

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

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

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

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 polemicici 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 Sicheimiti); 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 ᾠκοδόμουν τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ, καὶ ἡ βασιλεία μου ἦν εὐθύνουσα. Καὶ ἤρχοντο πάντες οἱ βασιλεῖς πρὸς με θεωρῆσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ ὃν ᾠκοδόμουν, 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 ἤκουον 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 πλούτω 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 TSal. 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 TSal 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 TSal 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. apparterebbe 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 (τριακοντα 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 *nqwllys, 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: τίς εἶ σύ? «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.) *Ta'labi, Storia di Bilqis 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.