

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
DIPARTIMENTO DI ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Studi Africanistici

Serie Etiopica

9

ÆTHIOPICA ET ORIENTALIA
STUDI IN ONORE DI
YAQOB BEYENE

A cura di

ALESSANDRO BAUSI - ANTONELLA BRITA - ANDREA MANZO
con la collaborazione di
CARMELA BAFFIONI - ERSILIA FRANCESCA

VOLUME II



NAPOLI 2012

© Copyright 2012 Università di Napoli “L’Orientale”
Dipartimento di Asia, Africa e Mediterraneo
Piazza San Domenico 12, Pal.zo Corigliano
I-80134 Napoli
www.unior.it

ISBN 978-88-6719-026-3

GIANCARLO LACERENZA

La regina di Saba nel Targum di Giobbe

“... In the civilized countries I believe there are no witches left, nor wizards, nor sorceresses, nor magicians. But, you see, the Land of Oz has never been civilized, for we are cut off from all the rest of the world. Therefore we still have witches and wizards amongst us.” “Who are the wizards?” asked Dorothy. “Oz himself is the Great Wizard,” answered the Witch, sinking her voice to a whisper. “He is more powerful than all the rest of us together. He lives in the City of Emeralds”.

L. Frank Baum, *The Wonderful Wizard of Oz*

1. La rappresentazione demoniaca della regina di Saba, ricorrente nella letteratura ebraica medievale e parzialmente in quella islamica,¹ è parte essenziale di un complesso mosaico di concezioni e interpretazioni simboliche formatosi intorno a una figura che, come dimostra la sua fortuna, è stata assai meno secondaria di quanto risulti dal testo biblico. Una delle manifestazioni più problematiche e, allo stesso tempo, più esplicite di tale prospettiva si riscontra nell'interpretazione targumica di Gb 1,15: in cui un'oscura menzione di «Saba» diviene un riferimento alla misteriosa ospite di Salomone in 1Re 10 // 2Cr 9, rimasta anonima nella Bibbia, cui il Targum attribuisce il nome della regina dei demoni, Lilith.²

La tradizione di questo passo targumico appare essere stata alquanto tormentata; e ciò non sorprende, considerato come il percorso redazionale dell'interpretazione aramaica del libro di Giobbe risulti segnato da difficoltà pre-

¹ Nella vasta bibliografia sul personaggio (recentemente riproposta e parzialmente commentata in Marrassini, 2008) si tengano presenti almeno materiali e discussioni in Lassner, 1993; Canova, 2000; Pennacchietti, 2006.

² Per i nomi attribuiti alla regina cfr. Ilan, 1993, p. 44 s. Su Lilith, in una letteratura non meno ampia di quella sulla regina di Saba, per quanto ci occorre cfr. Scholem, 1972; Dan, 1995; Hutter, 1999; Müller-Kessler, 2001; e oltre, nota 22.

senti sin dal testo di partenza, da cui si sono irradiate più versioni rimaste a lungo in circolazione e confluite infine – probabilmente non tutte – in un testo mai fissato, in cui sono riportate frequenti «traduzioni multiple» che, scartati quando possibile i guasti della trasmissione manoscritta, dovrebbero essere considerate con attenzione, in quanto spie d'interpretazioni multiple.³

Il versetto biblico che qui c'interessa considerare introduce la sequenza delle quattro sventure che l'angelo Avversario, o Satana, invia contro Giobbe e la sua casa, la sua famiglia e i suoi beni (Gb 1,13-20). Benché l'origine di queste calamità sia la medesima, essendo tutte suscitate dall'Avversario, esse non mostrano manifestazioni unitarie e vengono presentate, in alternanza, come scorrerie ora di «Saba» (שָׁבָא, vocalizzato nel TM *š^ebā'*, v. 15) ora di Caldei (כַּשְׁדִּים *kašdīm*, v. 17); o sotto l'aspetto di calamità naturali, come una fiamma divina (שׁוֹר הַגִּדּוּלָה 'ēš 'ēlōhīm, v. 16) o un vento possente (רוּחַ גְּדוּלָה, *rūaḥ gedōlāh*, v. 19). Anche senza considerare la difficile collocazione e compresenza di «Saba» e «Caldei» – se yemeniti/etiopi e babilonesi – entro l'orizzonte, assai vago, in cui si svolge l'azione del libro di Giobbe, la natura soprannaturale di queste disgrazie rende lecito qualche dubbio circa la loro effettiva sostanza. Potremmo chiederci, in altri termini, se con «Saba» e «Caldei» si sia voluto fare riferimento ad alcuni mali concreti e riconducibili all'esperienza storica delle razzie compiute da genti straniere o se, invece, si tratti in tutti e quattro i casi di manifestazioni dirette e tipologicamente esemplari dell'azione di Satana, quel «figlio di Dio» che, come un vento, gira sulla superficie della terra (Gb 1,7). Questa ipotesi di lettura costituisce il punto di partenza dell'esame a seguire in cui, al momento, ci si limiterà a osservare alcune delle relazioni esistenti nelle diverse interpretazioni che nel corso del tempo sono state date all'elemento «Saba» di Gb 1,15.⁴

2. Il testo masoretico trådito di Gb 1,15 – versetto non presente fra i frammenti biblici del Deserto di Giuda – risulta identico nel codice di San Pietroburgo e in quello di Aleppo, f. 270r:

וּתְפִלַּת שָׁבָא וְתַקְחֶם וְאֶת־הַנְּעָרִים הָכֹּהֵן לְפִי־תָרַב וְאֶמְלֹטָהּ רַק־אֲנִי לְבָדִי לְהַגִּיד לְךָ

³ Sulla pluralità di traduzioni conservate nel TgGb e più in generale nei targumim degli Agiografi, cfr. Stec, 1994, pp. 85-94, con tutti i riferimenti alla letteratura anteriore.

