001 *Lemnul Crucii*, in L. Agache, M. Stanciu-Istrate, E Timotin (coord.), *Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, V, București: Fundația Națională pentru Știință și Artă, 108-217.

Tortorelli Ghidini, Marisa

- 1999 *Un modello arcaico di Sibilla*: in Chirassi Colombo - Seppilli 1999: 249-262.

Totomanova, Ana Marija

- 2008 *Slavjanskata versija na hronikata na Georgi Sinkel*, Sofija: Universitetsko Izdatelstvo Sv. Kliment Ohridki.

Turdeanu, Emil

- 1981 *Apocryphes Slaves et Roumains de l'Ancien Testament*, Leiden: Brill.

Turkalj, Lucija

- 2008 *Život Adama i Eve u Žgombičevu i Fatevičevu Zborniku*: Slovo, s.v. 56-57, 579-593.

Tüpkova Zaimova, Vasilka

- 2002 *Pütjat na Sivila ot Iztok kŭm zapad i obratno*, in V. Gjuzelev, A. Miltenova (izd.), *Srednovekovna hristijanska Evropa: Iztok i Zapad, Cennosti, Tradicii, Obštuvane*, Sofija: IK Gutenberg, 475-484.

Tüpkova-Zaimova, Vasilka - Miltenova, Anisava

- 1996 *Istoriko-apokaliptičnata knižnina vŭv Vizantija i v srednovekovna bŭlgarija*, Sofija: Universitetsko Izdatelstvo Sv. Kliment Ohridski.

Tvorogov, Oleg V.

1975 *Drevne-Russkie Chronografy*, Leningrad: Izdatelstvo «Nauka».

Vasmer, Max

1986-87 *Etimologičeskij Slovar' Russkogo Jazyka*, I-IV, Moskva: Progress.

Velčev, Velčo - Georgiev, Emil - Dinekov, Petūr

1962 *Istorija na bŭlgarskata literatura*, I. *Starobŭlgarska literatura*, Sofija: B.A.N.

Velculescu, Cătălina

1984 *Romane populare. Alexandria*, in Chițimia - Toma 1984: 166-172.

Veselovskij, Aleksandr N.

1876a *Opyty po istorii razvitija christianskoj legendy: Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvěščenija*, n. 183, 241-288.

1876b *Zur bulgarischen Alexandersage*: Archiv für slavische Philologie 1, 608-611.

1883 *Razyskanija v Oblasti Russkago duhovnago Sticha*, VI-X, in Sbornik Otdělenja Russkago Jazyka i Slovenosti Imperatorskoj Akademii Nauk, t. XXXII, 4, Sanktpeterburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk.

1888-89 *La soeur de Salomon: Mélusine* 4, 269-272.

Vogt, Friederich

1877 *Ueber der Sibyllen Weissagung*, in H. Paul, W. Braune (hrsgg.), *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur*, IV. Bd., Halle a/S.: Max Niemeyer, 48-100.

Vostokov, Aleksandr' Ch.

1842 (sost.) *Opisanie Rysskich i Slovenskich Rukopisej Rumjancovskago Muzejma*, Sanktpeterburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk.

Vryonis, Speros Jr.

1988 *The Byzantine Legacy in Folk Life and Tradition in the Balkans*, in L. Clucas (ed.), *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, Boulder - New York: East European Monographs.

Warner, Marina

1994 *From the Beast to the Blonde. On Fairy Tales and Their Tellers*, London: Chatto & Windus.

West, Martin L.

1994 «Ab Ovo». *Orpheus, Sanchuniathon, and the Origin of the Ionian World Model*: Classical Quarterly 44, 289-307.

Zacher, Julius

1867 (hrsg.) *Julii Valerii Epitome*, Halle: Verlag des Buchhandlung des Waisenhauses.

Zamfir, Mihai

2012 *Scurtă istorie. Panorama alternativă a literaturii române*, I, București: Polirom, Cartea Românească.

LARA FORTUNATO

La Regina di Saba in Boemia nel tardo Quattrocento

Il nostro contributo ha lo scopo di presentare il testo ceco antico, risalente alla seconda metà del XV secolo e noto agli studiosi col titolo di *Profezia della Sibilla*, del quale forniamo qui trascrizione e traduzione. Frutto di una rielaborazione del più antico *Sibyllen Buch* tedesco, il testo ceco segna la diffusione in area centro-europea di una tradizione testuale che ha definitivamente trasformato l'immagine della Regina di Saba, tramandata dalla *Storia del Legno della Croce*, in quella di una Sibilla indovina, narratrice della storia della cristianità. Ci soffermeremo sulle principali caratteristiche testuali della cosiddetta *Profezia della Sibilla* antico-ceca per illustrare alcune tappe dell'itinerario compiuto dalla suddetta tradizione testuale nelle terre boeme sul finire del Medioevo. Itinerario che, come vedremo, si dischiude ai conflitti sociali e confessionali che caratterizzarono il tardo Medioevo boemo, per culminare nei dipinti murali della cappella funeraria di un nobile boemo nella cattedrale di Kutná Hora.

La *Profezia della Sibilla* [*Proroctví Sibilly*], che qui trattiamo, si conserva in un codice miscelaneo della seconda metà del XV secolo conosciuto col titolo di *Pinvičkův sborník*.¹ Lo *sborník* prende il nome dal copista e compilatore Jan di Domažlice, detto Pinvička, maestro a Ledec tra il 1459 e il 1463,² anni in cui allestì la prima parte del manoscritto. La parte compilata da Pinvička conta importanti testi della letteratura ceca antica, il primo dei quali è la cosiddetta Cronaca di Dalimil (ff. 1^r-98^r). Di questa antica cronaca in versi sull'origine e la storia del popolo ceco, Pinvička consegna una redazione originale e unica.³ Seguono due importanti componimenti in versi risalenti a uno dei periodi più fertili della letteratura ceca medievale,

¹ Praga, Biblioteca del Museo nazionale (Knihovna Národního muzea), sig. II. F 8. Bartoš 1926: 89-90.

² Jireček 1876: 112.

³ Vd. Daňhelka *et al.* 1988, 1: 41; Šťastný 1980: 537-550.

quello a cavallo tra XIV e XV secolo: il componimento attribuito al nobile Smil Flaška di Pardubice (1349-1403) dal titolo *Nová Rada* [*Il nuovo consiglio*] (ff. 98^v-123^r),⁴ e la satira anonima conosciuta col titolo *Podkoní a žák* [*Lo stalliere e lo studente*] (ff. 123^v-127^v).⁵ Di seguito è ancora la mano di Pinvička a redigere due racconti presto migrati, con discreta fortuna, nella letteratura popolare dove circolarono per alcuni secoli: il cosiddetto *Román o Apolloniovi* [*Romanzo su Apollonio*] (ff. 128^r-153^r),⁶ e la traduzione del rifacimento latino di una novella del Decamerone che porta il titolo *Walter a Grizelda* (ff. 153^r-160^r).⁷ Chiudono la prima parte del manoscritto altri due componimenti in versi: una traduzione abbreviata e rivisitata del *Tandareis und Flordibel* di Pleier (ff. 160^v-186^v),⁸ una satira anonima dal titolo *O ženě zlobivé* [*Sulla moglie disobbediente*] (187^{r-v}).⁹ La *Profezia della Sibilla* si trova nella seconda parte del manoscritto, opera di un altro o forse più compilatori, che si ritiene di pochi anni posteriore rispetto alla compilazione di Pinvička (1469?).¹⁰ Aprono questa seconda parte le cronache conosciute col nome di *Staré letopisy české* [*Antichi annali cechi*]¹¹ (ff. 188^v-207^r), seguite, appunto, dalla *Profezia della Sibilla* (ff. 210^v- 213^r), priva del titolo, e da una brevissima profezia sull'aquila di Federico (f. 213^r).

Il codice miscelaneo si presenta come una raccolta di novelle e brevi racconti di genere fantastico e satirico, moraleggianti e d'evasione. *Sborníky* simili a quello di Pinvička sono piuttosto ricorrenti nella seconda metà del XV secolo, e si contraddistinguono proprio per il repertorio letterario che veicolano.¹²

La storia testuale della *Profezia della Sibilla* antico-ceca, conservatasi nel *Pinvičkův sborník*, è ancora oggi sconosciuta. Questo testo «minore» ha riscontrato l'interesse degli studiosi nei primi decenni del Novecento, anni

⁴ Vd. Flaška z Pardubic (ed. Daňhelka) 1950.

⁵ Vd. Hrabák 1962: 115-129; 166-168; Vilikovský 1942: 60-74.

⁶ Vd. Vilikovský 1948: 243-266; Vrtátko 1863: 277-293, 352-365.

⁷ Vd. Havránek - Hrabák - Daňhelka 1964: 334-342, 376-377; Gebauer 1877: 60-68.

⁸ Vd. Petrů - Sobotka - Marečková 1984: 257-309; Mourek 1887; Brušák 1999.

⁹ Vd. Hrabák 1962: 146-148, 169-170; Havránek - Hrabák 1957: 354-356, 358.

¹⁰ Urbánek 1917: 14.

¹¹ Per la parte relativa ai ff. 188^v-191^r (Item tuto se počínají kroniky české), vd. Černá - Čornej - Klosová 2003: 189-199. Per la parte relativa ai ff. 191^v-207^r (Kronika česká ode tří set let), vd. Palacký 1829.

¹² Per una trattazione sintetica sui principali *sborníky* antico-cechi dell'epoca, vd. Jakubec 1929: 131-135.

in cui ne veniva ristampata la trascrizione, l'unica di cui ancora oggi si dispone, pubblicata da Ferdinand Menčík nel lontano 1879.¹³

Il testo si apre con un breve prologo che presenta la protagonista dell'intero racconto: una *profetessa* (prorokyně), *indovina* (hvězdárka), *molto saggia* (múdrá), che sa prevedere il futuro, di nome Sibilla. La saggezza le è conferita da Dio, è *bella* (krásná) e *molto ricca* (bohatá velmi), ella patisce però di una singolare deformità: un piede simile alla zampa dell'oca.

Per conoscere di presenza la saggezza e la corte di Salomone, delle quali aveva tanto sentito parlare, la Sibilla si reca dal re, il quale, al corrente della fama della Sibilla, la accoglie con ogni decoro e la invita a corte, prende avvio così il dialogo tra i due saggi, che si dipana in venticique brevi capitoli. Salomone e la sua ospite devono passare sul *Legno di Adamo* per recarsi alla corte. Alla vista del legno la Sibilla è miracolosamente guarita della sua deformità e decide di non seguire il re. Salomone scorge il miracolo e dopo il banchetto chiede all'ospite perché non lo ha seguito sul legno. La Sibilla risponde annunciando la nascita e la Passione di Cristo. Il re Salomone chiede alla sua ospite da dove le viene tanta saggezza e la Sibilla lo mette a parte della visione dell'*Ara coeli*, sottolineando che gli eventi futuri le sono rivelati direttamente da Dio. Salomone è sempre più incredulo e diffida delle predizioni della Sibilla, che dal canto suo prosegue annunciando la diffusione del cristianesimo e il soggiogamento degli ebrei. Salomone rifiuta in cuor suo di credere alle profezie, che gli sembrano inverosimili, ma confessa che gli è gradito ascoltarle e chiede alla sua ospite se sa quanto a lungo durerà il mondo. La Sibilla risponde di non saperlo, ma sa che il giorno del giudizio arriverà dopo che saranno trascorsi 1400 anni dalla nascita di Cristo, quando apparirà una stella cometa, foriera di immense sciagure per i cristiani. Le è rivelato, inoltre, cosa accadrà settantuno anni dopo: il clero e la chiesa cristiana cadranno in cattività.

Nel capitolo undicesimo, che porta il titolo *Sulla nobiltà*, la Sibilla racconta come coloro che dovranno difendere la terra proteggeranno ladri e criminali e non ameranno la giustizia. Il capitolo si chiude con una profezia sui re che si succederanno alla guida dell'Impero romano. La lista dei sovrani continua nel capitoletto successivo e si conclude con Carlo IV, ma l'impero romano verserà in così misere condizioni che nessuno, dopo di lui, ne vorrà prendere la guida. Al tempo che segue l'era dell'imperatore Carlo sono dedicate le predizioni dei tre capitoli centrali del testo. Vi si annunciano grandi sciagure. Molta gente cadrà in rovina, in particolare la nobiltà e ciò accadrà perché i contadini temporaneamente governeranno. Il clero sarà corrotto, prelati e sacerdoti vorranno impossessarsi di città e vil-

¹³ Menčík 1879: 20-29 (se ne contano altre tre edizioni, tutte apparse a Praga, nel 1914, 1917 e 1918).

laggi, «la parola di Dio con la quale educheranno la gente non resterà nei loro cuori». In seguito, Dio li punirà disperdendoli e solo una settima parte ne rimarrà. La Sibilla annuncia quindi la nascita dell'Anticristo e l'avvento, per intercessione di Dio, dell'ultimo imperatore Federico, che diffonderà la fede cristiana e raggiungerà il santo sepolcro, dove appenderà lo scudo all'albero secco che tornerà così a germogliare. Successivamente, annuncia la Sibilla, il clero si ricomporrà: «i loro sermoni avranno di nuovo valore e condurranno di nuovo le genti nel timore di Dio e vivranno secondo rettitudine». Dopo la ricomposizione del clero vi sarà nel mondo un'unica fede. Segue l'avvento dell'Anticristo, il falso messia che dividerà i cristiani, che verrà gettato da Dio agli inferi. Chiude il testo la profezia sui quindici segni del giudizio universale.

Nella *Profezia della Sibilla* confluiscono, evidentemente, diversi materiali leggendari. Il loro intreccio e la particolare configurazione della Sibilla-Saba discendono dal più conosciuto *Sibyllen Buch* tedesco, uno dei due principali componimenti che formano le cosiddette *Sibyllenweissagung* tedesche. Se per certi versi il testo ceco si può considerare un rifacimento – essendo, l'aderenza al *Sibyllen Buch*, piuttosto accentuata –, per altri esso si profila come un testo indipendente. Rispetto alla tradizione testuale tedesca, infatti, alcuni elementi vengono a mancare e altri, come vedremo, se ne aggiungono. La critica non esclude che la profezia ceca a noi pervenuta abbia avuto trasmissione scritta e orale in una forma diversa da quella che oggi conosciamo. Dal testo affiorano brandelli di rime, interpretate come prove dell'esistenza di una versione ceca in versi andata perduta.¹⁴ Secondo alcuni studiosi, la *Profezia della Sibilla* è la tarda rielaborazione di un testo ceco che circolava sin dai primi anni del XV secolo.¹⁵ La discreta diffusione, che deve aver avuto luogo nella seconda metà del XV secolo, è documentata da una ulteriore redazione, contenuta in un codice miscelaneo, della stessa tipologia e della stessa epoca del nostro, che si conserva a Breslavia.¹⁶

¹⁴ Urbánek 1917: 14.

¹⁵ Vd. Chytil 1918: 67, Urbánek 1917: 16. Questa ipotesi, così come la precedente, dovrebbe essere rivisitata ed eventualmente corretta alla luce di più recenti studi sulla cultura letteraria della fine del XV secolo.

¹⁶ Si tratta del codice miscelaneo 1172/1 della fine del XV secolo (o degli inizi del XVI), conservato presso la Biblioteca Nazionale Ossolinski di Breslavia. Per una descrizione del manoscritto vd. Kętrzyński 1898: 415. Una copia ottocentesca di questo manoscritto si trova presso la biblioteca del Museo nazionale di Praga, dove è archiviata con la segnatura I.E.2. Per la trascrizione del testo vd. Zíbrt 1914: 76-86.

Il *Sibyllen Buch* è una sorta di storia dell'umanità in versi, che prende avvio dalla caduta di Lucifero e termina con il giudizio universale. Questa caratteristica lo avvicina al genere della *Weltchronik* e lo distanzia dal più antico *Sibyllen Lied*, imperniato esclusivamente sul dialogo tra la Sibilla e Salomone.¹⁷ La sua composizione risale agli anni in cui Carlo IV, re boemo, discendente dei Přemyslidi per parte di madre, sedeva sul trono imperiale (1355-1378).¹⁸ Sia la localizzazione che l'origine del *Sibyllen Buch* sono ancora oggi incerte, così come incerte sono ancora le diramazioni redazionali della sua tradizione manoscritta, che si estende principalmente dal secondo quarto alla fine del XV secolo.¹⁹

Dopo la cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso la narrazione prosegue con la *Leggenda del Legno della Croce*, nella sua forma estesa, a partire cioè dalla vicenda di Adamo e Seth: Adamo, vecchio e malato, chiede al figlio Seth di portargli il frutto del paradiso. Giunto alle porte del paradiso, Seth riceve da un angelo un ramoscello, che pianta sulla tomba del padre. L'albero cresciuto sul luogo di sepoltura di Adamo è tagliato per ordine del re Salomone, che intende usarlo per la costruzione del Tempio. Il tronco però, per ragioni divine, è di dimensioni non buone all'uso e viene posto su di un fiume a modo di ponte. La fama di Salomone raggiunge terre lontane e anche la saggia Sibilla ne viene a conoscenza. La profetessa, che ha un piede d'oca, si reca da Salomone. Il re l'accoglie e la invita a corte. La Sibilla, in procinto di attraversare il ponte, riconosce che il legno sarà quello della crocifissione e si accinge ad attraversare il ruscello, il suo piede d'oca si trasforma allora in un piede umano. La narrazione prosegue con il dialogo tra la Sibilla e Salomone, per chiudersi, nei manoscritti della cosiddetta prima redazione, con la profezia dei quindici segni del giudizio universale. I temi che compongono il dialogo tra la protagonista e Salomone sono ripresi nella *Profezia della Sibilla* con lievi variazioni, che discuteremo nel paragrafo successivo.

La doppia figura della Sibilla-Saba col piede d'oca costituisce uno dei tratti tipici del *Sibyllen Buch*, essendo l'ultima declinazione medievale di un insieme di tradizioni testuali, nelle quali la Sibilla e la Regina di Saba erano venute sovrapponendosi, sin da un lontano passato. La protagonista del componimento tedesco, come abbiamo potuto notare, assume le spoglie

¹⁷ Vd. *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Aufl., Kurt Ruh et al. (hrsg.), Bd. 8. ("Revaler Rechtsbuch" - Sittich, Erhard), Berlin - New York 1992, Bd. 8: 1146.

¹⁸ Neske 1985: 43.

¹⁹ Sulla base della lunghezza del testo, non già di criteri filologici, la tradizione manoscritta del *Sibyllen Buch* è stata divisa da Neske in cinque redazioni. Neske 1985: 48.

della Regina di Saba della *Leggenda del Legno della Croce*. Questa tradizione testuale, che fiorisce nel Medioevo cristiano occidentale intorno al XII secolo, ma che affonda le radici nella letteratura apocrifia parabiblica dei primi secoli dell'era cristiana,²⁰ aveva dato nuova vita all'incontro veterotestamentario tra Salomone e la Regina di Saba (1Re 10:1-13), assegnando a quest'ultima l'annuncio della Passione di Cristo e con esso un nuovo ruolo nella storia della salvezza. Tale ruolo avrebbe ridisegnato, nel basso Medioevo europeo, la stessa tradizione tipologica dell'esegesi biblica cristiana, all'origine del caratteristico parallelismo tra la *Regina Austri* del Nuovo Testamento (Mt 12:42, Lc 11:31) e la Regina di Saba del Vecchio. La corrispondenza tipologica tra le due regine, che per primi i Padri della Chiesa commentarono e che, lungo l'arco del Medioevo, trovò nuovi e numerosi interpreti, permise alla Regina di Saba di divenire figura della Chiesa, allegoria della conversione al Cristianesimo dei pagani d'Oriente e quindi dell'epifania, ma anche sponsa del Cristo-Salomone.²¹

Nella trama leggendaria del *Legno della Croce*, nelle sue numerose versioni e interpolazioni, la Regina di Saba assume i tratti della Sibilla, tanto nel ruolo di profetessa della Crocifissione, quanto nel nome che spesso la caratterizza. Goffredo da Viterbo, ad esempio, nel *Pantheon* (1180 ca.) la chiama non solo *regina australis*, ma anche *sibylla Nicaula*, nome, quest'ultimo, che Giuseppe Flavio aveva dato alla Regina di Saba nelle *Antichità Giudaiche*.²² Evidentemente, la sovrapposizione della figura di Saba

²⁰ Riferimento principale sulla *Leggenda del Legno della Croce* è, ancora oggi, il saggio in cui Wilhelm Meyer ha tratteggiato le diverse fasi di formazione della versione più diffusa della Leggenda (*Legende*), vd. Meyer 1882. Di recente Bob Miller, rivisitando le tesi di Napier, ha nuovamente marcato l'ipotesi che la *Legende* di Meyer, ch'egli chiama, rispettandone l'incipit, *Post peccatum Adae*, sia una rielaborazione fondata sulla cosiddetta *Roodtree Legend* e su segmenti della *Vita Adae et Evae* e dell'*Evangelium Nicodemi*. Miller fa risalire la composizione del *Post peccatum Adae* agli inizi del 1200. Secondo le tesi di Napier e Miller, la doppia figura della Regina di Saba-Sibilla nel *Post peccatum Adae* sarebbe il risultato di una rielaborazione della figura della *Sibilla Maximilla*, tipica della *Roodtree Legend*, Miller 2002-03: 289-301; Napier 1894.

²¹ Sulle variazioni interpretative tipiche della lettura tipologica cristiano-medievale e sulle rappresentazioni della Regina di Saba nell'arte medievale, vd. Lombrichon 2002; Baert 2004: 338-342; Watson 1988: 55-59; Chastel 1949, e le rispettive voci nel *Lexikon der christliche Ikonographie. Allgemeine Ikonologie*, Engelbert Kirschbaum (hrsg.), Bd. 4. (Saba, Königin von - Zypresse), Rom, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004. In particolare, poi, sulla iconografia della Regina di Saba-Sibilla, vd. Chastel 1988.

²² Meyer 1882: 114. Riguardo al nome *Nikaule* in Giuseppe Flavio, vd. Pennacchietti 2000: n. 33.

con quella della Sibilla, che emerge nella *Leggenda del Legno della Croce*, rileva da un più antico passato in cui le due figure si erano già confuse l'una nell'altra. All'inizio del secolo scorso, Krauss rimarcò a riguardo l'importanza dei cronografi bizantini e in particolare di Giorgio Monaco (IX sec.), il primo a riferire che la Regina di Saba aveva trovato l'appellativo greco, o in uso tra i greci, di *Sibylla*.²³ Lo studioso, inoltre, richiamava l'attenzione sulla possibilità che il *Sibyllentum* della Regina di Saba potesse aver avuto un antecedente nell'assonanza col nome della sibilla Sabbe/Sambethe, la sibilla ebraica dalle diverse patrie d'origine, conosciuta principalmente a partire dal III Libro degli *Oracula Sibyllina*, il più antico dell'intera raccolta giudaico-cristiana.²⁴

Per tornare al *Sibyllen Buch*, la sovrapposizione tra la Regina di Saba e la Sibilla traspare precisamente dal confluire di un'altra importante tradizione testuale, ossia quella della cosiddetta *Sibilla Tiburtina*.²⁵ La profezia imperiale, l'avvento dell'ultimo imperatore, l'annuncio dell'Anticristo e del giudizio universale sono tutti elementi che derivano da questa tradizione. L'oracolo della *Sibilla Tiburtina* ebbe origine all'inizio dell'era cristiana nelle province orientali dell'Impero, ma giunse non prima dell'anno Mille in Occidente, dove venne continuamente rivisitato e rielaborato almeno sino alla fine del XV secolo.²⁶ Attestata a partire dall'XI secolo in testi della tradizione latina di cui diventò tipica, è la lista dei sovrani designati attraverso l'iniziale, la profezia politica, che servì a giustificare e inserire nel testo singoli sovrani e intere dinastie con l'antico espediente del *vaticinium ex eventu* e contribuì non poco al successo letterario del testo.²⁷ D'altra parte,

²³ Vd. Krauss 1902: 120-121, ma anche Hertz 1883: 18-19; Nestle 1904 e più recentemente Baert 2004: 347-348.

²⁴ Vd. Krauss 1902: 121-123. Sulla Sibilla del III libro degli *Oracula Sibyllina* si veda Nikiprowetzky 1987.

²⁵ Come rilevato da Vogt, l'anello che legherebbe le *Sibyllenweissagung* tedesche alla tradizione testuale della *Sibilla Tiburtina*, è una tarda rielaborazione latina della *Tiburtina*, chiamata da Vogt *Prophecia Sibille* e contenuta nel manoscritto *Donaueschinger n. 432* del XV secolo. Vogt 1877: 85-89.

²⁶ La tradizione testuale che risponde al nome di *Sibilla Tiburtina* è attestata in tre manoscritti greci, il più antico dei quali risale al VI secolo, studiato ed edito da Paul Julius Alexander. Lo studioso ritiene che la versione del VI secolo sia la rielaborazione di un testo risalente al IV, vd. Alexander 1967: 54, 62-65.

²⁷ A riguardo si vedano lo studio e l'edizione di Sackur, che ha dedicato particolare attenzione alla profezia politica, soprattutto poiché a partire da essa lo studioso è riuscito a segnare le tappe fondamentali dello sviluppo del testo nella prima tradizione latina. Vd. soprattutto Sackur 1898: 130-137. La tradizione latina conta numerose ver-

come sottolineato di recente dalla Holdenried, la larga diffusione della *Tiburtina* nel Medioevo occidentale fu segnata anche, se non principalmente, dalla connotazione soteriologica e dottrinale della Sibilla, che se da un lato rafforzava la missione teologica dell'antica profetessa, dall'altro ne conservava comunque il carattere politico-legittimatorio. La *Tiburtina* latina si interseca, infatti, alla letteratura medievale sulle Sibille discendente dai Padri della Chiesa, la fonte principale che contribuì al ruolo letterario della Sibilla come testimone pagana dell'Incarnazione.²⁸ Da essa discendono il prologo contenente l'elenco delle dieci Sibille, e il poema acrostico *Iudicii signum*, da Agostino assegnato alla Sibilla *Erithraea*, che chiude solitamente il testo della *Tiburtina* latina.²⁹

Holdenried rileva come la tradizione latina del testo, sin dall'inizio, sia contraddistinta non solo dalla rielaborazione della profezia politica ma anche dal rimaneggiamento del cosiddetto *Sibyline Gospel*, il cuore cristiano della *Tiburtina*, in cui la Sibilla annuncia la nascita e la crocifissione di Gesù, in disputa con i *sacerdotes Hebraeorum*.³⁰ Il *Sibyline Gospel* costituisce senz'altro uno dei perni della ricezione della *Tiburtina* finanche nel tardo

sioni, prese in esame dal pregevole studio di Anke Holdenried (2004), al quale rimandiamo. Per la storia del testo, le rielaborazioni della profezia politica e le sue diverse versioni nel contesto della produzione letteraria di testi sibillini nel Medioevo, si vedano gli studi di Mc Ginn (1979, 1985, 1998) e il contributo di Potestà (2001).

²⁸ Vd. Parke 1992: 181-202; Mc Ginn 1985: 17-24; Prümmler 1929. Appartengono alla tradizione della "inherited sibyl" – come definisce McGinn la tradizione letteraria sulle Sibille discendente dai Padri della Chiesa – anche quei testi che nel Medioevo tramandarono parti degli *Oracula Sibyllina*. Per lo sviluppo testuale della *Sibilla Tiburtina* latina, in particolare della versione edita da Migne tra le opere di Beda (PL 90 cc. 1181-1186), sembra avere avuto maggior rilievo il *Cento Dicta Sibyllae Magae*, attestato a partire dal IX secolo (Bischoff ne data la redazione al IV-V secolo, Dronke al VII) in tre manoscritti, uno dei quali (XV secolo) proveniente da Třeboň e conservato a Praga, vd. Bischoff 1966: 151-152, 164-171; Dronke 1995: 582-588; Brocca 2011: 300-302.

²⁹ Il cosiddetto *Canone* delle Sibille riportato da Lattanzio nelle *Divinae Institutiones* (I, 6, 7-12, PL 6, cc. 138-148), venne tramandato nel Medioevo anche attraverso le versioni di Isidoro (*Etymologiae*, PL 82, cc. 309-310) e Rabano Mauro (*De Universo*, PL 111, c. 420). La diffusione del poema acrostico, discendente dal libro VIII degli *Oracula Sibyllina*, si deve principalmente ad Agostino (*De civitate Dei* 18.23, PL 41 ca. 579). Un'altra versione viene tramandata nel *Discorso all'assemblea dei santi* (metà ca. IV sec.). Anche qui il poema è attribuito alla Sibilla Eritrea, vd. *Oratio ad Sancotorum Coetum* (ed. Heikel 1902): 179-188.

³⁰ Vd. Holdenried 2004: 131-145.

Medioevo europeo. È a partire appunto dal *Vangelo sibillino* che le due profetesse cristiane, la Sibilla-Saba del *Legno della Croce* e la Sibilla Tiburtina, con le rispettive trame letterarie, si incontrano e si sovrappongono nel *Sibyllen Buch*.³¹ Lo scenario della *Tiburtina* ha qui definitivamente assunto la forma di un racconto sulla storia del mondo cristiano all'insegna del piano di salvezza. In virtù di questo suo nuovo ruolo la Sibilla-Regina di Saba del *Sibyllen Buch* si sbarazza, per così dire, dell'ultimo elemento pagano che la caratterizzava, ovvero il piede d'oca.

L'elemento zoomorfo della Sibilla Regina di Saba compare per la prima volta in Europa centrale in una versione interpolata dell'*Imago Mundi* di Onorio d'Autun, che riporta una versione particolare della *Storia del Legno della Croce*. La Regina di Saba ha qui le caratteristiche di una «Sibilla dai piedi d'oca e dagli occhi lucenti come stelle».³² Il riaffiorare in area centro-europea del particolare zoomorfo della Sibilla-Saba, suscita da più di un secolo la curiosità degli studiosi, poiché in esso convergono tanto il motivo demonico, che caratterizzava le più antiche versioni orientali della leggenda della Regina di Saba, quanto le tracce di una tradizione occidentale folclorica oggi difficilmente rintracciabile. L'origine della deformità del piede può ricondursi alla leggenda araba di Bilqis, che a sua volta reca traccia di una più antica tradizione che confondeva la Regina del Sud con la figura mitologica di Empusa.³³ La matrice orientale del piede d'oca della Sibilla-Saba veniva rimarcata, già nel tardo Ottocento, da Vogt e Gaster in contrapposizione all'idea corrente che lo considerava un attributo discendente da antiche divinità femminili germaniche, come le *Meerjungfer* o le *Schwa-*

³¹ Significativo, oltretutto, è il confluire della *Leggenda dell'Ara coeli*, accrezione anch'essa probabilmente legata alla ricezione della *Sibilla Tiburtina* latina. La Sibilla dell'*Ara coeli* aveva ricevuto il nome di Tiburtina nello *Speculum regum* di Goffredo da Viterbo (ed. Pertz 1872: 69), mentre in Philippe de Thaon, traduttore della *Tiburtina* in francese antico, l'associazione è appena accennata, vd. Haffen 1984: 105-106 (per il testo) e Holdenried 2004: 64-65. La *Leggenda dell'Ara coeli* conobbe una straordinaria diffusione lungo tutto l'arco del Medioevo: tra le opere che la tramandano vi sono la *Historia Scholastica*, la *Legenda aurea* di Jacopo di Varazze, il *Chronicon pontificum et imperatorum* di Martinus Oppaviensis, lo *Speculum Humanae salvationis*. Per la diffusione della leggenda in Boemia, con particolare attenzione al periodo di Carlo IV, vd. Kubínová 2006: 181-196 e Engstová 1999.

³² «Saba quoque Ethiopissa et Regina quoque et Sibilla habens pedes anserinos et oculos lucentes ut stelle. Hec enim nobilissima ueniens e finibus terre audire sapientiam Salemonis», per la lezione completa e le notizie sui due manoscritti che contengono questa versione interpolata della leggenda del *Legno della Croce*, vd. Meyer 1882: 109-111.

