

# **La Reine de Saba, le pavé de cristal et le tronc flottant**

PENNACCHIETTI, Fabrizio Angelo

Le présent article a déjà été publié paru sous ce titre dans la revue *Arabica*, t. XLIX, 1 (2002), p. 1-26.

Les Éditions Brill nous ont donné l'aimable autorisation de le mettre en ligne sur le site SELEFA. Qu'elles en soient remerciées, et tout particulièrement M. Joed Elich, Publishing Manager, Middle East, Islam, African Studies.

Nous informons nos lecteurs que ce document n'est pas téléchargeable.

La Rédaction

# LA REINE DE SABA, LE PAVÉ DE CRISTAL ET LE TRONC FLOTTANT<sup>1</sup>

PAR

FABRIZIO A. PENNACCHIETTI

Université de Turin

## 1. *La reine de Saba dans les Écritures*

La reine de Saba fait partie, avec Ève, Sarah, Hagar, Rébecca et Suzanne<sup>2</sup>, du cercle très restreint des personnages féminins de l'Ancien Testament qui figurent tant dans la littérature judaïque que dans les formes littéraires inspirées du christianisme, aussi bien que dans les littératures islamiques. Cette situation privilégiée lui vient du fait d'être citée dans les Écritures sacrées de chacune des trois religions révélées. Le ton du récit narrant la rencontre de la reine de Saba avec le roi Salomon varie toutefois de manière considérable d'un livre sacré à l'autre<sup>3</sup>.

Les péripécies qui concernent la reine de Saba dans l'Ancien<sup>4</sup> et le

---

<sup>1</sup> Traduit de l'italien par A. Arminé Boranian. Le texte original a été publié dans la revue "*Sincronie. Rivista semestrale di letteratura, teatro e sistemi di pensiero*", IV, 7(2000), p. 48-64. Recherche effectuée avec des fonds affectés par le Ministère italien de l'Université et de la Recherche Scientifique et Technologique. Nous remercions Maddalena Massei et de la Recherche Scientifique et Technologique. Nous remercions Maddalena Massei qui nous a donné le point de départ de cet article, Alessandro Mengozzi, qui nous a procuré de Leïde un matériel bibliographique précieux, enfin Ezio Albrile et Liliana Rosso Ubigli, dont les interrogations et les suggestions ne nous ont jamais fait défaut.

<sup>2</sup> Cf. Pennacchietti, F.A., *Susanna nel deserto. Riflessi di un racconto biblico nella cultura arabo-islamica*, Turin 1998 : Silvio Zamorani éd.

<sup>3</sup> Un documentaire de Martin Messonnier, intitulé « Sur les traces de la reine de Saba. À la recherche d'une figure de légende au Yémen, en Israël et en Ethiopie » a été transmis dimanche soir, 7.11.1999, sur la chaîne télévisée franco-allemande Arte. Ce documentaire était précédé de la projection du film de King Vidor « Salomon et la reine de Saba » (1959) avec Yul Brynner et Gina Lollobrigida.

<sup>4</sup> Cf. 1 Rois x, 1-10, 13 : « (1) La reine de Saba, à qui était parvenue la renommée de Salomon, voulut le mettre à l'épreuve par des énigmes. (2) Elle vint à Jérusalem avec d'énormes richesses, des chameaux chargés d'épice, d'or en grande quantité, et de pierres précieuses. Elle se présenta à Salomon et posa les questions qu'elle avait élaborées. (3) Salomon répondit à toutes ses questions ; il n'en laissa aucune sans réponse, car aucune n'était pour lui insoluble . . . (10) Elle donna au roi cent vingt talents d'or, des

Nouveau Testament<sup>5</sup> s'inspirent de l'universalisme le plus irénique. Dans le *Livre des Rois* et dans les *Chroniques*, elle est décrite comme une femme intelligente, savante et généreuse sans qu'il y ait la moindre allusion à son appartenance à un peuple de « Gentils idolâtres ». Dans les Évangiles l'épisode de la reine de Saba, « venue de l'extrémité de la terre pour écouter la sagesse de Salomon », est d'emblée amené en tant que preuve de la prédilection que Dieu aurait pour les païens qui ont abandonné l'idolâtrie. La « reine du Sud », comme elle est appelée, jugera à la fin des temps la génération de Jésus et la condamnera pour ne pas avoir su recevoir un message de salut bien plus important que celui de Salomon.

Très différemment, dans le Coran (xxvii, 16-44)<sup>6</sup>, l'épisode de la reine de Saba est proposé, dans un cadre fabuleux, comme exemple de la connaissance vaine des polythéistes. En dépit de sa finesse d'esprit et de sa doctrine, elle ne compte guère face à la « Vraie Science » (v. 42) que Dieu confère à ses fidèles. Tout le récit coranique est ainsi traversé par un esprit de revanche et de condamnation à l'égard de la présomption et de l'arrogance des idolâtres. La reine de Saba, toutefois, se convertit.

Une autre différence que nous relevons dans les passages des textes sacrés des trois religions rapportant l'épisode de la reine de Saba, tient à la façon dont la protagoniste est présentée. Dans l'Ancien Testament et dans le Coran elle est une femme orgueilleuse, douée d'une intelligence extraordinaire. Mais voici une première différence : dans le texte hébreu c'est la reine qui met à l'épreuve la sagacité du roi avec ses énigmes abscondes. Dans le Coran, bien au contraire, c'est Salomon qui, avec deux prodiges, sonde les capacités de discernement de la reine.

---

épices en grande quantité et des pierres précieuses. Jamais plus n'arrivèrent des aromates en aussi grande abondance que ceux apportés par la reine de Saba à Salomon. . . . (13) Le roi Salomon donna à la reine de Saba tout ce qu'elle avait désiré et demandé en plus de ce qu'il lui avait offert royalement. Puis elle rentra dans son pays avec ses serviteurs. » Voir aussi le texte parallèle 2 *Chr* ix, 1-9,12.

<sup>5</sup> Cf. *Mathieu* xii, 42 : « La reine du Sud se lèvera pour juger cette génération et la condamnera, car elle est venue de l'extrémité de la terre pour écouter la sagesse du roi Salomon ; voici, maintenant il y a ici plus que Salomon ! » Voir aussi le texte parallèle *Luc* xi, 31. La reine de Saba est appelée « reine du Sud » comme dans le Testament de Salomon, cf. McCown 1922 : 64\*, xxi, 1 : ἡ βασίλισσα Νότου.

<sup>6</sup> Cf. *Coran* xxvii « Sourate de la Fourmi » : « (42) (La Reine) étant venue, on lui dit : « Ton trône est-il ainsi ? » — « Il semble que c'est lui », répondit-elle. « On nous a donné la science avant ceci et nous avons été soumis à Dieu (*muslim*). » (43) Elle fut détournée par ce qu'elle adorait en dehors d'Allah et elle fut parmi un peuple infidèle. (44) On lui dit (*encore*) : « Entre dans le palais ! » L'ayant vu, elle crut que c'était une pièce d'eau et, (*retroussant sa robe*), elle découvrit ses mollets. (Salomon) dit : « C'est un palais dallé de cristal. » (Blachère : 407-408).

Dans les Évangiles, rien de cela. La reine de Saba est une femme pieuse, en quête de savoir et prête à affronter toutes les difficultés afin de poursuivre son idéal de perfection. Il n'est aucunement fait allusion à son penchant présumé pour les énigmes et les sciences occultes.

Voilà donc les prémisses à partir desquelles s'articulent, avec des divergences sensibles, des points de contact récurrents et des greffes surprenantes, les filons narratifs autour de la rencontre de la reine de Saba avec Salomon, filons présents dans la littérature judaïque, ainsi que dans les littératures chrétiennes et islamiques.

## 2. *Sous le signe de la huppe*

Bien que cela puisse paraître étrange, en dehors des données vétérotestamentaires et évangéliques que nous avons citées plus haut, la légende de la reine de Saba n'apparaît pas sur les versants judaïque et chrétien avant le X<sup>e</sup> siècle, en plein Moyen Age. Il semblerait que, pendant un millénaire environ, les littératures officielles du judaïsme et du christianisme aient observé un silence tenace et obstiné sur les traditions populaires narrant la rencontre de Salomon avec la reine sabéenne.