⁴ Per non complicare ulteriormente questa breve trattazione devo rinunciare a ogni discussione sui «Caldei» (כַּשְׁדִּים *kašdīm*): dietro i quali, in accordo l'analisi di seguito abbozzata, penso si possano vedere dei «dèmoni» (שְׂדִים *šedīm*).

- [a] quando è venuta giù Saba e li ha presi [i buoi e le asine di cui al v. 14]
 [b] e hanno colpito i servi a fil di spada.
 [c] Solo io sono sopravvissuto per potertelo riferire.

Si nota tuttavia incertezza sull'identità di שָׁבָא / *šēḥā'*, «Saba», dal momento che a poca distanza si usa dapprima un verbo al femminile singolare (*wa-tippōl*, «è venuta giù»), quindi un altro al neutro plurale (*hikkû*, «hanno colpito, fatto morire»).⁵ Considerato che l'intera chiusa del versetto (b-c) è riproposta identica anche successivamente (al v. 17, quello sui «Caldei»), è forte il sospetto che nel v. 15 manchi qualcosa, o che anche questa parte del testo – il cui stato precario complessivo è noto da sempre – sia mal conservata. Nella versione greca inclusa nella raccolta dei LXX – una fusione di più tentativi di traduzione e redazioni – in Gb 1,15 e 17 Saba e i Caldei sono del tutto assenti come etnonimi e al loro posto appaiono, rispettivamente, «rapitori, predoni» (αἰχμαλωτεύοντες) e «cavalieri» (ἵππεῖς). La possibile confusione fra שָׁבָא e la radice שָׁבָה / *šbh* «catturare, far preda» (שָׁבִי / *šby* in giudeo-aramaico babilonese)⁶ lascia inspiegato ἵππεῖς; qualche aiuto fornisce la versione siro-esaplare, che per il v. 15a utilizza *šby*, restituendo *šabbāyn* per αἰχμαλωτεύοντες e al v. 17b *parāšā* (anche collettivo, «truppe a cavallo, cavalieri») per ἵππεῖς.⁷ Nella Pešitta troviamo «truppa, banda di predoni» (ܩܝܨܝܐ, *gaysā*) e «caldei» (ܩܠܕܝܝܐ, *kaldayyā*); ritroveremo *Sabei* e *Chaldei* solo nella Vulgata.

Il testo offerto dal Targum non sembra avere molto in comune con questi precedenti e parrebbe essersi attestato su una registrazione d'interpretazioni multiple, come tali accolte per alcuni secoli e quindi ritrasmesse una accanto all'altra. Limite i confronti all'emistichio [a]:

ונפלת בתקוף בתכיף לילית מלכת ומרגז זמרגד ודברתנון וית עולימיא קטל קטלו אוכלוסכא
 אוכלוסהא לפתגם דחרב

⁵ Discordanze del genere appaiono anche altrove: già al versetto precedente (1,14) si trova il maschile singolare collettivo בָּקָר «mandria» «buoi» accompagnato da «arare» al femminile plurale הָרָשׁוּת, seguito da «dalla loro parte» con suffisso al maschile plurale עַל־יְדֵיהֶם; si veda anche Gen 33,13 ed entrambi gli esempi menzionati – non spiegati – in Joüon - Muraoka, 2000, p. 494, § 134d.

⁶ Sokoloff, 2002, p. 1102 per שָׁבִי e p. 1100 per il sostantivo שָׁבָה, «rapitore, predatore».

⁷ Vattioni, 1996, p. 45.

quand'è venuta giù con forza/all'improvviso Lilith regina di Margaz (?)/smeraldo⁸ e li hanno portati via e i servi ha/hanno ucciso in massa a fil di spada.

Al punto in cui il testo masoretico ha שָׁבָא troviamo il nome «Lilith» (לילית) seguito da מלכה, *malkah*, «regina» allo stato costruito מלכת, *malkat*, che sembrerebbe più logicamente legato al successivo זמרגד, *zmargad* (o anche *zmaragd*) «smeraldo», che a ומרגו. Nella più recente edizione critica del testo (Stec, 1994, p. 8*), fra le altre sistematiche amputazioni – il cui fine sarebbe l'emersione di un unico testo “affidabile”, di cui però la tradizione ebraica non sembra aver mai avvertito il bisogno – זמרגד / *zmargad* è sceso in apparato, malgrado i testimoni a favore, lasciando:

ונפלת בתקוף לילית מלכת ומרגו ודברצון וית עולימיא קטל אוכלוסכא לפתגם דחרב

Alla menzione di Lilith, già sufficiente a creare qualche problema esegetico, qualcuno ha dunque associato lo strano epiteto di «regina di Zmargad» (o «di smeraldo»); ma che non si tratti di un errore della trasmissione manoscritta cui preferire ומרגו è dimostrato anche dal fatto che, pochi capitoli dopo, laddove nel testo masoretico riappare «Saba» – e in un contesto chiaramente legato al deserto arabico (6,19)⁹ – l'espressione הַלִּיכְתָּ שָׁבָא / *hālīkōt šēbā'* «carovane (o sentieri) di Saba» (nella LXX ἀτραπούς σαβῶν) è resa nel Targum con הלכתא דיזמרגד *hlaktā dy-zmargad*, «percorso di Zmargad». ¹⁰ Lo stesso si ha nel Targum delle Cronache, dove שָׁבָא è semplicemente sostituito da זמרגד (Tg1Cr 1,9.32) e nell'episodio della regina di Saba la protagonista è la regina di Zmargad (Tg2Cr 9, 1.3.9.12).