³³ Pennacchietti 2000: 230-232.

nenmädchen.³⁴ D'altra parte, la deformità della Sibilla-Saba porta sulle tracce dell'eroina del romanzo di Adenet le Roi, *Berta dal grande piede* (1280 ca.), la leggendaria madre di Carlo Magno, nota nel tardo medioevo come la Reine Pédauque e dunque a una tradizione occidentale ancora oggi in gran parte oscura.³⁵ Dronke suggerisce di cercarne l'origine non solo entro la sfera leggendaria della Regina di Saba, ma anche entro quella della Sibilla. Un testo chiave sarebbe, secondo lo studioso, la cosiddetta «Sivila slavo-rumena», figlia del re Davide, nata miracolosamente da un uovo d'oca.³⁶ Nella tradizione testuale slava meridionale, attestata a partire dal XV secolo e fondata, come sottolineato da Miltenova, su di una rielaborazione della *Sibilla Tiburtina* greca, la protagonista, in virtù dei suoi favolosi natali, ha entrambi i piedi d'oca.³⁷ Anche in questo caso, dunque, la saga della *Sibilla Tiburtina* potrebbe rivelarsi un passaggio fondamentale della formazione della figura letteraria che nel *Sibyllen Buch* tedesco raggiungerà piena raffigurazione.

Ci è dato ricostruire solo parzialmente l'entità e lo stato delle rielaborazioni tipiche del testo ceco sulla base di un confronto con il *Sibyllen Buch*, della cui tradizione manoscritta non esiste ancora una edizione critica. Tuttavia il testo tedesco, così come raccolto da Neske, costituisce, al momento, l'unica base per poter rilevare le più consistenti interpolazioni attribuibili in via esclusiva al contesto boemo. In attesa di ulteriori strumenti d'indagine, tratteremo di seguito alcune delle principali caratteristiche del testo ceco.

Abbiamo potuto notare come nella tradizione ceca scompaia la cornice narrativa della *Storia del Legno della Croce*, mentre vi si predilige l'incontro tra la Sibilla e Salomone. Altra differenza sostanziale è la riduzione in prosa, marcata, in ceco antico, da una ben visibile struttura narrativa: la breve introduzione è seguita da capitoli numerati, due dei quali portano dei titoli *Desatá kapitola o súdném dni* [*Capitolo decimo sul giorno del giudizio*], *Jede-*

³⁴ Sia Vogt 1877: 93 che Gaster 1880: 292 correggono le affermazioni di Wackernagel 1836: 55 e Simrock 1864: 410, che insistevano per l'origine "germanica" del piede d'oca. Si veda anche Hertz 1883: 23-25.

³⁵ L'argomento è stato ripreso da Warner, che considera il personaggio di Berta, madre di Carlo Magno, come discendente simbolico di Elena, madre di Costantino, da qui deriverebbe anche la relazione con la Regina di Saba, Warner 1995: 126.

³⁶ Dronke 1995: 604-607. Ricordiamo qui che Krauss 1902: 124-125 considera fondamentale la saga della *Sibilla Tiburtina* per la formazione di quella che egli chiama la *Gestalt* della Regina-Sibilla (contrariamente a Sackur). In particolare, Krauss sostiene che lo stesso Giorgio Monaco fosse a conoscenza di questa tradizione.

³⁷ Vd. Miltenova 1984 e Tápková 2002: 478-482.

náctá o panstvu [Undicesimo sulla nobiltà]. Proprio nel decimo capitolo, la Sibilla situa più precisamente nel tempo il suo racconto, chiarendo che le sue predizioni si riferiscono a un periodo che va dal 1400 al 1471 e anni seguenti.

Per quanto concerne la figura della Sibilla, notiamo come sia definita oltre che dall'appellativo *profetessa* (*prorokyně*, *weyssaginne* nella tradizione tedesca), dal termine *indovina* (*hvězdářka*).³⁸ La stessa enfasi si riscontra nella scelta degli aggettivi che definiscono la lingua (letteralmente le parole) della protagonista, tutti evidentemente negativi: *rúhavá* (empia), *kla-sobná* (ridicola), *nepodobná* (inverosimile). Per quanto attiene, invece, ai filoni leggendari, notiamo, tra i principali elementi che apparentemente non passarono dalla tradizione tedesca in quella ceca, il ruscello sul quale è adagiato il *Legno di Adamo*. Mancano, parimenti, parti di grande rilevanza simbolica come quella che, nella narrazione tedesca, riguarda la *Leggenda dell'Anticristo*. Questo passaggio che nel *Sibyllen Buch* comprende la venuta di Enoch ed Elia, manca del tutto nella tradizione ceca.³⁹ Una variazione si riscontra anche nella parte finale della profezia sui quindici segni del giudizio universale, ove, al cadere del quindicesimo giorno, invece che il rinnovamento del cielo e della terra riportato dalla tradizione tedesca, la Sibilla boema annuncia che «tutti saranno divisi, i cattivi alla sofferenza eterna e i buoni alla gioia eterna».⁴⁰

Una rielaborazione significativa riguarda la profezia politica. Mentre nel *Sibyllen Buch* i sovrani che si alternano sul suolo imperiale sono prima designati mediante le iniziali e di seguito resi riconoscibili al lettore, nella *Proroctví Sibilly*, la profezia ceca della Sibilla, questa parte risulta sensibilmente ridotta, poiché sono indicate solo due iniziali, oltretutto poco chia-

³⁸ Il termine ceco antico *hvězdář* ha il significato di *Sternseher* “astrologo/astronomo”, vd. Gebauer 1970, I: 528. In un evangelario e in alcuni vocabolari biblici antico-cechi è attestato il termine *hvězdáři* come traduzione del latino *Magi*, ossia i Re Magi del Vangelo, relativamente alla interpretazione *stellarum interpretes*, vd. Bohumil Ryba, *K latinsko-českým mamotrektům: Listy filologické* 67, 1940, 18. Abbiamo pertanto deciso di tradurre *hvězdářka* con i termini italiani “indovina/astromante”.

³⁹ Urbánek accenna alla mancanza di questo passaggio e cita altri versi del componimento tedesco pure mancanti nel testo ceco, vd. Urbánek 1917: 16. Urbánek usa, però, quale riferimento principale per la tradizione tedesca, l'edizione di Schade 1854: 296-332, ossia l'edizione del *Sibyllen Boich* ricavata dalle due stampe di Colonia del 1513-1515.

⁴⁰ «patnáctý den všickni rozděleni budú, zlí do věčné žalosti a dobří do věčné radosti».

re, e non viene citato Enrico VII.⁴¹ Nel complesso, la profezia politica sembra perdere di valore, mentre ad essere privilegiata è quella parte del racconto che riguarda l'epoca che, come riferisce il testo, segue il regno di Carlo IV.

Di particolare rilievo, a riguardo, è un breve inserto al capitolo tredicesimo, che allo stato attuale della ricerca, non si riscontra nella tradizione tedesca. La Sibilla boema annuncia grande miseria e afflizioni per i cristiani dopo il regno di Carlo IV, senza sostanziali differenze rispetto al *Sibyllen Buch*. Il nostro testo aggiunge però che «in particolar modo la nobiltà e i cavalieri e anche i signori di nobile stirpe in grande vergogna e indigenza cadranno, giacché i vermi della terra, i contadini per un lungo momento li governeranno».⁴²

Questo breve inserto discende dalla ricezione boema dello scritto *Vade mecum in tribulatione* di Giovanni di Rupescissa.⁴³ Il testo che il monaco francescano aveva scritto nel 1356 ad Avignone, nelle carceri papali, raggiunse Praga pochi anni dopo. Con ogni probabilità era qui conosciuto già negli anni sessanta del XIV secolo.⁴⁴ I passaggi del *Vade mecum* nei quali Rupescissa aveva annunciato l'insorgere di una *iustitia popularis* contro nobili e tiranni, nonché l'annullamento dei privilegi del clero e dei potenti, trovarono nuova interpretazione nel contesto boemo, ben prima che Jan Hus morisse sul rogo a Costanza. In ogni caso, è indubbio che solo durante le guerre hussite (1419-1436) il testo di Rupescissa avrebbe trovato larga diffusione nell'ambiente boemo.⁴⁵

Nel suo *Vade mecum*, il monaco minorita aveva usato una figura particolarmente efficace per introdurre la profezia sulla caduta dei nobili e dei

⁴¹ Nella lezione principale del *Sibyllen Buch*, quella edita da Neske, i sovrani nominati sono: Alberto I d'Asburgo, Adolfo di Nassau, Enrico VII d'Asburgo, Federico II d'Asburgo, Ludovico IV Wittelsbach, Carlo IV. La profezia politica del testo ceco può tuttavia dipendere dal modello tedesco. A riguardo, per esempio, la versione del manoscritto della prima metà XV secolo cod. Bern. 723, indicato da Neske con la sigla Be2, potrebbe rivelarsi utile a un confronto, vd. Neske 1985: 135-137.

⁴² «a zvláště panstvo, rytieřstvo u velikú hanbu a núzi i také panie urozené upadnú, a to proto, neb jim črvie zemřtí sedláci za dlúhú chvíli panovati budú».

⁴³ Il primo a notare la somiglianza tra questo passaggio e la profezia di Giovanni di Rupescissa fu Urbánek 1917: 18; si deve a Pavlína Cermanová l'aver riportato nuovamente l'attenzione su questo passaggio del testo. Sono grata alla studiosa per avermi fornito la sua tesi di dottorato prima della pubblicazione. Su Rupescissa e il *Vade mecum in tribulatione* si veda la bibliografia che offre l'articolo di Lerner citato di seguito.

⁴⁴ Lerner 1996: 43, in particolare n. 9, Cermanová 2013: 93.

⁴⁵ Cermanová 2013: 213-223.

potenti: «vermes terrae tantam fortitudinem et inimicitatem induent, ut crudelissime devorent omnes fere leones, ursos, leopardes ac lupos: alaude et merulae, ululae, aves rapaces, falcones et accipitres laniabunt».⁴⁶ Nel codice latino di origine boema 3282 della Biblioteca Nazionale di Vienna,⁴⁷ si conserva una versione abbreviata del *Vade mecum* in cui ricorrono significative interpolazioni, tra queste la più rilevante riguarda proprio questa allegoria. I *vermes terrae* di Rupescissa diventano qui i *rustici* che divoreranno le *dignitates nobilium seculares*, mentre le allodole, e i merli diventano gli *ydiote presbiteri* che dilaneranno prelati e dottori dell'alto clero.⁴⁸ Secondo Lerner, il clerico praghese che compilò questa «versione violenta», nel 1422, attualizzò la profezia di Rupescissa adattandola al contesto praghese e allo scenario delle guerre hussite.⁴⁹ Vi si potrebbe scorgere, secondo Lerner, una reazione ostile alle devastazioni perpetrate nella capitale dagli hussiti radicali.

Alla base della versione del manoscritto 3282, vi era evidentemente una versione latina a noi non pervenuta, che trovò larga diffusione in Boemia, tanto da essere in parte usata nella traduzione-rielaborazione ceca del *Vade mecum* di Rupescissa, che risale anch'essa agli anni venti del XV secolo.⁵⁰ Se però la versione latina di Vienna afferisce, come abbiamo accennato, all'ambiente cattolico, la prima versione ceca è un adattamento che con ogni probabilità appartiene alla propaganda politico-confessionale hussita.⁵¹ Con essa comincia una complicata tradizione testuale vernacola-

⁴⁶ Vd. Brown 1690: 499.

⁴⁷ Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, MS 3282, ff. 25^r-28^r (per la bibliografia, vd. Lerner 1996: 45).

⁴⁸ Citiamo da Lerner 1996: 46, n. 20: «Primo vermes terre, id est rustici, tantam audaciam induent et fortitudinem ut crudelissime devorent leones, lupos, et ursos, et leopardos, hoc est, ut estimo, dignitates nobilium seculares. Et alaude, et merule, et alie aves parvissime, hoc est forte, ydiote presbiteri, rapaces aves, falcones, et accipitres laniabunt, id est in clero prelatos et doctores persequentur».

⁴⁹ Lerner 1996: 46-47.

⁵⁰ Nel manoscritto A 7 della seconda metà del XV secolo, conservato presso la biblioteca dell'Archivio di Stato di Třeboň, ai ff. 286^r-287^r si conserva una traduzione ceca della profezia di Giovanni di Rupescissa, la cui composizione gli studiosi fanno risalire a poco prima del 1425. Per la descrizione del manoscritto A 7, v. Weber - Tříška - Spurnar 1958: 63-94. La trascrizione di questa versione in Menčík 1879: 17-19.

⁵¹ Questa versione ceca dipende molto probabilmente da una recensione simile a quella del manoscritto 3282 di Vienna, Lerner 1996: 48, n. 25. Secondo Lerner la versione del manoscritto A 7 afferisce alla propaganda taborita. Germanová 2013: 217 scrive trattarsi di una versione elaborata in un ambiente «prohussita».

re caratterizzata dallo sforzo di attualizzare testi religiosi (specie qualora presentassero implicazioni morali e politiche) adattandoli alla propaganda delle diverse correnti confessionali. Il *Vade mecum in tribulatione* venne infatti rielaborato, fino alla fine del XV secolo, tanto dagli utraquisti e dagli utraquisti, quanto dai loro rispettivi oppositori.⁵² Nelle versioni ceche del *Vade mecum*, a tutt'oggi conosciute, viene meno però l'identificazione spregiativa dei «vermes terrae» con i contadini (cf. *rustici/sedláci*), che si trova, invece, nella «versione violenta» e inaspettatamente nella *Proroctví Sibilly*.⁵³

Il compilatore della *Profezia della Sibilla* ci consegna dunque una lettura sul tempo che seguì il governo di Carlo IV e con essa una interpretazione del passato hussita. Un'operazione questa piuttosto ricorrente nella cultura letteraria boema degli ultimi decenni del XV secolo, periodo in cui affiorava la necessità, sia in ambienti utraquisti che cattolici, di scrivere la storia recente delle terre boeme. Sulle diverse narrazioni che risalgono a quest'epoca si riflettevano inevitabilmente i conflitti sociali e confessionali che continuavano ad animare la società boema e contribuivano a tessere una nuova lettura della rivoluzione hussita.⁵⁴

In merito all'orientamento confessionale della *Profezia della Sibilla*, vi è da dire che diversi elementi del testo – tra essi proprio l'inserito derivante dal *Vade mecum* di Rupescissa – conservano tracce di una probabile rielaborazione d'area cattolica.⁵⁵ Tuttavia a riguardo difficilmente, come ab-

⁵² Sulla ricezione europea del *Vade mecum* di Giovanni di Rupescissa, sta cercando di fare luce il progetto, attualmente *in fieri*, *The Translations of John of Rupescissa's Vademecum in tribulatione (1356) into seven European Vernaculars*, guidato dallo Institut für Mittelalterforschung (ÖAW) di Vienna e dal Centrum medievistických studií di Praga. In particolare, riguardo alla tradizione cecca, vd. Cermanová 2013: 213-223.

⁵³ Quest'associazione viene meno anche nella versione cecca del *Vade mecum* di Rupescissa del codice miscelaneo di Breslavia 1172 (ff. 71^v-102^v), conosciuta col nome di *Mníšek Bosáček*. Nello stesso codice, si conserva la seconda redazione della *Proroctví Sibilly*. Si veda la nota 16 per i dati relativi al manoscritto.

⁵⁴ In merito a questo rilevante fenomeno, che riguarda principalmente le opere storiografiche ceche della seconda metà del XV secolo, vd. le sintesi di Čornej -Bartlová 2007: 344-356 e Bláhová 1995: 153-155.

⁵⁵ Un altro passaggio degno di nota, sullo stesso tema, si trova al capitolo XI del testo, ove si narra dell'ingiustizia della nobiltà, accusata di causare disordini e sopraffazioni, ma si accenna anche a insurrezioni che causano la morte di quanti ricevono il corpo di Dio: «A z toho se povzdvihne po zemiech zde i jinde, i přijde jedno a zabie druhé: a tak ztratí jedno i svůj život, až jemu božie tělo bude dáno» [E così ci si ribellerà sulla

biamo accennato, possono essere chiarite tanto la genesi quanto le tappe di elaborazione della *Profezia della Sibilla*. Rileviamo, inoltre, che, nel nostro testo, la propaganda confessionale, o meglio ciò che a essa possa essere attribuito, va di pari passo con una velata satira sociale, che prende di mira il cetto umile. Ne è testimonianza un altro passaggio, che si discosta dalla lezione del *Sibyllen Buch*. Poco oltre il brano appena trattato, lì dove la Sibilla elenca i cattivi costumi che corrompono e danneggiano la società, i contadini sono oggetto di una veloce invettiva: «Come va il nobile o il signore, così il contadino vuole andare come un signorino, e se il signore porta il cappello a punta, allora anche il contadino lo vuole avere; e se vi sarà il copricapo senza punta, uno simile deve avere il contadino».⁵⁶

L'orientamento ostile e insieme canzonatorio nei confronti dei villani, che oltretutto affiora in brevi componimenti della seconda metà del XV secolo,⁵⁷ conferisce alla *Profezia della Sibilla* i toni di un racconto sulla società boema. La doppia figura della Regina di Saba-Sibilla si apprestava a essere, per così dire, *addomesticata* nel ruolo di profetessa nazionale e a varcare così le soglie della modernità. Ancora nel XIX secolo, i cechi la chiameranno *Michalda*, mentre *Nikaule* era il nome che la Regina aveva riacquisito nella tradizione dei *Volksbücher*, i libri popolari centro-europei.⁵⁸

terra, qui e altrove, e arriva uno e uccide l'altro e così perderà la vita colui al quale sarà dato il corpo di Dio].

⁵⁶ «Jakž chodí pán aneb panoše, takéž chce sedlák choditi jako jinoš, a jestliže pán nese koblúk špičatý, sedlák chce mieti takový; a budeliť kukla bez cípa, musíť býti na sedláka taková».

⁵⁷ Ritroviamo lo stesso tipo di invettiva nel componimento *Píseň o prorokyni Sibylle* [Canzone sulla profetessa Sibilla], vd. Menčík 1879: 42 e Urbánek 1917: 18-20. In un breve passaggio della cosiddetta *Cronaca nuova* di Procopio (1390-1482) troviamo le tracce di una retorica simile. Vd. Havránek - Hrabák - Daňhelka 1964: 105. Si noti che una analoga invettiva, di matrice cattolica, rivolta ai contadini che si sono arricchiti con la spoliazione dei beni ecclesiastici, compare, ad esempio, nel trattato di Ondřej z Brodu sull'origine degli Hussiti, vd. Kadlec 1980: 16.

⁵⁸ Ci riferiamo qui a una serie di libelli a stampa della seconda metà dell'Ottocento, vd. Zíbrt 1902: 775-777 e 1914: 86-87; Chytil 1918: 68; Vrátko 1863: 275-276. Questa tradizione letteraria popolare ceca del XIX secolo si differenzia sensibilmente dalla *Profezia della Sibilla* e discende, con ogni probabilità, da quel gruppo di libri popolari tedeschi, che risalgono ai primi decenni del XVI secolo ma che vennero stampati fino al XVIII, nei quali la Sibilla del *Sibyllen Buch* ha assunto il nome di Nikaule, la tredicesima Sibilla, ed è identificata con la Regina di Saba, vd. *Die deutsche Literatur des Mittelalters Verfasserlexikon*, Berlin - New York 1979-99, Bd. 8: 1150-1151. Esistono diversi tipi di testi cechi, in prosa e in versi, che afferiscono alla tradizione moderna

La *Profezia della Sibilla* antico-ceca segna, in definitiva, la fase in cui il materiale letterario in essa raccolto si apprestava a confluire nella *letteratura popolare* moderna e pre-moderna. Dati significativi su tale processo potrebbero venire da una analisi lessicale che chiarisca i troppi aspetti rimasti oscuri nella storia testuale della *Proroctví Sibilly*. È diventata indispensabile, anzitutto, una nuova trascrizione, che sostituisca quella tardo-ottocentesca di Menčík – piuttosto una riscrittura, per di più poco fedele – e inauguri auspicabilmente una nuova fase di studi.

La fortuna di cui godette la doppia figura della Sibilla-Saba nella cultura boema sul finire del Medioevo è testimoniata, oltre che dalla tradizione testuale della *Profezia della Sibilla*, anche dall'iconografia corrispondente. In Boemia si conserva l'unico affresco che ritrae la Regina di Saba nell'atto di attraversare il ruscello per incontrare Salomone, che solleva la veste, aiutata da una dama di corte, mostrando così il piede d'oca. La scena compare nel ciclo di pitture murali che adorna la cappella funeraria del nobile Michal z Vrchovišť, nel coro della Cattedrale di Santa Barbara a Kutná Hora (tav. I).

La decorazione della cappella, dove il nobiluomo fu sepolto nel 1511, presenta un ciclo iconografico piuttosto complesso, la cui interpretazione è ancora oggi oggetto di studio. La parete orientale della cappella ospita, nella parte inferiore, una crocifissione e, sovrastante, la rappresentazione del miracolo dell'*Ara Coeli*: la Sibilla mostra ad Augusto, inginocchiato di spalle, la donna col bambino, avvolti da un nimbo di luce. Sulla parete occidentale si trova la scena della Regina di Saba, al di sopra della quale è raffigurato il Giudizio di Traiano. Completa il ciclo la scena dipinta sulla parete meridionale, dove sono rappresentate tre figure maschili, nelle quali la critica scorge ora il donatore con i figli nell'atto di celebrare messa, ora dei *litterati* membri della confraternita della cattedrale di Santa Barbara.⁵⁹

L'autore del ciclo è ancora oggi sconosciuto. Gli studiosi boemi sono propensi a riconoscerlo in un pittore d'area fiamminga, avvezzo tuttavia all'arte italiana.⁶⁰ La sua presenza a Kutná Hora è legata al periodo di fiori-

delle profezie sibilline, particolarmente fiorente tra il XVIII e il XIX secolo. In passato alcuni di questi testi sono stati sovente affiancati alla *Profezia della Sibilla* (si veda, oltre ai riferimenti citati sopra, Jungmann 1849: 43 n. 166; 114 n. 911) ma non esiste a tutt'oggi una ricognizione esaustiva di questo filone della letteratura popolare ceca.

⁵⁹ Per la prima ipotesi, vd. Krása 1984: 574, riguardo alla seconda, vd. Matějková 1962: 57; Šmahel 2004: 460-461.

⁶⁰ La critica ceca concorda nel distinguere due principali orientamenti figurativi nel pittore della cosiddetta *Smiškovská kaple*: uno relativo all'ambiente italiano proposto da

tura artistica che viveva la città nei primi decenni dell'epoca di Ladislao II Jagellone, che qui era stato incoronato re della Boemia nel 1471.

Più documentata è invece la figura di Michal z Vrchovišť, sebbene parte della sua storia resti tuttora sconosciuta. Agli inizi degli anni settanta del XV secolo acquisì la cittadinanza, al seguito di quanti cercarono fortuna a Kutná Hora, città seconda solo a Praga, la cui vita politica ed economica era imperniata sull'estrazione dell'argento.⁶¹ In questi anni l'attività mineraria riprendeva vita, per merito di una nuova classe dirigente, che aveva approfittato del vuoto lasciato dal patriziato urbano, emigrato all'estero dopo che la città era stata conquistata dalle forze hussite.⁶²

La fortuna non tardò ad arrivare per Michal, nominato nel 1488 *horní hofmistr*, carica tra le più prestigiose dell'ordinamento cittadino, che faceva da contr'altare alla sua attività imprenditoriale nel campo immobiliare e, cosa ancor più importante, nel commercio delle pepite d'argento.⁶³ Come ci racconta una antica cronaca familiare, il commercio mediante il quale Michal z Vrchovišť si arricchì consisteva nel comprare le pepite grezze dai proprietari delle miniere, lavorarle presso le proprie officine, per rivendere infine l'argento alle casse dello stato.⁶⁴ Non era il solo a prosperare in quest'attività, ma fu forse l'unico a finire nelle mani della giustizia nel 1494, quando in seguito alle denunce dei minatori in rivolta venne sospeso dalla carica pubblica e arrestato.⁶⁵

Alla ristretta cerchia di magnati cui Michal apparteneva, accomunati sia dal tipo di attività imprenditoriale che dallo stesso blasone, si devono alcune delle prime opere rinascimentali della Boemia.⁶⁶ Come sottolineato

Vacková 1971, l'altro relativo invece all'area fiamminga, vd. Pešina 1939/40 e Krása 1978: 266-268. A riguardo: Všečekková *et al.* 2011: 173.

⁶¹ Matějková 1962: 38.

⁶² Vd. Ottová 2010: 19, Štroblová - Altová 2000: 68.

⁶³ Ottová 2010: 95.

⁶⁴ Rezek 1878: 54 (= Dačický z Heslova).

⁶⁵ Vd. Rezek 1878: 48-49 (= Dačický z Heslova); Matějková 1962: 35-37; Štroblová - Altová 2000: 98.

⁶⁶ Facciamo riferimento alle decorazioni del soffitto dello *Hrádek* di Jan Smíšek a Kutná Hora e della cappella del castello di Žirovnice di Vencelík z Vrchovišť. Per una trattazione sommaria, vd. Čornej - Bartlová: 648-649, sul clima culturale e artistico nelle terre boeme al tempo della dinastia degli Jagelloni, vd. Wetter 2004. La relazione tra questi ultimi due nobili e Michal z Vrchovišť è ancora oggi oggetto di studi. Le fonti a disposizione degli storici non sono sufficienti a stabilire il grado di parentela. L'unico dato certo sembra essere l'uso dello stesso stemma araldico; a riguardo, vd. gli studi di Štroblová 1992 e Ottová 2010.

di recente dalla Ottová, rilevante fu il ruolo che il nobile ebbe nella decorazione scultorea esterna della chiesa di Santa Barbara, della quale presiedeva i lavori di costruzione in qualità di *director fabricae*.⁶⁷ Chiesa che, oltretutto, la stessa città, governata da una ristretta oligarchia legata all'industria dell'argento,⁶⁸ aveva voluto erigere a simboleggiare la propria indipendenza e ricchezza.

La cappella, poco distante da quello che un tempo era uno degli accessi principali della chiesa, venne comprata da Michal nel 1485. I dipinti murali risalgono al periodo nel quale il nobile aveva coronato la propria carriera politica e raggiunto le più alte cariche in seno all'ordinamento cittadino.⁶⁹ Oltre alla scena sulla parete meridionale della cappella che, come suggerisce Ottová, può evocare il rituale di investitura delle cariche politiche cittadine – celebrato di regola nella vicina chiesa di San Giacomo⁷⁰ – vi sono altri elementi che ci permettono di intravedere nel ciclo pittorico la celebrazione del prestigio acquisito da Michal *erzkhafěř*.⁷¹ Sullo sfondo di un magnifico mondo di corte, la Sibilla dell'*Ara coeli* e la Regina di Saba, servono da sigillo, per il nuovo nobile, di quell'autorità pubblica, mai disgiunta dalle virtù cristiane, che un tempo era stata dei re e dei principi.

La Regina di Saba della cattedrale di Kutná Hora ha attirato l'attenzione degli studiosi in quanto è forse l'unica rappresentazione che ritragga la Regina col piede d'oca.

Risale alla seconda metà del XV secolo un manuale di pittura, in cui si davano istruzioni sulla rappresentazione della *Storia del Legno della Croce*,⁷² nel quale non solamente la Regina di Saba è chiamata *Sibilla*, ma si suggerisce di rappresentarla appunto con un piede d'oca. Tuttavia, come rileva Herr, la rappresentazione di Kutná Hora si distanzia talmente dalle istruzioni del manuale che non è possibile ritenere che esso ne sia stato la principale fonte.⁷³ La scena di Kutná Hora ricalca piuttosto l'incontro tra la Sibilla e Salomone così come lo tramanda quel particolare insieme di leggende sulla Regina di Saba che culmina nel *Sibyllen Buch* e nella stessa *Proroctví Sibilly*. Oggetto della rappresentazione non è il ciclo del *Legno della Croce* nella versione tramandata dalla *Legenda aurea*, fonte delle più rino-

⁶⁷ Ottová 2010: 80.

⁶⁸ Štroblová 1992: 8.

⁶⁹ Ottová 2010: 99.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Dal tedesco *Erzkaufes* "compratore di metallo".

⁷² Köhler 1884: 55.

⁷³ Herr 1914: 17.

mate raffigurazioni della Regina di Saba, bensì quella Regina, Sibilla e *a-stromante*, che nell'Europa centrale aveva riacquisito i tratti dell'antenata araba Bilqīs. Sul tema è tornata di recente Barbara Baert, in un articolo che mira a sottolineare le relazioni esistenti tra il manuale di pittura del XV secolo e la tradizione del *Sibyllen Buch*.⁷⁴ L'indagine della Baert si sofferma principalmente sull'origine del manuale del tardo Quattrocento, ritenuto opera delle clarisse del convento di Santa Chiara di Norimberga,⁷⁵ città alla quale si fanno risalire tre testimoni quattrocenteschi del *Sibyllen Buch*.⁷⁶ Secondo la Baert, le clarisse di Norimberga, influenzate dal *Sibyllen Buch*, avrebbero dato un contributo decisivo alla iconografia della Regina di Saba della leggenda del *Legno della Croce*, dalla quale discenderebbe anche l'affresco di Kutná Hora.⁷⁷

Le origini di questo innesto centro-europeo restano poco chiare, mentre i contorni geografici e storici della sua diffusione paiono destinati a rivelarsi sempre più vasti a misura che si procede con lo studio e con il confronto tra diverse tradizioni testuali. Tanto i dipinti di Kutná Hora, quanto la *Profezia antico-ceca della Sibilla* testimoniano come la figura della Sibilla-Saba, e con essa il racconto di cui l'ibrida figura si è fatta portatrice attraverso i secoli, trovassero nuova elaborazione nel tardo Medioevo boemo entro il particolare contesto culturale che accompagnò il tramonto dell'epoca hussita, segnato da acute questioni confessionali e sociali.

La *Proroctví Sibilly*, che qui presentiamo in una nuova trascrizione accompagnata (per la prima volta) dalla traduzione italiana, viene così ad aggiungere un nuovo tassello al maestoso ma spesso oscuro mosaico di testi e di immagini che ci restituisce, dopo secoli, la Regina di Saba.

⁷⁴ La Baert sembra non distinguere le diverse tradizioni testuali afferenti alle *Sibyllenweissagung* tedesche, e si riferisce ad esse usando il titolo generico *German Book of Sibyls*, vd. Baert 1999: 185.

⁷⁵ Baert 1999: 175-176.

⁷⁶ Ivi: 187.

⁷⁷ Ivi:189.

Pinvičkův sborník

Nota al testo e alla traduzione

Punto di partenza per la nostra trascrizione sono state le norme e le indicazioni contenute negli studi di riferimento sulla trascrizione dei documenti letterari in lingua ceca antica.⁷⁸ Sottolineiamo che non si fornirà, qui, una trascrizione interpretativa su base paleografica bensì, piuttosto, una riduzione del testo antico nella grafia moderna, più comunemente usata nell'analisi e nell'edizione dei testi in lingua ceca antica. Il testo qui presentato è una copia e, forse, la rielaborazione di un testo più antico. A riguardo, si possono avanzare solo rarefatte ipotesi, mentre ci sembra opportuno sottolineare i due dati certi, ossia: in primo luogo, il copista ebbe a disposizione un modello; in secondo luogo, nel testo, forme linguistiche più antiche si accompagnano a espressioni indubbiamente recentiori.

Come abbiamo accennato, il testo risale alla seconda metà-fine del XV secolo, periodo in cui si è già ampiamente compiuto il processo di perdita della iotizzazione. Pertanto abbiamo scelto di non conservare, nella nostra trascrizione, le tracce residue di tale processo. Ci sembra necessario sottolineare, nondimeno, che nel testo si riscontra la persistenza della cosiddetta *jotace* (iotizzazione) nelle sillabe brevi, principalmente in prossimità delle consonanti *s*, *ř*, *z*, cf. ad es.: *krásě* (cap. 1), *ciesarě* (cap. 7), *núžě* (cap. 4). Di contro, si registrano nell'uso grafico del testo, casi di perdita della iotizzazione, non riconducibili al processo sopra accennato: *člověčí* (cap. 3); *člověku* (cap. 4); *člověk* (cap. 7-15-23); *jakžkolivěk* (cap. 12); *ještě* (cap. 15-16-17); *kdekolivěk* (cap. 25). Per quanto concerne invece la ricorrenza del dittongo *uo*, lì dove il ceco antico di norma riporta la sola vocale breve *o*, nelle sole due occorrenze (*vuody* e *shuořie*, cap. 25), ci è sembrato opportuno non normalizzare la grafia originale. Analogamente, per il dittongo lungo *ie*, ci siamo attenuti alla grafia originale del manoscritto.

