

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



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

Edizione digitale UniorPress - 2020

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

GIOVANNI CANOVA

## **Storia di Salomone e Bilqīs nella tradizione arabo-islamica<sup>1</sup>**

### *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.<sup>2</sup> 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:

---

<sup>1</sup> Il presente articolo riprende parzialmente la mia Introduzione a Ta'labī, *Storia di Bilqīs regina di Saba* (Canova 2000b: 19-42).

<sup>2</sup> 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 ...<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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?».<sup>6</sup>

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-Nābiġa al-Dubyanī (m. ca. 604):

... Salomone, quando Dio gli disse: «Levati sulle creature e proibisci loro di errare

<sup>3</sup> Al-A'šā, *Dīwān*, 43, vv. 27-28; trad. di F. Gabrieli in Gabrieli - Vacca 1957: 25.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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 (Salḥin). 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 Stiegener 1988: 153-158.

imprigiona i *ǧinn*, ai quali ho permesso di costruire Tadmor con lastre di pietra e colonne». <sup>7</sup>

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. <sup>8</sup>

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

<sup>7</sup> Al-Nābiḡa al-Dubyanī, *Dīwān*, 20-21, vv. 22-23; Minganti 1971: 46-47.

<sup>8</sup> 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 caceremo 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 *'ifrīt* fra i *ġinn*<sup>9</sup> disse: “Te lo porterò io, prima ancora che tu ti alzi dal tuo seggio. Sono capace di farlo e sono fidato”. (40) E un *ġinn* 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”».

---

<sup>9</sup> Esistono varie classi di geni, con diverso potere: *ġinn*, *'ifrīt*, *mārid* e altri. I *ġinn*, residuo del paganesimo arabo, sono accolti dall'Islam come una realtà; secondo un detto del Profeta, sono di tre specie: «*ġinn* che hanno ali e volano nell'aria; *ġinn* in forma di serpenti e cani; *ġinn* 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 *ġinn* è *Akām al-murġān* 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 Ḥaldūn, 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». <sup>10</sup> 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, <sup>11</sup> nelle pagine degli storici e in particolare in quella narrativa nota sotto il titolo di “Storie dei profeti” (*Qiṣaṣ al-anbiyā'*). <sup>12</sup>

### *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*) <sup>13</sup> 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. <sup>14</sup> 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” (*qaṣaṣī*) 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-

<sup>10</sup> Cor. 15: 26-27.

<sup>11</sup> 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 Rāzi analizzato da Johns 1986.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Il titolo viene di solito abbreviato in *Kitāb al-'arā'is* o semplicemente *al-'Arā'is*.

<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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,<sup>16</sup> tra i quali appunto la storia di Salomone e della regina di Saba, che nel *Libro delle spose* di al-Ṭa'labī,<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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).<sup>19</sup> Forse la vicenda era troppo legata all'antichità pagana per venire menzionata nelle loro opere; o, forse, lo scabroso rapporto uomo-*ġinn* era argomento da trattare con prudenza, per evitare di comprometersi attirando su di sé l'accusa di eresia.

Nel racconto di al-Ṭa'labī il re yemenita al-Hadhād disdegna i sovrani vicini e rifiuta di sposare una loro figlia. Prende quindi per moglie una *ġinnīyya*, Rayḥāna bint al-Šukr. In quei tempi infatti gli uomini vedevano i *ġinn* 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,

<sup>15</sup> Per un confronto con la figura di Salomone nella tradizione ebraica, si veda Sidersky 1933: 112-126.

<sup>16</sup> *Asāṭir al-awwalīn*. Nel Corano sono giudicate menzogne dei miscredenti. Cf. Cor. 6: 25; 8: 31 e *passim*.

<sup>17</sup> Per un esame delle fonti e del metodo seguito da al-Ṭa'labī nel *Libro delle spose*, si veda Tottoli 1999a: 179-185.

<sup>18</sup> Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, 756; *Ġāmi' al-bayān*, XIX, 512.

<sup>19</sup> 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».<sup>20</sup>

Nel *Kitāb al-tiġān fī mulūk Ḥimyar* (*Il Libro delle corone tra i re ḥimyariti*) di Ibn Hišām (m. 212/833),<sup>21</sup> che riprende per la parte antica le notizie tramandate da Wahb ibn Munabbih,<sup>22</sup> 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 *ġinn* alle prese con uno schiavo malvagio. Il re dei *ġinn*, 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 *ġinn* 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 *ġinn*.<sup>23</sup>

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 *ġinn*. Li chiama ad alta voce, chiedendo di poter ascoltare le loro poesie.<sup>24</sup> 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 *ġinn* 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.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Al-Ta'labī, 'Arā'īs, 313.