Di fronte ai problemi posti da TgGb 1,15, centoquarant'anni fa Wilhelm Bacher (1870) ha riferito per *zmargad* due possibili spiegazioni: potrebbe trattarsi di un riferimento a un luogo di geografia fantastica, una “terra dei demoni” di possibile origine o collocazione iranica; o dell'assimilazione, compiuta dal traduttore arameofono, dell'ebraico שָׁבָא / *šēbā'* a שָׁבֹר / *šēbō*, nome di una delle dodici pietre sul «pettorale del giudizio» nella veste sacerdotale, pensan-

⁸ Nella traduzione di Mangan, 1991, p. 25 s.: «regina di {Saba} e Margod».

⁹ Nel TM: הַבִּיטוּ אֶרְצוֹת תַּמְיָא הַלִּיכְתָּ שָׁבָא קוּרֵי לְמוֹ, all'incirca: «i percorsi di Teima li cercano, le carovane di Saba vi sperano»: si riferisce a corsi d'acqua scomparsi nel deserto.

¹⁰ Lasciato questo nella scelta di Stec, 1994, p. 47*, con varianti segnalate in apparato. Mangan, 1991, p. 34 traduce: «carovane di Zemgarad».

do evidentemente allo smeraldo (Es 28,19).¹¹ Delle due soluzioni, qualcuno ha considerato plausibile la prima,¹² qualcun altro la seconda.¹³ La traccia iranica appare forse più interessante, anche perché la possibile matrice sogdiana della parola o del toponimo *zmargad*,¹⁴ unita alla tradizione talmudica su Lilith madre di Ahriman (הורמן)¹⁵ fa sospettare che, in caso di toponimo, dietro la sostituzione targumica di Saba con Zmargad possa esservi la sostituzione della Saba yemenita con Samarcanda.¹⁶ Nel medioevo, del resto, vi era chi localizzava o confondeva volentieri la Saba biblica con Sāweh (Sāva), a cento chilometri da Tehran, presunto luogo di sepoltura dei Magi.¹⁷ A proposito di שבו / *šēbō*, comunque, va osservato che mentre in molte traduzioni lo si rende con «agata» (seguendo sostanzialmente la LXX)¹⁸ il Targum sembra orientato in altra direzione, considerando שבו un minerale semitrasparente o verde/blu: nel Targum di Onqelos troviamo infatti al suo posto טַרְקִיָּאָה o טַרְקִיָּאָה (*tarqyā*, *traqyā*) per il quale il lessico di Jastrow (1903, p. 558) rimanda a un prestito dal greco (ἀν)θράκιογ, scientifico per «antracite» – ma con cui si indica anche

¹¹ La pronuncia masoretica forse più corretta del *qameš* come *o*, a quanto sembra ancora praticata nel medioevo in area babilonese (Joüon - Muraoka, 2000, p. 40 s., § 6), giustifica la lettura *šēbō* di שבו anche senza postulare errori di trascrizione.

¹² Morray-Jones, 2002, p. 268.

¹³ Silberman, 1974, p. 67.

¹⁴ Henning, 1945, p. 161.

¹⁵ TB *Babā batrā* 73a.

¹⁶ L'identificazione di Zmargad con Samarcanda è già al capo XCIV *De regina Sabaeorum* in Fabricius, 1713, p. 792 s., ove appare anche un interessante collegamento dell'espressione ודברתנון alla Battriana: in TgGb 1,15 presenterebbe appunto Lilith come regina del nord (non del sud) e particolarmente di Samarcanda e della Battriana. Lo spostamento geografico presente nelle fonti è rimarcato anche in Krauss - Löw, 1899, p. 248, ove si pone la terra di Zmargad in relazione con la Scizia e una regione *Smaragdia* o un popolo dal nome affine, con riferimento a Plinio *Nat. hist.* 87,65 [in realtà 37,65(17)] in cui però dell'etnonimo o del toponimo non vi è menzione esplicita.

¹⁷ Secondo la tradizione raccolta da Marco Polo (*Milione*, 30-31), probabilmente corroborata dal legame dei Magi con gli aromi. Si veda, per prima informazione, Jackson, 1905; Monneret de Villard, 1952, pp. 83, 87-90; Cardona, 1975, pp. 712-14.

¹⁸ Si tratterebbe oltretutto di un prestito dall'accadico *šubū*, nome di una pietra dura indeterminata, considerata agata in base al riferimento biblico: cfr. *AHW*, p. 1258; CAD Š/3, pp. 185-87, s.v. *šubū* A; interessante anche il poco attestato *šubū* B (*id.*, p. 187) «falsità, menzogna».

il carbonchio di zaffiro¹⁹ – mentre nel Targum Neofiti I si ha possibilità di scelta fra il generico זוזין *zōzīn*, «prezioso» (sostantivo), quindi ברולין *berūllīn*, «berillo» o זמרגדין *zmargadīn*, «smeraldo».²⁰ Anche l'agata possiede, peraltro, delle varietà bluastre (è la cosiddetta agata dal pizzo blu o quarzo/calcedonio blu) molto apprezzate e utilizzate nella gemmologia antica e medievale per alcune proprietà specifiche, particolarmente in rapporto alla sfera femminile e alla gravidanza;²¹ elemento, quest'ultimo, in apparente contraddizione con le più note abilità di Lilith – soffocare i neonati e far morire le partorienti – mentre, in realtà, nelle tradizioni che la riguardano (intricate non meno di quelle sulla regina di Saba, e con le quali più volte s'intrecciano) il suo ruolo è dapprima di prolifica progenitrice, mentre solo in un secondo momento è di demone infanticida: due funzioni nel complesso non incompatibili.²²

3. Tornando al Targum di Giobbe, nell'ambiente mesopotamico in cui il testo ha presumibilmente conosciuto la redazione finale, "inclusiva" di più tradizioni, la sostituzione di un enigmatico «Saba» con una Lilith «regina di smeraldo» (o di un luogo chiamato Zmargad, ossia «Smeraldia») rivela un approccio a שֶׁבַע non solo esplicitamente demonologico,²³ ma anche piuttosto innovativo, considerato come le scarse annotazioni rabbiniche su Gb 1,15 mostrino solo un interesse "storicizzante" del passo in rapporto ai Sabei, al re-

¹⁹ Nell'aramaico targumico più tardo *tarqyā* sembra sia stato utilizzato per la turchese: Krauss - Löw, 1899, p. 278 s.; Teofrasto (*De lapidibus*, 31) ricorda l'antracite utilizzata per gli specchi.