Il est toutefois concevable de supposer que, déjà au cours du premier millénaire av. J.-C., étaient nés en Palestine des contes et des légendes sur la puissance et la sagesse du successeur de David et sur les énigmes de la reine du Sud, ainsi que sur le mariage allégué des deux souverains mythiques. Certaines de ces légendes probablement recélaient des détails qui, aux époques suivantes, en présence d'une sensibilité religieuse différente, pouvaient offenser l'image répandue de Salomon, personnification suprême de la sagesse humaine<sup>7</sup>. Toujours est-il que les relations du roi avec la reine de Saba ne sont rapportées ni par le Talmud de Jérusalem, ni par celui de Babylone, ni par les *Midrashim*<sup>8</sup> les plus anciens, ni enfin par les autres genres de la littérature rabbinique.

<sup>7</sup> Cf. *1 Rois v*, 9-14 : "(9) Dieu pourvut Salomon d'une sagesse et d'une intelligence très grandes, ainsi que de facultés intellectuelles aussi étendues que le sable sur la plage marine. (10) La sagesse de Salomon dépassa celle de tous les orientaux et toute la sagesse d'Égypte. (11) Il fut réellement le plus sage de tous les hommes... (13) Il parla des plantes, depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope, qui sort du mur ; il parla des quadrupèdes, des oiseaux, des reptiles et des poissons. (14) On venait de toutes les Nations pour écouter la sagesse de Salomon ; venaient aussi les rois des pays où la notoriété de sa sagesse était répandue."

<sup>8</sup> Commentaires homilétiques des écritures.



Sur le front chrétien, beaucoup plus vaste et articulé que le front judaïque, la situation n'était en rien différente. Une convention non écrite empêchait de traiter publiquement d'un sujet considéré comme tabou. Il convient néanmoins de rappeler que dans la littérature latine la première allusion à la reine de Saba remonte à la moitié du IX<sup>e</sup> siècle. Jean de Séville, dans une lettre à Alvaro Paulo (m. 861), notable représentant de l'église dans le califat de Cordoue, lui explique que Muḥammad, prophète de l'Islam, a composé des "psaumes" dans lesquels il met en scène des animaux. L'un de ces psaumes a pour protagoniste la grenouille et la huppe. Le mot *rana* (grenouille) est ici évidemment une lecture erronée pour *reina*, à savoir *regina* (reine)<sup>9</sup>.

Face à un tel scénario, on voit bien à quel point le témoignage des versets coraniques relatifs à la reine de Saba est précieux, et avec lui celui des commentateurs et des prêcheurs du premier Islam qui ont touché à ce sujet. Entre autres, la plus ancienne tradition islamique confirme la validité et la primauté des versions de la légende que les manuscrits judaïques médiévaux ont transmis.

À l'époque de Muḥammad la légende devait être bien ancrée dans l'imaginaire collectif des populations d'Arabie. Un grand nombre de sédentaires de la péninsule, surtout au Yémen, étaient de confession israélite, et dans les franges septentrionales du désert, en Syrie et en Mésopotamie, plusieurs tribus nomades avaient embrassé le christianisme. Le texte coranique n'a donc pas besoin de s'attarder sur des détails. Avec quelques éclairages allusifs, il décrit l'essentiel de la situation et l'évoque dans l'esprit des auditeurs. Peu de mots, tout compte fait, par rapport à ceux déployés dans le même passage en eulogies et déclarations de soumission à l'unique Dieu. À partir de la tradition judaïque et des premiers commentaires du Coran, nous pouvons en reconstituer ainsi la trame :

Salomon, qui aimait les convives et les fêtes, présenta un jour aux rois d'Orient un spectacle extraordinaire : une parade où défilaient les démons, les esprits et les animaux du ciel et de la terre. Parmi les animaux seule la huppe manquait. Arrivé en retard, l'oiseau se justifia en disant qu'il venait de découvrir au bout du monde un pays richissime gouverné par une femme. Si Salomon y consentait, il l'amènerait à ses pieds, enchaînée.

Le roi, avec un plaisir anticipé, confia à la huppe une lettre dans laquelle il ordonnait à la reine de venir lui rendre hommage ; sinon, les oiseaux, les esprits et les démons à ses ordres, feraient la conquête de son pays. La reine répondit par une lettre et de riches cadeaux, puis se mit aussitôt en marche.

<sup>9</sup> Cf. D'Alverny 1965 : 588-599. Je remercie Alessandro Vitale Brovarone, pour cette indication.

Lorsqu'elle eut rejoint Jérusalem après un très long voyage, Salomon lui souhaita la bienvenue dans les thermes royaux (d'après les sources judaïques) ou dans un pavillon au dallage de cristal (d'après le Coran). Déconcertée par cet accueil insolite, la reine prit le sol de l'entrée de cet édifice pour un plan d'eau. En conséquence, alors même qu'elle en franchissait le seuil, elle souleva un pan de sa robe autant qu'elle estima nécessaire pour ne pas la mouiller<sup>10</sup>.

Cet instant de trouble de la reine suffit au roi pour admirer ses jambes, mais aussi pour s'apercevoir de leur pilosité excessive. Mécontent, le roi la provoqua par une appréciation fort discourtoise : "Ta beauté est celle d'une femme, mais tes poils sont ceux des mâles. Les poils conviennent aux hommes, mais sont exécrables sur une femme"<sup>11</sup>. La reine, blessée dans son orgueil, réagit en soumettant Salomon à une série d'énigmes, mais elle dû reconnaître avec sincérité et stupéfaction l'intelligence supérieure du roi qui avait résolu les énigmes avec une facilité extrême. Alors, elle loua et adora l'unique Dieu, et, ayant reçu de Salomon tout ce qu'elle désirait le plus, prit congé du roi.

Telle est, en substance, la trame du récit contenu dans le *Targûm Shenî*, un recueil d'homélies en araméen sur le livre d'Esther, recueil qui aurait été composé entre la fin du VII<sup>e</sup> et le début du VIII<sup>e</sup> siècle, bien qu'il ne soit pas attesté avant le XI<sup>e</sup> siècle.

Ce qui distingue ce récit de toutes les autres versions judaïques ou islamiques est un détail qui témoigne en faveur de son ancienneté. Ici, en effet, Salomon reçoit la reine dans ses thermes privés, alors que là il la reçoit dans un édifice en verre<sup>12</sup> ou dans un palais pavé de dalles de cristal<sup>13</sup>. La différence n'est pas médiocre, même si le résultat est identique : indépendamment du lieu où elle est entrée, la reine a eu tout de même l'illusion de se trouver sur un plan d'eau. Nous estimons, en tout état de cause, qu'il est plus facile pour quelqu'un de voir dans le dallage poli de bains le dallage de verre ou de cristal d'un palais enchanté plutôt que l'inverse.

### 3. Les versions judaïques et islamiques : un récit étiologique

Un trait dominant de toutes les versions, aussi bien judaïques qu'islamiques, est la transposition du personnage de Salomon de la dimension mythique, qui lui revient dans la Bible<sup>14</sup>, à celle du merveilleux et

<sup>10</sup> Sur le geste de soulever le pan de la robe pour traverser un plan d'eau voir *Isaïe* xlvii, 2.

<sup>11</sup> Cf. Grossfeld 1991 : 115-116.

<sup>12</sup> Cf. Ginzberg, 1968 : IV, 145.

<sup>13</sup> *Coran* xxvii, 44 : "sarḥun mumarradun min qawārira". Le thème salomonique du pavé de cristal se retrouve dans la recension λ du Roman d'Alexandre (début du VIII<sup>e</sup> s.), cf. Trumpf, 1966. Dans ce texte byzantin Alexandre décrit à Olympie, sa mère, l'accueil qu'il a reçu au palais de Candace, reine d'Éthiopie. Lui aussi au début crut entrer dans une piscine couverte.