Il testo non presenta segni diacritici, quantunque si mostri già ben radicato, in testi coevi, l'uso grafico che li prevedeva. A ogni consonante la redazione del nostro testo fa corrispondere uno all'occorrenza più grafemi (*spřežkový pravopis*), secondo un uso grafico. La lunghezza delle vocali non è notata, mentre la differenziazione delle vocali *i*, *y* è piuttosto regolare. Rimandiamo all'elenco seguente per una ulteriore descrizione delle principali caratteristiche ortografiche e linguistiche del testo e delle soluzioni adottate nel trascriverle:

c = cz

č = cz

ḍ = di : *zwiediala* (cap. 1); *powiediala*

= d : *newidal* (cap. 1) unico caso

⁷⁸ Vd. Daňhelka 1963 e 1985.

- ě = ie
 = e : *czlowek* (capp. 7-15-23); *yakzkoliwek* (cap. 12); *geffte* (capp. 15-16-17)
- f = f : *falffie* (cap. 13); *faldow* (cap. 14);
 = ff : *ffaleffnym* (cap. 10); *Adolffus* (cap. 12); *Ffrydrych* (cap. 18)
- j = g : *gela* (cap. 1); *miftruge* (capp. 5 - 210b); *nadiege* (cap. 18)
 = y : *vitay* (cap. 1), *znamenay* (cap. 11); *pokoy* (cap. 11)
 = i : *ia* (pron. pers. 1 p.sg. capp. 1-5); *iakozto* (cap. 9)
- i = i : (variante predominante)
 = ij : *dnij* (cap. 10); *anij* (cap. 6)
- ň = n
- ř = rz
- s = f : variante predominante
 = ff : *czaffu*, *czafftka* (cap. 15)
 = s : *Adolffus* (cap. 12)
- š = ff
- ť = t : *tot* (capp. 11-211b); *budelit* (capp. 14-211b); *dietatko* (cap. 5);
krzeftanstwo (cap. 7); *ocziffstowati* (cap. 11); *krzeftanske* (cap. 15);
 = ti : *krzeftianech* (cap. 9); *krzeftianom* (cap. 9);
- u = u : variante predominante
 = v : *vmrzeti* (cap. 4);
- v = w : variante predominante
 = v : *vitay* (cap. 1); *veliky* (cap. 7)
- ž = z

Si avverta che le seguenti parole, riportate in minuscola nel testo, sono state qui trascritte con la maiuscola all'uso moderno: Dio, Cristo, Lucifero.

La barra verticale (|) indica l'inizio di una nuova carta, le parentesi uncinate (<..>) gli errori emendati. Indichiamo mediante numeri arabi la numerazione dei fogli; mediante lettere latine (a, b) indichiamo il *recto* e il *verso* delle singole carte.

Venendo alla traduzione,⁷⁹ si osservi che la lingua della *Proroctví Sibilly* conserva il lessico caratteristico della profezia religiosa medievale, ma allo stesso tempo risulta essere un volgarizzamento tanto dei suoi materiali quanto della sua forma. D'altra parte, vi si stratifica un lessico, che aveva alle spalle una storia quasi secolare, ampiamente divulgato dalla letteratura religiosa, dalla predicazione, dai trattati, dalle polemiche, e dai manifesti che accompagnarono gli sviluppi del movimento hussita. A ogni modo, la lingua di tale produzione letteraria nel tardo Quattrocento aveva, in parte, mutato i propri riferimenti culturali, nel senso che non era già più connotabile entro il ristretto ambito dottrinario-religioso e stava

⁷⁹ Strumenti fondamentali per la traduzione del testo sono stati lo *Slovník staročeský* curato da Gebauer (1970) e le edizioni successive dello *Staročeský slovník* (sešit 1-26, Praha 1968-2008) e il *Vokabulář webový* (<http://vokabular.ujc.cas.cz/>).

diventando a tutti gli effetti una lingua comune. La stratificazione storico-linguistica del testo sarà visibile solo al lettore ceco, così come solo il lettore ceco potrà scorgere le rime confuse ma persistenti nella testura della prosa. Nella traduzione, queste sfumature si perdono inevitabilmente.

Abbiamo scelto di tradurre col passato remoto quei verbi, in maggior parte dichiarativi, che nel ceco antico presentano forme omonime per il presente indicativo e l'aoristo, sebbene quest'ultimo tempo verbale fosse destinato a scomparire nella seconda metà del XV secolo. Le ragioni di tale scelta sono diverse, ma riassumibili a due: l'accordatura temporale del testo, che comincia con l'imperfetto e prosegue al passato, fino a quando le parti narrative si intersecano alle parti dialogate (cioè fino al cap. 8); il passaggio troppo brusco di tempi narrativi, che riteniamo si sarebbe prodotto optando per una forma di presente storico, ragione per cui si è preferito conservare il senso della narrazione lì dove prende il sopravvento il dialogo tra i due protagonisti.

Approfittiamo di questo spazio per riferire infine del problema interpretativo che ha coinvolto la parola *kormút* (cap. 22). In ceco antico la parola ha il significato, in quanto forma deverbale da *kormútiti sě* "dannarsi/affliggersi", di "colui che si dannava". Nel nostro testo, però, questo significato evidentemente non è proponibile, per via della preposizione *do* "in - a - dentro", che precede, e la parola che segue *pekla*, genitivo sing. di *peklo* "inferno". Abbiamo pertanto considerato *kormút* un sostantivo deverbale astratto (al pari dell'espressione del ceco medio *kormoucen*). Non andrebbe esclusa, tuttavia, la possibilità che si tratti di un errore grafico, alla luce del quale risulterebbe molto più facile ricostruire l'intera espressione «*až do krumtu pekla*» [«nel fondo dell'inferno»]. Il sostantivo *krumt* (tedesco *grunt*), in questo caso, rivelerebbe altresì una certa aderenza al testo tedesco⁸⁰ e potrebbe essere confermato, oltre che dalla sua ricorrenza in espressioni simili, dalla versione di Breslavia.⁸¹ Abbiamo comunque preferito non emendare il testo nella nostra trascrizione. Questa, come alcune altre soluzioni, che qui non trattiamo, è di natura congetturale e ci auguriamo possa essere posta al vaglio di ulteriori analisi.

Siamo particolarmente grati alle prof.sse Jaroslava Pečřrková e Kateřina Voleková che hanno controllato e discusso con noi i problemi relativi alla trascrizione del testo, fornendoci preziosi consigli ai fini della traduzione.

⁸⁰ Il medesimo passaggio del testo tedesco (Neske 1985: 281, v. 626) suona «*in dy aprunt der hellen*». A partire dalla seconda metà del XV secolo si riscontra la forma *krumt*, che si aggiunge a quella antico-ceca già in uso *krunt*.

⁸¹ Vd. Zřbrt 1914: 85. La trascrizione di Zřbrt fa riferimento alla copia ottocentesca del codice miscelaneo 1172/1 (rif. a nota 16); vi si riporta l'espressione «*až do krumtu pekla*».

Pinvičkův sborník

Praha, Knihovna Národního muzea, Sig. II F 8, ff. 210b-213a

[210b] Za času múdrého Šalomúna bieše prorokyně hvězdářka jménem Sibilla a ta bieše velmi múdrá, že na hvězdách mnohé věci v budúcích věcech a časiach přědvěděla přes mnoho tisíc let, co se v zemích státi má. Ta jie múdrost od Boha dána aneb známa bieše a bieše krásná a bohatá velmi, ale že jie to škodieše, že jednu nohu ku podobenství husie noze mějieše. A za to se velmi stydieše, ale proto na té noze stála i chodila jako jiní lidé.

Al tempo del saggio Salomone vi era una profetessa indovina di nome Sibilla, ed ella era molto saggia, ché nelle stelle molte cose dei tempi e dei fatti futuri prevedeva, e cosa nella terra anche fra più di mille anni deve accadere. Questa sua sapienza le era data da Dio, era rinomata, ed era bella e molto ricca. Ma le recava danno un piede che aveva della forma dell'oca. Di questo molto si vergognava, ma sul quel piede stava e andava come le altre genti.

Prvá kapitola

Sibilla uslyšavši o Šalomúnově múdrosti a o kráse jeho dvora chtieci se ujistiti toho, jela k němu. A když to král zvědě, tehda ihned proti nie pojide; neb také byl slyšal praviece o nie mnoho. I přijal jest ji s milým vítáním a s velikú ctí velmi mile a řka: «Vítaj, milý hosti, takového já sem nevidal k své libosti». A ona jemu z toho poděkovala velmi mile.

I vece král: «Sibilla! Chtěl bych rád zvěděti, i pročs ty sem trudila». «Králi, to já chci pověděti, aby ty ráčil věděti; mněť jest o tvé múdrosti praveno a o kráse tvého dvora pověděno. I také o jiných věcech mnoho mi jest zjeveno, i ráda bych to za pravdu zvěďala».

Capitolo primo

La Sibilla, avendo sentito della saggezza di Salomone e della bellezza della sua corte, e volendosene accertare, da questi si recò. Quando il re lo venne a sapere, subito le si portò incontro, perché anche lui aveva sentito raccontare molto sul conto di lei. La accolse con un cortese benvenuto e con grandi onori e molto cortesemente disse: «Benvenuto, caro ospite, così gradito ospite non ho mai visto». Ed ella ringraziò molto cortesemente.

E le disse il re: «Sibilla, sarei contento di sapere come mai fin qui sei venuta». «Re, te lo voglio raccontare perché tu possa saperlo; della tua saggezza e della tua corte mi è stato molto raccontato. E anche di altre cose molto mi è rivelato, e sarei contenta di conoscere ciò per verità».

Třetíe

Tehdy král vece: «Nechci bez toho býti; musíš se mnú prve jiesti». A když jdíeše s ním Sibilla ku dvoru, jenž s ním jiesti měla, i přihodi se, jakož se mělo státi. I měli jsú přes Adamovo dřevo jíti, i nechtěla, až se dobře opatři, a v tu chvíli stal se div veliký od Boha, že Sibilla na svú nohu husí byla jest zdráva zase jakžto člověčí, a tomu se Sibilla velmi uradovala. Ale to bieše král mlče všecko spatřil, a nic neřekl, až jeliž bylo po obědě na králově dvoře.

Terzo

Allora il re disse: «Non voglio farne a meno; devi prima mangiare con me». E mentre la Sibilla andava con lui alla corte, poiché doveva mangiare con lui, avvenne così ciò che doveva accadere. E dovevano passare sul legno di Adamo e lei non volle, quando lo vide bene, e in quel momento accadde un grande prodigio divino, che la Sibilla fu guarita del suo piede d'oca, che tornò nuovamente umano, e di questo la Sibilla si rallegrò. Ma il re, che aveva visto tutto ciò in silenzio, non disse nulla fino a quando non si fu dopo il pranzo alla corte regale.

Čtvrtá kapitola

«Sibilla pověz mi, cos tiem mienila, žes se mnú přes to dřevo nešla?». A ona jemu povědě řkúci: «Věz, králi, že se má dietě naroditi ještě na tento svět z panny, a to má na tom dřevě umřéti, a má mnohému člověku spomoci z núze, kterýž veň bude věřiti i také panně matce jeho».

Capitolo quarto

«Sibilla, raccontami, per quale ragione non sei venuta con me sul legno?». E lei gli rispose e disse: «Devi sapere, re, che verrà al mondo un bambino da una vergine, ed egli deve morire su questo legno, e dovrà soccorrere dalla miseria i tanti uomini, che in lui e nella vergine sua madre crederanno».

Pátá kapitola

Král vece: «Sibilla! Kdes tu múdrost vzala? Chtěl bych, by mi jí pověďala». A ona odpověděla: «To já zajisté tobě povědě, že jednu hvězdu vidím a kříž a v tom okršku jednu děvečku a jedno děfátko, kteréž mnohé věci mistruje, kteréž jsú mi od Boha zjeveny».

Capitolo quinto

Il re disse: «Sibilla! Ma da dove ti viene questa sapienza? Vorrei che me lo raccontassi». Allora lei rispose: «Senz'altro te lo racconto, vedo una stella in cielo e una croce, e nel nimbo di luce una fanciulla e un bambino, che molte cose insegna, le quali mi sono rivelate da Dio».

Šestá kapitola krále

To uslyšav král, zda se jemu, že ta řeč rúhavá aneb klasobná jest, i nechtěl se na tu řeč obrátiti, ani tomu věřiti, by židovstvo měl <o> shlazeno býti. A což jemu pravieše o Kristovi, nikoli tomu věřiti nechtieše.

Capitolo sesto, del re

Sentito ciò, al re parvero empie e ridicole le parole della Sibilla, e non voleva prestare ascolto alle sue parole, né credere che il popolo ebraico dovesse essere sterminato. E cosa gli raccontava di Cristo, a questo non voleva credere affatto.

Sedmá

Sibilla jemu odpovědě: «Jáť to beze všeho klamu vědě dobře, žeť bude člověk a pravý Buoh a bude nazván Ježíš Kristus a ten bude učiti na zemi lidi, kterak by mohli živi býti věčně v nebi. A on bude přikazovati ustanovenie nová a přikázanie mnohá a potom veň lid veliký uvěří a následovati jeho budú i učenie jeho. A potom jméno jeho | [211a] a jeho božstvie bude ve všech zemích rozhlášeno a bude Buoh modlíci a ctíci a od něho bude křesťanstvo rozmnoženo, ale židovstvo bude potlačeno, tak že potom žádného krále ani ciesaře nikdy viac nebudú mieti».

Settimo

La Sibilla gli rispose: «Io senza alcun dubbio lo so bene, che sarà uomo e vero Dio, e sarà chiamato Gesù Cristo. E Questi insegnerà in terra agli uomini come potranno essere vivi in eterno in cielo. Ed egli ordinerà nuove istituzioni e molte disposizioni, e poi una grande moltitudine crederà in Lui, e seguirà Lui e il Suo insegnamento. E poi il Suo nome e la Sua divinità sarà divulgata in tutte le terre, e sarà Dio venerato e onorato, e da Lui la cristianità sarà diffusa, e l'ebraismo sarà represso, così che poi non avranno mai più né re né imperatore».

Osmá kapitola

To uslyšav král, zdála se jemu ta řeč nepodobná, i nechtěl se na tu řeč obrátiti, by mělo židovstvo zkaženo býti, a což jemu o Kristu pravieše, nikoli tomu věřiti nechtieše.

Capitolo ottavo

Sentito ciò, al re parvero inverosimili le parole della Sibilla, e non voleva prestare ascolto a quelle parole, che il popolo ebraico dovesse essere annientato, e cosa gli raccontava di Cristo, a questo non voleva credere affatto.

Devátá kapitola

Sibilla vece: «Ty mně, králi, věřiti nechceš; věz, žeť sem já to všecko na hvězdách spatřila a to se všecko státi má». Tehdy to uslyšav král, umlče toho i poče jie dále tázati a řka: «Sibilla! Ač si mi pověďala o Kristu a o křesťanech, a ačkoli tomu věřiti nemohu, však o tom rád slyším praviece. A když pak křesťané budú, kterak bude v ty časy na zemi?». Sibilla vece: «Králi! To já pravím tobě, ač ty koli nevěříš mně, židův bude velmi málo a židé musie býti poddáni křesťanóm. A když se křesťanstvo množiti bude, tehdy váš lid židovský velmi bude hynúti, a kteříž budú křesťanskú vieru držeti dobře, blahoslaveni budú; jakožto i já o tom mám věřiti».

Capitolo nono

La Sibilla disse: «Tu, re, non mi vuoi credere; sappi, che ho visto tutto questo nelle stelle, e tutto questo deve accadere». Allora il re avendo ascoltato ciò si calmò e prese a farle ancora domande e disse: «Sibilla! Sebbene mi abbia raccontato di Cristo e dei cristiani e sebbene non possa credervi, tuttavia riguardo a ciò sarei contento di sentir raccontare. Come sarà la terra nel tempo in cui vi saranno i cristiani?». La Sibilla disse: «O re! Te lo racconto, sebbene tu non mi creda, vi saranno pochi ebrei e gli ebrei saranno sottomessi ai cristiani. E quando la cristianità si moltiplicherà, allora molti del vostro popolo ebraico moriranno, e quelli che manterranno la fede cristiana saranno benedetti; come anche io a questo devo credere».

Desátá kapitola o súdném dni

Král vece: «Tieži tebe, zprav mě toho, kterak dlúho svět má státi?». Ona vece: «Já toho věděti nemohu. Ale když súdný den má přijíti, o tom viem praviti, kterýžto za pravdu má přijíti, když bude po čtrnásti stech letech po Kristově narození. V ty časy nastane jedna hvězda na nebi a bude mieti jako ocas pávový; a ta bude znamenati, že mnozí divové nastanú mezi křesťany se lžemi, s mordy, s lúpežem, pálením i falešným blížních oklámávaním a nedostatkem mnohým na vodách i na zemích, ješto to všeckno od těch, kteříž živi budú, shledáno bude. A opět potom viem, co se státi má po prvniem a po sedmdesáti letech. Křesťanstvo bude plano a kněžstvo bude se neřádne chovati a hanbě nebudú se chtieti brániti a pohoršenie veliké jich. A proto lid jich nebude ve cti mieti, aniž jich budú poslúchati chtieti».

Capitolo decimo sul giorno del giudizio

Il re disse: «Io ti chiedo, dimmi, quanto a lungo ancora vi sarà il mondo?». E lei disse: «Questo non posso saperlo. Ma quando dovrà arrivare il giorno del giudizio, di questo so dire, che deve in verità arrivare dopo millequattrocento anni dalla nascita di Cristo. In quel tempo si leverà una stella nel cielo e avrà la coda del pavone; e questa significherà, che molti prodigi accadranno tra i

cristiani con menzogne, omicidi, rapine, roghi e anche con il falso inganno dei prossimi, e molta indigenza nelle acque e sulle terre, cose che tutte, da quanti saranno vivi, saranno viste. Di nuovo poi so, cosa deve accadere dopo settantuno anni. La cristianità sarà arida e il clero non si comporterà in maniera corretta e non si vorranno difendere dalla vergogna e vi sarà per loro grande peggioramento. Pertanto il popolo non li avrà in onore e non vorrà prestare loro ascolto».

Jedenádstá o panstvu

Král opět povědě: «Znamenaj na hvězdách a zjev mi, kterak v ty časy bud<e> panstvo?». A ona vece: «Panstvo bude nespravedlivé, a po jich příkladiach budú se obraceti rytieři, panoše i pacholci; a ti, jenž by mohli země brániti, ti budú při sobě mordéře a zloděje chovati. A pán bude zloděje a zloděj pána vylůvati a očišťovati: a skrze to bude mnoho lidí zlých na zemi. Ale kdyby páni milovali spravedlnost, byl by v zemi pokoj i všechna cnost a přestala by zlost. Ale tak bude, že bratr proti bratru a syn proti otci, každý bude chtieti jeden nad druhého býti a moc nad niem mieti. A z toho se pozdvihne po zemiech zde i jinde, i přijde jedno a zabie druhé: a tak ztratí jedno i svůj život, až jemu božie tělo bude dáno. A jeden F a jeden L, ti zarovno budú | [211b] bojovati ti viac než za sedm let a římské královstvie bude zemdleno. Avšak tomu musí se zdařiti, že královstvie silně bude brániti».

Undicesimo sulla nobiltà

Il re di nuovo disse: «Leggi le stelle e rendimi manifesto, come sarà la nobiltà in quel tempo?». E lei disse: «La nobiltà sarà ingiusta, e secondo il suo esempio si comporteranno anche i cavalieri, i signori e i sudditi; e quelli che potrebbero difendere la terra proteggeranno assassini e ladri. E il nobile sarà ladro, e il ladro assolverà e scuserà il nobile: e a causa di ciò vi saranno molte genti cattive sulla terra. Ma se i signori amassero la giustizia, ci sarebbe sulla terra pace e onestà, e cesserebbe la cattiveria. Ma così sarà, fratello contro fratello e figlio contro padre, ciascuno vorrà essere superiore all'altro e sull'altro prevaricare. E così ci si ribellerà sulla terra, qui e altrove, e arriva uno e uccide l'altro: e così perderà la vita colui al quale sarà dato il corpo di Dio. Vi sarà un re L e un altro F, questi contemporaneamente combatteranno per più di sette anni e il regno romano sarà indebolito. Ma a lui dovrà riuscire di difendere con forza il regno».

Dvanásta kapitola

Král Šalomún vece: «Daj mi rozum těch dvů». A Sibilla vece: «Jeden bude nazván král Albrecht a druhý Adolfus a třetí bude slúti Ludvík a čtvrtý F. To věz, že ten slúti bude Fridrich a toť já tobě pravím, že když ten

bude ciesařem, ten priezni od kněží mieti nebude; pak Ludvík král kralovati bude a po jeho smrti nebude viac než jediný ciesařem na zemi; a ten má Karel slúti. A jakžkolivěk ti všickni králové i ciesař kralovati budú, však římské královstvie velmi zemdleno a zkaženo bude i pohaněno a nevzácnó. Tak že řiedký aneb žadný žadati jeho bude».

Capitolo dodicesimo

E il re Salomone disse: «Fammi capire chi sono i due». La Sibilla disse: «Uno sarà chiamato re Adalberto e l'altro Adolfo e il terzo si chiamerà Ludovico, e il quarto F. Sappi che questi si chiamerà Federico, infatti ti dico che quando sarà imperatore non avrà il favore dei preti; poi il re Ludovico regnerà e dopo la sua morte non ci sarà che un solo imperatore sulla terra, e questi si chiamerà Carlo. E quand'anche tutti i re e l'imperatore regneranno, il regno romano sarà indebolito e corrotto, sarà oltraggiato e disprezzato. Così che qualcuno di rado o nessuno lo desidererà».

Třinádstá kapitola

Die král Šalomún: «Pověz mi, kterak se králi Karlovi vésti bude?». Sibilla odpovědě: «Tu bude v časy jeho i potom zámutek a veliká psota; křesťané budú mučiti svého Boha a přísáhati budú skrze tělo jeho i údy jeho a mučiti jej budú svými slovy řkúce přísahu Bohu v hodině mnohokrát, jako by jej svýma rukama sami bili. A proto bude na ně rána od Boha poslána od nebe sem na zemi vietř, krúpy, hromobitie, nepočasie, země třesenie, potopy a vody, ješto veliké škody činiti budú. A na ovotciech bude škoda mnohá a mnozí nedostatci a nedostatky lidé trpěti budú: mordy, lúpeže, ohně, zrady, falše, zlosti, mnohé osočovánie, kteréž nikdy od lidí nejsú slýchány, ani rozpraveny byly mezi lidmi. A mnoho jich u velikú núzi upadne a v chudobu, mnoho spáleno a zbito mečem bude v boji, a zvláště panstvo, rytieřstvo u velikú hanbu a núzi i také panie urozené upadnú, a to proto, neb jim črvie zemští sedláci za dlúhú chvíli panovati budú; a co se v ty časy převelikých divóv stane, málo neb nic polepšenie v lidu bude. A čím starší, tiem horší, a čím bohatější, tiem skúpější budú. Budú nalézati nálezky nové, kterak by byli doplněni hřiechové nečistými hřiechy, a to rozličným obyčejem a pýchú nevýmlyvnú, a zlým obchodem dobývájíc sbožie, kterak by bohati byli bez milosti božie.

Capitolo tredicesimo

Il re Salomone dice: «Raccontami, come andranno le cose al re Carlo?». La Sibilla rispose: «Vi saranno al suo tempo, e anche dopo, afflizione e grande tribolazione; i cristiani strazieranno il loro Dio e giureranno attraverso il suo corpo e le sue membra, e lo massaceranno con le loro parole, proferiranno il

giuramento su Dio in un'ora molte volte, come se con le loro stesse mani lo battessero. E per questo sarà mandata loro da Dio dal cielo qui sulla terra una piaga, vento, grandini, fulmini, temporali, terremoti, inondazioni e acque, che molti danni faranno. E i frutti saranno danneggiati e vi sarà molta indigenza, e le genti patiranno miseria, uccisioni, ladronerie, fuoco, tradimenti, inganni, cattiverie, diffamazioni che mai dalle genti sono state sentite, né raccontate tra le genti. E molti cadranno in grande miseria e povertà, si darà fuoco e si combatterà con la spada in guerra, e in particolar modo la nobiltà e i cavalieri e anche signori di nobile stirpe in grande vergogna e indigenza cadranno, giacché i vermi della terra, i contadini per un lungo momento li governeranno; e per i grandi prodigi che in questi tempi accadranno, poco o alcun miglioramento tra le genti vi sarà. E più vecchi saranno, peggiori saranno, tanto più ricchi, tanto più taccagni. E inventeranno nuove invenzioni immorali, aumenteranno i peccati mediante peccati impuri e ciò con diverso costume, superbia oltre ogni dire e per mezzo del cattivo commercio nel conquistare ricchezza, saranno ricchi senza la grazia di Dio.

Čtrnáctá kapitola

Ale potom viece nésti budú oděv přědivný pánu Bohu jich život nezácný; na paniech neb na pannách budú rozličných faldův kroji a tak lidé vendú se pánem Bohem u veliký boj. A málo budú tbáti na kněžské kázanie a k svým pánóm nebudú mieti poslušestvie ani bázni, a tak každý bude chtieti svú vuoli mieti. Jakž chodí pán aneb panoše, takéž chce sedlák choditi jako jinošě, a jestliže pán nese koblúk špičatý, sedlák chce mieti takový; a budeliť kukla bez cípa, musíť býti na sedláka taková. Také nastanú třěvice s dlouhými špic <emi>, budú známy na rynku i v ulicích. A tak bude | [212a] k pýše mnoho zámyslův, že by mohl múdrý vida to vystúpiti z smyslův. Pravda v ty časy zahyne, nevěra a faleš ta se rozmnoží, budú ortelové nespravedlivě vyřknuti nad chudými a křivě a lživě súditi muže i ženy, a to podlé přiezni, ale ne podlé spravedlnosti; a skrže to mnohá rána božie přide na lidi, protože se již žádná pravda nebude moci státi sirotkóm neb chudým».

Capitolo quattordicesimo

E poi inoltre indosseranno abiti straordinari e per il signore Dio la loro vita sarà disdicevole; sui signori e sulle signore vi saranno vestiti con pieghe d'ogni foggia e così le genti si porranno in lotta col signore Dio. E pochi daranno ascolto alle prediche dei preti e ai loro signori non presteranno servizio né li temeranno e così ognuno vorrà che la propria volontà prevalga. Come va il nobile o il signore, così il contadino vuole andare come un signorino, e se il signore porta il cappello a punta, allora anche il contadino lo vuole avere; e se vi sarà il copricapo senza punta, uno simile deve avere il contadino. E

compariranno scarpe con punte lunghe e saranno viste nel ring e per le strade. E vi saranno così tante trovate a favore della superbia, che il savio potrebbe perdere la ragione. La verità in questi tempi scomparirà, la falsità e la menzogna si moltiplicheranno, i tribunali proferiranno sentenze ingiustamente sui poveri e distortamente e bugiardamente giudicheranno uomini e donne, e questo secondo favori, e non secondo giustizia; e a causa di ciò molte piaghe divine verranno alle genti, perché nessuna verità potrà più esserci per gli orfani e per i poveri».

Patnáctá kapitola

Povědě král k Sibilli, táže jie dále řka: «Co se dále potom stane?». Ona odpovědě: «Na hvězdách já sem dále viděla, co skrze popy lotry má se státi, že popi a kněžie velmi zemdlejí tak duchovní i světští, tak že bude svár mezi popy, papeži, biskupy i obecnými kněžími jinými. Mají li neb mieti budú kde co ještě, každý z nich bude chtieti více mieti větčie cti a duostojenstvie většieho dojíti a budú velmi lháti a o sbožie velmi státi budú. Města, vsi i země rády by viděly, by to vše v jich moci bylo. A když se to všecko stane, slovo božie, kterýmž lid učiti budú, v jich srdci neostane, nebo to, což lidu kázati budú, sami toho v skutku činiti nebudú. Jich pýchy a moci pozdvížení, bude to jich veliké pohoršení, nebo více žádati budú mimo svú potřebu mieti. A od lidí budú tresktáni a proto jich hřešný život bude zjeven všem křesťanóm. A to tak bude až do jednoho času, až na ně pán Buoh dopustí mnoho zlého, kvasy a jich zlosti a jich hřeši budú ohlášeni všie křesťanské říši a budú rozehnáni a shlazení takměř všickni z nich, že jedva sedmá částka zuostane jich. Budú také zbiti a zpáleni a druzí zmořeni. A tak bude se přibližovati den súdný a křesťanská viera velmi umdlena bude a skrze to velmi smúcena a ledva bude miesto kněze člověk mluvití hodně. A tomu jest již velmi podobno».

Capitolo quindicesimo

Il re disse alla Sibilla, le fece ancora domande e disse: «Cosa accadrà dopo?». E lei rispose: «Nelle stelle io ho poi visto cosa deve accadere per mezzo dei preti ladroni, ossia che preti e sacerdoti, tanto i religiosi che i secolari, si indeboliscono, così vi sarà disaccordo tra preti, papi, vescovi e altri sacerdoti comuni. Se hanno o avranno in qualche luogo qualcosa ancora, ognuno di loro vorrà avere di più, vorranno raggiungere più grandi onori e cariche più alte e mentiranno molto e avranno cura della sola ricchezza. Sarebbero contenti di vedere città, villaggi e terre in loro potere. E quando tutto questo accadrà, la parola di Dio, mediante la quale educeranno il popolo, nei loro cuori non resterà, poiché ciò che al popolo predicheranno, loro stessi negli atti non adempiranno. Per eccesso del loro orgoglio e del loro potere, vi sarà per loro grande peggioramento, giacché desidereranno oltre il loro bisogno avere. E

saranno puniti dalla gente e per questo la loro vita di peccato sarà mostrata a tutti i cristiani. E così sarà fino al tempo in cui Dio manderà loro molto male e difficoltà, così le loro nefandezze e i loro peccati saranno annunciati a tutto l'impero cristiano e saranno dispersi e falcidiati quasi tutti, che appena la settima parte ne rimarrà. Saranno anche bastonati, persino bruciati e altri saranno torturati. E così si avvicinerà il giorno del giudizio e la fede cristiana sarà molto indebolita e con ciò molto desolata, allorquando al posto del prete l'uomo parlerà molto. E così è di già».

Šestnáctá kapitola

Sibilla povědě: «Ještě sem více vid'ala, co potom státi se má, když jiné vše skryto bude. Tehdy Antikrist narozen bude».

Capitolo sedicesimo

La Sibilla disse: «E ancora più cose ho visto, cosa poi deve accadere, quando tanto altro sarà svelato. In questo tempo sarà nato l'Anticristo».

Sedmnáctá kapitola

Král opět vece: «Sibilla! Prosím tebe, pro dobré tovařištvie nepřikrývající tajemství, pověz, kdy ta léta zlá, hladná a škodlivá lidem minú, a ještě li kdy s nimi se pomínú, kdy se lidé lepší budou?».

Capitolo diciassettesimo

E il re di nuovo disse: «Sibilla! Ti prego, per la buona amicizia che non nasconde segreti, raccontami, quanto a lungo quei tempi cattivi, tempi di fame e dannosi dureranno, se e quando finiranno, quando le genti si miglioreranno?».

Osmnáctá kapitola

Sibilla odpovědě: «Tehdy pán Buoh utěší svůj lid křesťanský, i vyvolí sobě jednoho krále a tomu jméno bude Fridrich. Ten shromáždí po zemiech mnoho lidu křesťanského a s nimi jezdě a rozmnožuje křesťanskú vieru. I dobude hrobu božieho. A tu stojí jeden strom před Jeruzalémem velmi veliký a ten nemá listie, ale tak stojí holý a tak má hol státi až právě do toho času, až ciesař Fridrich přijede a položí se u toho stromu a na něm štít svůj pověsí. Tak ihned list ponese a zase dobrá léta nastanú a křesťané zase zhórú povstanú; ale viera židovská všicka zahyne a jich naděje | [212b] všicka pomine a uvěříe v pána Boha židovstva i pohanstva mnoho. A každý mi muož věřiti toho.