²⁰ In questi ultimi due casi si tratta in effetti di sinonimi, dal momento che lo smeraldo è, come l'acquamarina, una varietà del berillo. Si noti come nel Targum di Onqelos si usi זמרגדין *izmargadīn* per un'altra pietra nel pettorale dell'efod, *nōfek* nel TM (Es 28,18), termine tratto forse dell'egiziano *mfk't*, riferito – malgrado la loro diversità – sia alla malachite sia alla turchese.

²¹ Edizioni di lapidari ebraici sulle virtù delle pietre scarseggiano: a cura di Gerrit Bos è attualmente in preparazione l'edizione critica del *Koah ha-avanim* (la virtù delle pietre) di Berekyah ben Natronay ha-Naqdan (XII-XIII sec.).

²² Materiali e discussioni in Patai, 1990 (vista ed. 1967, pp. 221-54); Scurlock, 1991; Hurwitz, 1992.

²³ In tal senso anche Ilan, 1993, p. 44 s. Per tipologie d'interventi su Lilith e angeli/demoni connessi negli amuleti e nelle coppe magiche siro-mesopotamiche, si vedano per esempio Naveh - Shaked, 1985, pp. 104-22 (amuleto 15), 188-97 (coppa 12); Levene, 2003, passim. Su Lilith negli amuleti più recenti, Trachtenberg, 1939, pp. 36 s., 277 s.; Schrire, 1966, pp. 114-17.

gno di Saba o alla sua solita regina.²⁴ Tale definizione demonologica è solo apparentemente una mutazione tardiva, dal momento che già nella tradizione giudaica attestata in un apocrifo sottovalutato, il *Testamento di Salomone*, la «Regina Saba» sembra apparire in quest’ottica.²⁵ Nel *Testamento* infatti l’apparizione della Regina Saba verso la fine del testo non ha alcun legame con i capitoli precedenti e l’episodio che la coinvolge è inserito, previo accenno in 19,3, al cap. 21, prima delle ultime prove narrate ai capp. 22-25, cui Salomone è chiamato per le sue qualità esorcistiche dal re d’Arabia Adarce; episodio fuori contesto, che non si spiega a meno che la Regina non fosse a sua volta un demone, connesso con il vento e con il sud, ossia lo Yemen o l’Etiopia.²⁶ Nel *Testamento* (19,3) Saba è detta anche γόης, «strega» e, come accade ai demoni quando si trovano di fronte a un’autorità superiore, giunta dapprima «con superbia» essa finisce per inchinarsi a Salomone – facendogli forse una riverenza: che si usava compiere, come si sa, sollevando un poco l’orlo delle vesti. Solo al cap. 21 il testo sembra chiarire – ma il passo è corrotto o mutilo – che l’arroganza della strega-regina è stata vinta non dal fallimento delle sue prove d’arguzia, come risulta da varie altre fonti (e di cui nell’opera non è

²⁴ TY *Sotah* 5 (proprio su «Saba» in Gb 1,15): «e fu al tempo della regina di Saba». In TB *Babā batrā* 15b, a nome di Rabbi Yonathan si sostiene: «Chiunque dica che la regina di Saba fosse una donna è in errore. Non leggere “regina di Saba” (*malkat šeba*’), ma “regno di Saba” (*malkūt šeba*’)). Sulla presunta origine dell’affermazione di Rabbi Yonathan da una polemica anti-etiopica, vi è un’ampia discussione in Silberman, 1974, pp. 67-70; Morray-Jones, 2002, pp. 268-73. Queste interpretazioni, sottili ed erudite, andrebbero commentate in altra sede ma, per ora, è essenziale rilevare il nocciolo della questione: la “regina di Saba” non era una donna.

²⁵ Haelewyck, 2002. Per il testo greco, McCown, 1922, pp. 5-75 e traduzione inglese di Duling, 1983, cui affiancare almeno Jackson 1988. I manoscritti recano generalmente non «regina di Saba», ma «Regina Saba» (come nella LXX di 1Re 10,1: Σαβα βασίλισσα), «Regina del Sud» (βασίλισσα Νότου, come nel NT, Mt 12,42 // Lc 11,31) o «Saba regina del Sud». Appare significativo che la lezione מלכה שבא «Regina Saba» sia rimasta in numerosi testi ebraici medievali, moderni e yiddish (solo un accenno in Silberman, 1974, p. 67).

²⁶ Tornano qui i venti demoniaci descritti nel libro di Giobbe. Nel *Testamento* il re Adarce chiama Salomone per vincere uno spirito malefico in forma di vento letale, chiamato Εφίππας (22,2); questo demone in séguito (24) si unisce a un altro demone dimorante nel Mar Rosso e con il quale conduce a Gerusalemme l’ultimo pilastro necessario alla costruzione del Tempio. Il secondo demone, Αβεζεθιβου (25,2) è nella sua altra forma Οβυζουθ chiaramente connesso a Lilith (13,3-4; cfr. Jackson, 1988, p. 59 s.) e nello stesso testo appare riconoscibile anche dietro al demone «femmina», strangolatrice e molestatrice d’uomini, Ονοσκελεις (cap. 4). Per i rapporti di quest’ultima entità con la regina di Saba, Pennacchietti, 2006, pp. 87-90 e pp. 98-103 per il demone-“urupa” Εφίππας.

rimasta traccia), ma dallo splendore del Tempio, che curiosamente essa visita sin nelle parti più sante (21,2).