<sup>14</sup> Cf. 1 *Rois* v, 9-14 ; *Mathieu* vi, 28-29 ; *Luc* xii, 27.

de l'ésotérique<sup>15</sup>. Voici pourquoi dans le récit, le frêle personnage de la huppe<sup>16</sup> semble avoir une fonction singulière. Cet oiseau, délicat mais voyant à cause de sa huppe érectile, est le symbole de l'univers subtil où tout est possible<sup>17</sup>. Il fait partie des troupes innombrables d'animaux du ciel et de la terre, de démons et d'esprits qui obéissent aux ordres du roi, qui construisent pour lui des palais magnifiques, qui se déplacent d'un bout à l'autre du monde pour lui apporter ce qu'il désire. Salomon en connaît les langues et entretient avec eux une familiarité royale. La huppe, par ailleurs, est depuis toujours reconnue pour son charisme particulier. C'est elle, dans Aristophane, qui garde les portes célestes de la "Cité des oiseaux"<sup>18</sup>. C'est elle qui conduit les oiseaux à la rencontre mystique avec le Phénix<sup>19</sup>.

Face à l'exaltation des pouvoirs surnaturels octroyés par Dieu au roi de Juda et Israël, la figure de la reine de Saba a été quelque peu "diabolisée"<sup>20</sup> et présentée dans le meilleur des cas de façon ambiguë. La tradition judaïque directe la considère ni plus, ni moins comme une sorcière<sup>21</sup>, tandis que celle transmise par les commentateurs du Coran la présente comme une créature hybride qui participait de la nature des humains ainsi que de celle des *ġinn*<sup>22</sup>. En tant que telle elle aurait

<sup>15</sup> Salomon aurait reçu de l'archange Michel un anneau magique qui lui donnait pouvoir sur les démons, cf. Schürer 1997 : 490-495 ; *Coran* xxxviii, 36-38 : « (35/36) Nous lui soumîmes donc le vent qui soufflait sur son ordre, doucement, là où il voulait, — (36/37) et (*Nous lui soumîmes*) les Démons constructeurs ou plongeurs — (37/38) et d'autres accouplés par des chaînes. » (Blachère : 485)

<sup>16</sup> Le nom de la huppe, *uḥuḥa* en latin classique, rappelle le cri *po-po-po* qu'elle émet à la période de la reproduction. Elle est appelée en hébreu *dūkīfat*, en araméen judaïque et syriaque *tarnāgōl barrā* (littéralement "coq sauvage"), en arabe *hudhud*, en néo-araméen nord-oriental *hāpūpkā* ou *īrā d-malkā Šlēmūn* "l'oiseau du roi Salomon" enfin en kurde *pepūsilēmankē* "le hibou de Salomon", cf. Venzlaff 1994 : 23-31.

<sup>17</sup> Cf. Bausani 1955 : 612 ; Venzlaff 1994 : 83-121. La huppe est dans un certain sens un animal ambigu : outre son appel qui est souvent confondu avec le hurlement du hibou ou l'aboïement du chien, elle est connue aussi des écrivains arabes classiques pour sa puanteur repoussante, cf. Venzlaff 1994 : 64-67 ; 115-117. C'est pour cette raison peut-être, que la Torah la considère comme un animal impur et non comestible.

<sup>18</sup> Dans l'étymologie populaire grecque ἕρως "huppe" était probablement en relation avec ἐπόπτης "surveillant, inspecteur", cf. Ribezzo 1930 : 108. Ἐπόπτης, dans le sens de "contemplateur", désignait aussi l'initié de plus haut rang des Mystères Eleusiniens.

<sup>19</sup> C'est le thème central du poème sapientiel *Manṭiq at-tayr* "La logique des oiseaux", du mystique persan Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār (1119-1220 ?), cf. Saccone 1986. Le Phénix iranien, dit Simurgh, est l'oiseau mythique, symbole de Dieu, qui niche sur l'arbre de la vie, au centre d'un lac né d'une source.

<sup>20</sup> Cf. Lassner 1993.

<sup>21</sup> Cf. Ginzberg 1968 : IV, 152 ; Duling 1983 : 983, chap. xxi, 1-4.

<sup>22</sup> Elle serait la fille d'un prince humain et d'une princesse des *ġinn*, cf. Grünbaum

été marquée par des caractéristiques androgynes, soigneusement cachées, comme cette excessive pilosité dans les membres inférieurs.

À ce propos, les exégètes du Coran ont relevé la rumeur d'après laquelle les démons soumis à Salomon lui auraient fait croire que la reine dissimulait sous ses habits des pattes d'âne<sup>23</sup>. Il est aisé de comprendre alors pourquoi le roi a fait exécuter l'une des ses plus brillantes trouvailles pour vérifier cette insinuation : l'illusion du plan d'eau dans ses thermes ou dans son palais pavé de cristal.

La suite de l'épisode ne manque pas d'intérêt. Une fois la vérité découverte, Salomon se mit en colère contre les démons qui lui avaient menti<sup>24</sup> et, en guise de réparation, il les somma d'inventer un dépilatoire aussi énergique qu'efficace. Les voici produire un remède à base d'arsenic et de chaux vive<sup>25</sup>. Grâce à cet onguent, le charme de la reine de Saba devint proverbial<sup>26</sup>. On raconte que le Prophète de l'Islam aurait affirmé que la reine de Saba était "l'une des femmes aux jambes les plus belles" et qu'elle était "l'une des épouses de Salomon au paradis". L'enthousiasme de Muḥammad ne plût guère à sa jeune épouse 'Ā'īša, qui insista pour savoir si les jambes de la reine étaient plus belles que les siennes. En mari avisé, il reconnut volontiers que celles de sa femme étaient encore plus belles<sup>27</sup>.

### 3.1. Deux épithètes insolentes

#### 3.1.1. « La velue »

Autour de l'expédient mis en œuvre par Salomon, pour découvrir la nature humaine ou démoniaque de la reine, gravite toute la structure narrative des versions judaïque et islamique. Comme si un seul élément

1893 : 219 ; Canova 1987-88 : 107-113. Le terme arabe *ġinn* désigne un type particulier d'esprit : de petits génies de feu (Coran XV, 27), des êtres invisibles tantôt bénéfiques, tantôt hostiles à l'homme.

<sup>23</sup> Cf. Hertz 1883 : 10 ; Grünbaum 1893 : 219 ; Canova 1987-88 : 113.

<sup>24</sup> Au sujet des pattes d'âne, la reine n'étant que velue (N. du T.).

<sup>25</sup> Cf. Ginzberg 1968 : IV, 289, note 41 ; Canova 1987-88 : 113-114.

<sup>26</sup> Cf. Herr 1914 : 9. D'après un *exemplum* rédigé au XIII<sup>e</sup> s. par un dominicain français, la reine de Saba, piquée au vif par l'expérience du *pavimentum aulae regiae plenum speculis*, aurait lancé la mode des jupes longues (*adinvēnit vestes longas mulieribus*) : n. 888 de la *Compilatio singularis exemplorum*, ms C.523 de la Bibliothèque universitaire de Uppsala. Je remercie Jacques Berlioz, de Lyon, pour m'avoir signalé cette donnée vraiment singulière.

<sup>27</sup> Cf. Canova 1987-88 : 113-114. Le thème de la reine de Saba dans la tradition islamique est traité de façon approfondie par Giovanni Canova, *Ta'labi, Storia di Bilqis, regina di Saba*, Venise 2000 : Marsilio.

était réellement important dans la fabuleuse rencontre des deux souverains à Jérusalem : les rumeurs sur l'excessive pilosité des jambes de la reine.

Que les sorcières ou les femelles des démons soient hirsutes, cela est une croyance enracinée au Proche Orient, non moins que dans le reste du monde. St. John (Abdullah) Philby<sup>28</sup> a toutefois suggéré que l'intérêt suscité par la pilosité supposée de la reine de Saba, était dû à une interférence externe tout à fait accidentelle : la reine sabéenne aurait été confondue avec une fameuse reine arabe dont l'aspect physique a donné lieu à des bruits mesquins. Le chercheur britannique faisait allusion à Zénobie, reine de Tadmor, c'est-à-dire de Palmyre<sup>29</sup>.