<sup>21</sup> Abū Muḥammad ibn Hišām, di origine sudarabica, censore della biografia del Profeta scritta da Ibn Ishāq.

<sup>22</sup> Si veda Khoury 1978: 290 ss.

<sup>23</sup> Ibn Hišām, *al-Tiġān*, 145-157.

<sup>24</sup> Gli arabi antichi ritenevano che fossero i *ġinn* a ispirare i poeti e gli indovini. Lo stesso Muḥammad fu accusato dai suoi concittadini di non essere altro che un poeta, invaso dai *ġinn* (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).

<sup>25</sup> Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 287.



Il commentatore della *Qaṣīda ḥimyarīyya*, Našwān ibn Sa‘īd 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-Ḥārūrā. 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.<sup>26</sup> Gli storici, i commentatori e i letterati dei secoli successivi, come Nuwayrī (m. 732/1332),<sup>27</sup> 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 Ilišaraḥ ibn Dī Ġadan ibn Ilišaraḥ ibn al-Ḥarīd ibn Qays ibn Ṣayfī ibn Saba’.<sup>28</sup> Varianti di questo nome sono menzionate dagli storici.

Il nome di suo padre, al-Hadhād, sembra evocare l’*hudhud*, 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*».<sup>29</sup> 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 Ta‘labī, sapeva leggere e scrivere in arabo, e in questa lingua sareb-

<sup>26</sup> Našwān, *Mulūk Ḥimyar*, 74-76.

<sup>27</sup> Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XIV, 112-113.

<sup>28</sup> Cf. Caskel 1966: tab. 275.

<sup>29</sup> Il detto è riportato da al-Ṭabarī, *Ġāmi ‘al-bayān*, XIX, 169, e al-Ta‘labī, *‘Arā’is*, 313. Ibn Kaṭīr giudica questo *ḥadiṯ* poco attendibile (*Qiṣaṣ al-anbiyā’*, 432).

be stato scritto il messaggio che Salomone le fece recapitare dall'upupa (Cor. 27: 30-31).<sup>30</sup>

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-ʿulūm* 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).<sup>31</sup>

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 *pilegeš* "concubina".<sup>32</sup> 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].<sup>33</sup>

### 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-

<sup>30</sup> 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'rūb ibn Qaḥṭān, cf. Abū l-Fidā', *al-Muḥtaṣar*, 89.

<sup>31</sup> Našwān, *Šams al-ʿulūm*, 622. La notizia è riportata sotto il lemma BL + QS forma *fi'il*.

<sup>32</sup> 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 Niqlis > Biqlis > Bilqīs (1905: 21). A proposito di *pilegeš*, cf. Heller 1928: 398.

<sup>33</sup> Cf. Pennacchietti 2000: 230-231.

lomone e Dū l-Qarnayn (il “bicorne”, soprannome arabo di Alessandro Magno);<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> Mistici come Ibn ‘Arabī (m. 638/1240) e il persiano Ġalāl al-Din Rūmī (m. 672/1273) hanno scritto pagine celebri su Salomone. Il suo verbo era espressione della sapienza e della beatitudine misericordiosa.<sup>36</sup>

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.<sup>37</sup> 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’i:

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».

<sup>34</sup> Nella sura della Caverna, il testo sacro accenna al suo viaggio agli estremi limiti della terra, presso Gog e Magog (Cor. 18: 83-98).

<sup>35</sup> Le notizie di Ibn ‘Abbās e Wahb sono tratte da Ta‘labī, ‘Arā’is, 292-293.

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> 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";<sup>38</sup> 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 *ǧinn* 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 *ǧinn*, 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.<sup>39</sup>

Il profeta, una volta ottenuto il potere sui *ǧinn*, 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 *ǧinn*, 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 deformi. 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 Ğānn, da cui tutti i *ǧinn* 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.<sup>40</sup>

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».<sup>41</sup> Nella tradizione araba, la descrizione del trono di Salomone – e quello della regina

<sup>38</sup> *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».

<sup>39</sup> Al-Kisā'ī, *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).

<sup>40</sup> Weil 1845: 175.

<sup>41</sup> 1Re 10:18-20.

Bilqīs non sarà da meno – si arricchirà di nuovi elementi, ancora più strabilianti. Secondo quanto ci tramanda Ṭaʿlabī, 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.<sup>42</sup>

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-Ṭaʿlabī 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 Buḥt-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 ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Al-Ṭaʿlabī, *ʿArāʾis*, 306.