Il tema del vestito sollevato, grazie al quale Salomone accerta la natura non del tutto umana della sua ospite scoprendone le gambe irsute, è sovente riferito come caratteristico delle fonti islamiche, ma anch'esso è di origine ebraica e se ne trova menzione nel *Targum šeni* al libro di Ester (1,2).²⁷ Questo scoprimento degli arti inferiori ha bisogno di una causa e nelle varie versioni della storia la sua dinamica risulta piuttosto mutevole, sebbene ne sussistano due principali varianti: a) la regina viene introdotta nella sala del trono, una stanza o un padiglione di vetro (זוגיתא בית / *byt zwgyt'* nel *Targum šeni*)²⁸ ove, scambiando il pavimento da attraversare per una distesa d'acqua, è costretta a sollevare l'abito per non bagnarlo, rivelando il suo segreto;²⁹ b) Salomone è già a conoscenza della natura demoniaca della regina e, solo per averne conferma, predispone uno speciale ambiente con il pavimento di alabastro³⁰ che, bagnato e circondato da piante,³¹ deve dare l'illusione di un viridario con uno specchio d'acqua al centro, che la regina deve attraversare e necessariamente a piedi nudi.³² In entrambi i casi, chiave dell'illusione e dello scoprimento è un ambiente con un pavimento meraviglioso – di vetro, cristallo, marmo o alabastro – che, visto in certe condizioni, appare lucido e trasparente come l'acqua.³³

²⁷ Per il testo si veda l'edizione di Grossfeld, 1994 e relativa traduzione (1991, pp. 95-201).

²⁸ Sperber, 1968, p. 178 e Grossfeld, 1994, ad loc.; nella sua traduzione (1991, p. 116) reinterpreta però come «bathhouse».

²⁹ Cfr. anche Corano 27,44.

³⁰ עשה מקום שהוא רצוף אבני שיש «fece un luogo rivestito di pietre d'alabastro», secondo un'importante anche se tardiva fonte ebraica, il *Ma'aseh malkat Še'ba'* (testo in Avida, 1953; traduzione in Lassner, 1993, pp. 168-75).

³¹ Nello stesso testo: ועשה אותו פרדס מצד אחד «e vi pose un giardino (ebr. *pardes*) da ciascun lato».

³² Anche in *Ta'labī*, dove si trova un pavimento di vetro sotto al quale si fa scorrere vera acqua (Canova, 2000, p. 87).

³³ In alcune tradizioni, la presenza di «specchi» che sarebbero stati impiegati per scoprire il segreto della regina (si vedano i testi folklorici giudeo-maghrebini tradotti in Lassner, 1993, per esempio p. 179), sembra frutto di un'errata ma persistente interpretazione del termine אספקלריא / *aspeqlaryā* e simili: spesso tradotti con «specchio» (Jastrow, 1903, p. 1017) ma in realtà, nella letteratura rabbinica, specifici per le lastre di materiale semitrasparente (quarzo o vetro) usate soprattutto per i vetri da finestra (cfr. Safrai 1966; Lacerenza 2001). Mi è altresì difficile accogliere un suggerimento di Pennacchietti (2006, p. 100s.; alla cui bibliografia oc-

Il resoconto più antico e completo della vicenda appare nel già menzionato *Targum šeni* a Ester, testo parzialmente indebitato con le tradizioni mistiche della letteratura degli *hekalot*, come recentemente si è individuato.³⁴ Per qualche ragione, l'autore del passo già richiamato di questo Targum ha ripasmato l'episodio della "salita" della regina di Saba dal Sud (Yemen/Etiopia) sul modello, molto antico, dell'ascensione estatica ai sette cieli, ove si trovano i santuari celesti e infine il trono della gloria divina.³⁵ Piuttosto rilevante è che, secondo la tradizione, questo genere di ascese esponga il mistico *yored merkavah* – «scendente nel carro» – a una serie di tentazioni, errori e rischi che possono comportare morte, follia o, forse peggio, la caduta nell'eresia: specie se s'interpretano erroneamente determinate cose viste nei mondi superiori.

Chi si è occupato di alcune somiglianze fra la salita a Gerusalemme della regina di Saba e la salita verso il trono celeste dei mistici della Merkavah ha notato, fra le altre analogie, un importante denominatore comune nell'emergere degli errori fatali: che nella mistica della Merkavah conducono all'eresia – con dannazione dello spirito e della memoria del responsabile – e nella storia della regina rivelano la natura ambigua della protagonista e la sua segreta relazione con il regno del caos e delle tenebre. Per esempio, allo scambio di persona in cui incorre la sovrana, confusa dallo splendido ministro giunto a riceverla, Benayahu ben Yehoyada', creduto Salomone in persona, con implicito peccato di superbia – un re non va incontro a ospiti di rango inferiore – corrisponde il tragico abbaglio del mistico eretico Eliša' ben Avuyah, il quale giunto nell'alto dei cieli al cospetto del Metatron seduto sul suo trono all'in-

corre aggiungere, sullo stesso tema, riferimenti già in Baert, 2004 e 2005) sulla possibile origine del motivo dello *specchio d'acqua* percorso dal demone dalla piscina "probatica" di Gerusalemme: un sito indubbiamente connesso a tradizioni esorcistiche, ma al quale sembra mancare il requisito della possibilità illusoria, dal momento che vi si trova acqua vera. Una fonte giudaica mai richiamata nelle discussioni su queste fonti è nel libro di Tobia, in cui è descritta una Gerusalemme immaginaria ricostruita con pietre preziose e rivestita di smeraldi, berillo e alabastro (Tb 13,17).

³⁴ Morray-Jones, 2002, pp. 230-89 (una consistente appendice: "Solomon and the Queen of Sheba", spesso non menzionata negli studi sull'argomento).