Capitolo diciottesimo

La Sibilla rispose: «A quel tempo Dio consolerà il suo popolo cristiano e chiamerà a sé un re, che avrà il nome di Federico. Questi riunirà nei paesi molti del popolo cristiano e con loro va e diffonde la fede cristiana. E raggiunge il

sepulcro del signore. E qui vi è un albero di fronte a Gerusalemme, molto grande e senza foglie, si erge così, spoglio, e sarà spoglio sino al tempo in cui l'imperatore Federico arriva e si poggia all'albero e vi appende il suo scudo. E così immediatamente torneranno le foglie e di nuovo anni buoni vi saranno e i cristiani nuovamente si innalzeranno; ma la fede ebraica soccomberà tutta e la loro speranza svanirà e molti ebrei e pagani cominceranno a credere nel Signor Dio. E ognuno può ben credermi.

Bez jednoho dvadcatá

Potom kněžie, kteříž byli rozehnáni, zase budú na svá miesta a na své úřady pozváni a vstúpie zase na svá duostojenstvie a bud<e> je zase milovati křesťanstvo a bude zase vzácno jich kázanie a uvedú zase lid v boží bázeň a budú řádně živi potom. Ale potom všickni židé budú křesťané a tak bude jedna viera sama od Krista tak dokonána.

Diciannovesimo

Poi i preti, che erano stati dispersi, saranno chiamati nuovamente ai loro posti e ai loro uffici e saliranno nuovamente alle loro cariche e la cristianità tornerà ad amarli e i loro sermoni avranno di nuovo valore e condurranno di nuovo le genti nel timore di Dio e vivranno secondo rettitudine. Ma poi tutti gli ebrei saranno cristiani e vi sarà una sola fede, da Cristo così compiuta.

Dvacatá kapitola

Potom přijde Antikristus. A ten bude opět učiti lidi nové vieře a lid po sobě a k sobě obracovati bude; a bude lháti a praviti, že on jest Kristus a pravý Mesiáš, a pravie, by on byl slíbený židóm, a bude lhář od počátka světa až do toho věku. A veliký zástup po něm a slova jeho poslúchati budú a veň i také jemu věřiti, což on bude mluviti. I počne opět býti zámutek a psota, neb bude s ním veliká rota».

Capitolo ventesimo

Poi viene l'Anticristo. Ed egli insegnerà di nuovo alle genti una nuova fede e convertirà il popolo a sé e lo devierà; e mentirà e racconterà, che egli è il Cristo, il vero Messia e proprio colui che sarebbe stato promesso agli ebrei, e sarà un impostore dall'inizio del mondo sino a questo tempo. E grande seguito avrà e le sue parole saranno ascoltate, crederanno in lui, a lui e a quanto proferirà. E di nuovo vi saranno afflizione e miseria, poichè lo seguirà una grande moltitudine».

Jedenmezcietmá kapitola

Král Šalomún vece: «Kterak to bude, že to pán Buoh dopustiti ráči toho právu i neprávu?». Ona vece, odpovědě řkúci: «že proto, abych zkusil

pravých u víře: a ktož bude stálý u víře, ten spasen bude a ktož nestálý a nesetrválý v nestálosti, bude věčně zatracen».

Capitolo ventunesimo

Il re Salomone disse: «Come mai il signore Dio preferirà mandare il giusto e l'ingiusto?». E lei disse, rispose dicendo: «Per provare i giusti nella fede, chi rimarrà saldo nella fede sarà salvato e chi sarà instabile e incostante nella instabilità, sarà dannato per sempre.

Dvamezciemá kapitola

Potom pán Buoh svú mocí, když ďáblové vnesú Antikrista k nebi pod oblaky, srazí jej dolův ohněm a sírú a povětřím až do kormútu pekla. A tam musí zuostati s Luciperem věky věkoma bez konce.

Capitolo ventiduesimo

Poi il Signore Dio col suo potere, quando i diavoli porteranno l'Anticristo in cielo sotto le nuvole, lo lancerà in basso, con fuoco, zolfo e vento nella tribolazione dell'inferno. E qui deve restare con Lucifero per i secoli dei secoli senza fine.

Třimezciemá Kapitola

Potom pán Buoh dá přiročie světu pět a čtyřidceti dní, kterýž by člověk naučiv se jeho nedůvěře a po něm postúpil, aby v tom přiročí kál se a měl skrúšené srdce, aby zatracen nebyl, ale raději spasen.

Capitolo ventitreesimo

Poi il signore Dio darà al mondo una tregua di quarantacinque giorni affinché, l'uomo che abbia riconosciuto la propria infedeltà e abbia imparato, nella tregua si penta e abbia cuore compunto, affinché non sia dannato ma preferibilmente salvato.

Čtyřmezciemá

Pak ti služebníci, kteříž jsú Antikristovi, slepí v jeho víře zuostanú, budú se veseliti a tak se jim zle stane a Luciperovi se dostanú.

Ventiquattresimo

Poi i servi dell'Anticristo, rimarranno ciechi nella sua fede, si ralleggeranno e così saranno puniti e raggiungeranno Lucifero.

Pěťmezciemá kapitola

Pak přide pán Kristus, živý Buoh a věčný, súditi bude živé i mrtvé; ale před tím, než se to stane, mnoho se divův jiných dieti bude, a to v patnásti dnech, na každý den div se zvláštní stane. První den div se veliký

stane, že moře výše všech hór stane a tu jeho krópe neukane. Druhý den moře v své miesto spadne a srovná se s zemí rovně zase. Třetí den ryby, mořské potvory velikú žalostí zúpějí a řvátí budú. Čtvrtý den že tekúcie vuody hořeti budú. Pátý den že listie krvavým potem potiti se bude. Šestý den že upadnú všickni stromové. Sedmý den že skála pukati se bude. Osmý země tříesti se bude. Devátý den srovnají se hory i duoly. | [213a] Desátý den, kdež se byl kdekolivěk ukryl, ven musí vyjiti od veliké hruozy. Jedenádstý den mrtví vstanú. Dvanádstý den hvězdy s nebe padati budú. Třinádstý den s země všekno stvořenie, kteréž jest na nie, oheň spálí. Čtrnádstý den stříebro i všeky věci shuořie a zahynú a již nic nebude, ale tu již všekno konec vezme a zahyne, jediné spravedliví nezahynú, ale s milým pánem Kristem v radosti budú. Patnádstý den všickni rozdělení budú, zlí do věčné žalosti a dobří do věčné radosti». Amen. A tak konec toho.

Skonalo se proroctvie Sibilly prorokyně

Capitolo venticinquesimo

Poi arriva il signore Cristo, Dio vivo e sempiterno, giudicherà i vivi e i morti; ma prima che questo avvenga accadranno molti altri prodigi, e ciò in quindici giorni, per ogni giorno un prodigio particolare vi sarà. Il primo giorno accadrà un grande prodigio, il mare si solleverà sino all'altezza delle montagne e neanche una goccia ne cadrà. Il secondo giorno il mare cadrà al suo posto e tornerà nuovamente al livello della terra. Il terzo giorno i pesci, le creature marine per la grande sofferenza strepiteranno e urleranno. Il quarto giorno le acque che scorrono prenderanno fuoco. Il quinto giorno le foglie suderanno sangue. Il sesto giorno tutti gli alberi appassiranno. Il settimo giorno la roccia si spaccherà. L'ottavo giorno la terra tremerà. Il nono giorno si appianeranno montagne e valli. Il decimo giorno, dove si era in qualsiasi parte nascosto, dovrà venire allo scoperto dal grande terrore. L'undicesimo giorno i morti si sveglieranno. Il dodicesimo giorno le stelle cadranno dal cielo. Il tredicesimo giorno il fuoco brucerà, con la terra, tutte le creature che sono su di essa. Il quattordicesimo giorno l'argento e tutte le cose prenderanno fuoco e si estingueranno, e non ci sarà più niente, allora la fine prende e distrugge ogni cosa, soltanto i giusti non moriranno, ma vivranno nella gioia con il caro signore Cristo.

Il quindicesimo giorno tutti saranno divisi, i cattivi alla sofferenza eterna e i buoni alla gioia eterna». Amen. E quindi la fine.

Si è conclusa la profezia della profetessa Sibilla.

Bibliografia

Adamska, Anna - Mostert, Marco

2004 *The Development of Literate Mentalities in East Central Europe*, Brepols: Turnhout.

Alexander, Paul Julius

1967 *The Oracle of Baalbeck, the Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.

Baert, Barbara

1999 *Und mal yr auch eyn Gensfuss. The Queen of Sheba's Goose Foot in Medieval Literature and Art*, in: Gosman - Vanderijagt - Veenstra 1999: 175-192.

2004 *A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden - Boston: Brill.

Baroin, Jeanne - Haffen, Josiane

1987 *La Prophétie de la Sibylle tiburtine*, Paris: Belles lettres.

Bartoš, František Michálek

1926 *Soupis rukopisů Národního musea v Praze / Catalogus codicum mancriptorum Musaei Nationalis Pragensis*, Praha: Melantrich, I: 89-90.

Baumann, Winfried

1978 *Die Literatur des Mittelalters in Böhmen*, München - Wien: R. Oldenburg.

Bischoff, Bernhard

1966 *Die lateinische Übersetzungen und Bearbeitungen aus den Oracula Sibyllina*, in *Mittelalterliche Studien*, I, Stuttgart: Hiersemann, 150-171.

Bláhová, Marie

1995 *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila 3. Staročeská kronika tak řečeného Dalimila v kontextu středověké historiografie latinského kulturního okruhu a její pramenná hodnota*, Praha: Academia.

Brocca, Nicoletta

2011 *Lattanzio, Agostino e la Sibylla Maga. Ricerche sulla fortuna degli Oracula Sibyllina nell'Occidente latino*, Roma: Herder.

Brown, Edward

1690 (ed.) Rupescissa, Johannes, *Vade mecum in tribulatione*, Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum, tom. II, London.

Brušák, Karel

1999 *Some Notes on Tandariáš a Floribella, a Czech 14th Century Chivalrous Romance*, Reprinted from Publications of the Modern Humanities Research Association vol. II, Leeds: W.S. Maney and Son Ltd, 44-56.

Cermanová, Pavlína

2013 *Čechy na konci věků. Apokalyptické myšlení a vize husitské doby*, Praha: Argo.

Černá, Alena M. - Čornej, Petr - Klosová, Marketa

- 2003 *Fontes Rerum Bohemicarum Series nova, II, Staré Letopisy české (texty nejstarší vrstvy)*, Praha: Filosofia.
- Chadraba, Rudolf - Krása, Josef
- 1984 *Dějiny českého výtvarného umění I/2*, Praha: Academia.
- Chastel, André
- 1949 *Le Rencontre de Salomon et de la reine de Saba dans l'iconographie médiévale: Gazette des Beaux-Arts* 35, 99-114.
- 1988 *Regina Sibilla*, in Daum 1988: 117-120.
- Chirassi Colombo, Ileana - Seppilli, Tullio
- 1998 (a c.) *Sibille e linguaggi oracolari, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno Macerata - Norcia, settembre 1994, Pisa - Roma: Istituti editoriali e Poligrafici internazionali.*
- Chytil, Karel
- 1918 *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antithese*, Praha: Česká Akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- Čornej, Petr
- 2011 *Světla a stíny husitství (uddlosti - osobnosti - texty - tradice)*, Praha: Lidové Noviny.
- Čornej, Petr - Bartlová, Milena
- 2007 *Velké dějiny země Koruny české, VI*, Praha: Paseka.
- Daňhelka, Jiří
- 1950 (ed.) *Smil Flaška z Pardubic, Nová Rada*, Praha: Orbis.
- 1963 *Obecné zásady ediční a poučení o češtině 15. století*, in: Havránek - Daňhelka - Hrabák 1963: 31-41.
- 1985 *Směrnice pro vydávání starších českých textů: Husitský Tábor* 8, 285-301.
- Daňhelka, Jiří *et al.*
- 1988 *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila 1-2*, Praha: Academia.
- Daum, Werner
- 1988 (ed.) *Die Königin von Saba. Kunst Legende und Archäologie zwischen Morgenland und Abendland*, Stuttgart-Zürich: Belser.
- Dronke, Peter
- 1995 *Medieval Sibyls: Their Character and Their «Auctoritas»*, (Studi medievali, Serie terza, XXVI, fasc. II) Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 581-615.
- Engstová, Kateřina
- 1999 *Vidění ženy ve slunci císařem Augustem: Umění* 47, 258-266.
- Gaster, Moses
- 1880 *Zur Quellenkunde deutscher Sagen und Märchen: Germania* 25, 274-294.
- Gebauer, Jan
- 1877 *Walter a Griselda: Listy filologické a paedagogické, ročník IV, sešit III-IV*, 60-68.
- 1970 *Slovník staročeský, díl I [A-J], díl II [K-N]*, Praha: Academia (rist.).

- Gjuzelev, Vassil - Miltenova, Anisava
 2002 *Medieval Christian Europe: East and West. Tradition, Values, Communications*, Sofija: Ik "Gutenberg".
- Gosman, Martin - Vanderjagt, Arjo - Veenstra, Jan
 1999 (eds.) *The Growth of Authority in the Medieval West*, Selected Proceedings of the International Conference, Groningen 6-9 November 1997, Groningen: Egbert Forsten.
- Haase, Wolfgang
 1987 (hrsg.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Band 20, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Haffen, Josian
 1984 *Contribution a l'étude de la Sibylle médiévale. Étude et édition du MS. B.N., F. FR. 25407, Fol. 160v-172v: Le Livre de Sibyle*, (Annales littéraires de l'Université de Besançon 296) Paris: Le Belles Lettres.
- Havránek, Bohuslav - Hrabák, Josef
 1957 (edd.) *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu*, Praha: NČSAV.
- Havránek, Bohuslav - Hrabák, Josef - Daňhelka, Jiří
 1963 (edd.) *Výbor z české literatury doby husitské*, 1, Praha: NČSAV
 1964 (edd.) *Výbor z české literatury doby husitské*, 2, Praha: NČSAV.
- Heikel, Ivar A.
 1902 (hrsg.) *Eusebius Werke*, I, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Herr, Lucien Jeanne
 1914 *La Reine de Saba et le bois de la Croix*: Revue archéologique 23, 1-31.
- Hertz, Wilhelm
 1883 *Die Rätsel der Königin von Saba*: Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Literatur 27, 1-33.
- Holdenried, Anke
 2004 *The Sibyl and her Scribes: Manuscripts and Interpretation of the Latin Sibylla Tiburtina c. 1050-1500*, Ashgate: Aldershot.
- Homolka, Jaromír - Krása, Josef et al.
 1978 *Pozdně gotické umění v Čechách 1471-1526*, Praha: Odeon.
- Hrabák, Josef
 1962 (ed.) *Staročeské satiry Hradeckého rukopisu a Smilovy školy*, Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd.
- Jakubec, Jan
 1929 *Dějiny literatury české* 1, Praha: Jan Laichter.
- Jireček, Josef
 1876 *Rukověť k dějinám literatury české do konce roku XVIII. věku ve spůsobě slovníka životopisného a knihoslovního*, II, Praha: Nákladem B. Tempského.
- Jungmann, Josef Jakub
 1849 *Historie literatury české. Aneb saustavný přehled spisů českých s krátkou historií národu, osvědčení a jazyka*, Praha: W kom. kn. F. Řivnáče.

- Kadlec, Jaroslav
 1980 (ed.) *Traktát Mistra Ondřeje z Brodu o původu husitů. Visiones Ioannis, Archiepiscopi pragensis, et earundem explicaciones (alias Tractatus de origine hussitarum)*, Tábor: Muzeum Husitského Revolučního Hnutí.
- Kętrzyński, Wojciech
 1898 *Catalogus codicum manuscritorum bibliothecae Ossolinianae Leopoliensis*, III, Lwów: Nakł. Zakł. nar. im. Ossolińskich.
- Köhler, Reinhold
 1884 *Zur Legende von der Königin von Saba oder der Sibylla und dem Kreuzholze: Germania* 29, 53-58.
- Krása, Josef
 1978 *Nástěnná malba*, in Homolka 1978: 255-314.
 1984 *Nástěnné malářství*, in Chadraba 1984: 566-579.
- Krauss, Samuel
 1902 *Die Königin von Saba in den byzantinischen Chroniken: Byzantinische Zeitschrift* 11, 120-131.
- Kubínová, Kateřina
 2006 *Imitatio Romae Karel IV. a Řím*, Praha: Artefactum.
- Kurfess, Alfons
 1951 *Sibyllinische Weissagung*, München: Heimeran.
- Lerner, Robert E.
 1996 «*Popular Justice*»: *Rupescissa in Hussite Bohemia*, in Patschovsky 1996: 39-51.
- Lombrichon, Guy
 2002 *La Dame de Saba: interprétations médiévales d'une figure impossible*, in *Graphé* 11, Arras: Presses de l'Université d'Artois, 101-121.
- Macek, Josef
 1992 *Jagellonský věk v českých zemích (1471-1526)* 1, Praha: Academia.
 1994 *Jagellonský věk v českých zemích (1471-1526)* 2, Praha: Academia.
 2001 *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha: Argo.
- Matějková, Eva
 1962 *Kutná Hora*, Praha: SNKLU.
- McGinn, Bernard
 1979 *Visions of the End, Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York: Columbia University Press.
 1985 *Teste Davide cum Sibylla: The significance of the Sibylline Tradition in the Middle Ages*, in Mundy - Kirshner - Wemple 1985: 7-35.
 1998 *Oracular Transformations: the «Sibylla Tiburtina» in the Middle Ages*, in Chirassi Colomobo - Seppilli 1998: 603-623.
- Menčík, Ferdinand
 1879 *Česká prorocství, příspěvek k dějinám prostonárodní literatury*, Vídeň.
- Meyer, Wilhelm

- 1882 *Die Geschichte des Kreuzholzes von Christus*: Abhandlungen der philos.-philol. Cl. der könig. Bayerischen Akademie der Wissenschaften 16, 103-166.
- Miller, Bob
2002-03 *Fünf deutsche Prosafassungen der Kreuzholzlegende „Post peccatum Adae“*: Vestigia Bibliae 24-25, 289-342.
- Miltenova, Anisava
1984 «Skazanie za Sivila» (*Arheografski beležki, tekstologičko izsledvane, izdanie na teksta*): Paleobulgarica/Starobългарistika 8.4, 44-72.
- Mourek, Václav Emanuel
1887 *Tandarius a Floribella*, Praha: Nákladem Královské České Poslečnosti Nauk.
- Mundy, John Hine - Kirshner, Julius - Wemple, Suzanne Fonay
1985 (eds.) *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, Oxford: Blackwell.
- Mussafia, Adolfo
1869 *Sulla leggenda del legno della Croce*: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien. Phil.-hist. Cl., 63.2, 165-216.
- Napier, Arthur S.
1894 *History of the Holy Rood-tree: A Twelfth Century Version of the Rood Legend*, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- Neske, Ingeborg
1985 *Die spätmittelalterliche deutsche Sibyllenweissagung*, Göppingen: Kümmerle Verlag.
- Nestle, Eberhard
1904 *Zur Königin von Saba als Sibylle*: Byzantinische Zeitschrift, 13, 492-493.
- Nikiprowetzky, Valentin
1987 *La Sibylle juive et le 'Troisième Livre' des 'Pseudo-Oracles Sibyllins' depuis Charles Alexandre*, in Haase 1987: 460-542.
- Ottová, Michaela
2010 *Pod ochranou Krista Spasitele a svaté Barbory*: sochařská výzdoba kostela svaté Barbory v Kutné Hoře (1483-1499), České Budějovice: Tomáš Halama.
- Palacký, František
1829 *Rerum Scriptorum Bohemicarum, III, Annales: Patrio sermone scripti vulgo Pulkavae et Benessii de Hořowic Chronicorum Continuatores Anonymi = Staří letopisové čeští od roku 1378 do 1527*, Pragae: J.H. Pospíšil.
- Parke, Herbert William
1992 *Sibille*, Genova: ECIG.
- Patschovsky, Alexander - Šmahel, František
1996 (hrsg.) *Eschatologie und Hussitismus*, Praha: Historisches Institut.
- Pennacchietti, Fabrizio A.
2000 *The Queen of Sheba, the Glass Floor and the Floating Tree-Trunk*: Henoah 22, 223-246.

- Pertz, Georgius Henricus
 1872 (ed.) Goffredo da Viterbo, *Speculum Regum* (Monumenta Germaniae Historica, SS, 22), Hannover: Hahn, 21-93.
- Pešina, Jaroslav
 1939-40 *Malířská Výzdoba Smíškovské kaple v kostele Sv. Barbory v Kutné Hoře: Umění 13*, 253-266.
- Petrů, Eduard - Sobotka, Jan - Marečková, Dagmar
 1984 (edd.) *Rytířské srdce majice, česká rytířská epika 14. století*, Praha: Odeon.
- Patrologia Latina (PL)
 1830-64 *Patrologiae Cursus Completus seu Bibliotheca universalis ...* acc. J.-P. Migne, *Series Prima*, vol. VI (1844); *Series Secunda*, vol. LXXXII (1830), *Series Latina*, vols. XLI e CXI (1864).
- Potestà, Gian Luca
 2001 *Roma nella profezia (secoli XI-XIII)*, in *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella "Repubblica Christiana" dei secoli IX-XIII*, Milano: Vita e pensiero, 365-398.
- Prümm, Karl
 1929 *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils*, in *Scholastik - IV. Jahrgang*, Freiburg im Breslau: Herder & Co., 54-77, 221-246.
- Rezek, Antonín
 1878 (ed.) Dačický z Heslova, Mikuláš, *Paměti Mikuláše Dačického z Heslova I*, Praha: Nakladatelství Matice České.
- Sackur, Ernst
 1898 *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle: Niemeyer [rist. a c. di R. Manselli, Torino: Bottega d'Erasmus, 1963].
- Schade, Oskar
 1854 *Geistliche Gedichte des XIV. und XV. Jahrhunderts vom Niederrhein*, Hannover: Rümpler.
- Schamschula, Walter
 1990 *Geschichte der tschechischen Literatur*, I, Köln - Wien: Böhlau.
- Simrock, Karl
 1864 *Handbuch der deutschen Mythologie*, Bonn: Adolf Marcus.
 1867 *Die deutschen Volksbücher 13*, Frankfurt a. M.: Brönnner.
- Stejskal, Karel
 2001 *Sibyly v písemnictví a malířství českého středověku: Umění 49*, 107-123.
- Šmahel, František
 1994 *Zur politischen Präsentation und Allegorie im 14. und 15. Jahrhundert*, München: Oldenburg.
 1996 *Husitská revoluce*, 1-4, Praha: Karolinum.
 2002 *Die hussitische Revolution*, 1-3, Hannover: Hahn.

- 2004 *Das Lesen der unlesbaren Inschriften: Männer mit Zeigestäben*, in Adamska - Mostert 2004: 453-467.
- Šťastný, Radko
1980 *Rukopis Dalimilovy kroniky z poděbradské doby*: Česká literatura 28, 537-550.
- Štroblová, Helena
1992 *Kutnohorský podnikatelský patriciát a erbovní páni z Vrchovišť*: Časopis Národního muzea, řada historická 161, 8-13.
- Štroblová, Helena - Altová, Blanka
2000 (edd.) *Kutná Hora*, Praha: Lidové Noviny.
- Täpkova, Vasilka
2002 *Pätjat na Sivila ot Iztok kãm Zapad i obratno*, in Gjuzeev - Miltenova 2002: 475-484.
- Urbánek, Rudolf
1917 *K české pověsti královské*: Časopis přátel starožitností českých 25, 4-23.
- Vacková, Jarmila
1971 *K malbám ve smíškovské kapli*: Umění 19, 255-278.
- Vilikovský, Jan
1942 *Staročeské satiry*, Praha: Vyšehrad.
1948 *Próza z doby Karla IV*, Praha: Sfinx.
- Vogt, Friedrich
1877 *Ueber Sibyllen Weissagung*: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 4, 48-100.
- Vrtátko, Antonín Jaroslav
1863 *Apollon, král Tyrský*: Časopis musea království českého 37, 277-293, 352-365.
- Všetečková, Zuzana
1999 *Středověká nástěnná malba ve středních Čechách*, Praha: Památkový ústav středních Čech.
- Všetečková, Zuzana et al.
2011 *Středověká nástěnná malba ve středních Čechách*, Praha: Národní památkový ústav.
- Wackernagel, Wilhelm
1836 *Die altdeutschen Handschriften der Basler Universitätsbibliothek*, Basel: Schweighauserische Buchhandlung.
- Warner, Marina
1995 *From the Beast to the Blond: On Fairy Tales and Their Tellers*, London: Vintage.
- Watson, Paul F.
1988 *Die Königin von Saba in der christlichen Tradition*, in Daum 1988: 55-64 [trad. di *The Queen of Sheba in Christian Tradition*, in J.B. Pritchard (ed.), *Solomon & Sheba*, London: Phaidon, 115-145, 152-158].
- Weber, Jaroslav - Tříška, Josef - Spunar, Pavel
1958 (edd.) *Soupis rukopisů v Třeboni a Českém Krumlově*, Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd.

Wetter, Evelin

2004 (hrsg.) *Die Länder der Böhmischen Krone und Ihre Nachbarn zur Zeit der Jagiellonenkönige (1471-1526). Kunst - Kultur - Geschichte*, Ostfildern: Thorbecke.

Zíbrt, Čeněk,

1902 *Bibliografie české historie II*, Praha: Nákladem České Akademie Císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.

1914 *Zlatý jelen na pražském mostě, slepý mládenec, sibylla a jiná proroctví staročeská*, Praha: J. Otto.



Tav. I - Kutná Hora, Cattedrale di Santa Barbara, Smíškovská kaple:
La Regina di Saba di fronte a Salomone (foto Archiv Atelier Paul).

ANTONIO PETROSSI

La Regina di Saba nell'immaginario della letteratura francese

Su invito del dottor Cloquet, il ventisettenne Flaubert decide nell'aprile del 1849 di raggiungere il Medio Oriente, perché un clima più caldo possa alleviare le sue turbe nervose.¹ Compagno di viaggio sarà ancora l'amico Maxime Du Camp, conosciuto sin dal suo soggiorno a Parigi come svogliato studente di legge, con il quale aveva già compiuto un viaggio in Turenna e in Bretagna nella tarda primavera del 1847. L'intercessione di Du Camp è stata indispensabile, perché il viaggio sia riconosciuto come una missione governativa per lo studio del commercio e dell'industria dei paesi visitati.

Il viaggio ha inizio dal porto di Marsiglia il 4 novembre e porterà i due amici dopo 11 giorni di navigazione ad Alessandria d'Egitto e quindi il 28 novembre a Il Cairo. La città egiziana sarà il campo base del lungo soggiorno, dalla quale i due si muoveranno per lunghe escursioni per visitare Menfi e le piramidi e quindi per navigare lungo il Nilo. Solo alla fine del 1850 lasceranno definitivamente la città per iniziare il viaggio di ritorno, salendo verso i luoghi sacri del Cristianesimo, toccando quindi Gerusalemme, Nazareth, Cana, per arrivare nel mese di novembre nella città di Costantinopoli, dove si fermeranno per circa trenta giorni. Lo scrittore riesce a cogliere la ricchezza e la varietà delle cose che si mostrano al suo sguardo avido, ma le immagini, quando devono prendere una forma nelle parole, si scontrano con le sue idee più profonde ed ossessive.

Le suggestioni di un'esperienza così lunga ed eccezionale furono riportate con profusione da Flaubert nei suoi taccuini, dai quali avrebbe voluto

¹ Come è riportato in una lettera indirizzata a uno zio, François Parain, scritta alcune settimane dopo la visita medica del 5 maggio 1849: «Ma santé, qui loin de s'améliorer empire, m'a forcé à aller consulter à Paris M. Cloquet qui m'a fortement conseillé les pays chauds». Vd. Bruneau 1973: 505.

attingere per forgiare la materia di un nuovo romanzo che però non fu mai scritto. Questi appunti sono la viva testimonianza di un viaggio compiuto attraverso la memoria, che lo spingerà alla ricerca di forme e immagini di un mondo favoloso e irreali. La rievocazione dei luoghi visitati, le immagini e le impressioni ancora vive del viaggio, sfumano nella visione romantica dell'Oriente. Al significato simbolico degli antichi monumenti, di cui il giovane Flaubert avverte tutta l'immanenza, s'intreccia l'attrazione esercitata su di lui dalle atmosfere e dall'umanità che lo circonda: l'Oriente attrae e seduce il viaggiatore soprattutto per la sua molle sensualità, che sembra emanare da ogni cosa. Nei suoi romanzi Flaubert intreccerà l'idea dell'Oriente con i desideri, il fascino dell'ignoto, con le fantasie sessuali, le ossessioni del divieto e i piaceri inappagati.²

L'Oriente, con le sue stravaganze e la morale perversa della sua gente, sembra lusingare i viaggiatori occidentali con la promessa di inesauribili piaceri, di una sensualità finalmente libera da costrizioni morali. Questa sensualità trova una sintesi icastica, quasi tangibile, nella descrizione flaubertiana di Kuchuk-Hânem, la cortigiana di origine siriana che lo scrittore-viaggiatore conosce nella città egiziana di Ensnah. La descrizione fisica della donna, come è riportata in una lettera all'amico fraterno Louis Bouilhet datata 13 marzo,³ tradisce le aspettative del desiderio:

una creatura alta e splendida, ... la sua pelle, soprattutto quella del corpo, è di un leggero color caffè. Quando si siede di lato, le si formano dei cuscinetti color bronzo sui fianchi. I suoi occhi sono neri e smisurati, le sopracciglia nere, le narici aperte, larghe, le spalle solide, il petto abbondante, è rotonda e succosa come una mela. ... I suoi capelli neri, ricci, ribelli alla spazzola, erano separati in bande da una riga sulla fronte, piccole trecce che si riunivano sulla nuca.

Sono le stesse aspettative che si colgono nell'attenzione posta ai dettagli dell'abbigliamento di Kuchuk-Hânem:

Portava un *tarbuch* largo, ornato alla sommità da un disco bombato, in oro, in mezzo al quale si trovava una piccola pietra verde che imitava lo smeraldo; la ghianda blu del suo *tarbuch* si allargava a forma di ventaglio, scendeva, e le accarezzava le spalle; all'orlo del *tarbuch*, aveva un rametto di fiori bianchi, finti, che era posto sui capelli e che andava da un orecchio all'altro. ... Come bracciale, due fili d'oro ritorti insieme e attorcigliati l'uno intorno all'altro.

² Brombert 1990: 17.

³ Bruneau 1973: 174-176.

Tripla collana di grossi grani d'oro vuoti. Orecchini: un disco d'oro, un po' panciuto, con piccoli grani d'oro sulla circonferenza.

e sulla danza che eseguirà per i suoi ospiti:

Kuchuk ci balla la danza dell'ape ... Kuchuk si è spogliata ballando. Quando si è nudi, si tiene solo un fisciù con cui si fa il gesto di nascondersi e si finisce col gettar via il fisciù; ecco in cosa consiste l'ape.⁴

Questi ricordi ritorneranno continuamente nella mente di Flaubert, come testimonia la sua lettera all'amico fraterno Louis Bouilhet: «perché ho il malinconico desiderio di tornare in Egitto e di risalire il Nilo e di rivedere Kuchuk-Hânem».⁵

La danzatrice orientale, di cui il personaggio di *Salammbô* sarà la più nota espressione,⁶ è già una figura privilegiata nei primi racconti di Flau-

⁴ Bruneau 1973: 605-606.

⁵ Bruneau 1973: 799. Il personaggio della danzatrice ispirerà poi alcune pagine di Du Camp e dello stesso Bouilhet: come il suo compagno di viaggio, anche Maxime Du Camp descrive l'incontro con la cortigiana nel suo racconto del viaggio *Le Nil: Égypte et Nubie* (il testo, corredato da circa 150 calotipie, è considerato uno dei primi reportage fotografici). Louis Bouilhet, suggestionato dai racconti dell'amico Gustave, gli dedica una poesia che reca il nome della donna, che sarà riportata nella sua raccolta poetica *Festons et Astragales* del 1859.