<sup>43</sup> Al-Ṭaʿlabī, *ʿArāʾis*, 310. ʿUmar, 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).<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup>

### 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».<sup>46</sup> I beduini la rispettano per la sua cresta “regale”.

Secondo la credenza popolare, gli uccelli quando cantano elevano lodi a Dio,<sup>47</sup> 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

<sup>44</sup> 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'rāǧ*) saranno oggetto di fantasiose allegorie mistiche.

<sup>45</sup> Weil 1845: 187.

<sup>46</sup> Tramanda Ibn 'Abbās che l'inviato di Dio ha proibito l'uccisione di quattro animali: l'upupa, l'uccello *ṣurad*, l'ape e la formica. Cf. al-Ṭa'labī, *'Arā'is*, 293. Al-Damīrī 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.

<sup>47</sup> 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*:<sup>48</sup> «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 *qatā* (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!».<sup>49</sup> Salomone fa tesoro degli insegnamenti degli uccelli per accrescere la propria sapienza. Sceglie come servitori il gallo,<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup>

### *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

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> Weil 1845: 172-173.

<sup>50</sup> Sulle tradizioni musulmane relative al gallo si veda Tottoli 1999b.

<sup>51</sup> «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 Bilqis 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, Bilqis 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 Bilqis, 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 tremore 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 Bilqis 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.<sup>52</sup> Tamanda 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.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, 63; cf. 1Re 11:3.

<sup>53</sup> 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 *ġinn* 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'iša, 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.<sup>54</sup>

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 Higiāz 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.<sup>55</sup>

Rimanevano d'altronde importanti testimonianze dell'incontro di Salomone con Bilqīs: i famosi castelli di Baynūn, Salḥin 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

<sup>54</sup> Al-Qurṭubī, *al-Ġāmi'*, XIII, 210.

<sup>55</sup> Ibn Ḥaldūn, *al-'Ibar*, II, 188-189.

*al-Iklīl* (*La corona*).<sup>56</sup> 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'.<sup>57</sup> 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 sabee 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.<sup>58</sup>

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).<sup>59</sup> Su un altro versante, Muṭaḥhar al-Maqdisī (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 *ġinn* ... senza che i Persiani non facciano lo stesso con re Ğamsīd», forse identificato con Salomone.<sup>60</sup> L'incontro del re di Gerusalemme con la regina di Saba ha ispirato una ricca iconografia islamica che riprende i momenti salienti della leggenda.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Al-Hamdānī, *al-Iklīl*, VIII, 104-105 (*The Antiquities*, 37).

<sup>57</sup> Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān*, I, 801; III, 115, 812.

<sup>58</sup> Rimando al mio saggio *Testimonianze hilaliane* (Canova 1985: 176).

<sup>59</sup> Philby 1981: 83-88.

<sup>60</sup> al-Maqdisī, *al-Bad'*, 106 (*Le livre de la création*, 113).

<sup>61</sup> 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». <sup>62</sup> 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. <sup>63</sup> 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. <sup>64</sup>

La tradizione etiopica si carica di nuovi contenuti, attingendo al patrimonio di miti e leggende locali, come la storia del dragone. 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. <sup>65</sup>

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 *ǧinn*, cf. Fodor 1988.

<sup>62</sup> 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.

<sup>63</sup> Per la tradizione ebraica rimando, tra gli altri, a Frazer 1919; Ginzberg 1968; e allo studio di Silberman 1974 e bibliografia citata.

<sup>64</sup> Cf. Scholem 1988: 162-168. La figura di Lilith è stata evocata in forma poetica in tutta la sua femminilità da Joumana Haddad (2009).

<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup>

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 *ǧinn*. 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 Bilqīs, frutto dell'unione tra un essere umano e la figlia del re dei *ǧinn*. 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.<sup>67</sup> Ulteriori elementi sottolineano l'alterità di Bilqīs: viene allevata da una nutrice *ǧinn* 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 *ǧinn* 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.<sup>68</sup> 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-

<sup>66</sup> de Nerval 1980; Flaubert 1983; sulla leggenda cristiana cf. Watson 1974: 115-145.

<sup>67</sup> Cf. Harf-Lancner 1989: xiv.

<sup>68</sup> 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.<sup>69</sup>

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.<sup>70</sup> 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,<sup>71</sup> 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-

<sup>69</sup> Cf. Hanauer 1909: 97.

<sup>70</sup> 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.

<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup>

I *ġinn* sono finalmente liberi.