³⁵ Vale la pena di evidenziare che tradizioni della stessa origine sono pervenute anche tramite fonti islamiche: si veda il tema delle sette stanze/santuari il cui interno la regina di Saba cela il suo eccezionale trono (ancora in Ta'labī: Canova, 2000, p. 80) Sulla letteratura degli *hekalot* si vedano in italiano i testi tradotti in Piattelli - Ravenna, 1964; e Lacerenza, 2000. I testi ebraici più rappresentativi sono stati riuniti in edizione acritica da Schäfer (1981 e 1995).

gresso del Settimo Santuario, lo crede pari a Dio stesso.³⁶ Lo stesso Ben Avuyah – detto anche Aḥer, l'«altro» – è coinvolto in un ulteriore episodio emblematico insieme ad altri tre maestri (‘Aqiva, ben ‘Azzai e ben Zoma), in occasione delle rispettive ascese al Pardes, il giardino mistico, su cui riferiscono più luoghi del Talmud Babilonese:³⁷

ארבעה נכנסו בפרדס ואלו הן בן עזאי ובן זומא אחר ורבי עקיבא אמר להם ר"ע כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים משום שנאמר (תהילים קא) דובר שקרים לא יכון לנגד עיני

Quattro furono ammessi nel Pardes, e questi erano: ben ‘Azzai, ben Zoma, Aḥer e Rabbi ‘Aqiva. Rabbi ‘Aqiva disse loro: «Quando sarete vicini alle pietre di puro alabastro non dite: “Acqua, acqua!”, perché sta scritto [Salmi 101,7]: *colui che dice menzogne non starà davanti ai miei occhi*» (T.B. *Ḥagigah* 14b).

L’inutile avvertimento di non scambiare il suolo lucente del regno celeste con uno specchio d’acqua, qualunque cosa abbia voluto significare in origine³⁸ denuncia evidentemente una concezione dell’aspetto dello spazio nei pressi del Trono di Gloria comune a quella che si riscontra nell’episodio della regina di Saba, ingannata dal pavimento di marmo o di cristallo della sala del trono nel regno terreno di Salomone. È peraltro da chiedersi se non si possa ipotizzare un collegamento più che formale di questo tipo di apparizione con il fenomeno della *visio smaragdina* collegata a terre celesti (non necessariamente benefiche) presente nella mistica iranica.³⁹ Esiste comunque il relitto di una tradizione un po’ più meridionale secondo cui, in determinate condizioni, il potente di turno si presenta ai visitatori in mezzo alle acque, senza esserne

³⁶ T.B. *Ḥagigah* 15a. Anche *Sefer heḳaloṭ*, 16,2, etc. Morray-Jones, 2002, p. 232 s. I materiali su questa figura eterodossa, non meno importante se soltanto simbolica, sono riuniti e discussi in Goshen-Gottstein, 2000.

³⁷ T.B. *Ḥagigah*. 14b, 15a; *Avodah zarah* 3b; e passi paralleli.

³⁸ La già citata monografia di Morray-Jones (2002) ha dimostrato con sufficiente chiarezza, fra l’altro, come diverse tradizioni sull’ascesa dei quattro e sull’illusione dell’acqua nella sede celeste fossero in circolazione già molto tempo prima dell’età amoraica, e sono rimaste – riferite in maniera diversa – nelle varie redazioni di testi quali *Heḳaloṭ zuṭarti*, *Merkavah rabbah* e *Heḳaloṭ rabbati*. Il viaggio mistico dei quattro è, comunque, ancora oggetto di discussione e punti di vista del tutto diversi: cfr. Davila, 1996; Elior, 2004, spec. pp. 240-50; Dennis, 2008.

³⁹ Non posso approfondire qui l’argomento e rimando per ora alle sole basi della discussione in Corbin, 1979.

tuttavia toccato: simbolo d'intangibilità soprannaturale, che si può forse scorgerci già verso il 1100 a.C. circa nell'egiziana *Storia di Wenamon*.⁴⁰

L'idea di acque primordiali conduttrici di elementi purificatori e sapienziali, ma anche perturbanti e corruttori della creazione, quantunque in relazione con il santuario celeste, appare antica e la si riscontra anche fra gli inni di ringraziamento rinvenuti fra i manoscritti di Qumran.⁴¹ In ogni caso, di tale ipotesi al momento c'interessa solo un punto: la confusione fra il pavimento del santuario celeste e la visione dell'acqua primordiale, che costituisce la pietra d'inciampo (o la cartina tornasole) per le entità demoniache o gli spiriti empî della *sitrā ahrā*, l'«altra parte». L'aspetto di quelle acque o delle pareti che le racchiudono parrebbe essere stato immaginato di colore blu o verdastro e questo territorio sarebbe la patria celeste, «Saba», della nostra regina.⁴²

4. A conclusione di questa breve indagine constateremo che, in definitiva, nel processo di straordinaria fioritura di tradizioni e leggende sulla regina meridiana, smeraldina o «sabea», forse non è affatto avvenuta, come spesso si ripete, la progressiva demonizzazione di un personaggio storico; ma, al contrario, può essere venuta a emergere la sua originaria dimensione demoniaca, tabuizzata nel testo biblico – analogamente a un altro tema fondamentale, il rapporto di Salomone con i demoni⁴³ – ma riaffiorante in tarde tradizioni paraboliche. Nel medioevo questo recupero – forse anche stimolato dall'importanza nel frattempo assunta dalla sovrana sabea nella speculazione cristiana – diverrà insopprimibile e diverrà sempre più esplicito, fino a essere sigillato dalla cabbalà medievale che, con il *Sefer ha-zohar*, polverizzerà ogni mi-

⁴⁰ Vi è infatti in questo racconto (testo originale in Gardiner, 1932, pp. 61-76; una traduzione italiana in Bresciani, 1969, pp. 508-515: 510 per il passo che c'interessa) una singolare descrizione dell'ambiente in cui il giovane sacerdote egiziano Wenamon, giunto sul litorale cananaico per trattare una fornitura di prezioso legname per una barca degna del suo dio Amon-Ra, sia accolto dal principe fenicio di Byblos, Zekarba'al: «nella sua camera al piano superiore, seduto contro una finestra, mentre le onde del grande mare di Siria s'infrangevano dietro la sua testa». Il testo ovviamente non può far credere che Zekarba'al si bagnasse all'arrivo di ogni onda: ma lascia probabilmente immaginare una grande finestra alle spalle del re, forse anche munita di qualche protezione dai flutti (di vetro?) lasciandoli comunque ben visibili.