⁶ In seguito al successo mediatico del romanzo *Madame Bovary* (e alla risonanza del processo che ne è seguito), Flaubert inizia, nel settembre del 1857, a dedicarsi alla stesura di un romanzo storico, ambientato nella Cartagine del III secolo a.C., durante gli anni della Rivolta dei mercenari (240-238 a.C.), nel quale narra le vicissitudini della protagonista, figlia di Amilcare Barca, durante i drammatici eventi che sconvolgono la città in quel tumultuoso periodo. Ed è proprio la lettura casuale di questo evento contenuto nell'opera di Polibio, che spinge lo scrittore a iniziare un severo studio delle fonti e dei testi degli autori antichi (Senofonte, Plutarco, Ippocrate e Plinio). Il romanzo doveva portare l'autore in un passato remoto e ignoto, confrontandolo con le pulsioni più segrete e violente del proprio immaginario letterario, per poi trascinarlo nuovamente nelle terre dell'Oriente, questa volta nell'Africa settentrionale. Partendo da Marsiglia, il 12 aprile 1858, visiterà proprio le rovine di Cartagine. Le impressioni del viaggio saranno raccolte in un taccuino, quindi sistemate e completate dopo il suo ritorno in Francia; non destinate alla pubblicazione (in Italia sono state pubblicate solo nel 2004, col titolo *Viaggio a Cartagine*). Da questo nuovo viaggio, Flaubert avrebbe tratto l'ispirazione per scrivere il romanzo, che sarà pubblicato nel 1862. Vd. Walid 2009.

bert, ben prima della scoperta delle almee d'Egitto. Nella baiadera, tutta la diffusa sensualità di cui erano pervase le rappresentazioni della natura si concentra e si dilata, caricandosi di una intensità rapsodica che travolge la donna, ne scompone il corpo e infiamma l'immaginazione. La baiadera, con le sue movenze dense di suggestioni erotiche, il suo corpo che, denudandosi, pare disfarsi e sciogliersi in effluvi per avvicinare la fantasia a un gioco palpitante e mortale, ben sintetizza l'anima sensuale e panica dell'Oriente flaubertiano.

La figura della baiadera conobbe un particolare favore negli ambienti letterari parigini nel 1838 a seguito di una tournée di danzatrici indiane, che lasciarono un segno profondo nell'immaginazione di Nerval e Gautier.⁷

L'immagine della danzatrice orientale rivivrà nei personaggi di alcune opere della maturità di Flaubert, come in *Erodiade* – protagonista eponima di uno dei *Tre racconti* – ma soprattutto nella Regina di Saba –, visione de *La tentazione di Sant'Antonio*.⁸ Nella costruzione del personaggio, lo scrittore aderisce in parte alla narrazione dei testi sacri, per poi allontanarsene decisamente, rielaborando volta a volta la figura della Regina, secondo le esigenze della sua Opera. *La Tentation de Saint Antoine* si presenta come un vorticoso susseguirsi di visioni che sono prodotte «dalle riflessioni del santo, dai peccati, dalle debolezze e dalle colpe di Antonio».⁹

Il nome della Regina di Saba è evocato nel primo *tableau* del testo, quando il Santo – avvinto dalla noia («Che solitudine! che noia!»)¹⁰ – cerca il sostegno delle Sacre Scritture: il versetto («La regina di Saba, conoscendo la gloria di Salomone, venne a tentarlo, proponendogli degli enigmi»)¹¹ è

⁷ Richer 1963.

⁸ *Erodiade* è l'ultimo dei *Tre racconti*, opera scritta tra il settembre del 1875 e il febbraio del 1877 – in una pausa dal *Bouvard e Pécuchet*, che si svolge intorno all'esperienza religiosa in una prospettiva moderna, medievale e antica. *La Tentazione di Sant'Antonio* – un'opera difficilmente classificabile in un comune genere letterario – percorrerà tutta la vita letteraria di Flaubert: portato a termine una prima volta nel 1848; completamente rielaborato nel 1856 e quindi finalmente pubblicato nel 1874. «Tra sofferenze di ogni genere sto terminando Sant'Antonio, l'opera di tutta la mia vita, dato che la prima idea mi è venuta nel 1845 a Genova, davanti a un quadro di Bruegel», confidava in una lettera datata il 5 giugno del 1872 a Mlle de Chantpie. Vd. Bruneau 1973: 385.

⁹ Come scrive in una lettera indirizzata a George Sand il 24 giugno del 1869. Bruneau 1973: 60.

¹⁰ *Tentazione* 654 (da qui, si citerà la trad. it. del 1997).

¹¹ *Tentazione* 656. Il versetto riportato da Flaubert riflette assai bene le ragioni della sua opera, perché nella versione biblica dell'incontro tra la Regina di Saba e il re Salomo-

l'ultimo di alcuni passi biblici¹² letti dall'eremita, i quali prefigurano le tentazioni nel quadro successivo. Nel secondo *tableau*, protetti dalle ali del Diavolo, si alternano i Sette Vizi Capitali che insidiano l'eremita e la sua virtù: le voci interiori preludono all'entrata delle visioni che sono le proiezioni allucinatorie dell'interiorità di Antonio. Dal primo Vizio, l'Accidia, il santo entra in un vortice di visioni che attraversa tutti gli stadi del peccato, fino ad arrivare alla Lussuria, rappresentata, per l'appunto, dalla Regina di Saba: preceduta da tre cavalieri «montati su onagri», la Regina si presenta «in mezzo a cuscini di lana azzurra» in groppa a un elefante bianco «bardato di una rete d'oro». ¹³ La sua figura («una catena d'oro piatta, che le passa sotto il mento, le sale lungo le guance, gira a spirale attorno ai capelli incipriati d'azzurro, poi, ridiscendendo, le sfiora le spalle e va a unirsi sul petto a uno scorpione che allunga la lingua tra i seni della regina»), ¹⁴ i suoi propositi («Io ho abbandonato tutto per te ... ti ho portato i miei doni di nozze»), ¹⁵ le sue promesse («Se tu posassi un dito sulla mia spalla, sentiresti come una striscia di fuoco nelle vene. Il possesso della più piccola parte del mio corpo ti riempirà di una gioia più veemente che la conquista di un impero») ¹⁶ sembrano rivelare l'essenza di quel desiderio perduto nell'estasi sessuale che lo scrittore agogna sin dalla sua adolescenza. ¹⁷ Un desiderio che non riesce a prescindere dalla sua idea sull'Oriente, nella quale la tentazione erotica si coniuga con un sentimento d'infinito e di morte. E questa idea trova una sua amplificazione nella sfilata dei doni che la Regina offre al vecchio eremita (retaggio delle favolose offerte recate al Re Salomone nel racconto biblico), i cui toponimi – Genezaret, capo del Gardefan, Baasa, Tartesso, Issedonia – sembrano quasi tracciare i rilievi di una carta ge-

ne, il passo è leggermente dissimile: non vi si trova alcuna traccia del verbo “tentare” (1 Re, 10, 1: «La regina di Saba, sentita la fama di Salomone, venne per metterlo alla prova con enigmi»; 2 Cr, 9,1: «Or la regina di Sceba, avendo udito la fama che circondava Salomone, venne a Gerusalemme per metterlo alla prova con degli enigmi»; Mt 12, 42: «La regina del Sud si leverà a giudicare questa generazione e la condannerà, perché essa venne dall'estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone»).

¹² Antonio leggerà i versetti tratti dagli Atti degli Apostoli (2, 5-8), dal libro di Esther (9,5), dal libro di Daniele (2, 46) e dal libro dei Re (2Re 20, 13). *Tentazione* 650.

¹³ Qui, e nelle citazioni precedenti, *Tentazione* 674.

¹⁴ *Tentazione* 674.

¹⁵ *Tentazione* 676.

¹⁶ *Tentazione* 680.

¹⁷ Lombard 1934: 52.

ografica del fantastico e della lussuria.¹⁸ L'evocazione di questa geografia della lussuria si spiegherà del tutto nell'elenco dei doni offerti a Sant'Antonio dalla Regina di Saba. È nelle parole di quest'ultima che l'identificazione di tutto l'Oriente con il corpo di una donna, l'identificazione tra sogno esotico e tentazione erotica, troveranno una ulteriore conferma: «je ne suis pas une femme – esclama la Regina – je suis un monde».¹⁹ La figura della Regina millenaria venuta dall'Oriente diventa quindi il simbolo di tutti i sogni dell'Oriente, nei quali resta sempre centrale lo stretto legame tra la Lussuria e la Morte, perché «la frenetica compiacenza verso la sensualità conduce sempre a neutralizzare o perfino a distruggere la carne».²⁰

Qualche anno prima, nel 1843, l'inquieto Gérard de Nerval, aveva affrontato un itinerario simile, anche egli con il proposito di alleviare i suoi disturbi di origine nervosa. Come nell'immaginario di Flaubert, anche in Nerval la rappresentazione dell'Oriente possiede i tratti del Femminile, ma diversamente da Flaubert, che dissemina in diverse sue opere i ricordi e le impressioni di viaggio, Nerval li concentrerà in un solo testo, ovvero nel *Voyage en Orient*, pubblicato qualche anno dopo.²¹ In compenso, la visione nervaliana dell'Oriente assume, nel *Voyage*, i connotati di ben tre ipostasi femminili ricche di implicazioni simboliche: Isis, Sittelmulk, e naturalmente Balkis. Sebbene sembri inizialmente più rispettoso verso la Bibbia in

¹⁸ «Ecco del balsamo di Genezaret, dell'incenso del capo Gardefan, del laudano, del cinamomo, e del silfio, buono da mettere nelle salse. Là dentro vi sono ricami d'Assur, avori del Gange, porpora di Elisa; e questo recipiente di neve contiene un otre di calibon, vino riservato ai re assiri – da bersi puro in un corno di liocorno. Ecco collane, fermagli, reticelle, parasole, polvere d'oro di Baasa, stagno di Tartesso, legno azzurro di Pandio, bianche pellicce di Issedonia, carbonchi dell'isola Palesimonda, stuzzicadenti fatti con aculei di tascia – animale estinto che si trova sottoterra. Questi cuscini sono di Emath, queste frange da mantello di Palmira. Sopra questo tappeto babilonese c'è... ma vieni qui! Vieni!» *Tentazione* 676. Per riprendere una suggestiva immagine di Luca Pietromarchi (1992: 34).

¹⁹ Pietromarchi 1992: 34.

²⁰ Brombert 1990: 223.

²¹ L'edizione in volume uscì nel 1850 per l'editore Charpentier, mentre la *Storia della Regina del Mattino e di Solimano, principe dei geni*, il racconto inserito nel *Viaggio* che narra della Regina di Saba, ha una vicenda editoriale più articolata: il lungo racconto apparve a puntate sulla rivista «National» nei numeri di marzo e aprile del 1950 e, dopo la pubblicazione nel *Viaggio*, fu ristampato sulla rivista «Pays» nel periodo agosto-settembre 1853.

confronto al Flaubert della *Tentazione*, nell'evoluzione della *Storia della Regina*, Nerval contaminerà e svilupperà il testo con diverse fonti sacre, anche non bibliche. Dall'Antico Testamento, attingerà i racconti sulla costruzione del Tempio di Gerusalemme (1 Re 6) e sulla celebre visita della Regina di Saba al re Salomone (1 Re 10 e 2 Cr 9), l'idea delle due stirpi, di Adamo e di Caino, del fango e del fuoco (soprattutto Gn 4) e il carattere della Regina di Saba (Ct). Oltre che dal primo *Libro dei Re* e dal secondo delle *Cronache*, dal *Genesi* e dal *Cantico dei Cantici*, Nerval attinge a piene mani dal Corano, in particolare dalle sure 27 e 34, le quali forniscono, tra le altre cose, i nomi dei protagonisti indicati secondo la dizione araba: Balkis (o Bilqis) per la Regina di Saba e Solimano per Re Salomone. Fondamentali per il processo creativo nervaliano sono, però, anche le fonti apocriefe, come l'*Apocalisse di Enoc* e quelle moderne, letterarie e non, come il *Caino* di Byron e il fortunato catalogo della *Bibliothèque orientale* pubblicato nel 1697 da Bathélemy d'Herbelot de Molainville, che ispirò l'idea di una discendenza della Regina di Saba dalla stirpe di Enoc.²²

Il lavoro di rielaborazione operato da Nerval immette la narrazione in un canale letterario che a sua volta trascina la storia in una deriva romantica, sebbene sia saldamente legata alla lettera delle diverse tradizioni sacre verso cui è debitrice.

Dal principio del secolo XIX, seguendo l'esempio dell'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* di Chateaubriand e la suggestione dei versi di Hugo nei poemi de *Les Orientales*,²³ ma soprattutto dietro la formidabile spinta dell'impresa napoleonica in Egitto,²⁴ hanno di nuovo inizio i viaggi verso l'Oriente, compiuti seguendo quasi una precisa successione di tappe obbligate. A un'intera generazione di viaggiatori romantici, più o meno noti, sembrerà possibile ritrovare, in quelle terre, le suggestioni intellettuali assimilate nelle biblioteche o nelle sale di lettura, e creare con la parola un mondo esotico riordinato e stilizzato in splendide formule, per offrirlo, nella sua

²² «Les Sabiens, dont on parlera un peu plus bas, disent que Saba ou Sabi, duquel ils prétendent tirer leur origine, étoit petit-fils d'Enoch. Mais les Musulmans disent, plus conformément à la Tradition Hébraïque, que Saba ou Seba étoit fils de Cahtan o Ioc-tan, et petit-fils du Patriarche Heber, qu'ils appellent communément Houd, et les même ajoutent, qu'il fut Roy de l'Yemen». Barthélemy d'Herbelot 1778: 142.

²³ L'*Itinéraire* di Chateaubriand apparve nel 1811, *Les Orientales* di Hugo nel 1829.

²⁴ Per un'antologia sul genere letterario del «viaggio in Oriente» si rimanda ai seguenti studi: Jourda 1970; Berchet 1985, e soprattutto Brillì 2009, lo studio esaustivo del maggior esperto di letteratura di viaggio.

veste più rassicurante, allo sguardo avido degli occidentali, rispondendo alle loro ossessioni e alle loro aspirazioni.²⁵

Théophile Gautier può considerarsi il fondatore dell'estetismo esotico, riversato soprattutto nelle fantasie nostalgiche del personaggio d'Albert, uno dei protagonisti del romanzo epistolare *Mademoiselle de Maupin* (1835-36),²⁶ paradigma dell'inclinazione francese ed europea verso il mondo pagano, lussuoso e violento dell'Oriente, popolato dalle belle regine micidiali. All'estetica esotica, Gautier associa l'altro carattere specifico della figura della "donna fatale" (archetipo letterario che concentra nella sua persona tutte le seduzioni, tutti i vizî e tutte le voluttà, e virtualmente rievoca la Regina di Saba), le cui incarnazioni letterarie troveranno sapienti sviluppi nell'opera dei maggiori scrittori europei.

Nel corso del XIX secolo, la percezione dei viaggiatori occidentali (ma il discorso non può essere generalizzato, perché, ad esempio, la visione britannica restò notevolmente diversa da quella francese) era posizionata in una dimensione immaginativa e irrealizzabile: il Vicino Oriente era inteso come uno spazio geografico ma anche come una rappresentazione ideale delle origini bibliche del cristianesimo e del mondo.²⁷ Nel caso degli scrittori-viaggiatori, la visione e il contatto con l'Oriente diventava un modo per definire, e forse reinterpretare, la propria vocazione artistica ed esistenziale. Così, in Nerval, il viaggio verso le terre del Levante – meno vasto della rispettiva descrizione letteraria – si configura come la strada della conoscenza per giungere «alla sorgente da cui sono scaturite la poesia e la fede dei nostri padri». Con il viaggio in Oriente, lo scrittore francese voleva inoltre seguire il tragitto compiuto da Apuleio, l'autore dell'Antichità che più sentiva affine alla sua opera.²⁸ Nel procedere agile della sua prosa, i confini geografici perdono la loro esattezza cartografica e l'Oriente diviene lo spazio sacrale di un percorso interiore, situato sui limiti dei paesi attraversati dal viaggiatore. Il filtro letterario del *Voyage* distilla le esperienze del vissuto, formulando una narrazione nella quale all'episodio della cronaca si sovrappone l'elaborato dell'immaginario. In Nerval, il reale non si differenzia dal sogno, perché del sogno, nella narrazione del *Voyage*, la realtà assume la patina opaca e impalpabile: le immagini perdono i lineamenti netti e precisi propri del mondo reale, per sfumare nella luce incerta

²⁵ Fiorentino 1982.

²⁶ *Maupin* 360.

²⁷ Per una visione critica sul fenomeno culturale dell'orientalismo, si rimanda a Said 1994, con l'avvertenza che la metodologia di ricerca presente nello studio non è esente da valutazioni negative.

²⁸ Nacci 1997: x.

dell'apparizione. Si crea un universo popolato da miti di un passato lontano, nelle cui figure si confondono le ossessioni dello scrittore. Il tradizionale giornale di viaggio smarrisce il suo canonico ordine calendarizzato e si plasma in una raccolta letteraria, nella quale vita e letteratura si stringono in un legame inscindibile. Nell'ultima meta del suo viaggio, a Costantinopoli dove soggiognerà per circa tre mesi, Nerval è condotto dalle sue guide in un caffè «posto nei quartieri operai di Stanbul»²⁹ e qui assiste alla narrazione recitata da un cantastorie, uno di quei rapsodi, che «arrangiano e sviluppano un soggetto già trattato in vari modi, o che si fonda su antiche leggende». Nerval ammette di trascrivere approssimativamente una storia ascoltata in una lingua per lui non completamente intellegibile, la cui comprensione è stata possibile con la traduzione delle sue guide. Si tratta della storia biblica della Regina di Saba, rielaborata e trasfusa attraverso la letteratura islamica e le leggende preislamiche. Questa narrazione costituirà il lungo racconto che chiude il *Voyage*. Si tratta di «un romanzo destinato a narrare la gloria di quelle antiche associazioni operaie a cui l'Oriente ha dato origine»³⁰ e, per tale motivo, il protagonista della narrazione è la potente figura, non indicata nel titolo, di Adoniram, l'architetto e scultore di Solimano, impegnato nella costruzione del Tempio, «personaggio titanico che lotta contro il peso di una oscura colpa originaria, sia essa il peccato di Eva o di Caino, i quali, non a caso, sono indicati come i suoi progenitori».³¹ Seguendo lo schema impostato dalla poetica romantica, Nerval tratteggia un personaggio in toni foschi e drammatici, non seguendo le informazioni dettate dalle sue fonti: «Era un personaggio cupo, misterioso. ... Ma quale era la patria di Adoniram? Nessuno lo sapeva! Da dove veniva? Mistero. ... Qual era la sua origine? A quale razza apparteneva? Era un segreto, il meglio custodito di tutti».³² Le fonti, invece, elencano chiaramente la genealogia di Adoniram, indicandolo come figlio «di una vedova della tribù di Nephtali, ... suo padre era un uomo di Tiro che lavorava il bronzo».³³

Dopo aver invocato la protezione del divino e il silenzio degli astanti che affollano la sala del caffè, il cantastorie inizia la sua narrazione, presentando Adoniram a colloquio con il suo discepolo Benoni.³⁴ È quest'ul-

²⁹ *Viaggio* 451 (da qui si citerà la trad. it. del 1997).

³⁰ *Viaggio* 452.

³¹ Pietromarchi 1992.

³² *Viaggio* 453.

³³ 1 Re 7, 13.

³⁴ Nel racconto, Benoni è la rappresentazione dell'artista anti-romantico – contrapposto ad Adoniram – perché sceglie un approccio mimetico nella rappresentazione della Na-

timo che informa il suo maestro del giorno di riposo che il saggio sovrano ha concesso agli operai del grande cantiere. La Regina di Saba è arrivata da «quelle felici contrade che noi chiamiamo Yemen» per «mettere alla prova una saggezza celebre»,³⁵ come quella del Re Solimano e unirsi a lui, come vuole la voce popolare. E nella risposta a questa affermazione si rivela l'astio che Adoniram prova verso il suo sovrano, definito come il più vile «tra le creature».³⁶ L'antagonismo nasconde la contrapposizione tra i diversi simboli che incarnano i due personaggi – il demiurgo, creatore della materia, e il sovrano che detiene il potere e sfrutta il genio creativo per la sua gloria – nella quale si inserisce la Regina di Saba, la quale, giunta per conoscere il re, successivamente si rivolgerà al demiurgo, perché riconosce nell'Architetto l'appartenenza alla stessa stirpe, quella dei figli del fuoco, che si contrappone a quella dei figli del limo, dalla quale discende Solimano.

Come riportato da Benoni, la Regina del Mattino è «una bellezza che abbaglia»³⁷ e così si presenta al Sovrano: «avvolta in una nube di tessuti di lino e diafani veli, sembrava un giglio disperso in un mazzo di giunchi».³⁸ Seguendo un preciso rituale che la vede legata ai movimenti del Sole, la Regina entrerà nella città solo al mattino del Sabato e qui incontrerà il Re, rivestito come «una statua d'oro, con mani e maschera d'oro» per onorarlo con ricchi doni provenienti dalla sua terra: «oro, cinnamomo, mirra, e soprattutto dell'incenso ... poi, zanne d'elefante, sacchetti di aromi e pietre preziose»³⁹ passano l'uno dopo l'altro davanti ai due sovrani. Quando la magnifica processione dei doni giunge al termine, Balkis, che ha già stuzzicato il Re sulle contraddizioni dell'*Ecclesiaste* (all'epoca si credeva che Salomone ne fosse l'autore),⁴⁰ gli rivolge tre enigmi per mettere alla prova la

tura. Il nome del personaggio è, anch'esso, di ispirazione biblica: si legge infatti in Genesi 35, 16-18: «quando Rachele partorì ed ebbe un parto difficile. Mentre penava a partorire, la levatrice le disse: “Non temere: anche questo è un figlio!”. Mentre esalava l'ultimo respiro, perché stava morendo, essa lo chiamò Ben-Oni, ma suo padre lo chiamò Beniamino».

³⁵ *Viaggio* 458.

³⁶ *Viaggio* 459.

³⁷ *Viaggio* 459.

³⁸ *Viaggio* 461.

³⁹ *Viaggio* 460.

⁴⁰ «Cominciarono allora, vivaci e intense secondo le usanze del tempo, quelle discussioni filosofiche di cui si parla nei libri degli Ebrei. – Non predicate forse, riprese la regina, l'egoismo e la durezza del cuore quando affermate: “Se avete garantito per un amico, vi siete messi in trappola; spogliate chi garantisce per lui? ...”. In un altro proverbio vantate la ricchezza e il potere dell'oro... – Ma altrove celebriamo la povertà. – Contrad-

sua «sagacia». Diversamente dall'interlocutrice del *Cantico dei Cantici*, con la quale è stata spesso identificata, simboleggiando la conversione del mondo pagano, Balkis non andrà in sposa al Re, ma a lui si contrapporrà, rivolgendo se stessa alla potenza creativa rappresentata dall'architetto scultore («Poco mancò che lei si prosternasse davanti a quel potere occulto e formidabile, tanto Adoniram le apparve sublime nella sua forza e semplicità»⁴¹).

Solimano risolverà i tre enigmi posti dalla Regina, sebbene la decifrazione sia ottenuta in virtù non della sua proverbiale saggezza ma della sua scaltrezza (infatti per conoscerne la soluzione il gran sacerdote Sadoc ha pagato il sacerdote dei sabei), ma vano sarà il suo tentativo di conquistare la donna, ammalato dalla sua bellezza, quando le mostrerà lo sfarzo e la magnificenza del suo potere fissati nelle superbe architetture dei suoi edifici («Ah! Grande Regina, – esclamò Solimano inginocchiandosi davanti a lei –, siete degna di comandare agli uomini, ai re e agli elementi. Voglia il cielo e la vostra bontà che voi accettiate la metà di un trono dove non troverete ai vostri piedi che i più sottomessi dei sudditi!»⁴²). Anzi, la visione di questi oggetti spinge la Regina al desiderio di conoscerne l'Artefice («il principe spiegò all'ospite il progetto di un mare di bronzo concepito da Adoniram, e la Regina di Saba, ammirata, volle di nuovo che le presentassero quell'uomo»⁴³), perché intuisce in lui la potenza creatrice del Genio artistico che plasma la materia, sebbene coartato dalla volontà del potere.

Già il loro primo incontro, d'altronde, lascia intravedere un'affinità elettiva, che rivelerà un segreto destino comune a entrambi («La regina di Saba era riservata; con il suo ascendente aveva sempre dominato tutti, anche il magnifico Solimano. Solo lo scultore Adoniram aveva attirato per un istante la sua attenzione; non lo aveva penetrato: la sua immaginazione aveva intuito in lui un mistero; ma questa viva curiosità di un momento si era certo dissolta. Eppure, al suo cospetto, per la prima volta quella donna forte si era detta: ecco un uomo»). Sarà Salomone a costruire il contatto tra

dizione. L'Ecclesiaste sprona l'uomo al lavoro, copre di vergogna il pigro, e più avanti afferma: «Cosa resta all'uomo di tutto il suo lavoro? Non è forse meglio mangiare e bere?». Nerval attinse, sempre con una certa libertà, anche da un altro libro dell'Antico Testamento anticamente attribuito a Salomone, i *Proverbi*, oltre che dall'*Ecclesiaste*. Le citazioni dai due libri sapienziali possono riferirsi a diverse «sentences» in essi contenute e in particolare: Prv. 6,1-5, 17,18 e 22,26-27; Eccl. 2,22-24, 5,17 e 8,14. Vd. *Viaggio* 462.

⁴¹ *Viaggio* 478.

⁴² *Viaggio* 471.

⁴³ *Viaggio* 470.

Balkis e Adoniram e sarà il Re a comprendere subito il pericolo che costituisce Adoniram per i suoi piani («Solimano permise che venissero fatti calorosi complimenti a quell'uomo di genio che lui stesso ammirava, non senza un po' di dispetto»),⁴⁴ quando la Regina e l'artista converseranno per la prima volta. Sarà sufficiente una domanda della donna perché l'uomo riveli il segreto delle sue origini («i miei primi anni sono trascorsi lungo le vaste coste scoscese del Libano, da dove, nella lontana pianura, si scorge Damasco») e della sua formazione artistica («Il mio primo maestro fu la solitudine; in seguito, nei miei viaggi, ho fatto tesoro delle sue lezioni. Ho volto lo sguardo sui ricordi del passato; ho contemplato i monumenti, ho fuggito la compagnia degli uomini»).⁴⁵ Incalzato dalle domande della Regina desiderosa di conoscere gli operai dei cantieri («Maestro Adoniram, desideriamo passare in rivista i vostri operai, felicitarci con loro, e farvi i complimenti in loro presenza»),⁴⁶ Adoniram rivolge alla folla che lì era accorsa per vedere la Regina, il segno della *tau*, disegnandolo con i movimenti delle braccia («e con la mano aperta traccia nell'aria una linea orizzontale»)⁴⁷ e riesce così a ordinare le file dei suoi centomila operai. Questa dimostrazione di potere sulle folle trova un corrispettivo nel potere di Balkis di dominare gli abitanti dei cieli, come testimonia il suo potere sull'upupa Hudhud che la segue fedelmente (anche la Regina di Saba nella *Tentazione* si presenta con un uccello, Simorg-Anka, il cui nome rimanda alle leggende persiane: «vola come il desiderio. In una giornata fa il giro del mondo, torna la sera, si posa ai piedi del mio letto; mi racconta quello che ha visto»)⁴⁸.

Inevitabilmente, la comunione di intenti tra la Regina e l'Architetto crea una convergenza tra i due, suggellata dalla comune appartenenza alla stirpe del fuoco, le cui attitudini alla laboriosità e operosità e le cui istanze libertarie sono il segno di una colpa originaria, che sarà scontata dal demiurgo con la sua uccisione, ordinata e realizzata con l'astuzia di Solimano. Solo e impotente di fronte alla forza di Solimano, Adoniram dovrà allora scendere nelle viscere della terra per ritrovare il legame perduto – nell'incontro con i progenitori della sua stirpe – che gli permetterà di opporsi al potere del Re. La coscienza di appartenere alla razza dei geni del fuoco, rende all'eroe la forza necessaria perché possa trovare la sua identità, il motivo originario del suo talento, e la parte smarrita di sé, che ritrova

⁴⁴ *Viaggio* 475.

⁴⁵ *Viaggio* 473.

⁴⁶ *Viaggio* 476.

⁴⁷ *Viaggio* 476.

⁴⁸ *Tentazione* 679.

nel suo doppio femminile: Balkis, la Regina di Saba che Solimano vorrebbe possedere come qualcosa a cui ha diritto, appartiene alla stessa razza di Adoniram (la stirpe di Enoc, come apprende dal suo avo, Tubalcain nella sua discesa negli inferi dopo il fallimento della sua ultima grande impresa creativa). I due, l'architetto-demiurgo e la Regina, si posseggono solo perché si riconoscono, tuttavia, verso la fine del racconto, con la morte di Adoniram, si consuma il senso di una frattura che non si può rimarginare.

Si rivelano così quelle tensioni tra vita e letteratura, tanto care alla poetica di Nerval e che il tessuto della narrazione mitica tenta invano di risolvere in una prospettiva unitaria. La vicenda mette in scena lo scontro fra due genie diverse e mortalmente nemiche (quella del fuoco e quella del fango, appunto), sotto il quale si cela l'eterna lotta tra l'autorità soffocante del potere e la libertà espressiva del genio creativo, motivo ricorrente nell'immaginario romantico. La morte di Adoniram significa la prevaricazione dei figli del fango sui figli del fuoco, l'atto finale (ma un finale solo temporaneo) di una guerra che vede le due genie lottare nel tempo tra loro.

Come farà più tardi Flaubert in tutta la sua opera, Nerval proietta sulla Regina di Saba un significato che va chiaramente oltre la tradizione biblica, in quanto ne ricava una figura letteraria irriducibile all'archetipo materno, ovvero un'immagine complessa della Donna. L'immagine della Donna, nella molteplicità dei suoi aspetti, diventa l'Idea, come accezione assoluta e imperitura, trovando nella figura dell'essere divino il supremo compendio di una femminilità che simultaneamente è amorosa e materna, comprendente tutte le rappresentazioni femminili «particolari»: portatrice del Sacro, che attrae l'uomo e allo stesso tempo interdice la sua azione, Balkis è il compendio di ogni femminilità amorosa e materna, come un simbolo radioso che contiene tutte le altre divinità femminili.⁴⁹

⁴⁹ L'immagine della Regina ritornerà nelle pagine di uno scrittore francese negli anni '30 del Novecento: André Malraux pubblicherà sulle pagine del giornale *L'Intransigeant* (sette articoli apparsi nel maggio del 1934) il reportage della sua spedizione, iniziata nel gennaio dello stesso anno con il capitano Eduard Corniglion-Molinier e il meccanico Maillard, alla ricerca dei resti dell'antica città della Regina di Saba, situata nella penisola yemenita. Il racconto del viaggio è stato pubblicato in volume nel 1993, da Gallimard, sotto il titolo *La reine de Saba. Une aventure géographique*. Intuibilmente, però, la Regina di Saba non appare nel racconto di Malraux come personaggio letterario, diventa piuttosto, per lo scrittore, l'immagine di quei sogni che i viaggiatori-avventurieri cercano di inseguire anche a rischio della propria vita.

Bibliografia

Berchet, Jean Claude

1985 *Le voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle*, Paris: R. Laffont.

Brilli, Attilio

2009 *Il viaggio in Oriente*, Bologna: Il Mulino.

Brombert, Victor

1990 *I romanzi di Flaubert*, Bologna: Il Mulino.

Bruneau, Jean

1973 (éd.) *Gustave Flaubert - Correspondance I. 1830-1851*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.

Fiorentino, Francesco

1982 *Dalla geografia all'autobiografia: viaggiatori francesi in Levante*, Padova: Antenore.

Flaubert, Gustave

1874 *La Tentation de saint Antoine*, Paris: Charpentier.

1997 (trad. it.) *La tentazione di Sant'Antonio* in *Opere*, II, 1863-1880, a c. di G. Bogliolo, Milano: Arnoldo Mondadori Editore (I Meridiani).

2004 *Viaggio a Cartagine*, a c. di O. Antonietti, Como - Pavia: Ibis.

Herbelot, Barthélemy d'

1778 *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient*, Den Haag: J. Neaulme & N. van Daale.

Jourda, Pierre

1970 *L'exotisme dans la littérature française depuis Chateaubriand*, Genève: Slatkine Reprints.

Lombard, Alfred

1934 *Flaubert et Saint Antoine*, Paris - Neuchâtel, Victor Attinger.