L'hypothèse de Philby mérite d'être prise en considération pour au moins trois raisons. Tels sont, en effet, les points de contact possibles entre la reine de Saba et Salomon d'un côté et la reine du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. de l'autre :

1. Aussi bien dans l'Ancien Testament que chez Josèphe Flavius, est attestée la croyance que Palmyre aurait été construite par Salomon<sup>30</sup>. Une telle croyance est reprise dans la tradition judaïque postérieure<sup>31</sup>.

2. Les textes islamiques et judaïques soutiennent que la reine de Saba a été enterrée à Palmyre<sup>32</sup>.

3. La reine Zénobie est connue par la tradition arabe sous le surnom d'al-Zabbā', "la velue"<sup>33</sup>.

Or, grâce à la documentation épigraphique, nous savons qu'il s'agit d'une méprise. En réalité, Zénobie ne fut jamais appelée "la velue", ni en araméen, ni en grec. Son nom dans la langue de Palmyre était Bat-

<sup>28</sup> Cf. Philby 1981 : 83-88, cité par Canova 1987-88 : 115.

<sup>29</sup> Zénobie, reine arabe de Palmyre (267-272) et *Augusta* de l'empire romain (271), était la veuve de Septime Odenat (Udaynat) et la mère de Vaballathus (Wahballāt), *dux Romanorum* et *imperator*, avec elle sur le trône de Palmyre. Vaincue par Aurélien, elle fut amenée en Italie. Elle mourut à un âge avancé près de Tivoli ; cf. Pauly 1972 : 1-8.

<sup>30</sup> Cf. *Rois* ix, 18 (*tāmār ba-mmīdbār* "Tamar dans le désert") et 2 *Chr* viii, 4 (*tadmor ba-mmīdbār* "Palmyre dans le désert") et *Antiquités Judaïques*, viii, 2, cf. Niese 1955 : 210, § 154, lignes 9-11. Dans le texte massorétique le toponyme *tāmār* ("palme") de 1 *Rois* ix, 18 est lu *tadmor*, qui est le nom sémitique originaire de Palmyre (Πάλμυρα).

<sup>31</sup> Cf. Ginzberg 1968 : IV, 149.

<sup>32</sup> Cf. Ginzberg 1968 : VI, 291, note 53 ; Canova 1987-88 : 115 ; son tombeau aurait été découvert à Palmyre pendant le règne du calife omeyyade Walīd I (705-707) ; cf. Hertz 1883 : 10.

<sup>33</sup> La tradition arabe ne connaît ni son nom grec Zénobie (ensuite rendu par Zaynab), ni son nom sémitique. Dans le dictionnaire arabe *Tāğ al-'arūs* ("La couronne de l'épouse"), compilé vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, sont mentionnés les noms hypothétiques de Bārī'a, Nābila et Maysūn (Le Caire 1306/1889, vol. I, p. 284).



Zabbay<sup>34</sup>, et cela nous amène à penser qu'à la longue, la tradition orale a transformé, jusqu'à le rendre méconnaissable, un nom dont on ne saisissait plus la signification. Dans une légende judaïque où il est fait allusion à Zénobie elle est appelée Zamzamay<sup>35</sup>. Ailleurs, par contre, son étymologie<sup>36</sup> a été réinventée en reliant l'élément Zabbay<sup>37</sup> à la racine araméenne et arabe ZBB, qui signifie "être velu". De cette manière se sont formés le sobriquet arabe al-Zabbā' et l'épithète araméenne correspondante qui l'a probablement précédé.

Une fois transposée sur la figure de la reine de Saba, l'imperfection physique attribuée à la reine de Palmyre aura favorisé la naissance d'un récit étymologique. Comment autrement le roi Salomon aurait-il pu s'apercevoir du fait que la reine du Sud avait des jambes velues ?

### 3.1.2. "Celle aux pattes d'âne"

À l'hypothèse de Philby, quant à l'identification de la reine de Saba avec Zénobie, nous en opposons une autre à laquelle il semble que personne n'ait encore pensé.

Dans les *Antiquités Judaïques*, Josèphe Flavius (38-102 ap. J.-C.) appelle la reine de Saba *Nikaulé* ou *Nikaulis*<sup>38</sup> et l'identifie, en citant Hérodote, avec une reine égyptienne qui aurait vécu à la fin de la VI<sup>e</sup> dynastie. Hérodote, toutefois, l'appelle *Nitokris*<sup>39</sup>. Pour cette raison les critiques sont unanimes à considérer *Nikaulé/Nikaulis* comme une erreur d'écriture

<sup>34</sup> Voir les inscriptions bilingues gréco-araméennes CIS 3947 et 3971 (partie II, tome, III, p. 119-120, 151-153), où la reine est appelée Σεπτίμια Ζηνοβία ἡ λαμπροτάτη βασίλισσα SPTMY' BTZBY NHYRT' MLKT' (Septimiyā Bat-Zabbay nahhīrtā malekiṭā), c'est-à-dire "Septimie Zénobie / Bat-Zabbay illustre reine". Bat-Zabbay est un nom de personne qui signifie "fille de Zabbay", c'est-à-dire descendante de Zabbay, Ζαββαῖος en transcription grecque, probablement l'ancêtre éponyme de la tribu à laquelle appartenait la reine ; cf. Stark 1971 : 12, 41, 80.

<sup>35</sup> Cf. Ginzberg 1968 : VI, 404, note 45.

<sup>36</sup> Le nom Zabbay <ZBY> est expliqué par Stark 1971 : 86 comme étant un hypocoristique ou une abréviation d'un nom théophore qui est écrit <ZBDBWL> "don de Bōl".

<sup>37</sup> L'adjectif féminin arabe *zabbā'* faisait écho probablement à un adjectif araméen analogue que les populations sédentaires de la Syrie utilisaient en se référant à Zénobie. Nous pouvons imaginer que cet adjectif était *zābbā'* "velue", construit sur la même racine sémitique *ZBB* "être velu" (il en est ainsi en syriaque). De façon plus courtoise Muḥammad Murtaḍā (1732-1791), l'auteur du *Tāḡ al-'arūs*, interprète l'épithète *al-zabbā'* comme signifiant "celle aux longs cheveux" car il est dit que, lorsque la reine dénouait sa chevelure, elle recouvrait son corps entièrement (Le Caire 1306/1888, vol. I, p. 284).

<sup>38</sup> *Antiquités Judaïques* viii, 2 : Νικαύλη ου Νικάυλις, cf. Niese 1955 : 211, § 158, ligne 13.

<sup>39</sup> Νίτωκρις, cf. Hérodote, *Histoires*, II,100.

déjà présente dans le manuscrit des *Histoires* d'Hérodote que Josèphe Flavius aurait consulté<sup>40</sup>.

Les noms propres grecs *Nikaulé/Nikaulis*<sup>41</sup>, qui ne sont pas attestés ailleurs, pourraient représenter toutefois une réinterprétation respectivement de \*NQWLH et de \*NQWLYS. C'est ainsi que nous reconstituons le rendu en graphie hébraïque ou araméenne des deux surnoms que les Grecs avaient l'habitude de donner à Empouse, le démon de sexe féminin connu pour avoir des pattes d'âne<sup>42</sup>. Il s'agit d'*Onokolé* et d'*Onokolis*<sup>43</sup>, "celle aux membres d'âne"<sup>44</sup>.

La question de savoir qu'est-ce-que la reine de Saba et le roi Salomon ont à voir avec cette figure terrifiante est légitime. Pourtant le *Testament de Salomon*, une œuvre judéo-chrétienne<sup>45</sup>, composée entre le I<sup>er</sup> et le III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., mentionne justement Empouse en relation avec ces deux augustes personnages<sup>46</sup>. Il est vrai que dans le *Testament* elle n'est appelée ni Empouse, ni *Onokolé/Onokolis*, mais *Onoskélis*. Ce changement importe peu, car ce sobriquet signifie aussi "celle aux pattes d'âne".