⁴¹ Per es., *Hodayot* coll. IX (I) 21-23; XI (III) 15-18, 29-32, etc.; su cui, solo per il nostro tema, Morray-Jones, 1993 e 2002, p. 135 s.

⁴² La residenza acquatica (Zmargad) di Lilith è stata intravista anche da Graves - Patai, 1983, pp. 65-69, senza rilevare però di quali acque potesse trattarsi.

⁴³ Su cui la monografia di Torijano, 2002.

tologizzazione storiografica restituendo senza eufemismi la regina di Saba alla sua vera identità di sovrana del nord e del mondo dei dèmoni.⁴⁴

BIBLIOGRAFIA

- Avida, Y., 1953 “Ma‘ašeh malkat Ševa”, in U. Cassuto (ed.), *Sefer Assaf*, Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, pp. 1-17.
- Bacher, W., 1870 “Lilith, Königin von Smargad”, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 19, pp. 187-89.
- Baert, B., 2004 *A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden: Brill.
- , 2005 “The Pool of Bethesda: The Cultural History of a Holy Place in Jerusalem”, in *Viator*, 36, pp. 1-22.
- Bresciani, E. (a c.), 1969 *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino: Einaudi.
- Canova, G. (ed.), 2000 Ta‘labī, *Storia di Bilqīs regina di Saba*, Venezia: Marsilio.
- Cardona, G.R., 1975 “Indice ragionato”, in V. Bertolucci Pizzorusso (a c.), *Marco Polo, Milione*, Milano: Adelphi, pp. 489-759.
- Corbin, H., 1979 *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite*, Paris: Buchet – Chastel [trad. it. *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Milano: Adelphi, 1986].
- Dan, J., 1995 “Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah”, in L. Fine (ed.), *Essential Papers on Kabbalah*, New York: New York University Press, pp. 154-78.
- Davila, J.R., 1996 “The *Hodayot Hymnist* and the Four Who Entered Paradise”, in *Revue de Qumran*, 17/65-68, pp. 457-78.
- Dennis, G.W., 2008 “The Use of Water as a Medium for Altered States of Consciousness in Early Jewish Mysticism: A Cross-Disciplinary Analysis”, in *Anthropology of Consciousness*, 19, pp. 84-106.
- Duling, D.C. (ed.), 1983 *Testament of Solomon*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1., *Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, NY: Doubleday, pp. 935-87.
- Elior, R., 2004 *The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism*, Oxford – Portland: Littman [trad. ingl. di *Miqdaš u-merkavah, kohanim u-mal'akim, hekal we-hekalot ba-mišiqah ha-yehudit ha-qedumah*, Yerušalayim: Magnes, 2002].
- Fabricius, J.A., 1713 *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*, Hamburgi & Lipsiae: Liebezeit.
- Gardiner, A.H. (ed.), 1932 *Late-Egyptian Stories*, Bruxelles: Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- Goshen-Gottstein, A., 2000 *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha ben Abuya and Eleazar ben Arach*, Stanford: University Press.
- Graves, R. - Patai, R., 1983 *The Hebrew Myths: The Book of Genesis*, New York: Greenwich House.

⁴⁴ Scholem, 1947-48, pp. 165-68; Morray-Jones, 2002, pp. 254-56.

- Grossfeld, B. (ed.), 1991 *The Two Targums to Esther. Translated, with Apparatus and Notes*, Collegeville, MN: Liturgical Press (The Aramaic Bible, 18).
- (ed.), 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.
- Haelewyck, J.-C., 2002 “La reine de Saba et les apocryphes salomoniens: *Testament de Salomon et Questions de la reine de Saba*”, in *Graphè*, 11, pp. 83-99.
- Henning, W.B., 1945 “Two Central Asian Words”, in *Transactions of the Philological Society*, 44, pp. 150-62 [rist. in *Selected Papers*, II (*Acta Iranica*, 15), Téhéran-Liège – Leiden: Bibliothèque Pahlavi – Brill, 1977, pp. 259-71].
- Hurwitz, S., 1992 *Lilith: The First Eve. Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine*, Zürich: Daimon Verlag (ed. ingl. rivista di *Id.*, *Lilith, die erste Eva: eine Studie über dunkle Aspekte des Wieblichen*, *Ibid.*, 1980).
- Hutter, M., 1999 “Lilith”, in K. van der Toorn et al. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Second edition), Leiden et al.: Brill, pp. 520 s.
- Ilan, T., 1993 “Biblical Women’s Names in the Apocryphal Traditions”, in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 6, pp. 3-67.
- Jackson, A.V.W., 1905 “The Magi in Marco Polo and the Cities in Persia from Which They Came to Worship the Christ”, in *Journal of the American Oriental Society*, 26, pp. 79-83.
- Jackson, H.M., 1988 “Notes on the Testament of Solomon”, in *Journal for the Study of Judaism*, 19, pp. 19-60.
- Jastrow, M., 1903 *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London – New York: Luzac & Co. – Putnam’s Sons.
- Jouön, P. - Muraoka, T., 2000 *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Kraus, S. - Löw, I., 1898-9 *Griechische und Lateinische Lehnwörter in Talmud. Midrasch und Targum*, 2 Bde., Berlin: Calvary.
- Lacerenza, G. (a c.), 2000 *Il libro dei santuari. Sefer hēkalôt*, Milano: SE.
- , 2001 “Simboli del mistero. Vetri e finestre nel giudaismo fra età romana e medioevo”, in F. Dell’Acqua - R. Silva (a c.), *La vetrata in Occidente dal IV all’XI secolo. Atti delle Giornate di Studi, Lucca 1999*, Lucca: Istituto Storico Lucchese, pp. 183-94, tavv. 1-4.
- Lassner, J., 1993 *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Post-biblical Judaism and Medieval Islam*, Chicago: University of Chicago Press.
- Levene, D. (ed.), 2003 *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, London: Kegan Paul.
- Mangan, C., 1991 *The Targum of Job*, in C. Mangan - J.F. Healey - P. Knobel, *The Targum of Job by Celine Mangan. The Targum of Proverbs by John F. Healey. The Targum of Qohelet by Peter Knobel*, Collegeville MN: Liturgical Press (The Aramaic Bible, 15).
- Marrassini, P., 2008 Recensione a G. Colin, *La gloire des rois (Kebra Nagast). Épopée nationale de l’Éthiopie*, Genève: Patrick Cramer Editeur, 2002; in *Bibliotheca Orientalis*, 65, pp. 798-810.
- McCown, C.C. (ed.), 1922 *The Testament of Solomon*, Leipzig: Hinrichs (Untersuchungen zum Neuen Testament, 9).
- Monneret de Villard, U., 1952 *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi, 163).
- Murray-Jones, C.R.A., 1993 “Paradise Revisited (2 Cor. 12.1-12): The Jewish. Mystical Background of Paul’s Apostolate”, in *Harvard Theological Review*, 86, pp. 177-17.