Nacci, Bruno

1997 *Viaggio e mito nell'Oriente di Nerval* in *Nerval 1997*: I-XXXIII.

Nerval, Gérard de

1851 *Voyage en Orient*, Paris: Charpentier.

1997 (trad. it.) *Viaggio in Oriente*, a c. di B. Nacci, Torino: Einaudi.

Pietromarchi, Luca

1992 *Storia della Regina del Mattino e di Solimano, principe dei geni*, Venezia: Marsilio.

Richer, Jean

1963 *Nerval: expérience et création*, Paris: Hachette.

Said, Edward W.

1994 *Orientalismo*, Milano: Feltrinelli.

Walid, Ezzine

2009 *Documentation et épopée dans Salammbô*: *Revue Flaubert*, n. 9 [<http://flaubert.univ-rouen.fr/revue/article.php?id=29>].

LUCIA RAGGETTI

***Ad usum Delphini: Salomone, Bilqīs e l'upupa
nella letteratura egiziana per l'infanzia****

Il presente contributo non fa parte del programma originale del seminario «La regina di Saba: un mito tra Oriente e Occidente», tenutosi tra il 2009 e il 2010; nasce piuttosto dalle suggestioni e delle curiosità generate da questa serie di incontri. Un soggiorno di ricerca nel 2010 al Cairo è stata l'occasione per raccogliere i diversi esemplari di pubblicazioni per l'infanzia a cui si riferisce il titolo. Raccolta scrupolosa che non pretende certo di essere esaustiva. Tutti i piccoli volumi che andrò a descrivere sono stati collezionati alla fiera del libro che ogni anno si tiene nella capitale egiziana, storicamente uno dei centri più importanti per l'editoria araba. Premetto per i lettori di non essere un'esperta nel settore dell'editoria contemporanea e dei suoi aspetti sociologici. Presenterò quindi quello che un lettore curioso e non digiuno della tradizione islamica può cogliere da una lettura comparativa di questi materiali. La ricezione di storie ed elementi narrativi medievali nella letteratura contemporanea per l'infanzia conserva, inoltre, molti tratti della fluidità con cui questi testi circolavano in età premoderna. Così anche il filologo neo-lachmanniano può sentirsi a casa fra questi materiali, assolutamente post-moderni dal suo punto di vista.

Il contributo è articolato in due parti. Nella prima si presenta il corpus delle fonti, raggruppate in base al punto di osservazione sulla storia e alla scelta degli episodi da includere nella narrazione; nella seconda, invece, si discute una selezione di temi ed elementi narrativi.

* Come si potrà evincere dalla lettura di questo contributo, il materiale è stato edito e raccolto prima che l'Egitto entrasse nella fase di profondo cambiamento e sconvolgimento degli ultimi anni. Così come Salomone e la Regina di Saba, preferisco lasciare quest'argomento nel suo limbo senza tempo. Al lettore altre valutazioni (Berlino, luglio 2013).

1. Le fonti

Per coloro che non sono mai stati alla fiera del libro del Cairo non sarà sprecata qualche parola per descrivere questo evento, immagine di un mondo del libro a stampa complesso e profondamente diverso dai suoi omologhi europei e nord americani, almeno così com'era fino al 2010. La fiera del libro del Cairo è la più grande del mondo arabo ed anche la più antica (ideata nel 1969 per il millenario di fondazione della città dalla *General Egyptian Book Organisation*). Il suo teatro è il *Cairo International Conference Center* a Madinat Nasr, un'area immensa punteggiata da capannoni che ricordano degli hangar. Al loro interno sono pigiati innumerevoli stand: gli editori più grandi e prestigiosi (come ad esempio Dar el-Shorouk, Dar al-Maarif e Dar al-Kotob al-Ilmiyah)¹ insieme a case editrici emergenti, spazi di rappresentanza per gli ospiti internazionali, qualche antiquario, rivenditori di libri, video e altri media.²

Al margine dello spazio espositivo ufficiale, c'è una vasta area labirintica e polverosa dove si vendono libri di seconda (ma anche terza o quarta) mano: i libri-spazzatura, come li chiamava il Virgilio della mia prima fiera, un caos che spesso nasconde tesori insospettabili. Nei viali e negli spazi aperti che collegano i vari settori spuntano piccoli chioschi che offrono caffè, tè, ogni piatto della cucina egiziana in versione da asporto, con la possibilità di qualche assaggio più esotico. Perché la fiera, frequentata da circa un milione e mezzo di visitatori ogni anno, è per i più una gita da fare in famiglia nel fine settimana, non un appuntamento per bibliofili. Il numero dei visitatori e quello dei lettori non necessariamente coincidono.

Molti sono i generi rappresentati, ma non in egual misura. I testi di argomento religioso, sia classici che più recenti, sono i più diffusi, insieme a video e registrazioni di celebri predicatori televisivi. Vengono poi la manualistica, i libri per l'apprendimento delle lingue straniere e i testi didattici in genere. Le *belles lettres* e i testi della grande letteratura medievale (*adab*) vanno cercati presso pochi e precisi stand, o setacciando scrupolosamente gli espositori in cerca di qualche sorpresa.

La fluidità del mare di pubblicazioni in cui cercare è aumentata dall'attitudine rilassata e tollerante con cui l'editoria araba ha accolto il concetto di copyright: non è raro vedere come più case editrici pubblichino

¹ Qui i nomi delle case editrici sono riportati nella traslitterazione presentata nei loro siti internet ufficiali.

² Ad esempio, nell'edizione del 2009 erano presenti 667 editori, di cui 514 egiziani (i dati sono presi da un articolo di Zvi Bar'el, apparso il 23 gennaio del 2007 nella versione on-line in inglese del quotidiano israeliano *Haaretz*, <http://www.haaretz.com/israel-news/culture/leisure/high-interest-no-readers-1.210861>).

lo stesso testo, cambiando solamente la copertina o il carattere tipografico; oppure come copertine recenti possano contenere vecchi corpi di testo o ristampe anastatiche (a volte semplicemente fotocopie o trascrizioni) di grandi opere orientalistiche europee.³

In molti di questi stand trovano spazio libri ed altri gadget per bambini. Non parleremo qui delle traduzioni in arabo di opere di successo nell'editoria occidentale,⁴ ma ci concentreremo sull'offerta interna al mondo arabo-islamico. Gli aspetti religiosi hanno grande spazio e pervadono tutto il genere: comuni sono libri e poster che istruiscono i fanciulli ai pilastri dell'Islam, alle corrette pratiche di vita del buon musulmano, alla successione di movimenti e posizioni di cui si compone la preghiera.⁵ Nella narrativa predominano le storie dei profeti (*qiṣaṣ al-anbiyā'*), in cui trovano spazio anche Salomone e la regina di Saba. I testi raccolti per questo contributo sono piccoli volumetti illustrati a colori che compongono collane (*silsilāt*) a tema, da acquistare in blocco. Nella maggioranza dei casi, come detto poc'anzi, il *fil rouge* della raccolta sono le storie dei profeti, anche se a volte i protagonisti della collana sono gli animali della tradizione coranica. I libriccini possono insomma essere dedicati direttamente a Salomone e alla Regina, oppure all'upupa come referente zoologico della storia.

Qui di seguito sono elencati tutti i materiali utilizzati, insieme ai loro riferimenti bibliografici, quando reperibili:⁶

L'upupa e la Regina

(1) *Al-hudhud al-ʿaḡīb*, in «Qīṣaṣ al-Qurʾān», Dār al-Ṣaḥāba (Ṭanta), 17 × 24 cm, 16 pp.

³ Si veda ad esempio l'edizione della *Tārīḫ al-ḥukamā'* a cura di Julius Lippert, ripubblicata dalla *Maktabat al-adab* del Cairo.

⁴ Per il contributo dei modelli stranieri all'editoria egiziana per l'infanzia, si veda Millet 1987. In seguito, si sono aggiunti personaggi nuovi, quali Winnie the Pooh e il più controverso Harry Potter, vedi Kruk 2005.

⁵ Per un'analisi più ampia e approfondita della letteratura religiosa per l'infanzia in Egitto si veda Starrett 1996: 117-139.

⁶ Da qui in poi, i vari volumi saranno indicati con il numero corrispondente nell'elenco. È stato possibile pubblicare qui solo una ristretta selezione di immagini, ma la scansione digitale completa e a colori di ciascun libretto è scaricabile on-line. Il primo libretto può essere scaricato all'indirizzo http://luciaraggetti.info/wp-content/uploads/2016_Regina_di_Saba_1.pdf, per gli altri basterà aumentare progressivamente l'ultimo numero dell'indirizzo (ad esempio per il secondo, http://luciaraggetti.info/wp-content/uploads/2016_Regina_di_Saba_2.pdf, e così via).

(2) *Malikat Sabāʾ*, in «Qīṣaṣ al-Qurʾān», Dār al-Ṣaḥāba (Ṭaṇṭa), 17 × 24 cm, 16 pp.

(3) *Al-hudhud al-mūʾmin*, in «Qīṣaṣ al-ḥaqq», Dār al-Ṣaḥāba (Ṭaṇṭa, 2004), 16,5 × 23,5 cm, 11 pp.

(4) *Malikat Sabāʾ*, in «Qīṣaṣ al-ḥaqq», Dār al-Ṣaḥāba (Ṭaṇṭa, 2004), 16,5 × 23,5 cm, 11 pp.

L'upupa di Salomone

(5) *Hudhud Sulaymān*, in «Qīṣaṣ al-ḥayawān fi-l-Qurʾān», Dār al-Ḥussām (Cairo, 2008), 17 × 24,5 cm, 16 pp.

(6) *Hudhud Sulaymān*, in «Al-ḥayawān wa-l-ṭuyūr fi-l-Qurʾān», Maḡd (Egitto, 2009), 16,5 × 23,5 cm, 8 pp.

Salomone

(7) *Sulaymān*, in «Qīṣaṣ al-anbiyāʾ», Dār al-Mustaqbal (Egitto, 2009), 17 × 23 cm, 16 pp.

(8) *Sulaymān*, in «Qīṣaṣ al-anbiyāʾ 3D», New Horizon (Alessandria, 2006), 20,5 × 19 cm, 12 pp.

Davide e Salomone

(9) *Dāwud wa-Sulaymān*, in «Silsilat qīṣaṣ al-anbiyāʾ wa-l-mursilīn», Yanābīʿ (2001), 17 × 23,5 cm, 16 pp.

(10) *Dāwud wa-Sulaymān*, in «Anbiyāʾ Allāh», Safīr (Cairo, 2008), 20,5 × 28,5 cm, 24 pp.

(11) *Dāwud wa-Sulaymān*, in «Anbiyāʾ Allāh», Safīr (Cairo, 2000), 17 × 24 cm, 15 pp.

Prima di concentrarsi sulle particolarità dei vari gruppi, cominciamo col dire di ciò che li accomuna. Se le storie dei profeti prendono spunto dalle narrazioni *in nuce* del Corano, arricchendone i contenuti con molti dettagli e spiegazioni,⁷ questi libretti si limitano per lo più a riproporre so-

⁷ «Le due principali opere di storie di profeti risalgono all'undicesimo secolo e rappresentano il punto culminante della tradizione esegetica e storica precedente. Si tratta del "Libro delle spose delle assemblee" (*Kitāb 'arā'is al-maḡālis*) di Ṭa'labī (m. 1035), il testo più prestigioso su questo argomento nella letteratura religiosa islamica, e delle 'Storie dei profeti' (*Qīṣaṣ al-anbiyāʾ*) di Kisā'ī (XI secolo), che riflette maggiormente la tradizione dei cantastorie. ... Le storie dei profeti sono un'evoluzione di queste tradizioni, verosimilmente influenzate da narrazioni extra-canoniche di origine ebraica e cristiana che circolavano nei centri mercantili d'Arabia». Un esempio eclatante del

lo gli episodi a cui il libro sacro accenna direttamente. Non si tratta perciò di veri e propri *tafsīr* per l'infanzia (vale a dire commenti esplicativi per chiarire il significato dei versetti e delle singole parole del Corano), ma di un processo di estrapolazione delle storie dal testo sacro, parafrasate in un linguaggio più semplice e accompagnate da illustrazioni.

Ogni libretto tratta, più o meno estesamente, tutti gli episodi narrativi che possono essere isolati nella Sura della Formica: Salomone passa in rassegna gli uccelli e chiede dell'assenza dell'upupa (27:20-21), l'upupa torna con notizie da Saba raccontando della regina e del suo splendido trono, descrivendo il popolo dei Sabei come adoratori del sole (27:22-24), Salomone decide di inviare una missiva alla regina (27:27-28), che la legge e riunisce i notabili della sua corte per consultarsi con loro (27:29-32), la corte ricorda alla regina che la forza di Saba potrebbe contrapporsi a Salomone, ma la regina sceglie la via diplomatica del dono (27:33-35), Salomone però lo rifiuta cacciando l'inviato (27:36-37), chiede invece alla sua corte che gli sia portato il trono della regina, un *ġinn* glielo porta letteralmente in un batter d'occhio (27:38-40), il trono viene camuffato in qualche modo e una volta che la regina è alla presenza di Salomone non è certa di riconoscerlo; la regina viene anche sottoposta alla prova del pavimento di cristallo e decide infine di riconoscere che Salomone è un profeta e di convertirsi alla vera fede (27:41-43). L'unica concessione alla tradizione non coranica in cui indulgono tutti gli esemplari analizzati è il nome proprio, Bilqīs: se nel Corano la regina rimane anonima, ai piccoli lettori è sempre proposto il nome proprio, accanto agli epiteti più generici di donna che governa sui Sabei e regina di Saba. Queste scelte narrative appiattiscono molto i personaggi, che si limitano a seguire il preciso ma scarno copione coranico, senza alcuno spazio per l'approfondimento dei loro caratteri. Poco è insomma lo spazio concesso agli autori dei testi.

In base al titolo, al soggetto e allo stile della narrazione, i libretti presi in esame sono stati divisi in quattro gruppi e descritti nelle loro particolarità, con qualche accenno anche alla loro veste grafica e allo stile delle illustrazioni.

L'upupa e la regina

Al primo gruppo appartengono i libretti (1), (2), (3) e (4). I quattro testi fanno parte di due diverse collane («Qīṣaṣ al-Qur'ān» e «Qīṣaṣ al-ḥaqq») pubblicate dalla stessa casa editrice (Dār al-Şahāba). La narrazione è divisa

ruolo di queste fonti letterarie nella narrazione è il nome della Regina di Saba: è da questa letteratura religiosa e storica che se ne apprende il nome, Bilqīs; taciuto invece nel Corano. Canova 2000b: 23-24.

in due volumi, il primo dei quali è interamente dedicato all'upupa, definita in un caso con l'epiteto di «meravigliosa» (1), nell'altro di «credente» (3). Oltre al suo viaggio a Saba in cui scopre la regina e il suo popolo di adoratori del sole, sono descritte le qualità che la rendono un uccello speciale, le *tabā'i'* e *hawāṣṣ* dell'upupa. Il suo canto è una vera e propria lingua in cui professa l'unicità di Dio e ne canta le lodi,⁸ mentre nell'esercito di Salomone ha il compito di portare i messaggi e con la sua acutissima vista è in grado di scoprire l'acqua nelle profondità della terra. Come prova di queste incredibili qualità vengono citati i versetti di tre diverse Sure (13, 17 e 41): si tratta dell'unico caso in cui le citazioni coraniche non siano tratte dalla Sura della Formica. Gli altri due libretti, (2) e (4), sono dedicati alla regina di Saba e si collegano al volume che li precede nella stessa collana, con la ripresa di diversi episodi: l'upupa che racconta dei Sabei adoratori del sole, la loro regina col suo splendido trono e la lettera inviata da Salomone.

Le due diverse collane hanno le stesse illustrazioni. Il testo presentato nelle «Qīṣaṣ al-ḥaqq» è la riduzione della versione nelle «Qīṣaṣ al-Qur'ān». A cambiare sono il layout della pagina, il carattere tipografico e l'estensione del testo. Nei testi più lunghi e dettagliati della collana «Qīṣaṣ al-Qur'ān», la scelta tipografica cade sulla scrittura *ruq'a* e il testo è solo parzialmente vocalizzato.⁹ Nella collana delle «Qīṣaṣ al-ḥaqq», invece, il testo decisamente più stringato, scritto in un *nash* grassetto declinato in vari colori, con una didascalia sotto l'immagine che riassume il contenuto dello specchio di testo. Qui la vocalizzazione è del tutto assente. Si può pensare che la prima collana sia indirizzata a dei giovani lettori già alfabetizzati, abbastanza abili nell'esercizio della lettura da confrontarsi con un carattere meno immediato da decifrare, ma ancora bisognosi di un aiuto nella vocalizzazione. La seconda collana, invece, sembra più adatta a un

⁸ Rispettivamente “nature” e “proprietà occulte” (nel senso di nascoste) dell'upupa. Questi termini sono impiegati nell'accezione che hanno nelle scienze naturali. Le proprietà mediche e occulte degli elementi naturali (animali, piante e minerali) hanno avuto un grande successo in vari generi della letteratura araba, vedi Raggetti 2015. Per altre informazioni sul canto degli uccelli come messaggio religioso, si veda invece Canova 2000: 33.

⁹ In (2) c'è una lunga premessa in cui si dà collocazione geografica al regno di Saba, se ne raccontano la ricchezza e l'opulenza, si parla della saggezza della regina, il cui potere deriva da un consiglio e anche il trono e tutte le gemme che lo adornano sono dettagliatamente descritte. Tutte queste informazioni non solo ampliano il racconto, ma ne aumentano anche la complessità narrativa, rafforzando, così, l'ipotesi che sia destinato ad un pubblico di giovani lettori, abbastanza esperti da poter affrontare e gustare questo testo.

pubblico particolarmente giovane, cui la storia viene probabilmente letta da un adulto.

L'upupa di Salomone

In (5) e (6) l'upupa non è solo la protagonista annunciata dal titolo, ma anche la voce narrante: la storia è infatti raccontata in prima persona dall'upupa stessa. L'interazione della voce narrante coi lettori risulta accentuata da diversi vocativi, con cui l'upupa si rivolge ai suoi piccoli amici lettori. Anche qui sono elencate le caratteristiche meravigliose dell'uccello. In (5) il testo è notevolmente più lungo della media e un generoso impiego del discorso diretto amplia e arricchisce la narrazione. Questo è l'unico caso in cui si dia spazio alla sfida degli indovinelli tra Salomone e la regina. Salomone le mostra il limite del culto del sole, chiedendole a chi si rivolgano durante la notte: lei non sa rispondere e rimane in silenzio. Anche nell'episodio del riconoscimento del trono la dialettica tra i due è più complessa. Un particolare dà spessore psicologico e umano al personaggio di Salomone, occasione insolita in queste pubblicazioni: al momento delle prove del trono e del pavimento di cristallo, Salomone ride alla reazione della regina. Anche alla saggezza di quest'ultima è dedicato un insolito spazio. Il suo accorto discernimento è identificato col rifiuto della guerra e con la scelta della via diplomatica del dono. Alla fine del racconto, l'upupa-narratore si arroga il merito di essere la causa della conversione della regina e del suo popolo. Questo libriccino è singolare anche dal punto di vista delle illustrazioni: in primo piano campeggia sempre la fotografia di un'upupa, sproporzionatamente grande sullo sfondo di verdi paesaggi campestri. A completare l'idillio, gli angoli sono decorati da altrettanto sproporzionati fiori o petali portati dal vento.

L'altro rappresentante di questo gruppo (6), contiene un testo molto più sintetico, che lascia più spazio alle illustrazioni e ai loro dettagli piuttosto che alla dimensione testuale del racconto: la regina è riccamente vestita, il volto e lo sguardo sono espressivi, i particolari architettonici – i bassorilievi sui muri, i mosaici sui pavimenti e le statue nelle nicchie – vogliono sembrare maestosi nel loro selvaggio sincretismo. Quanto alle caratteristiche dell'upupa, la sua corona di piume segnala che questa è il re di tutti gli uccelli. Anche qui, comunque, ricorre l'attenzione per la saggezza della regina, che di nuovo si manifesta con l'evitare la guerra al suo popolo.

Per gli altri due gruppi, in cui il titolo si focalizza su Salomone, si possono anticipare alcune delle caratteristiche comuni a tutti gli esemplari. La storia dell'upupa è preceduta da altri episodi salienti della vita del profeta e di suo padre Davide, re d'Israele e profeta prima di lui.

Ai due gruppi che seguono è comune anche una piccola concessione a dettagli assenti nel Corano: il palazzo dal pavimento di cristallo è costruito sul mare e così il pavimento fa trasparire i pesci che vi nuotano sotto (nessuna delle illustrazioni tiene però conto di questo dettaglio).

Salomone

Come anticipato, altri episodi della vita di Salomone precedono la storia della regina: alla morte di Davide, il dono della profezia passa a suo figlio Salomone a cui Dio conferisce un immenso potere, che gli dà il dominio su tutte le creature. La saggezza del suo giudizio è rappresentata dall'episodio delle due madri che si contendono il neonato, mentre l'episodio delle formiche dimostra come Salomone sia umile e faccia buon uso dei suoi doni, rispettando anche le creature più minuscole. Tutti i libretti si concludono con la morte di Salomone, o meglio con i *ǧinn* che si accorgono della sua dipartita solo perché un tarlo ha rosato il bastone contro cui il corpo rimaneva appoggiato. Salomone stesso aveva pensato a questo espediente *post mortem* per prolungare l'asservimento dei *ǧinn* che sapeva avrebbero anelato di nuovo alla libertà non appena il re avesse lasciato il mondo materiale.¹⁰

Tra (7) e (8) le differenze più notevoli sono nella grafica. Il primo è un libretto del tutto simile a quelli descritti in precedenza, con la particolarità di un foro ovale nell'angolo in alto a destra che funziona da manico, un libretto da portare a passeggio con disinvoltura e agio. Il secondo è un libro in 3D, caratteristica di tutta la collana di cui fa parte. Dalla sfocatura delle illustrazioni – da compensare con gli appositi occhiali che aprono la terza dimensione – si evince che solo i paesaggi beneficiano di una resa tridimensionale, mentre le figure umane e l'upupa restano piatti e poco più che stilizzati.

Davide e Salomone

Gli ultimi libretti che restano da prendere in esame, (9), (10) e (11), scelgono come nucleo tematico il *continuum* profetico tra Davide e Salomone, con il dono della profezia e la regalità che passano dal padre al figlio. Qui, oltre agli episodi della vita di Salomone di cui si è detto sopra, è esposta anche la storia di Davide e della sua ascesa al trono. L'edificazione del tempio è l'episodio che lega i due personaggi.¹¹

¹⁰ Cor. 34:14.

¹¹ Cor. 34:11-12.

I libretti (10) e (11) sono due edizioni successive della stessa casa editrice e contengono esattamente lo stesso testo. Molto diverso è invece l'impianto grafico. Il primo è riccamente illustrato: un foglio di papiro fa da sfondo ad ogni immagine. Sia i costumi dei personaggi che gli spazi architettonici sono un curioso *mélange* di elementi che potrebbero essere ricondotti all'antico Egitto, alla Roma imperiale o al Vicino Oriente antico.¹² Il secondo libriccino è invece un connubio di *minimal* floreale e simbolismo in tonalità pastello. Tutti i personaggi umani sono rappresentati da elementi vegetali: Davide e Salomone sono due fiori di loto coronati (la regina è invece una pansé sovrastata da una corona più modesta), gli uomini ordinari – soldati o membri della corte che siano – sono rappresentati come semplici foglie verdi. Salta all'occhio un interessante anacronismo islamico: in corrispondenza del passaggio testuale dedicato all'edificazione del tempio, Salomone-loto compare accanto all'inconfondibile profilo della Cupola della Roccia. Questi due esemplari sono anche gli unici a includere l'episodio di Salomone che dimentica la preghiera perché rapito dalla bellezza dei suoi cavalli, per poi rifarsi brutalmente della sua mancanza sui poveri animali.¹³

2. I temi

Conclusa una prima rassegna del materiale, si può passare ora alla presentazione sinottica di alcuni temi e personaggi della vicenda di Salomone e della regina di Saba (l'upupa, Salomone, la regina, la lettera, il trono, i *ḡinn*), sottolineando le varie declinazioni che questi hanno nelle diverse pubblicazioni. I messaggi didattici ed edificanti, infatti, non passano solo dai testi e si può supporre che la scelta di rappresentazione non sia casuale, anche se non sempre particolarmente accurata nella resa grafica. Negli ultimi anni, almeno due decenni, l'editoria occidentale per l'infanzia ha prodotto opere sempre più raffinate, a volte dei piccoli cammei artistici che affascinano anche gli adulti (in fondo sono loro a comprare e spesso leggere i libri ai bambini). Le illustrazioni dei nostri libretti rispondono ad un gusto diverso. L'aspetto che più spicca è di certo l'uso del colore: le tin-

¹² L'alto copricapo della Regina di Saba, lo scettro a forma di flagello, la veste ornata di piccoli flabelli o fiori di papiro stilizzati e le finte barbe dei notabili della sua corte fanno pensare all'antico Egitto; le divise e gli elmi crestati richiamano i paramenti militari di età imperiale romana; il palazzo in cui Salomone invita la Regina è costruito con colonne le cui forme alludono a stilizzazioni vegetali ed è adornato con statue classiche e fregi che raffigurano leoni alati e arieti.

¹³ Cor. 38:30-40.

te più vivaci, quasi fluo, sono accostate in modo che l'occhio non possa che esserne catturato, anche con maniere e tonalità forti.¹⁴

L'upupa

L'uccello messaggero di Salomone è rappresentato abbastanza fedelmente, in un caso addirittura utilizzando il montaggio di una fotografia. In (9) il volatile viene in parte umanizzato dal gesto di indicare al re la direzione in cui ha scoperto il regno di Saba. Nei libretti (1) e (9) dà corpo con un fumetto al suo racconto. In questi due esempi la rappresentazione dell'upupa con degli occhi un po' stralunati richiama le linee del celebre cartone animato americano degli anni '40, il picchio Woody Woodpecker, Picchiarello nella traduzione italiana.

Salomone

È noto come la tradizione islamica preferisca non rappresentare il volto dei profeti, quando sceglie di rappresentarne la figura. L'esiguo numero di illustrazioni che includono la figura di Salomone è il primo indizio di questa attitudine. Diverse sono le soluzioni adottate per la rappresentazione: (1) e (2) mostrano un uomo il cui volto è coperto, come casualmente, dal braccio mentre con l'altra mano impugna uno *dīkr*; (7) sceglie una sontuosa allegoria del suo potere simboleggiato da un trono e una corona (sovrastati da una mezzaluna) che dominano il globo terrestre; in (9) il re è invisibile, la sua presenza la si intuisce da un diadema sospeso nel vuoto all'altezza della testa; infine (11) propende per una netta stilizzazione, rappresentando il re come un fiore di loto coronato, da cui emana un raggio di luce.

La Regina

Nelle illustrazioni che la ritraggono, sono presentati diversi aspetti della regale persona, non sempre soffusi di quella grazia che ci si potrebbe aspettare. Ad esempio, la scomposta sorpresa per la lettera di Salomone rappresentata in (1) non sembra rendere onore alla leggendaria bellezza di Bilqīs. Nella versione stilizzata di (11), la regina è rappresentata da un fiore a quattro petali che sembra proprio una pansé. In (6) si incontra una maggiore attenzione per i dettagli e forse una certa ispirazione a una principessa delle fiabe idealizzata in stile Disney; mentre l'attenzione data ai paramenti regali in (10) richiama il potere delle corone antiche. Gli esemplari (2) e (4) usano lo stesso set di illustrazioni, ma nel secondo il viso

¹⁴ I colori possono essere apprezzati nelle scansioni digitali, di cui si dà il link alla nota 6.

della regina è coperto da un alone bianco. Non si può dire con sicurezza se una collana si faccia più scrupoli dell'altra nel rappresentare il volto di un personaggio certamente menzionato nel Corano, o se si voglia rappresentare il momento illuminante della conversione (in cielo le nuvole compongono la *šahāda*). Visto che la qualità di stampa di questi libretti non è sempre eccelsa, si potrebbe perfino pensare a un banale problema di distribuzione del colore sulla pagina.

La lettera

In tutte le illustrazioni in cui è leggibile il testo della lettera, si possono riconoscere i versetti 30 e 31 della Sura della Formica: «In nome di Dio, il Clemente il Misericordioso! Non vi levate superbi contro di me, ma venite a me sottomessi a Dio». In (1), (3), (7) e (8) si può addirittura vedere la firma del re. Con ogni probabilità, la grafia che gli illustratori fanno scaturire dal pugno di Salomone vorrebbe essere arcaizzante, imitare un manoscritto antico. Il tratto spigoloso e fiorito di (2), (3) e (4) richiama alcuni elementi del kufico. A volte, però, l'impressione che ne deriva è quella di una mano stentata e infantile. Solo in (8) la lettera è scritta in caratteri a stampa e la firma è messa in evidenza da un ovale che la circonda. Invece (6) concentra l'attenzione sulla reazione della regina, che legge pensosa davanti alla sua corte.

Il trono

Il minor numero di illustrazioni del trono testimonia la scarsa attenzione per questo particolare. Solo in (6) e (8) si possono individuare degli elementi comuni, quali il sostegno del trono affidato a due leoni. Nel primo caso questi sono speculari e reggono il sedile, mentre nel secondo sono frontali e montati su dei pilastri. In (10) il trono è circondato da una nuvola soffusa che suggerisce la visione portentosa di un oggetto lontano. In (11) il trono è rappresentato come una sedia dorata, con lo schienale alto e le imbottiture rosse, insomma come una delle poltrone di rappresentanza che si possono facilmente incontrare in molti salotti buoni del mondo arabo-islamico.

I ġinn

I *ġinn*, creature del fuoco nella tradizione islamica, invisibili o proteiformi, sono un soggetto non semplice da rappresentare e compaiono solo in pochi esemplari. In (9) è dato loro un aspetto demoniaco, accessoriandoli con piccole corna che spuntano dalla testa, facce aguzze con barbe a punta, unghie così lunghe da somigliare ad artigli. Anche il colore scelto

per la carnagione, un rosa brillante e molto intenso, richiama qualcosa di innaturale. La prima illustrazione li ritrae mentre lavorano per completare il grandioso progetto architettonico di Salomone, il tempio. I corpi muscolosi e scolpiti suggeriscono l'idea che non stiano usando particolari poteri magici, ma un'eccezionale forza fisica. Sempre in (9) è rappresentata la risposta dei due *ġinn* a Salomone che ha appena richiesto loro il trono della regina. Lo sbuffo di fumo su cui poggia uno dei due geni può essere letto come un accenno ai loro poteri straordinari, quali la possibilità di smaterializzarsi e di volare. Nel libretto (11) si possono vedere due diverse rappresentazioni stilizzate. Nella prima, mentre il re passa in rassegna le schiere, i *ġinn* appaiono sospesi in aria, esseri volanti dalla forma indefinita, solo l'abbozzo di una testa a segnare la non completa alterità rispetto alle figure umane e a ricordare vagamente un girino. Nella seconda illustrazione, con i resti mortali di Salomone ancora retti dal bastone, i *ġinn* appaiono ancora una volta sullo sfondo. Qui hanno un corpo che, se pur stilizzato, è di certo più umano perché munito di arti; mentre le teste hanno una forma singolare e danno alle figurine dei profili quasi totemici.

In conclusione di questa breve presentazione e analisi del materiale raccolto, si può dire che le versioni per l'infanzia della storia di Salomone e della regina di Saba pubblicate in Egitto non si discostano dal dettato coranico, se non in minimi dettagli. Tutti gli aspetti che la tradizione delle storie dei profeti ha aggiunto sembrano deliberatamente omessi, forse perché aggiungono particolari considerati scabrosi, non adatti al giovane pubblico, o forse perché considerati dettagli trascurabili.¹⁵ In particolare, di tutti i gustosi tocchi che la letteratura aggiunge al personaggio della regina (la sua parentela con i *ġinn*, la sua abilità nel porre quesiti a Salomone, le gambe non glabre, la seduzione che la sua saggezza e la sua bellezza portano con sé) non sembra esservi traccia. Nessun accenno nemmeno alle sue nozze con Salomone, essendo il loro amore inteso solo in senso mistico. Lo spessore del personaggio della regina è davvero sottile, si tratta di una figura piuttosto vaga che percorre una via ben tracciata verso la conversione, culmine di ognuna di queste versioni. La drastica riduzione degli elementi narrativi non lascia aperto un gran numero di possibilità testuali; il movimento, se c'è, è dato dalle illustrazioni.