Le même texte judéo-chrétien nous informe qu'*Onoskélis* (= *Onokolis/Nikaulis*) participa activement à la construction du temple de Jérusalem<sup>47</sup> et que la reine de Saba fut parmi les premiers personnages qui visitèrent les chantiers<sup>48</sup>. Nous savons en outre que le démon femelle *Onoskélis* avait avec Salomon un rapport très étroit. De fait, lorsque le roi lui demanda quel ange avait le pouvoir de la "retenir", elle répondit qu'il s'agissait du même ange gardien du roi<sup>49</sup>.

<sup>40</sup> Cf. Hertz 1883 : 25.

<sup>41</sup> Les noms *Nikaulé* et *Nikaulis* sont composés respectivement de νίκη "victoire" et de αὐλή "cour; atrium; résidence" et αὐλὶς "demeure; campement" : "demeure de la victoire".

<sup>42</sup> Dans la tradition grecque Empouse (Ἐμπουσα) reçoit les épithètes de Ὀνοκῶλη, Ὀνοκῶλις, Ὀνοσκελίς, Ὀνοσκελής, Ὀνόσκελος et Ὀνοπόλη, qui toutes signifient "prouvue de pattes d'âne", cf. Delatte 1927 : 99, 122, 233, 244, 444, 617, et Étienne 1954, col. 2025 et 2039.

<sup>43</sup> Ὀνοκῶλη et Ὀνόκωλις, à partir de ὄνος "âne" et κῶλον "membre, extrémité".

<sup>44</sup> Le phénomène d'effacement de la voyelle initiale dans la transcription d'un terme d'origine grecque (\*NQWLH/\*NQWLYS pour *Onokolé/Onokolis*) se retrouve en syriaque, par exemple : pīṭropā épītropos "préfet", p̄roselīnōn ápproséllēnon "sélénite", κλησὶς ἐκκλησῖαι "églises", cf. Brockelmann 1928 : 565b, 602a, 669a.

<sup>45</sup> Sur le judéo-christianisme voir Manns 1996.

<sup>46</sup> Cf. Duling 1983 : 964-965, ch. iv. Entre 366 et 384, celui qu'on appelle l'Ambrosiastre, dans son *Commentaire de l'épître de Titus* (PL 17, 503), refuse toute crédibilité au *Testament de Salomon*, qui est une véritable encyclopédie de démonologie.

<sup>47</sup> Le démon femelle contribua à la construction du Temple en produisant des cordes de chanvre.

<sup>48</sup> Cf. Duling 1983 : 983, ch. xxi.

<sup>49</sup> Dans des amulettes palestiniennes de l'époque romaine, Salomon est représenté

Nous comprenons alors pourquoi les exégètes du Coran considèrent comme essentiels à l'économie du récit les rumeurs répandues par les démons, rumeurs d'après lesquelles la reine de Saba dissimulait sous ses habits des pattes d'âne. Les démons craignaient en effet que Salomon ne s'éprit de celle qu'ils considéraient comme une ancienne rivale et qu'il lui révélât ses arcanes. D'où la curiosité du roi et sa ruse astucieuse pour s'assurer de la vraie nature de la reine.

Par ailleurs, la tradition islamique a toujours nommé la reine de Saba *Bilqīs*, un nom que Silvestre de Sacy, dès 1827, et J. Halévy en 1905<sup>50</sup>, avaient mis en relation avec la *Nikaulis* de Josèphe Flavius. Maintenant que nous pouvons remonter à l'épithète *Onokolis* "celle aux extrémités d'âne", nous sommes à même de reconstituer avec une marge plus grande de vraisemblance le processus hypothétique des transformations qui auraient affecté le surnom dans une graphie arabe encore dépourvue de signes diacritiques :

[Onokolis] \*NQWLYS [Nikaulis] > \*BQWLYS > \*BQLYS > BLQYS [Bilqīs].

La tradition arabe aurait donc elle aussi gardé le souvenir d'une ancienne interférence, confusion entre la reine du Sud, désormais diabolisée, et la figure mythologique d'Empouse<sup>51</sup>.

À la lumière de cette hypothèse, les versions judaïque et islamique de la légende de la reine de Saba se reconfigurent d'une façon nouvelle en tant que conte étiologique. Ce récit aurait eu comme but de confirmer ou d'infirmer l'assimilation de la reine de Saba à un démon féminin aux pattes d'âne.

Par ailleurs, le *Testament de Salomon*, avec l'épithète *Onoskélis*, et le témoignage de Josèphe Flavius, avec le nom *Nikaulis*, semblent faire remonter la formation de la légende à un temps très ancien. Elle aurait pu naître en Palestine, dès le I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C., si ce n'est même à une époque antérieure dans un milieu populaire largement hellénisé.

---

comme un chevalier qui terrasse avec sa lance un démon-femelle prostré ; cf. Schürer 1997 : 491-492. Il s'agit du prototype de l'iconographie de saint Georges. Il se peut que la figure féminine terrassée représente *Onoskélis* c'est-à-dire *Onokolis* ; cf. Bagatti 1971 : 332.

<sup>50</sup> Cf. Stiegner 1979 : 118-119, 123-124 ; Canova 1987-88 : 109.

<sup>51</sup> En milieu islamique les premières représentations de la reine de Saba en compagnie des démons sont perses, d'époque timuride (1387-1469), cf. Nordio 1980 : 85-86, images 4 et 5.

Par conséquent, revenant à Zénobie, nous considérons qu'il est plus probable que ce n'est pas elle, avec sa pilosité présumée, qui aurait inspiré notre légende, mais, bien au contraire, que c'est cette dernière qui aurait contribué principalement à diffuser et à ancrer dans le folklore proche-oriental le sobriquet insolent dont la postérité a affublé la reine de Palmyre.

Encore une remarque au sujet des pattes d'âne que la reine de Saba aurait eues. Ce motif se manifeste à nouveau et de manière inattendue dans l'Europe Centrale du XII<sup>e</sup> siècle, mais avec une modification curieuse. La reine se serait distinguée par ses *pedes anserinos et oculos lucentes ut stellae* "pieds d'oie et yeux brillants tels des étoiles"<sup>52</sup>. Cela s'explique facilement si l'on émet l'hypothèse de l'erreur d'un scribe (*asininos* => *anserinos*). Toujours est-il que, dans la peinture du XV<sup>e</sup> et du XVI<sup>e</sup> siècle des pays de l'Europe Centrale, il arrive de voir la reine de Saba représentée avec des pieds d'oie et en train de traverser le ruisseau qui la sépare de Salomon<sup>53</sup>. Toujours au XVIII<sup>e</sup> siècle — nous rappelle Herr — il existait en France quatre statues de la reine de Saba avec des pieds d'oie, la dite "reine Pédauque"<sup>54</sup>.

#### 4. La légende chrétienne : un récit prophétique

Sur le versant chrétien nous pouvons enregistrer, en ce qui concerne la légende qui nous intéresse, deux orientations très différentes et qui correspondent grosso modo l'une au christianisme asiatique et grec, l'autre au christianisme africain et latin.

**4.1.** Dans l'aire gréco-byzantine, la légende de la reine de Saba est documentée seulement à partir de la deuxième moitié du IX<sup>e</sup> siècle. Elle est caractérisée par l'identification de la reine avec Sabbé ou Sambéthé<sup>55</sup>, l'ainsi nommée *Sibylla Hebraea*, qui aurait prophétisé l'avènement de Jésus Christ<sup>56</sup>. Dans ce contexte, le motif scriptural des énigmes que la reine aurait proposées à Salomon est encore important<sup>57</sup>, tan-

<sup>52</sup> Cf. Hertz 1883 : 23-24 ; Larousse, *Grand Dictionnaire Universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, t. XII, Paris s.d., p. 490.

<sup>53</sup> Cf. Herr 1914 : 17.

<sup>54</sup> Cf. Herr 1914 : 31 : près du prieuré de Saint-Pourçain (Auvergne) et dans les églises de Saint-Bénigne à Dijon, de Sainte-Marie à Nesles (Champagne) et de Saint-Pierre à Nevers.

<sup>55</sup> Σάββη/Σαμβήθη, cf. Pauly-Wissowa 1920, col. 2119-2121, s.v. "Sambéthé".