- , 2002 *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism. A Source-Critical and Tradition-Historical Inquiry*, Leiden et al.: Brill (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 59).
- Müller-Kessler, C. 2001 “Lilit(s) in der aramäisch-magischen Literatur der Spätantike. Teil I: Wüstenbeherrscherin, Baum-Lilit und Kinderseüberin”, in *Altorientalische Forschungen*, 28, pp. 338-52.
- Naveh, J. - Shaked, S. (eds.), 1985 *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem – Leiden: Magnes – Brill (1998³).
- Patai, R., 1967 *The Hebrew Goddess*, New York: Ktav (Detroit, MI: Wayne State University-Press, 1990³).
- Pennacchietti, F.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 (il cap. alle pp. 78-104, “The Queen of Sheba, the Glass Floor and the Floating Tree-trunk” è l’edizione rivista di *Id.*, 2000, “La regina di Saba, il pavimento di cristallo e il tronco galleggiante”, in *Sincronie*, IV/7, pp. 48-64).
- Piattelli, E. - Ravenna, A. (a c.), 1964 *I sette santuari (Hekhalot). Introduzione e note di Alfredo Ravenna; traduzione di Elio Piattelli*, Torino: Boringhieri (Enciclopedia di autori classici, 84).
- Pritchard, J.B. (ed.), 1974 *Solomon & Sheba*, London: Phaidon Press.
- Safrai, S., 1966 “On the *’aspeqlarya* and its Use in Mishnaic Times”, in *Yediot*, 31, pp. 231-35 (in ebraico).
- Schäfer, P. (Hrsg.), 1981 *Synopse zur Hekhalot-Literatur. In Zusammenarbeit mit M. Schlüter und H.G. von Mutius*, Tübingen: Mohr Siebeck (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 2).
- *et al.* (Hrsg.), 1995 *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, Tübingen: Mohr Siebeck (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 46).
- Scholem, G., 1947-48 “More on the Stories of Ashmedai and Lilith”, in *Tarbiz*, 19, pp. 165-75 (in ebraico; rist. in *Id.*, *Mehqarei qabbalah*, vol. 1, in J. Ben Šlomoh (a c.), Tel Aviv: ‘Am ‘Oved, 1998, pp. 201-44; la sezione sulla regina di Saba – “Lilith u-malkat Ševa” – anche in traduzione tedesca: “Lilith und die Königin von Saba”, in W. Daum (Hrsg.), *Die Königin von Saba: Kunst, Legende und Archäologie zwischen Morgenland und Abendland*, Stuttgart – Zürich: Belser Verlag, 1988, pp. 162-68).
- , 1972 “Lilith”, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 11, Jerusalem: Keter, coll. 245-49 (rist. in *Id.*, *Kabbalah*, Jerusalem: Keter, 1974, pp. 356-60).
- Schrire, T., 1966 *Hebrew Amulets. Their Decipherment and Interpretation*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Scurlock, J.A., 1991 “Baby-snatching Demons, Restless Souls, and the Dangers of Childbirth: Medico-magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia”, in *Incognita*, 2, pp. 137-85.
- Silberman, L., 1974 “The Queen of Sheba in Judaic tradition”, in Pritchard, 1974, pp. 65-84.
- Sokoloff, M., 2002 *Dictionary of the Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan – Baltimore md: Bar-Ilan University Press – Johns Hopkins University Press.
- Sperber, A. *et al.* (eds.), 1968 *The Bible in Aramaic. Agiographa*, Leiden: Brill.
- Stec, D.M. (ed.), 1994 *The Text of the Targum of Job: An Introduction and Critical Edition*, Leiden: Brill.
- Torijano, P.A., 2002 *Solomon the Esoteric King: from King to Magus. Development of a Tradition*, Leiden et al.: Brill.

-
- Trachtenberg, J., 1939 *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York: Behrman (rist. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).
- Vattioni, F., 1996 *Per il testo di Giobbe*, Napoli: Istituto Universitario Orientale (AION, Supplementi, 89).
- Ziegler, J. (Hrsg.), 1982 *Iob*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, 11/4).