La scelta editoriale di sacrificare una narrazione più ricca e gustosa per la certezza di una lettura edificante, di impronta tutta coranica, non sembra certo animata dallo spirito dell'*adab*.

¹⁵ Per l'approfondimento di alcuni aspetti ambigui della Regina di Saba, si veda Denaro 2010.

Bibliografia

- Brinner, William M.
 2002 (ed.) *'Arā'is al-majālis fī-qīṣaṣ al-anbiyā'*, Leiden.
- Camera d'Afflitto, Isabella
 2010 (a c.) *Lo Yemen raccontato dalle scrittrici e dagli scrittori*, Roma.
- Canova, Giovanni
 2000a *Fiabe e leggende yemenite*, Roma.
 2000b (trad.) Ṭa'labī, *Storia di Bilqīs regina di Saba*, Venezia.
- Denaro, Roberta
 2010 *Malikat al-Yaman: l'ambigua natura di Bilqīs*, in Camera d'Afflitto 2010: 179-188.
- Eisenberg, Isaac
 1922-23 (ed.) *Al-Kisā'ī. Qīṣaṣ al-anbiyā'*, Leiden.
- Kruk, Remke
 2005 *Harry Potter in the Gulf: Contemporary Islam and the Occult*: British Journal of Middle Eastern Studies 32, 47-73.
- Lippert, Julius
 1903 (ed.) *Tā'rīḥ al-ḥukamā'*, Caire.
- Millet, Samir B.
 1987 *Mickey, Sindbad et les autres. Histoire de la presse enfantine en Égypte*, Caire.
- Perlmann, Moshe
 1977 (trad.) Al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*, New York.
- Raggetti, Lucia
 2015 *The "Science of Properties" and its Transmission*, in J.C. Johnson (ed.) *In the Wake of the Compendia: How Technical Handbooks Reshape Early Mesopotamian Empiricism*, Boston, 159-176.
- Starrett, Gregory
 1996 *The Margins of Print: Children's Religious Literature in Egypt*: Journal of the Royal Anthropological Institute 2, 117-139.
- Thackston, Wheeler M. Jr.
 1978 (ed.) *The Tales of the Prophets of al-Kisā'ī*, Boston.
- Tottoli, Roberto
 1997 (trad.) Al-Ṭarafī, *Storie dei Profeti*, Genova.



Figg. 1 e 2 - Diverse scelte tipografiche, testuali e grafiche nelle due collane parallele, «Qışaş al-Qur'an» e «Qışaş al-ħaqq». (2) p. 16, particolare; (4) p. 11.



Fig. 3 - La corona sospesa sul trono per rappresentare Salomone a colloquio coi *ġinn*. (9) p. 16, particolare.



Fig. 4 - Stilizzazione floreale di Salomone accanto al tempio, la cui sagoma sembra ispirata alla Cupola della Rocca. (11) p. 13, particolare.



Fig. 5 - Illustrazione dell'upupa che richiama i tratti di Woody Woodpecker (Picchiarello). (1) p. 12, particolare.



Fig. 6 - Grafia arcaizzante di Salomone nella lettera inviata alla Regina. (4) p. 5, particolare.



Fig. 7 e 8 - Due diverse rappresentazioni stilizzate dei ġinn. (11) p. 9, particolare, e p. 14, particolare.

DONATELLA IZZO

La Regina di Saba sbarca in America: episodi di viaggio

Transiti

Quando nel luglio del 1606 Cristiano IV di Danimarca visitò la corte di suo cognato, Giacomo I d'Inghilterra, i festeggiamenti – con dovizia di donne discinte e fiumi di vino – sarebbero dovuti culminare nell'allestimento di un *masque* avente per oggetto il tempio di Salomone e la Regina di Saba. Dopo cena, però, la Regina di Saba era così ubriaca che cadde sulle ginocchia del re Cristiano, cospargendolo di vino, e lui nel tentare galantemente di alzarsi e danzare con lei cadde a sua volta dal reale baldacchino e fu portato a letto. Così almeno racconta il cortigiano e scrittore John Harington nelle sue *Nugae Antiquae*:¹ e tale scandalo, uno dei molti che circondarono la corte di re Giacomo, aiuta a comprendere quanto seguito potessero per reazione trovare, presso la più sobria classe dei mercanti e dei piccoli proprietari terrieri, quei fondamentalisti di fede calvinista e di severi costumi allora correntemente noti con il nome dispregiativo di Puritani. Nell'anno successivo all'episodio citato, un gruppetto di questi – la congregazione separatista di Scrooby, nel Nottinghamshire – avrebbe cercato rifugio dalle persecuzioni in Olanda e da lì, nel 1620, sarebbe salpato verso le coste del Nord-America a bordo del *Mayflower*.

Fra la mancata rappresentazione a corte del *masque* sulla Regina di Saba e l'insediamento della prima colonia puritana nel New England non c'è, ovviamente, alcuna diretta consequenzialità. Ma l'aneddoto contribuisce forse a spiegare la scarsa popolarità della figura della Regina di Saba fra i Puritani, che pure (pronti com'erano ad applicare la loro cultura biblica a qualsiasi evento, per quanto minuto, della vita coloniale) frequentemente citavano Salomone come paradigma di saggezza. È assai probabile

¹ L'opera di Sir John Harington (1560-1612) apparve postuma nel 1769. È in Rete l'edizione del 1804: http://books.google.it/books/about/Nug%C3%A6_antiqu%C3%A6.html?id=08cdAAAAMAAJ&redir_esc=y (vd. Harington 1804: 349-350).

che il *masque* mancato fosse ispirato all'idea del viaggio regale, suggerita dalla visita di stato in corso; ma non è escluso, data la licenziosità della corte, che contenesse anche allusioni di tipo erotico, all'epoca spesso associate all'incontro tra Salomone e la Regina di Saba, rappresentato come un corteo nuziale.² Due ottimi motivi – associazioni monarchiche e associazioni erotiche – per tenere l'episodio biblico ai margini del canone puritano del New England. A questi se ne possono probabilmente aggiungere altri, come il sospetto per un personaggio femminile ardito e potente che interpella Salomone da pari a pari «to prove him with hard questions» (1 Kings 10:1)³ – lo stesso ardire che ad Anne Hutchinson sarebbe costato la condanna per eresia e l'esilio da Boston; le letture tipologiche della Regina di Saba come Chiesa di Cristo, consolidate da secoli e certo sgradite ai congregazionalisti settari delle colonie; nonché la più generale tendenza delle comunità riformate a sfrondare la tradizione giudaico-cristiana dall'aneddotica e dalle concrezioni leggendarie, che avevano avuto un ruolo cruciale nella fortuna europea della Regina di Saba fino al XV secolo.⁴

Non è quindi del tutto sorprendente che in una cultura pur profondamente permeata dalle Scritture, come quella delle colonie inglesi nel New England prima e negli Stati Uniti poi, la figura della Regina di Saba abbia circolato non tanto in relazione alla tradizione biblica, quanto piuttosto con implicazioni e attraverso canali secolari. Fra questi c'erano i giornali, che già dai primi anni del Settecento, riportando notizie sull'Etiopia, menzionano la pretesa discendenza degli imperatori d'Etiopia da Salomone e dalla Regina di Saba: una genealogia sempre richiamata, lungo il secolo successivo, in relazione alle notizie politiche sull'Etiopia, soprattutto allorché la spedizione britannica del 1868 rese di nuovo d'attualità il patrimonio narrativo ad essa legato.⁵ Questo patrimonio circolava anche dall'una all'altra sponda dell'Atlantico attraverso la storiografia, i resoconti di viaggio e la letteratura di divulgazione erudita, che diffondevano storie tradizionali sulla Regina di Saba, di origine tanto etiopica quanto talmudica: da *Decline and Fall of the Roman Empire* di Edward Gibbon (1776-89), a *Travels to Discover the Source of the Nile in the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773* di James Bruce, che conteneva un lungo sommario del *Kābrä Nägäst* (1790, con edizioni successive nel 1805 e 1813), fino a *Curiosities of*

² Cf. Watson 1974: 115-145 (127), 152-158.

³ Qui come altrove cito dalla *Authorized King James Version*, la versione inglese di gran lunga più nota e diffusa nelle colonie e poi negli Stati Uniti lungo tutta l'epoca trattata.

⁴ Cf. Watson 1974: 121 ss.

⁵ Sulla circolazione del patrimonio storico-culturale etiopico negli Stati Uniti, vd. Belcher 2010: 239-257.

Literature di Isaac D'Israeli (1791-1823), la cui versione di una storia talmudica su un indovinello posto dalla Regina a Salomone venne ripetutamente ripresa, per tutta la prima metà dell'Ottocento, su giornali e riviste degli Stati Uniti.⁶ Quest'ultima versione includeva anche un'allusione agli incontri erotici della Regina con Salomone, affiancando così alle sue connotazioni di sapienza e saggezza quelle di sensualità e di passione, che sarebbero divenute prevalenti nell'immaginario europeo della seconda metà dell'Ottocento, tanto letterario – da Flaubert a Nerval – quanto operistico, disseminandosi dall'Europa nel Nuovo Mondo.⁷

Trapianti

Nella cultura statunitense, dal Settecento ai giorni nostri, l'immagine della Regina di Saba è però legata soprattutto all'abolizionismo e alla presenza e tradizione culturale degli afroamericani. L'origine africana attribuita alla Regina di Saba costituiva l'occasione di una rivendicazione d'orgoglio etnico, restituendo un'ascendenza regale e un'antenata ricca e sapiente a una comunità ridotta in schiavitù e costantemente rappresentata come inferiore, infantile e ignorante. In una delle prime attestazioni di quest'uso del personaggio, la storia degli afroamericani si intreccia con quella della massoneria (un altro ambito nel quale la Regina di Saba riaffiora frequentemente, in virtù della sua associazione con la costruzione del tempio di Salomone: ancora oggi più d'una Sheba Lodge negli Stati Uniti si richiama a lei). Prince Hall,⁸ fondatore e Gran Maestro della prima loggia massonica afroamericana (1775), in un suo discorso del 1797, dopo aver menzionato altri esempi biblici di figure che avevano mostrato amore e rispetto per uomini neri, citava proprio la Regina di Saba per contestare le

⁶ Vd. Belcher 2010: 244-245 e nn. 21, 22, 23.

⁷ *La Reine de Saba* di Charles Gounod (su libretto di Jules Barbier e Michel Carré, ispirato a un'idea di Gérard de Nerval, 1862) debuttò negli Stati Uniti solo nel 1889, a New Orleans, mentre *Die Königin von Saba* di Karl Goldmark, su libretto di Hermann Salomon Mosenthal, dopo la prima a Vienna nel 1875, debuttò in adattamento inglese al Metropolitan di New York nel 1885 e fu ripresa al Boston Theatre-National Opera di Boston nel gennaio 1888.

⁸ Prince Hall (1735-1807), schiavo liberato di Boston e combattente nella guerra d'Indipendenza, fautore del movimento *back to Africa* e autore di numerose petizioni per i diritti degli afroamericani, fu forse il leader nero più in vista dell'epoca rivoluzionaria. Convinto sostenitore della necessità di integrazione degli afroamericani nei gangli più importanti della vita culturale e sociale contemporanea, fra cui la massoneria, fondò la libera muratoria afroamericana che da lui prende il nome di *Prince Hall Masonry*. Cf. anche Bruce 2001: 82-83.

pretese di superiorità dei bianchi razzisti, usando la Bibbia per garantire la legittimità della (assai contestata) massoneria afroamericana e al tempo stesso assicurare agli afroamericani quel patrimonio ereditario di sapienza e saggezza di cui il personaggio era emblema:

So our Grand Master, Solomon, was not asham'd to take the Queen of Sheba by the hand, and lead her into his court, at the hour of high twelve, and there converse with her on points of masonry (for if ever there was a female mason in the world she was one) and other curious matters; ... he gave her the right hand of affection and parted in love. I hope that no one will dare openly (tho' in fact the behaviour of some implies as much) to say, as our Lord said on another occasion, Behold a greater than Solomon is here.⁹

Nei decenni che precedono la Guerra Civile gli abolizionisti, sia bianchi sia neri, citano volentieri la Bibbia a sostegno della loro causa, e quest'uso di Salomone e della Regina di Saba come esempio di eguaglianza e rispetto per i neri diventerà quasi un luogo comune dell'oratoria e della pubblicitaria abolizionista. Ma l'immagine forse più frequente cui il personaggio si associa a partire dalla metà del diciannovesimo secolo, e poi lungo il Novecento, non è tanto la dotta visitatrice del Libro dei Re, quanto la voce femminile del Cantico dei Cantici, comunemente identificata con la Regina di Saba per la sua associazione con Salomone. Una frase, in particolare, diventa il segno distintivo della funzione culturale del personaggio: «I am black, but comely» (Song 1:5). Da *The Bondswoman's Narrative* di Hannah Crafts, a metà Ottocento,¹⁰ a *Jonah's Gourd Vine* (1934) e *Mules and Men* di Zora Neale Hurston (1935), fino a *Song of Solomon* di Toni Morrison (1977), per molte scrittrici afroamericane la Regina di Saba diventa occasione di una specifica rivendicazione della bellezza e della forza delle donne nere. La si ritrova trasfigurata in personaggi che la evocano indiretta-

⁹ Vd. Prince Hall, *A Charge Delivered to the African Lodge, June 24, 1797, at Menotomy*, in Porter 1995: 70-78 (73).

¹⁰ Il testo, di incerta datazione e inedito fino al 2002, è stato autorevolmente autenticato da Henry Louis Gates come un genuino resoconto di schiavitù opera di una schiava fuggiasca, scritto – probabilmente sotto pseudonimo – negli anni '50-60 dell'Ottocento. All'elaborazione di personaggi femminili della Bibbia – Ester e la Regina di Saba – in *The Bondswoman's Narrative* è dedicato il cap. 4 di Katherine Clay Bassard, *Transforming Scriptures. African American Women Writers and the Bible*. Nello stesso volume, il capitolo 6 verte sulle riscritture del Cantico dei Cantici in *Dessa Rose* di Sherley Anne Williams (1987) e in alcune opere di Toni Morrison. Vd. Bassard 2010: 67-77 e 93-106.

mente, attraverso nomi, episodi o riferimenti (è il caso di Toni Morrison), o citata direttamente in quanto esplicito modello di ruolo, come in *Poem for Flora* di Nikki Giovanni (1975):

when she was little
and colored and ugly with short
straightened hair
and a very pretty smile
she went to Sunday school to hear
'bout nebuchadnezzar the king
of the jews
and she would listen
shadrach, meshach and abednego in the fire
and she would learn
how god was neither north
nor south east or west
with no color but all
she remembered was that
Sheba was Black and comely
and she would think
i want to be
like that.¹¹

Paradigma di orgoglio femminile e immagine non solo di bellezza ma anche di potenza, e dunque di successo socio-economico, la Regina di Saba, nel segnare un modello di ruolo ideale, si presta anche, però, a marcare l'amara distanza fra questo modello ideale e la realtà. È questo il senso della sua rapida ma incisiva evocazione nel dramma di Suzan-Lori Parks *In the Blood* (1999), una delle due variazioni sul tema di *The Scarlet Letter* di Nathaniel Hawthorne messe in scena dalla brillante drammaturga afroamericana. «Oh, I coulda been the Queen of Sheba, it just werent in the cards, Doc» dice la protagonista Hester, La Negrita, *homeless* e madre analfabeta di cinque figli avuti da cinque uomini diversi, al dottore mandato dalle autorità a sterilizzarla.¹² E la frase crea un fulminante cortocircuito fra «Queen of Sheba» e «welfare queen» – l'espressione dispregiativa usata per stigmatizzare le madri povere, soprattutto nere, che vivono di assistenza pubblica –

¹¹ Nikki Giovanni, *Poem for Flora*, in Giovanni 2003: 131.

¹² Parks 2000: 31.

mettendo a nudo lo sconvolgente divario di potere e di controllo sul proprio destino che separa la donna reale dalla sua mitica progenitrice.

Se le donne afroamericane fanno della Regina di Saba il loro punto di riferimento d'elezione, il personaggio riceve un'attenzione non minore da parte degli uomini. Lungo tutto il Novecento, sono molti gli intellettuali e scrittori che oltre a registrarne letterariamente – da Langston Hughes a August Wilson – la presenza nel parlato comune afroamericano come figura per antonomasia della bellezza femminile, la rivendicano come antenata e la adottano come emblema di orgoglio etnico. Nel periodo che va dalla Ricostruzione agli anni Venti, gli intellettuali afroamericani rispondono all'intensificarsi del razzismo negli Stati Uniti in modo culturalmente e politicamente militante.¹³ Il nascente nazionalismo afroamericano si nutre di idee panafricane; mentre le chiese evangeliche guardano all'Etiopia come a un modello d'Africa cristiana, molti intellettuali neri dell'epoca la esaltano come antica culla della civiltà, oltre che come emblema, dopo la battaglia di Adua, di vittoriosa resistenza contro l'imperialismo dei bianchi.¹⁴ Tutte queste implicazioni trovano nella figura della Regina di Saba una perfetta sintesi. Il 22 ottobre 1913, W.E.B. Du Bois – filosofo, sociologo e scrittore afroamericano, uno dei più acuti intellettuali americani del Novecento – mette in scena al Twelfth Regiment Armory di New York un *pageant* dal titolo *The Star of Ethiopia* (fig. 1).¹⁵ Il suo intento è stimolare la nascita di un

¹³ Fra il 1889 e il 1918 furono linciati 2.522 afroamericani, la stragrande maggioranza – oltre 2.400 – negli Stati del Sud. I dati sono quelli raccolti dal NAACP in *Thirty Years of Lynching in the United States 1889-1918* (New York, Negro Universities Press, 1919; ristampato nel 1969), e confermati dalle ricerche successive. Gli stessi anni videro anche impennarsi la frequenza dei cosiddetti *race riots* – più che sommosse, spedizioni punitive organizzate dai bianchi contro le comunità afroamericane: nella sola estate del 1919 (passata alla storia come *The Red Summer*) ci furono ben ventisei esplosioni di violenza inter-razziale (da Chicago a Washington, dal Nebraska al Tennessee, dal Texas all'Arkansas e al South Carolina) con più di cento afroamericani morti e migliaia di feriti, senza contare la distruzione di interi quartieri.

¹⁴ Sull'importanza dell'Etiopia nell'immaginario afroamericano del periodo, cf. Wilson 2010: 265-277.

¹⁵ Il *pageant*, pubblicato sulla rivista fondata da Du Bois *The Crisis* (6, novembre 1913 col titolo *The People of Peoples and Their Gifts to Men* e poi 11, dicembre 1915 col titolo *The Star of Ethiopia*), sarebbe stato rappresentato altre tre volte negli anni successivi: a Washington (1915), Philadelphia (1916) e Los Angeles (1925). A seconda delle messe in scena, consta di cinque o di sei scene, precedute da un prologo. Per un'edizione recente cf. Sundquist 1996: 303-310. A lungo semi-ignorato, anche a causa della poca consistenza della descrizione testuale del *pageant* e della scarsità di documentazione

teatro afroamericano, ma anche e soprattutto proporre al pubblico un dramma didattico che opponga alle rappresentazioni razziste un'imponente illustrazione del contributo africano al progresso della civiltà: una messa in scena spettacolare – luci, rombi di tuono, percussioni, oltre mille figuranti, un vero leone – di diecimila anni di storia, capace di dissipare il senso d'inferiorità introiettato dai neri attraverso secoli di schiavitù e di ispirarli a una rigenerazione sociale e culturale. Il *pageant*, popolato da figure emblematiche tra le quali spiccano, insieme alla Regina di Saba, la personificazione dell'Etiopia e Candace di Meroe fra i personaggi femminili (fig. 2), e Maometto, Toussaint L'Ouverture, Nat Turner fra i personaggi maschili, illustra i doni dell'Africa all'umanità: il ferro, la civiltà portata dal Nilo, la fede, l'umiltà e la forza d'animo in condizioni di schiavitù, la lotta per la libertà. La Regina di Saba vi figura come personificazione del transito fra la forza civilizzatrice dell'Egitto e l'avvento delle fedi monoteiste, con il loro lascito tanto di spiritualità quanto di conflitto.

La cosiddetta *Harlem Renaissance* degli anni Venti – il movimento che rese visibili le molte espressioni artistiche della creatività afroamericana, imponendole a livello nazionale e internazionale – riprenderà volentieri queste figurazioni. In uno degli episodi centrali di *Home to Harlem* di Claude McKay (1928), Jake, un afroamericano reduce dalla Prima guerra mondiale, scopre grazie a un compagno di lavoro l'antichità e la nobiltà delle sue origini africane:

The waiter told him that Africa was not jungle as he dreamed of it ... Had Jake ever heard of the little Republic of Liberia, founded by American Negroes? And Abyssinia, deep-set in the shoulder of Africa, besieged by the hungry wolves of Europe? The only nation that has existed free and independent from the earliest records of history until today! Abyssinia, oldest unconquered nation, ancient-strange as Egypt, persistent as Palestine, legendary as Greece, magical as Persia.

There was the lovely legend of her queen who visited the court of the Royal Rake of Jerusalem, and how he fell in love with her. And her beautiful black body made the Sage so lyrical, he immortalized her in those wonderful pagan verses that are sacred to the hearts of all lovers—even the heart of the Church.

... The catty ladies of the court of Jerusalem were jealous of her. And Sheba

sulla sua messa in scena, *The Star of Ethiopia* è stato negli ultimi anni fatto oggetto di una nuova attenzione critica all'interno degli studi su teatro e *performance* nella cultura afroamericana: cf. Scott 1989: 257-269; Krasner 1999: 106-122; Soyica Diggs Colbert, *The African American Theatrical Body: Reception, Performance, and the Stage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, vd. cap. 2: *Recuperating Black Diasporic History*. W.E.B. Du Bois' *The Star of Ethiopia*, 48-90.

reminded them that she was black but beautiful. ... And after a happy period she left Jerusalem and returned to her country with the son that came of the royal affair. And that son subsequently became King of Abyssinia. And to this day the rulers of Abyssinia carry the title, Lion of Judah, and trace their descent directly from the liaison of the Queen of Sheba with King Solomon.¹⁶

Analogamente, in *Black Majesty* di Countee Cullen (1929), il poeta evoca una genealogia di rivoluzionari neri rivendicandone l'intrinseca regalità, quasi estendendo, o riprendendo in chiave maschile, un già consolidato archetipo femminile:

These men were kings, albeit they were black,
Christophe and Dessalines and L'Overture;
...
'Lo, I am dark, but comely,' Sheba sings.
'And we were black,' three shades reply, 'but kings'.¹⁷

Nel giro di qualche anno, la guerra d'Etiopia condotta dall'Italia fascista renderà ancor più attuale l'evocazione della storia di quel paese in chiave internazionalista e panafricana, come si vede nella poesia *Call of Ethiopia* di Langston Hughes, del 1935, in cui si incita l'Abissinia alla riscossa:

Lift your night-dark face
Abyssinian
Son of Sheba's race!
...
But in the wake of your sacrifice
May all Africa arise
With blazing eyes and night-dark face
In answer to the call of Sheba's race
Ethiopia's free
Be like me
All of Africa,
Arise and be free
All you black peoples
Be Free! Be free!¹⁸

¹⁶ Cf. McKay 1987: 134-136. Tranne la prima, le ellissi sono nel testo.

¹⁷ Cf. Countee Cullen, *Black Majesty*, in Early 1991: 200-201.

¹⁸ *Opportunity* 13, 9 (September 1935), in Scott 1993: 216; cf. Wilson 2010.

Trasposizioni

La vita della Regina di Saba come icona culturale dell'orgoglio afroamericano continua ancor oggi, non solo nella letteratura scritta e nel teatro,¹⁹ ma anche in un *medium* che attualmente sta conoscendo una seconda giovinezza e una crescente fortuna critica e accademica, il fumetto. La Urban Style Comics, casa editrice di Detroit fondata da Andre Batts, nasce con l'intento di colmare un vuoto: l'assenza nel panorama del fumetto americano di supereroi neri dotati dello stesso protagonismo e degli stessi invincibili superpoteri dei più noti personaggi della Marvel o della DC – da Superman a Batman – e riconoscibilmente legati alla cultura urbana del ghetto e alla sottocultura hip-hop. Con nomi come Dreadlocks, Yacuub, Pharoahn, Jihad A.D., Sheba, Queen Nubia, Nubian X, e con superpoteri derivanti da divinità come Ra o Anubis, i personaggi della Urban Style Comics si richiamano a un patrimonio sincretico che comprende l'antico Egitto, la storia africana, l'Islam, nonché elementi provenienti dall'americana Nation of Islam e diffusi dagli insegnamenti di Malcolm X.²⁰ Il *target* è il pubblico giovane e afroamericano delle *inner cities* cui ci si rivolge con intenti non solo di intrattenimento, ma anche di istruzione sul patrimonio culturale africano e afroamericano, nonché di costruzione dell'autostima e di *empowerment* etnico.²¹ L'aspetto grafico dei personaggi fonde le classiche immagini dei supereroi – umani dalla muscolatura possente e dai lineamenti mascherati o geneticamente modificati – con rimandi iconografici all'antico Egitto e al mondo arabo. Nel cast dei personaggi, la Regina di Saba è descritta così: «Queen Sheba, with her mystical staff and mystical lions, is skilled in the arts of supreme magic. She is a mystery to many but

¹⁹ Cf. ad esempio *The Queen of Sheba* del drammaturgo e accademico Bill Harris, messa in scena nel 2004.

²⁰ È il caso di Yacuub o Yakub, versione del biblico Giacobbe: nella teologia della Nation of Islam è lo scienziato nero che 6.600 anni fa creò la razza bianca, e lo si trova menzionato, ad esempio, nell'Autobiografia di Malcolm X e nel dramma di Amiri Baraka *A Black Mass*.

²¹ Il collettivo grafico-editoriale di Urban Style Comics tiene anche corsi di disegno e organizza manifestazioni sul territorio per i giovani. Andre Batts descrive così gli obiettivi del gruppo da lui creato: «My purpose as Editor of Urban Style Comics and creator/artist for Dreadlocks was to bring forth an urban comic book hero that would stand as a leader. My primary task was to educate from a different perspective. Thus, entertaining the naked eye with imagery that reflects the urban cities across America's ghettos in a positive manner minus all the negativity that swarms us daily». http://www.annecarlini.com/ex_interviews.php?id=470 (ultima consult. 31 dicembre 2012).

a delight to those around her. Queen Sheba has the ability to split atoms and metaphysics with the stroke of her mystic ankh» (figg. 3-4).²²

Ed è ancora il *medium* del fumetto a offrire alla Regina di Saba quella che è probabilmente l'ultima in ordine di tempo, e certo una fra le più suggestive, delle sue comparse americane. Nel 2011 Craig Thompson, già acclamato autore dell'autobiografico *Blankets* (2003), pubblica *Habibi*, un *graphic novel* tanto ampio (quasi 700 pagine) quanto ambizioso per estensione tematica e temporale, ramificazione narrativa e lussureggiante ricchezza visiva. Ambientato in un luogo immaginario chiamato Wanatolia – a tratti un Medio Oriente o Nord-Africa fiabesco e atemporale, a tratti l'epitome di un Terzo Mondo sinistramente contemporaneo, non senza riferimenti storici e visivi alla schiavitù negli Stati Uniti – *Habibi* segue le vicende di Dodola e Zam/Cham, una ragazzina araba e un bambino africano, entrambi sfuggiti alla schiavitù, che crescono come sorella e fratello proteggendosi reciprocamente, vengono separati, resi ancora schiavi e di nuovo liberati, e infine si ricongiungono, in un susseguirsi di vicende di violenza, prevaricazione e sfruttamento, sessuale e non, cui fa da sfondo ora il deserto, ora l'harem di un sultano, ora una natura inquinata, devastata dallo sfruttamento umano e sommersa di rifiuti. Costruita come un incastro di racconti e metaracconti nella tradizione delle *Mille e una notte*, la vicenda narra situazioni di cruda violenza con un'eleganza visiva di gusto apertamente orientalista alternata a quadri realistici di degrado contemporaneo, intrecciando la storia dei protagonisti – doppia, anzi multipla a causa delle loro ripetute trasformazioni e degli andirivieni temporali nella narrazione – alle storie che Dodola racconta a Zam, in un gioco contrappuntistico di riecheggiamenti, paralleli, opposizioni, rispecchiamenti. Gli intertesti evocati includono la Bibbia, il Corano, le *Mille e una notte*, la poesia araba classica, le leggende sulla vita del Profeta, oltre a un repertorio di riferimenti mitologici, numerologici, alchemici e cosmologici tratti sia dalla cultura europea sia da quella araba e islamica. Si coglie in questa moltiplicazione l'intento del testo di proporsi non solo come una parabola sulla violenza – di genere e di razza, contro i poveri e gli inermi, contro la natura – ma anche come una storia sul potere generativo dell'acqua, della natura e della maternità, sulla solidarietà fra emarginati, sulla possibilità di conciliazione – fra uomini e donne, fra bianchi e neri, fra mondo islamico e mondo giudaico-cristiano –: in una parola sull'amore, nonostante, contro e oltre l'avidità e la violenza.²³ Fra le storie nella storia evocate dall'elegante

²² <http://www.urbanstylecomics.com/characters/> (ultima consult. 31 dicembre 2012).

²³ Il testo, pur generalmente apprezzato per la sua sapienza tecnica e bellezza visiva, e per l'ampiezza e ambizione del suo progetto, sul piano ideologico è stato valutato in modi molto diversi: da alcuni apprezzato come una presa di posizione anti-islamofoba

grafica di Thompson, che percorrono tutto il testo ricordando costantemente il potere del racconto in quanto risorsa umana salvifica e inalienabile, quella di Bilqis e Salomone è una delle più ricorrenti: nel suo mettere in scena un uomo e una donna, un'africana e un re d'Israele, che si incontrano su un piede di parità e di sapienza, la storia si pone come uno specchio invertito della vicenda dei due protagonisti, e funziona come una *mise en abyme* dell'aspirazione a ricongiungere le differenze espresse dal romanzo nella sua interezza (fig. 5).

Travestimenti

Se la storia americana della Regina di Saba è primariamente una storia afroamericana, non mancano, però, gli scrittori bianchi che traspongono questa figura, in modi e con obiettivi diversi, in personaggi femminili che da lei prendono il nome. I simpatizzanti della causa antirazzista la rappresentano in positivo come epitome della donna nera, pur nei pesanti limiti di una visione spesso paternalistica degli afroamericani, improntata più a una benevola condiscendenza che a un'idea di uguaglianza. È il caso di Edward P. Roe, pastore presbiteriano e prolifico romanziere, oggi dimenticato ma popolarissimo negli anni Settanta e Ottanta dell'Ottocento: nel suo *The Earth Trembled* (1887) il personaggio di Aun' Sheba, per quanto dialettale e socialmente umile, è una sorta di coro e pietra di paragone morale, con effetti edificanti-sentimentali non dissimili da quelli del più famoso Uncle Tom di *Uncle Tom's Cabin* di Harriet Beecher Stowe.²⁴

Più interessante è il caso di Ruth McEnery Stuart, scrittrice del Sud specializzata in colore locale, recentemente riscoperta dalla critica dopo un lungo oblio.²⁵ Fra i suoi racconti – pubblicati con successo, fra il 1888 e il 1917, su alcune delle più importanti riviste a diffusione nazionale – «Queen o' Sheba's Triumph» (1898) merita attenzione per l'associazione ironica che stabilisce fra il paradigma di nobiltà e saggezza evocato dal nome e la storia della protagonista, un'ingenua e spavalda ragazza nera che all'inizio del racconto vediamo arrivare a New York, ottimista e sicura di sé: «When Queen o' Sheba Jackson came to New York from her plantation home at Broom Corn Bottom, she trod the plank from the Jersey ferry into Gotham like a tragedy queen».²⁶ Col denaro ottenuto dalla vendita della sua mucca,

e anti-razzista, da altri criticato come un'appropriazione indebita, confusa e strumentale della calligrafia e della cultura araba, in un prolungamento involontariamente razzista dell'orientalismo esotizzante.

²⁴ Per una trattazione del romanzo, vd. Belcher 2010.