<sup>56</sup> Il s'agit de la première des dix sibylles, dite aussi Sibylla Chaldaea ou Sibylla Persica ; cf. Suidas, *PG* 117, 1343. À la suite de cette identification, la reine de Saba fut appelée par les Byzantins précisément Sibylle ; cf. Nestle 1904 : 492-493.

<sup>57</sup> Cf. Hertz 1883 : 18-19.

dis que le motif judaïque et islamique de la troupe de démons qui construisent le temple pour le compte du roi<sup>58</sup> est complètement abandonné. Bien au contraire, la version de la légende qui s'est affirmée parmi les chrétiens de l'aire africaine, puis dans la chrétienté latine, renonce et aux énigmes et à la présence des démons, pour se greffer de façon décisive sur la légende qui peut être définie la reine des légendes chrétiennes, l'"Histoire du bois de la croix"<sup>59</sup>.

La phase la plus ancienne de la version africaine, puis latine de la légende nous semble être le reflet d'un récit copte égyptien rédigé en langue arabe<sup>60</sup>. Nous essaierons de le résumer.

Lorsqu'il s'agit d'édifier le temple de Jérusalem, il fut impossible de trouver les outils adéquats pour tailler dans le roc les énormes blocs de pierre nécessaires à sa construction. Salomon donna alors l'ordre de capturer un poussin de *ruh*, un oiseau fabuleux d'énormes dimensions. Aussitôt dit, aussitôt fait : le corpulent poussin fut placé dans une cour du palais sous un chaudron en cuivre renversé. La mère-*ruh*, survolant Jérusalem, ne tarda pas à repérer sa prison et, dans le but de le libérer, se procura aux pieds du paradis terrestre un gros tronc d'arbre qu'on aurait dit roulé à cet endroit expressément pour elle. À grand peine, elle l'emporta en vol sur la ville, puis le fit tomber sur le chaudron. Ce dernier se fendit en deux et lui rendit le poussin indemne. Alors, Salomon ordonna aux casseurs de pierres d'utiliser ce bois mystérieux pour fendre les rocs et tailler les pierres. À partir de ce moment les casseurs de pierres ne rencontrèrent plus aucune difficulté. Il suffisait qu'ils touchent les rocs avec le tronc pour que ces derniers se trouvent équarris aux dimensions voulues<sup>61</sup>.

Salomon cependant avait été informé du fait que la reine de Saba, dont l'arrivée prochaine en ville avait été annoncée, avait une jambe monstrueuse semblable à une patte de chèvre. Pour cette raison elle avait décidé de rester vieille-fille. Le roi fit alors inonder toute l'esplanade du temple et, ayant mis son trône à l'abri, attendit que la reine descende de sa monture et qu'elle passe à gué, pieds nus, l'esplanade sacrée. La reine de ce fait ne put dissimuler sa jambe de chèvre mais, avançant dans l'eau, elle fut touchée par ce tronc mystérieux qui s'était mis entre-temps à flotter. Ce contact provoqua un prodige : la patte de chèvre se transforma en jambe humaine, aussi belle que son autre jambe. Lorsque l'esplanade fut asséchée, le tronc miraculeux fut posé dans le temple et la reine l'orna d'un bracelet d'argent. Avec le temps furent déposés aux pieds du tronc sacré 29 autres bracelets d'argent. Tous, aux temps de la passion de Jésus, furent fondus en 30 sicles d'argent que Judas reçut en contrepartie de sa trahison. C'est dans ce tronc que fut obtenue la croix du Christ.

<sup>58</sup> D'après un précepte du "Code de l'alliance" (*Exode* xx, 25) l'autel, et par extension le temple, ne pouvait être construit avec des pierres taillées par une lame métallique. Pour cette raison, d'après la légende, Salomon aurait eu recours aux démons, les seuls êtres intelligents, après les anges, capables de construire sans employer d'instruments métalliques.

<sup>59</sup> Cf. Mussafia 1869 ; Meyer 1882 ; Graf 1882-83.

<sup>60</sup> Cf. Bezold 1905 : xlii-lx : ms. Supplément 92, Saint-Germain 350, Bibliothèque Nationale de Paris, fol. 70v-81v.

<sup>61</sup> En introduisant dans le récit le motif du tronc paradisiaque transporté par l'oiseau *ruh*, le narrateur copte s'est brillamment défait de l'embarrassante présence des démons, casseurs de pierre et constructeurs.



**4.2.** Nous estimons que de cette version chrétienne de milieu égyptien est dérivée la variante éthiopienne bien connue de la légende de la reine de Saba<sup>62</sup>. Cette dernière constitue le noyau et la partie initiale de la “*Gloire des Rois*” (*Kebra Nagast*), une œuvre du début du XIV<sup>e</sup> siècle et qui est jusqu’à nos jours considérée comme fondamentale par les Ethiopiens en tant que fondement de leur identité nationale. Ici le récit a été soigneusement dépouillé de tout élément merveilleux et fantastique et même des énigmes. Par exemple, la fonction réservée à l’origine à la huppe, la fonction de décrire à la reine de Saba la gloire du roi de Jérusalem, est maintenant assurée par un commerçant nommé *Tamrin*. Le but poursuivi est de conférer au récit un semblant d’historicité, puisqu’il doit raconter l’origine de la dynastie éthiopienne des Salomonides, une dynastie qui s’est éteinte, comme on le sait, il n’y a pas longtemps, avec l’empereur Haïlé Sélassié.

Le thème privilégié de la version éthiopienne est naturellement celui de la séduction de la reine par Salomon. Pendant son voyage de retour vers sa patrie, elle mit au monde un enfant nommé David, destiné à devenir le père fondateur des Salomonides. Devenu adulte, il se rendit auprès de son père, à Jérusalem. Usant de ruse, il emporta du temple l’arche de l’alliance et, la transportant en Ethiopie, il y transféra la légitimité même de la monarchie davidienne<sup>63</sup>. Peu après, en effet, le règne de Salomon se scindera en deux : la Judée et la Samarie.

**4.3.** En Europe le cycle narratif de l’“Histoire du bois de la croix” fait son apparition par écrit en France vers la fin du deuxième tiers du XII<sup>e</sup> siècle. Les premiers représentants en sont Pierre Comestor et Jean Beleth<sup>64</sup>. Le cycle renoue de toute façon avec des œuvres apocryphes et parabibliques des premiers siècles de l’époque chrétienne<sup>65</sup>, en faisant remonter le bois sacré à la graine que Seth avait semée sur la tombe de son père, Adam. La légende se termine par le retour triomphal de la croix à Jérusalem le 14 septembre 629, après 14 ans passés en Perse,

<sup>62</sup> Bezold toutefois a une opinion diamétralement opposée (1905 : xlii et lx) : il affirme que le récit égyptien dépend directement de la version éthiopienne.

<sup>63</sup> Cf. Bezold 1905 ; Cerulli 1968 : 36-42 ; Cerulli 1969 : 91.

<sup>64</sup> Cf. Petrus Comestor seu Manducator, *Historia scholastica. Liber III regum*, ch. 26, in *PL* 198, 1370 ; Joannes Belethus, *Rationale divinatorum officiorum*, ch. 151, *De exaltatione sanctae crucis*, *PL* 202, 152-153. Les critiques ont jusqu’ici considéré que l’association de la reine de Saba à la légende de la croix était le fruit de l’imagination créative de l’Occident Médiéval ; cf. Herr 1914 : 20.

<sup>65</sup> Cf. Rosso Ubigli 1989 (a) : 421, 423-424, *Apocalisse di Mosé*, et idem 1989 (b) : 462-463, *La vita di Adamo ed Eva*.

où elle avait été séquestrée par le roi sassanide Chosroès II Parviz<sup>66</sup>.

Dans cet arc très étendu d'événements, la rencontre de Salomon avec la reine de Saba est reprise, après une réélaboration et une adaptation tardives, comme un épisode indépendant. Mieux que tout autre écrivain, Iacopo da Varazze<sup>67</sup> l'a décrit au XIII<sup>e</sup> siècle dans la *Legenda Aurea*<sup>68</sup>.