---

<sup>72</sup> 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 roscchiava 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-Ḥimyarī<sup>73</sup>

(BL) *Fi'lil bi-l-kasr*. Bilqīs: Regina di Saba figlia di al-Hadhād b. Šarah b. Šarahīl b. Dī Saḥar, dei Maṭāmina<sup>74</sup> 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”.<sup>75</sup> As'ad al-Tubba' ha recitato in merito i seguenti versi (metro *ḥafif*):<sup>76</sup>

- «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 (*farid*).
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 *kāmil*):<sup>77</sup>

- «1. Mia zia ha costruito per me a Marib  
un trono eretto su un seggio regale di antica nobiltà.

<sup>73</sup> Našwān, *Šams al-'ulūm*, I, 620-622. Altri passi su Bilqīs si trovano nei voll. IV, 2410 (Dū Murāṭid), e V, 3174 (Salḥin). La voce “Bilqīs” è riportata nell'antologia di Aḥmad, *Muntaḥabāt*, 8-9.

<sup>74</sup> Si tratta di otto nobili famiglie dello Yemen preislamico, cf. Robin 1991.

<sup>75</sup> Cor. 27: 23.

<sup>76</sup> 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).

<sup>77</sup> 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 Ṣayḡad<sup>78</sup> 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».<sup>79</sup>

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 (*sīra*) di questa regina nei confronti di quella di suo padre?”. “*Bilqīs, ay bi-l-qiyās* (analoga – 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. Yaḥḍib 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 Tawriyyūn, i figli di Tawr: Nā'it b. Sufyān b. Asna', da cui derivano i Marāniyyūn dello Yemen, figli di 'Amr b. Nā'it. Si dice che Salomone la sposò, ma ciò non è vero.

<sup>78</sup> La Sogdiana, secondo il commento del qādī al-Akwa' al passo di al-Hamdāni. Aḥmad aveva proposto la lettura Ṣayhad (*Muntaḥabāt*, 8).

<sup>79</sup> 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'il al-ma'rūf bi-Abī l-Fidā', *al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-baṣār*, (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-Hamdāni, *al-Iklil* Abū Muḥammad al-Hamdāni, *al-Iklil*, (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-Tiġān* 'Abd al-Raḥmān Muḥammad ibn Hišām, *Kitāb al-tiġān fī mulūk Ḥimyar*, Sanaa s.d.
- Ibn Kaṭīr, *Qīṣaṣ al-anbiyā'* 'Imād al-Dīn ibn Kaṭīr, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, (ed. Muḥammad A. 'Abd al-'Aziz), Cairo s.d.
- al-Kisā'i, *Qīṣaṣ* Muḥammad ibn 'Abd Allāh, *Qīṣaṣ al-anbiyā' / Vita Prophetarum*, (ed. I. Eisenberg, Lugduni Batavorum) 1922-23.
- al-Maġlisī, *Bihār* Muḥammad Bākir al-Maġlisī, *Bihār al-anwār*, Beirut, 1983, vol. XIV.
- al-Mas'ūdī, *Murūğ* 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab wa-ma'ādin al-ğawhar*, (ed. Yūsuf Dāġir), Beirut 1973.

- al-Maḡdisī, *al-Bad'* Muṭahhar ibn Ṭāhir al-Maḡdisī, *Kitāb al-bad' wa-l-ta'riḥ*, (ed. e trad. C. Huart, *Le livre de la création et de l'histoire*), Paris 1903.
- Našwān, *Mulūk Ḥimyar* Našwān ibn Sa'īd al-Ḥimyarī, *Mulūk Ḥimyar wa-aqyāl al-Yaman*, (ed. 'Alī Mu'ayyad e Ismā'il al-Ġirāfī), 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-Šiblī, *Akām al-murḡān* Bad al-Dīnal-Šiblī, *Akām al-murḡān fī aḥkām al-ḡān*, (ed. Q. al-Rifā'ī), Beirut 1988.
- al-Ṭabarī, *Ta'riḥ* Muḥammad ibn Ġarīr al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk* (= *Annales*), (ed. M.J. de Goeje), Lugduni Batavorum 1964<sup>2</sup> (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'riḥ* *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 (Solaiman) 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 I*, 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.) *Ta'labi, Storia di Bilqis 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<sup>er</sup> jusqu'au III<sup>e</sup> 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 Himyar: 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.
- Pennacchiotti, 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*<sup>2</sup>, 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*, Gräfenheinen.
- 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 *Bilqīs*, in *Encyclopedia of Islam*<sup>2</sup>, 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*<sup>2</sup>, 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).