²⁵ Cf. Taylor 1989; Hall 1993: 47-56; McKinley 1998: 97-114; Harrington 2008.

²⁶ Stuart 1899: 48.

ha lasciato il suo paesino nell'Arkansas per cercare fortuna in città, contro il parere di parenti e amici, decisa ad avere successo:

It takes great spirit to brook such opposition, and Queen o' Sheba had struck out to win. As she entered the crowd she realized in her new environment a menace to both soul and body ... but she dodged the telegraph-poles, sniffed at the populace, and feared nothing.²⁷

Prevedibilmente – la letteratura dell'epoca è quasi sempre inesorabile nel punire le donne in cerca di emancipazione, siano esse bianche o nere, ricche o povere – la protagonista finirà malata e consunta, e scendendo un gradino sociale dopo l'altro, si ritroverà a fare la sguattera in una pensione di Harlem, contendendosi ogni notte con le altre domestiche di varie nazionalità lo spazio dove poggiare un pagliericcio nel sottoscala. Alla notizia dell'imminente gita a New York di un gruppo di suoi compaesani, che la credono prospera e ben sistemata, Queen o' Sheba, pur di sfuggire alla vergogna di essere scoperta nella sua vera condizione, decide di fingersi morta e inscenare il proprio funerale: un funerale in pompa magna che aveva pagato a rate con una polizza assicurativa per non finire nelle fosse comuni dei morti indigenti, e che ora, anticipato, confermerà agli occhi dei compaesani il suo successo. Ma nel mezzo della messa in scena, in un momento di nostalgia per gli affetti familiari che, trasformandosi in desiderio di confessione e di fede, le strappa un grido di «Glory! Glory! Glory!», il cuore affaticato di Queen o' Sheba cede: le porte del cielo la accolgono così «shouting, triumphant»,²⁸ offrendole l'appropriata gloria spirituale degli umili, mentre il funerale si trasforma da falso in vero, consentendole così anche socialmente il «trionfo» cui allude il titolo.

Nel difficile equilibrio fra tragedia e commedia della situazione, è difficile stabilire se l'ironia che pervade il racconto sia da leggere interamente in chiave di distacco umoristico e condiscendenza sentimentale verso il personaggio, incapace – secondo lo stereotipo razzista – di autodeterminarsi al di fuori della paternalistica «protezione» bianca della piantagione. Indubbiamente, l'atteggiamento ideologico dell'autrice in tutta la sua opera è di nostalgia per il «vecchio ordine» di un Sud ormai ampiamente romanticizzato. Eppure, benché faccia largo uso di *clichés* sudisti, il racconto non è del tutto privo di forza realistica, nel suo mostrare la durezza del contesto urbano e della lotta per la sopravvivenza, psicologica oltre che materiale, mettendo in scena una prima avvisaglia di quella grande migrazione inter-

²⁷ Stuart 1899: 49.

²⁸ Id., 89.

na che avrebbe preso il via di lì a poco, portando sei milioni di afroamericani, fra il 1910 e il 1930, a spostarsi dai villaggi del Sud alle città del Nord. Nonostante l'ironia con cui è trattata la protagonista, il suo ingresso a New York sola e con pochi soldi in tasca richiama l'archetipo del *self-made man* americano, Benjamin Franklin, e la sua ottimistica ricerca di ascesa sociale riecheggia la *pursuit of happiness* di tanti eroi delle *success stories* dell'Ottocento, inserendola a pieno titolo nel *mainstream* degli eroi culturali americani. A dispetto del suo finale fallimento, la statura umana di Queen o' Sheba è quella di una donna forte e autodiretta: i suoi tratti di «pride» e «self-respect»,²⁹ di ingegnosità e *sense of humor*, la sua indomita resistenza alle avversità e il suo desiderio di mantenere la propria dignità sono qualità di cui il racconto sembra riconoscere il valore, al di là della differenza di razza e di classe.

Più diretto e più esplicitamente politico-militante, ma per certi versi altrettanto problematico è l'uso diretto della Regina di Saba come personaggio da parte di Vachel Lindsay, il poeta e *performer* dell'Illinois noto, negli anni Dieci e Venti del Novecento, per il suo acceso sostegno alla causa degli afroamericani (i cui principali esponenti, peraltro, furono spesso critici sia verso la pretesa di Lindsay di rappresentarli sia verso i modi delle sue rappresentazioni). La terza sezione della sua *Booker Washington Trilogy* (1916), dedicata a uno dei più importanti esponenti e leaders afroamericani del *turn of the century*, è intitolata appunto *King Solomon and the Queen of Sheba*. Organizzato come un lungo dialogo scenico, cantato e corale, fra Salomone e la Regina di Saba, il poema «is supposed to be sung at a camp meeting of thousands of colored people, the crowd weaving and dancing and humming after their accustomed manner».³⁰ È sufficiente questa didascalica per spiegare la diffidenza di molti intellettuali afroamericani per la visione primitivista degli afroamericani che Lindsay esaltava nei suoi scritti: sul numero di agosto 1916 di *The Crisis*, W. E. B. Du Bois, pur riconoscendo «a weird beauty» ad alcuni passaggi di *King Solomon and the Queen of Sheba*, commentava così le idee del poeta: «All of which is well meant, but some of it is nonsense. Mr. Lindsay knows little of the Negro, and that little is dangerous».³¹

²⁹ Id., 57, 66.

³⁰ La trilogia fu pubblicata sulla rivista *Poetry* e poi in volume, vd. Lindsay 1916: 109-121 e 1917: 104-123.

³¹ Du Bois 1916: 182.

Tradimenti

Se si tiene conto della monumentalizzazione della Regina di Saba in relazione alla cultura africana e afroamericana, non è forse del tutto azzardato ipotizzare che alcune versioni decisamente dissonanti rispetto a questo tipo di immagine, prodotte all'inizio degli anni Venti, rappresentino una reazione a tale tendenza: un tentativo al tempo stesso di riappropriazione e di dissacrazione da parte della cultura bianca *mainstream*. Il film *The Queen of Sheba*, prodotto dalla Fox nel 1921, rinverdiva in chiave erotico-orientalista il *cliché* ottocentesco della Regina di Saba come *femme fatale*, presentando nei panni (succinti) della protagonista l'attrice Betty Blythe, diva del muto nota per i suoi nudi quasi integrali nella Hollywood dei ruggenti Anni Venti (figg. 6-8).³² L'anno seguente usciva una biografia umoristico-satirica, *The Queen of Sheba: Her Life and Times*, a firma di Phinneas A. Crutch (pseudonimo di incerta attribuzione): un *pastiche* di pseudo-erudizione, con illustrazioni falso-egizie e note di documentazione a pié di pagina che rimandano a fonti come *Annals of Sheba*, *cylinder 7118*, *Eminent Shebans*, e simili.³³ In esse la Regina di Saba figura come una specie di *flapper* americana, una ragazza bella ma presuntuosa, sventata e ciarliera che non riesce a sposarsi perché nessun uomo riesce a sopportarla, e che si rivolge a Salomone per farsi spiegare da lui quale sia l'ignoto difetto che allontana da lei gli uomini: finirà come una sorta di bisbetica domata, sposata a uno sceicco arabo che la conquista maltrattandola, e che essendo sordo ne sopporta bene la compagnia. Da esaltazione dell'antica civiltà africana a versione in costume della moderna donna americana, e da paradigma di eccellenza femminile a veicolo di satira misogina: una ben triste parabola per un personaggio che aveva, e avrebbe ancora conosciuto, ben altri fasti nella cultura statunitense.³⁴

È proprio questo suo nesso con problemi di definizione del femminile che sembra fare della Regina di Saba una figura disponibile a catalizzare

³² Del film sopravvivono solo singole immagini e foto di scena, degne di nota non solo per i costumi sfarzosamente succinti, ma anche per le pose ammiccanti, che richiamano alla mente le foto da bordello dell'epoca, vd. [http://commons.wikimedia.org/wiki/Category:The_Queen_of_Sheba_\(film\)](http://commons.wikimedia.org/wiki/Category:The_Queen_of_Sheba_(film)) (ultima consult. 31 dicembre 2012).

³³ Crutch 1922.

³⁴ Merita una citazione anche solo incidentale, fra le evocazioni indirette del personaggio al di fuori della cultura afroamericana, il dramma di William Inge *Come Back, Little Sheba* (1950), reso popolare dalla versione cinematografica con Burt Lancaster e Terry Moore: in questa storia di una coppia alienata e frustrata, Sheba è il cagnolino della protagonista, perduto e da lei costantemente rimpianto, che riassume metaforicamente in sé tutte le perdite e i rimpianti della coppia.

non solo le tensioni culturali connesse alla questione razziale, ma anche alcune delle ansie legate a momenti di ridiscussione del ruolo e dei confini «naturali» assegnati alle donne. O almeno, sembra questa la funzione della sua incarnazione per certi versi più enigmatica, perché al tempo stesso più vistosa e più apparentemente gratuita, nel panorama delle lettere americane dell'Ottocento: il romanzo *The Queen of Sheba* di Thomas Bailey Aldrich (1877),³⁵ nel quale alla grande salienza del personaggio nel titolo corrisponde la sua sostanziale assenza nel testo. Il romanzo narra la storia di Edward Lynde, un giovanotto di mezzi limitati ma di buona famiglia, che nel giugno del 1872 decide di passare le ferie viaggiando bucolicamente per il New Hampshire. Disarcionato da un cavallo bizzarro e lasciato a piedi con la sella in spalla, Lynde arriva a piedi in una cittadina che sembra incontaminata dall'industria e dalla modernità, dove incontra una serie di individui che si comportano in modo strano. Tra questi, una ragazza:

This was a young girl, of perhaps seventeen, in a flowing dress of some soft white stuff, gathered at the waist by a broad red ribbon. She was without hat or shawl, and wore her hair, which was very long and very black, hanging loosely down her shoulders, in exaggeration of a style of coiffure that afterwards came into fashion. She was moving slowly and in the manner of a person not accustomed to walking. She was a lady—Lynde saw that at a glance—probably some city-bred bird of passage, resting for the summer in this vale of health. ... On perceiving Lynde, the girl arrested her steps a moment irresolutely, and then came directly towards him. As she drew nearer Lynde was conscious of being dazzled by a pair of heavily fringed black eyes, large and lustrous, set in an oval face of exquisite pallor. The girl held a dandelion in one hand, twirling it by the end of its long, snake-like stem as she approached. She was close upon him now; for an instant he caught the wind of the flower as it swiftly described a circle within an inch of his cheek. The girl paused in front of him, and drawing herself up to her full height said haughtily—

“I am the Queen of Sheba.”

³⁵ Scrittore prolifico e all'epoca molto letto e noto, Aldrich, originario del New Hampshire, fece parte di una cerchia di scrittori affermati e dal 1881 al 1890 fu *editor* di una delle riviste di cultura più prestigiose degli Stati Uniti, l'*Atlantic Monthly*. Oggi viene ricordato soprattutto per il suo maggiore successo, il romanzo autobiografico per ragazzi *The Story of a Bad Boy* (1869), che dette il via al fortunato genere dei *boy books*, probabilmente ispirando anche quello che ne sarebbe divenuto l'esemplare più originale e famoso, *The Adventures of Huckleberry Finn* di Mark Twain.

Then she glided by him with a quickened pace and a suddenly timid air ... half turned once and looked back at him. Then she vanished over the ridge of the hill.³⁶

Giovane e bellissima; innocentemente biancovestita ma coi capelli sensualmente sciolti sulle spalle, e con in mano un fiore che connota naturalezza e innocenza, ma il cui stelo serpentino suggerisce più pericolose possibilità; signorilmente pallida, a chiarire la sua collocazione di razza e di classe (anche rispetto a certe fanciulle viste lavorare in campagna lungo il viaggio, «nut-brown», succintamente vestite e dotate di una «sculpturesque grace»); a un tempo *ladylike* e sfrontata, timida e altera: il personaggio femminile che si autodesigna come Regina di Saba si offre fin dalla sua prima comparsa come somma indecifrabile di contraddizioni. Il protagonista scoprirà ben presto che la ragazza, come tutti gli altri stravaganti personaggi incontrati in precedenza, è pazza: mentre i sorveglianti la fermano per ricondurla in manicomio, Lynde, ancora ignaro, protesta, dicendo di conoscerla: al che la ragazza risponde, «folding her hands demurely in her lap»: «Oh, yes, ... and I know you, too, very well. You are my husband». Scambiato lui stesso per uno degli evasi dal manicomio, a causa del suo aspetto concitato e della sella che porta addosso, e poi riconosciuto e rilasciato, Lynde tornerà al lavoro serbandolo a lungo – secondo il più classico copione della fiaba e del *romance* – il ricordo della sconosciuta e conservando la sua scarpina, da lei persa durante la cattura:

But more frequently it was the young girl's face that haunted Lynde. He saw her as she came up the sunny road, swinging the flower in her hand, and looking like one of Fra Angelico's seraphs or some saint out of an illuminated mediaeval missal; then he saw her seated on the horse, helpless and piteous with the rude, staring men about her. If he dreamed, it was of her drawing herself up haughtily and saying, "I am the Queen of Sheba." On two or three nights, when he had not been dreaming, he was startled out of his slumber by a voice whispering close to his ear: "I know you, too, very well. You are my husband."

Tre anni dopo, ritroviamo Lynde, reso ricco da un'eredità, a Ginevra, dove confida a un amico di aver appena ritrovato la fanciulla incontrata nel New Hampshire:

³⁶ Vd. *The Queen of Sheba and My Cousin the Colonel*, Kindle Edition (2004 e 2012), s.n.p. (= Aldrich 1877: 59).

I looked up,—and there was the Queen of Sheba. The same eyes, the same hair, the same face, though not so pale, and fuller; the same form, only the contours filled out. I put down my knife and fork and stared at her. She flushed, for I fancy I stared at her rather rudely, and a faint mark, like a star, came into her cheek and faded. I saw it as distinctly as I saw it the day she passed me on the country road, swinging the flower in her hand.

Si tratta di Miss Ruth Denham, una fanciulla americana di buona famiglia che viaggia accompagnata dalla zia. Ma a differenza della sua incarnazione precedente, Miss Denham è «one of the clearest intellects I ever knew; she is a linguist, an accomplished musician, and, what is more rare, a girl who has moved a great deal in society, or, at least, has travelled a great deal, and has not ceased to be an unaffected, fresh, candid girl». Turbato dalla doppia identità della fanciulla amata – «If I were to tell you how this girl has perplexed and distressed me, by seeming to be and seeming not to be that other person—how my doubts and hopes have risen and fallen from day to day, even from hour to hour» – Lynde si dedicherà, per il resto del romanzo, a tentare di sciogliere il mistero. Mistero che grazie a qualche altra prevedibile vicissitudine (temporale in montagna, polmonite, missione notturna di Lynde a Parigi per chiamare il medico di famiglia, rischio di morte che legittima la confessione d'amore, guarigione) verrà infine svelato dal medico, classica figura d'autorità nel romanzo del secondo Ottocento: Ruth e la Regina di Saba sono effettivamente la stessa persona; la ragazza tre anni prima aveva temporaneamente perso la ragione a seguito di una febbre, episodio di cui era inconsapevole lei stessa e che, una volta guarita, non le era stato rivelato. L'idea di essere la Regina di Saba le era venuta probabilmente dalla Bibbia: «She was reading the Old Testament very much in those days». Soluzione non solo tranquillizzante – la ragazza è sana di mente, la malattia era temporanea e, come Lynde non manca di chiedere espressamente, non è ereditaria – ma anche edificante, data la fonte dell'allucinazione. Segue l'inevitabile *happy ending*, con carrozza che porta via gli sposi mentre Lynde esprime il timore che tanta felicità possa essere solo «a cheating page out of a fairy-book», con cavalli e carrozza pronti a trasformarsi in zucca e topolini e «the wicked gnome that must needs dwell in a stalactite cavern somewhere hereabouts» pronto a «start up and break the enchantment». Timore legittimo, data la romantica convenzionalità della storia e l'impegno profuso dall'autore nello spargere ovunque allusioni al mondo della fiaba, quasi a minare qualunque possibilità di lettura realistica del racconto.³⁷

³⁷ Vale la pena di notare che, stando a quanto si legge nelle lettere di Aldrich, il suo intento originario era stato quello di produrre un finale tragico, poi alterato dietro insi-

Eppure, nonostante la spiegazione e il lieto fine, questa storia di doppia personalità e di facile reversibilità fra ragione e follia lascia un leggero strascico d'inquietudine. E offre forse la chiave per rispondere alla domanda che aleggia su tutto il racconto: perché scegliere proprio la Regina di Saba? Qual è il valore aggiunto che motiva la scelta apparentemente arbitraria di questo personaggio, fra tanti possibili oggetti d'identificazione allucinatoria sostanzialmente intercambiabili?

Nel romanzo, il nesso con la figura storico-leggendaria della Regina di Saba, assai labile sul piano della trama, è però assicurato non solo dalla menzione dell'Antico Testamento, ma anche dall'allusione diretta, con la quale Lynde tenta invano di suscitare reazioni rivelatrici, a Genova e «the church of St. Lorenzo and the relic in the treasury there—the Sacra Catino [sic], a supposed gift to Solomon from the Queen of Sheba». A rinforzare l'effetto provvede poi una robusta rete di riferimenti di gusto genericamente orientalista, che vanno dalla «city of golden spires and mosques and minarets—an Oriental city, indeed» formata dalle nuvole quando Lynde si mette in viaggio, all'«Arabian courser» al quale è paragonato il suo cavallo, al nome della cittadina dove avviene il primo incontro – Costantinople –, al viaggio in Egitto da cui è appena tornato, via Smirne, l'amico e confidente di Lynde («I was thinking about you yesterday, and wondering whether you were drifting down the Nile in a dahabeeah, or crossing the desert on a dromedary»).

Il riferimento, dunque, è sistematico e intenzionale, e la Bibbia è solo una delle sue fonti: l'altra è la fantasia orientalista di Nerval e di Flaubert (la cui *Tentation de saint Antoine* era uscita nella sua edizione finale solo tre anni prima, nel 1874). Nome ironico per la prima immagine della protagonista se considerato in relazione al modello biblico, Queen of Sheba diventa perfettamente appropriato se lo si associa agli intertesti letterari dell'Ottocento, che trasfigurano la Regina di Saba in una temibile seduttrice. Nella trama del romanzo di Aldrich, quest'ultimo ruolo trova la sua espressione cifrata – in linea con la reticente morale vittoriana – nell'immodestia della protagonista che, durante la sua follia, rivolge la parola a un uomo sconosciuto addirittura designandolo come suo marito. Rassicurante sul piano morale, perché giustifica la rottura dell'etichetta e assolve la donna da intenzioni non pure, la follia amplifica peraltro l'idea della donna come un essere agito da pulsioni irrazionali ed emotive e quindi continuamente bisognoso di controllo, immagine comunemente accettata all'epoca e in conflitto con l'altra, altrettanto consolidata nella cultura an-

stenza di William Dean Howells, in quel periodo *editor* dell'*Atlantic Monthly*, sul quale il romanzo uscì a puntate, e dell'editore, James Osgood, che lo pubblicò in volume subito dopo. Vd. *Greenslet* 1908: 134.

glo-americana, della donna come un essere naturalmente casto e moralmente elevato. Quest'instabilità nelle rappresentazioni culturali della sessualità femminile è ben ricapitolata dalla sovrapposizione nella Regina di Saba di immagini diverse. Benché sul piano della trama Queen of Sheba sia solo una delle due personalità della protagonista, in netto contrasto con la razionale, saggia e controllata Ruth (il cui stesso nome sottolinea attraverso il riferimento biblico l'idea della disciplina e dell'osservanza della legge), a livello simbolico è proprio la Regina di Saba a riassumere entrambe le incarnazioni.

È dunque l'ambivalenza inscritta nella Regina di Saba, fra decorosa incarnazione della saggezza femminile e personificazione di una sessualità trasgressiva, il probabile motivo d'attrazione per lo scrittore, in un momento di crisi generale dei modelli di *gender* come l'ultimo quarto del diciannovesimo secolo negli Stati Uniti.³⁸ Il ricorso alla sua figura, come in una sorta di «metodo mitico» *ante litteram*, contribuisce a dare spessore allo spunto narrativo, trasladando l'instabilità della figura della protagonista sul piano più ampio dell'imperscrutabile doppiezza del femminile:

Miss Denham is not a girl to flirt with; she is very self-possessed, with just a suspicion of haughtiness; personally, tall, slight, a sort of dusky Eastern beauty, with the clear warm colors of a New England September twilight ... I say she is not a girl to flirt with, and yet, with that sensitive-cut mouth and those deep eyes, she could do awful things in the way of tenderness if she had a mind to. She's a puzzle, with her dove's innocence and her serpent's wisdom. All women are problems. I suppose every married man of us goes down to his grave with his particular problem not quite solved.

Lynde, come Salomone, è chiamato a risolvere un enigma – l'enigma della Regina di Saba, che è l'enigma della femminilità: quello che più o meno in quegli anni stava affrontando Nietzsche, e che avrebbe ben presto prodotto la famosa domanda di Freud «Was will das Weib?»

Questo utilizzo della Regina di Saba come figura di una profonda tensione culturale inerente alla rappresentazione ideologica e letteraria della femminilità rende il romanzo di Aldrich decisamente originale nel pano-

³⁸ Qualche riferimento: l'ultimo quarto del XIX secolo vede l'emergere della *New Woman* come fenomeno sociale, la crescente visibilità del movimento per il suffragio femminile – che alcuni stati cominciarono a concedere già dal 1869 –, la richiesta da parte delle donne di migliori livelli d'istruzione, e il mutamento nelle leggi sul divorzio, che consentendo alle donne il mantenimento del proprio patrimonio personale in caso di divorzio, rendevano per la prima volta possibile alle donne sfidare il *double standard* e chiedere il divorzio in caso di adulterio o crudeltà del marito.

rama fin qui esaminato. Va anche detto, però, che il romanzo scioglie l'enigma in modo univoco, nel segno di una moralità convenzionale. Ridotta la follia della protagonista a una parentesi circoscritta e irripetibile, il dottore – *deus ex machina* e autorità scientifica del romanzo – procede a smantellare qualunque residuo di destabilizzante ambiguità della protagonista, riportandola al suo ruolo normativo in quanto donna: «The girl ought to marry—every woman ought to marry, it is her one mission». Per meglio realizzare quest'obiettivo, si comporta quasi come la buona fata madrina delle fiabe, elargendo a Lynde tutti i consigli di cui ha bisogno per vincere l'opposizione degli zii e tutori della ragazza. L'ultimo suo consiglio – che coincide con le sue ultime parole nel testo, immediatamente prima del breve capitolo finale che presenta la partenza della coppia felice – è il divieto a Lynde di rivelare allo zio di Ruth di essere a conoscenza dell'episodio di follia di tre anni prima: «You can say what you please to him of Ruth; but mind you, my dear boy, not a word at this juncture about the Queen of Sheba—she's dethroned, you know!».

Per poter accedere allo *happy ending* sentimentale, la regina deve perdere il trono: solo una volta domesticizzata e ricondotta al suo ruolo normativo può entrare nei ranghi del romanzo borghese. Forse proprio in questa detronizzazione risiede la chiave non solo del racconto, ma anche dell'alterna presenza/assenza di questo personaggio, iperconnotato a un tempo per genere e per razza, nella storia culturale americana. Figura di un'alterità potente, la Regina di Saba deve essere detronizzata per cessare di essere temibile.

Bibliografia

- Aldrich, Thomas B.
1877 *The Queen of Sheba*, Boston: Osgood & Co.
- Bassard, Katherine C.
2010 *Transforming Scriptures. African American Women Writers and the Bible*, Athens: University of Georgia Press.
- Belcher, Wendy L.
2010 *From Sheba They Come: Medieval Ethiopian Myth, US Newspapers, and a Modern American Narrative*: Callaloo 33.1, 239-257.
- Bruce, Dickson D.
2001 *The Origins of African American Literature, 1680-1865*, Charlottesville: University of Virginia Press.

- Colbert, Soyica Diggs
2011 *The African American Theatrical Body: Reception, Performance, and the Stage*,
Cambridge: Cambridge University Press.
- Crutch, Phinneas A.
1922 *The Queen of Sheba: Her Life and Times*, New York: Putnam's Sons.
- Du Bois, W.E.B.
1916 *The Looking Glass: Literature: The Crisis* 12.4, 182-183.
- Early, Gerard
1991 (ed.) *My Soul's High Songs. The Collected Writings of Countee Cullen, Voice of
the Harlem Renaissance*, New York: Anchor.
- Giovanni, Nikki
2003 *The Collected Poetry of Nikki Giovanni 1968-1998*, New York: Harper Collins.
- Greenslet, Ferris
1908 *The Life of Thomas Bailey Aldrich*, Boston: Houghton Mifflin.
- Hall, Joan W.
1993 *Ruth McEnery Stuart (1849-1917): Legacy* 10, 47-56.
- Harrington, John, Sir
1804 *Nugae Antiquae: Being a Miscellaneous Collection of Original Papers, in Prose
and Verse; Written during the Reigns of Henry VIII, Edward VI, Queen Mary,
Elizabeth, and King James, I*, London: Vernor and Hood (= printed for W.
Frederick, at Bath, and sold by J. Robinson & Roberts, & J. Dodsley,
1769).
- Harrington, Ellen B.
2008 *Scribbling Women and the Short Story Form*, New York: Peter Lang.
- Krasner, Davis
1999 «*The Pageant Is the Thing*»: *Black Nationalism and «The Star of Ethiopia»*, in
J.D. Mason, J.E. Gainor (eds.), *Performing America: Cultural Nationalism in
American Theater*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 106-122.
- Lindsay, Vachel
1916 *Booker Washington Trilogy: Poetry: A Magazine of Verse* 8.3, 109-121.
1917 *The Chinese Nightingale and Other Poems*, New York: Macmillan Co.
- McKay, Claude
1987 *Home to Harlem*, Boston: Northeastern University Press.
- McKinley, Gena
1998 «*The Delightful Accent of the South Land*»: *Ruth McEnery Stuart's Dialect Fic-
tion: Studies in American Fiction* 26.1, 97-114.
- Parks, Suzan-Lori
2000 *In the Blood: American Theatre* 17.3, 31-50.
- Porter, Dorothy
1995 (ed.) *Early Negro Writing 1760-1837*, Baltimore: Black Classic Press.

Scott, Freda L.

- 1989 *The Star of Ethiopia: A Contribution Toward the Development of Black Drama and Theater in the Harlem Renaissance*, in A. Singh, W.S. Shiver, S. Brodwin (eds.), *The Harlem Renaissance: Revaluations*, New York: Garland, 257-269.

Scott, William R.

- 1993 *The Sons of Sheba's Race: African-Americans and the Italo-Ethiopian War, 1935-1941*, Bloomington: Indiana University Press.

Stuart, Ruth McEnery

- 1899 *Holly and Pizen and Other Stories*, New York: Century.

Sundquist, Eric J.

- 1996 (ed.) *The Oxford W.E.B. Du Bois Reader*, New York: Oxford University Press.

Taylor, Helen

- 1989 *Gender, Race, and Region in the Writings of Grace King, Ruth McEnery Stuart, and Kate Chopin*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Thompson, Craig

- 2011 *Habibi*, New York: Pantheon.

Watson, Paul F.

- 1974 *The Queen of Sheba in Christian Tradition*, in J.B. Pritchard (ed.), *Solomon & Sheba*, London: Phaidon, 115-145, 152-158.

Wilson, Ivy

- 2010 «Are You Man Enough?» *Imagining Ethiopia and Transnational Black Masculinity*: *Callaloo* 33.1, 265-277.



Fig. 1 - Schomburg Center for Research in Black Culture, Jean Blackwell Hutson Research and Reference Division, The New York Public Library. "The Pageant, 'Star of Ethiopia,' in Philadelphia". The New York Public Library Digital Collections, 1916-08 [<http://digitalcollections.nypl.org/items/965eae51-3242-ef51-e040-e00a180672c9>].



Fig. 2 - Schomburg Center for Research in Black Culture, Jean Blackwell Hutson Research and Reference Division, The New York Public Library. "The Pageant, 'Star of Ethiopia,' in Philadelphia". The New York Public Library Digital Collections, 1915-12 [<http://digitalcollections.nypl.org/items/965e52fa-b90d-a5e7-e040-e00a18067ea1>].



Fig. 3 - Sheba, Urban Style Comics [<http://www.urbanstylecomics.com/characters/>].



Fig. 4 - Sheba (in basso a sinistra), componente del gruppo di supereroi Blackwatch, sulla copertina della prima puntata della saga [<http://www.urbanstylecomics.com/product/black-watch-%E2%80%9Cthe-beginning%E2%80%9D-chapter-1/>].



Fig. 5 - da: Craig Thompson, *Habibi*, New York, Pantheon, 2011.



Fig. 6 - Poster di *The Queen of Sheba*, diretto da J. Gordon Edwards, Fox 1921
 [http://theredlist.com/wiki-2-24-525-526-651-view-1920s-2-profile-betty-blythe.html].



Fig. 7 - Betty Blythe in *The Queen of Sheba*
[<http://www.imdb.com/title/tt0012600/mediaviewer/rm1686245888>].



Fig. 8 - Betty Blythe in *The Queen of Sheba*
[<http://theredlist.com/wiki-2-24-525-526-651-view-1920s-2-profile-betty-blythe.html>].

PUBBLICAZIONI DEL CENTRO DI STUDI EBRAICI
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

SEFER YUHASIN



Review for the History of the Jews in South Italy
Rivista per la storia degli ebrei nell'Italia meridionale

NUOVA SERIE

In 8°, ISSN 2281-6062

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

- I *Atti delle giornate di studio per i settant'anni delle leggi razziali in Italia (Napoli, Università "L'Orientale" - Archivio di Stato, 17 e 25 novembre 2008)*, a cura di Giancarlo Lacerenza e Rossana Spadaccini, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2009. In 8°, 272 pp., ISBN 978-88-6719-020-1.

- II *Angelo Garofalo, L'unzione di Davide (1Sam 16,1-13). Prologo profetico al ciclo dell'ascesa*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. In 8°, 142 pp., ISBN 978-88-6719-021-8.

- III\1 *Giancarlo Lacerenza, Dibbuk ebraico. Edizione critica e traduzione annotata*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. In 8°, 144 pp., ISBN 978-88-6719-010-2.

- III\2 *Aurora Egidio, Dibbuk russo. Introduzione, testo, traduzione*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. In 8°, 144 pp., ISBN 978-88-6719-011-9.

- III\3 *Raffaele Esposito, Dibbuk yiddish. Introduzione, traduzione e nuova edizione del testo originale*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. In 8°, 176 pp., ISBN 978-88-6719-013-3.

- III\4 *Il Dibbuk fra tre Mondi: saggi*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. In 8°, 154 pp., ISBN 978-88-6719-014-0.
- III\5 Aloma Bardi, *Esotismi musicali del Dibbuk. Ispirazioni da un soggetto del folclore ebraico*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2013. In 8°, 196 pp., ISBN 978-88-6719-056-0.
- IV *1510-2010: Cinquecentenario dell'espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale. Atti del convegno internazionale (Napoli, 22-23 novembre 2010)*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale" - Soprintendenza Archivistica per la Puglia - Centro di Ricerche e Documentazione sull'Ebraismo nel Mediterraneo "Cesare Colafermina", Napoli 2013. In 8°, 160 pp., ISBN 978-88-6719-052-2.
- V *Gli ebrei a Fondi e nel suo territorio. Atti del convegno. Fondi, 10 maggio 2012*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2014. In 8°, 228 pp., ISBN 978-88-6719-061-4.
- VI Cédric Cohen Skalli, Michele Luzzati, *Lucca 1493: un sequestro di lettere ebraiche. Edizione e commento storico*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2014. In 8°, 304 pp., ISBN 978-88-6719-062-1.
- VII *Per i 150 anni della Comunità Ebraica di Napoli: saggi e ricerche*, a cura di Giancarlo Lacerenza, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2015. In 8°, 144 pp., ISBN 978-88-6719-105-5.
- VIII *La Regina di Saba: un mito fra Oriente e Occidente*, Atti del Seminario diretto da Riccardo Contini, Napoli, Università "L'Orientale", 19 novembre 2009 - 14 gennaio 2010, a cura di Fabio Battiato, Dorota Hartman, Giuseppe Stabile, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2016. In 8°, 394 pp., ISBN 978-88-6719-139-0.