Voici en résumé ce que l'on peut lire dans ce livre précieux :

Lorsque la reine de Saba arriva à Jérusalem, elle se hâta vers le palais de Salomon. Sur son chemin elle dut traverser un plan d'eau sur les bords duquel était posé en guise de passerelle un tronc de cèdre. Cette grosse poutre se trouvait à cet endroit car elle n'avait pas pu être employée autrement. L'arbre d'origine avait été abattu depuis peu par ordre du roi Salomon et pour autant que les menuisiers s'efforçassent de le scier à la juste mesure, il était toujours trop long ou trop court pour le but poursuivi. C'était l'arbre semé par Seth.

Arrivée devant ce bois indocile, la reine ressentit une impulsion qui la poussa à s'agenouiller et à l'adorer. Une voix intérieure lui révéla que le Sauveur du monde serait suspendu à ce tronc. Lorsque la reine annonça au roi cette prophétie, ce dernier veilla à faire disparaître le tronc dans un lieu totalement improbable ; il le fit enterrer dans le fond de ce bassin.

Peu avant la passion de Jésus, ce tronc fatidique fit surface de façon inattendue du fond du bassin qui entre-temps était devenu la piscine Probatique<sup>69</sup>. L'ayant vu flotter et considérant qu'il pourrait servir comme poteau d'une croix, des serviteurs du Grand Prêtre le sortirent de l'eau et le remirent à leur maître.

##### 5. La reine vue par Piero della Francesca

La représentation picturale la plus illustre de ce récit est sans doute le cycle de fresques que Piero della Francesca exécuta entre 1452 et 1459 dans l'église de Saint-François à Arezzo sur les parois de l'abside<sup>70</sup>. La

<sup>66</sup> La croix fut gardée de 614 à 628 par le clergé zoroastrien dans la ville sacrée de Shiz en Azerbaïdjan iranien ; cf. Ringbom 1958 : 387-392.

<sup>67</sup> Né entre 1228 et 1230, mort en 1298, le Bienheureux Iacopo da Varazze fut un dominicain génois qui dirigea l'ordre des Prêcheurs entre 1283 et 1285 et fut évêque de Gênes de 1292 jusqu'à sa mort.

<sup>68</sup> Ch. LXVIII, *De inventione sanctae crucis* ; voir la traduction italienne de Vitale Brovarone 1955, p. 380-381.

<sup>69</sup> Le nom de Probatique, attribué à la piscine par la tradition latine et occidentale de façon plus générale, naît d'une erreur de scansion de la lecture de *Jean* v, 2 : "*Est autem Hierosolymis, super Probatice, piscina, quae cognominatur Hebraice Bethsatha*". Ici "Probatique" ne se réfère pas à la piscine, mais à la porte du temple dite en grec *προβατική*, c'est-à-dire "des brebis", à proximité de laquelle se trouvait la piscine de Bethsatha ou Bethesda.

<sup>70</sup> En réalité, Piero della Francesca (circa 1420-1492), comme, avant lui, Agnolo Gaddi (1394) sur les parois de l'abside de Sainte-Croix à Florence et son élève et imitateur Cenni di Francesco de ser Cenni (1410) dans l'Oratoire de la Compagnie de la Croix de Jour attenante à l'église Saint-François à Volterra, a réuni et agencé en un seul cycle

reine de Saba y est représentée dans le registre médian, dans deux scènes, à l'intérieur du même cadre, sur la paroi de droite<sup>71</sup>.

Dans la moitié gauche, la reine apparaît agenouillée en adoration devant une grosse poutre mise en travers sur un torrent en pleine campagne. L'entourent, silencieuses et étonnées les dames de la cour, tandis qu'à l'arrière-plan les palefreniers attendent avec leurs chevaux. Dans la moitié droite est représentée enfin, dans les fastes du palais de Salomon, la rencontre des deux souverains.

Quant au détail du torrent sur lequel la poutre fait fonction de petit pont, aussi bien Piero della Francesca que ses prédécesseurs se sont éloignés de ce qui était dicté dans la *Legenda Aurea* de façon nette. Ici on affirme en effet de manière explicite que la poutre aurait été posée à travers un plan d'eau<sup>72</sup> à l'intérieur de la ville de Jérusalem et que, à ce même endroit<sup>73</sup>, dans le futur, aurait été installée la piscine miraculeuse.

Sur le même registre médian, mais sur la paroi du fond du chœur, à droite de l'étroite fenêtre gothique, apparaît la scène du "transport du bois sacré". Y sont peints trois ouvriers, qui déplacent avec peine la lourde pièce qu'ils viennent d'extraire de la piscine.

Il manque toutefois la représentation du tronc flottant<sup>74</sup>, ainsi que celle la reine au moment où elle traverse à gué le cours d'eau, puisqu'elle a refusé de poser les pieds sur la passerelle<sup>75</sup>.

---

les vicissitudes relatives à l'Invention et à l'Exaltation de la Sainte Croix. Le récit de ce dernier épisode se termine par la victoire de l'empereur byzantin Héraclius sur Chosroès II et le retour à Jérusalem de la Croix. Sur le succès du thème de la rencontre de Salomon avec la reine de Saba dans l'art figuratif du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle cf. Herr 1914.

<sup>71</sup> En automne 1999 la restauration des fresques de cette paroi n'était pas encore terminée.

<sup>72</sup> Iacopo da Varagine écrit "*super quendam lacum*" (cf. Maggioni 1998 : 460), que toutes les traductions du XIV<sup>e</sup> siècle rendent par "*in su 'n' aquicella*", c'est-à-dire *sur un ruisseau*. Ce dernier parfois est même appelé Siloé, de sorte que, à la dérobée, rentre dans le récit la piscine où eut lieu la guérison de l'aveugle de naissance (*Jean ix, 7,11*).

<sup>73</sup> "*Postea probatica piscina ibidem facta est*", cf. Maggioni 1998 : 460.

<sup>74</sup> La scène des ouvriers qui enlèvent le tronc de la piscine miraculeuse a été en revanche peinte par Agnolo Gaddi dans l'église de Sainte-Croix à Florence et par Cenni di Francesco Cenni à Saint-François à Volterra.

<sup>75</sup> La scène de la reine qui passe à gué le torrent à côté de la passerelle a été relevée dans une estampe en bois de Boec van den Houte, publiée en 1483 (Herr 1914 : 12, fig. 7), et dans une fresque du même siècle, dans l'église de Sainte-Barbara à Hora-Kuttana, autrefois Kuttenberg, en Bohême (*ibidem* : 16, fig. 10).

### 6. *Le tronc flottant*

Nous estimons que, dans l'élaboration latine de l'épisode de la reine de Saba, trois motifs distincts avaient convergé, tout en s'intégrant mutuellement : (a) un motif commun tant à la tradition judaïque qu'islamique ; (b) un thème tiré de la tradition byzantine et (c) un motif présent seulement dans la tradition judaïque.

Partagée par toutes les versions judaïques ainsi que par l'islamique, adoptée aussi par les versions chrétiennes, copte et latine, nous trouvons l'idée qu'un plan d'eau, qui doit être en tout état de cause traversé, s'interpose entre la reine et Salomon, désormais tellement proches qu'ils pouvaient se reconnaître. Il est vrai que dans les versions judaïques et celle islamique le plan d'eau est seulement illusoire, mais cela est, pour l'essentiel, sans pertinence.

L'idée de présenter la reine sabéenne comme une femme inspirée, ayant le don de la prophétie a été reprise de la tradition byzantine : comme la sibylle Sabbé, elle aurait prédit la passion et la mort de Jésus, "fils de David". Il est alors symptomatique que pour Jean Beleth la reine se serait appelée Saba, précisément comme dans le *Testament de Salomon*<sup>76</sup>.

Serait, en revanche, exclusivement chrétien, car absent des autres versions, le motif du "tronc flottant". Dans la légende copte, il est représenté par le bois paradisiaque et miraculeux précipité sur Jérusalem par l'oiseau *nūḥ* et qui flotte sur l'esplanade du temple à l'arrivée de la reine ; dans la légende latine il en est différemment pour ce bois de cèdre qui, à la veille de la Crucifixion, émerge soudain du fond de la Probatique, secouant les eaux dans un grondement d'ondes, d'écume et d'éclabousses. C'est ce qu'affirme Iacopo da Varazze ; au contraire Beleth affirme que la piscine *tempore passionis Christi desiccata fuit*, si bien que le bois de la croix serait apparu sur un fond sec<sup>77</sup>.

L'image suggestive du tronc, qui affleure soudain dans un plan d'eau, pourrait néanmoins avoir été évoquée par la XIX<sup>e</sup> énigme qu'un texte judaïque met dans la bouche de la reine de Saba<sup>78</sup>. Nous faisons allusion

<sup>76</sup> Cf. PL 202, 153 "regina Saba" ; McCown 1922 : 64\*, xxi, 1 : καὶ Σάβα ἡ βασίλισσα Νότου.

<sup>77</sup> Cf. Vitale Brovarone 1995 : 381.

<sup>78</sup> L'énigme XIX de la reine de Saba est la dernière d'une série d'énigmes enregistrées dans le Midraš ha-hēfēs, une œuvre yéménite qui semble refléter des sources rabbiniques très anciennes. Le contexte de l'énigme suggère que la première rencontre de la reine de Saba avec Salomon et le vif échange de questions et de réponses entre les deux souverains ont eu lieu sur le bord d'un bassin près du palais ou attenant au palais.

ici au tronc qui est jeté dans un bassin, y plonge et en émerge, en dépassant vers l'extérieur par une extrémité :

XIX. « La reine ordonna alors qu'on lui amenât un tronc de cèdre scié ; et elle demanda à Salomon de lui indiquer l'extrémité des racines et l'extrémité des branches. Il lui dit de le faire jeter dans l'eau et voici qu'une extrémité s'enfonça tandis que l'autre flottait. La partie enfoncée correspondait aux racines ; celle qui flottait, aux branches »<sup>79</sup>.

La XIX<sup>e</sup> énigme pourrait avoir déclenché la fantaisie d'un chrétien d'Égypte de l'antiquité tardive ou du moyen âge, lui donnant l'idée d'enrichir par un épisode supplémentaire la trame captivante de la légende du bois de la croix. Comment ce motif est arrivé jusqu'à l'Occident latin reste un mystère.

Dans un certain sens, la reine de Saba est devenue dans la version latine devancière d'une autre reine célèbre, Sainte Hélène. Tout comme la mère de Constantin le Grand aurait retrouvé le bois de la croix quelques siècles après le sacrifice du Christ, la reine sabéenne l'aurait découvert mille ans avant. De cette manière se serait comblée, du moins en partie, l'énorme lacune temporelle qui va de la mort d'Adam, sur le tombeau duquel pointa la pousse de l'arbre sacré, jusqu'à la crucifixion du Christ, levier de l'histoire du salut. L'*invention* de la croix, sa récupération des mains des Perses et sa restitution au Saint Sépulcre représentent ainsi les chapitres conclusifs d'un récit au large souffle.

### 7. La grotte de Salomon et le démon-huppe

7.1. Nous apprenons de l'Évangile de saint Jean (v. 1-18), dans l'épisode du paralytique guéri de façon miraculeuse par Jésus, qu'à Jérusalem, à proximité de la porte du temple, dite "Porte du Troupeau", il existait une piscine à cinq portiques<sup>80</sup>. En effet, depuis 1914, les fouilles archéologiques ont mis en évidence un réservoir immense enterré, formé de deux bassins qu'un barrage en maçonnerie sépare de l'orient vers l'occident<sup>81</sup>. Quant au nom de la piscine, les manuscrits grecs sont incer-

<sup>79</sup> Cf. Schechter 1890 : 355-356.

<sup>80</sup> *Jean* v, 2-3 : « (2) Il y a à Jérusalem, près de la porte des Brebis, une piscine, appelée en hébreu Betzaeta, avec cinq portiques, (3) sous lesquels gisait un grand nombre d'infirmes, aveugles, boiteux et paralytiques ».

<sup>81</sup> Les deux bassins, creusés dans la pierre, ont une forme de quadrilatère trapézoïdal et couvrent du nord au sud une surface de 4650 m<sup>2</sup> (93 × 35/65 m), supérieure à celle de 4 piscines olympiques (50 × 21). On peut en voir le plan dans Alliaia 1988 : 31 et Cohn 1987 : carte C2. La digue qui sépare les bassins est d'une longueur approxi-



tains puisqu'ils transcrivent de manière différente un seul mot judéo-araméen. Elle était probablement appelée la piscine de Beša'tā "casure, fente" ou de Bēt Hēsda (*Bethesda*) "maison de la miséricorde".

Dans le premier cas, le nom aurait fait référence à la côte rocheuse qui délimitait la piscine à l'est, où s'ouvraient des grottes naturelles<sup>82</sup>. Dans le deuxième cas, le nom aurait en revanche fait allusion à une sorte de sanctuaire thérapeutique qui s'adossait à la grotte naturelle la plus importante<sup>83</sup> et à laquelle on accédait à travers la digue<sup>84</sup>. Il comportait une citerne centrale entourée de bassins avec des marches<sup>85</sup>. Cet édifice qui semble avoir été un établissement public pour des pratiques hydro-thérapeutiques atteste quatre phases d'utilisation : une phase judaïque ; une première phase judéo-chrétienne ; une phase païenne liée à un *Asclépieion* ou à un *Sérapéum* ; et enfin une deuxième phase judéo-chrétienne (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles).

En effet, l'Évangile d'après Saint Jean nous informe du fait que, du temps de Jésus, sous les portiques de cet édifice<sup>86</sup>, s'entassaient des infirmes de tous genres en attente de guérir, guérison obtenue grâce à des rites d'immersion particuliers. On considérait en effet qu'à certains moments un ange du Seigneur descendait dans la citerne en agitant l'eau : le premier infirme à s'y immerger alors, guérissait de sa maladie quelle qu'elle fût<sup>87</sup>.

---

mative de 40 m et d'une largeur de 6,5 m. D'une profondeur supérieure à 8 m, cette piscine recueillait l'eau destinée au temple. Il semble qu'elle ait été construite par le Grand Prêtre Simon II le Juste, fils d'Onia II (220-195 av. J.-C.), selon l'*Ecclésiastique* 50,3. Il se peut toutefois que le roi Ézéchias (716-687 av. J.-C.) ait creusé dans la même aire la piscine dite "piscine supérieure", 2 *Rois* xx, 20 ; *Isaïe* vii, 3 ; xxxvi, 2. En ce qui concerne les cinq portiques, nous n'en avons aucune trace, si ce n'est quelques soubassements de colonnes dans l'aire à l'est de la piscine ; cf. Del Verme 1976 : 111-112.

<sup>82</sup> Joseph Flavius (*Guerre Juive* ii, 328, 350 ; v, 148, 151, 246 : Βεζεθά) nous rapporte que toute la colline et le bourg attenant portaient le même nom ; cf. Cohn 1987 : 32, 125.

<sup>83</sup> Cf. Del Verme 1976 : 112-113.

<sup>84</sup> Cf. Cohn 1987 : 30-32, 125.

<sup>85</sup> Cf. Testa 1984 : 2.

<sup>86</sup> D'après un témoignage d'Eusèbe de Césarée, en 330 après J.-C., les portiques de Bethesda n'existaient plus ; cf. Del Verme 1976 : 115. Le pèlerin de Bordeaux soutient toutefois les avoir encore vus en 333-334 ; Voir *infra* note 88.

<sup>87</sup> *Jean* v, 4 : « un ange en effet à certains moments, descendait dans la piscine et en remuait l'eau ; le premier à y entrer après ce remuement de l'eau, guérissait de toute maladie dont il aurait été affecté ». Ce verset, qui rapporte une rumeur populaire, confirmée par le verset 7, a été transmis par quelques codes secondaires de l'Évangile d'après Saint Jean ; cf. Del Verme 1976.

D'autre part le pèlerin anonyme de Bordeaux, qui visita Jérusalem en 333-334 ap. J.-C. raconte que l'eau de cette installation publique était rougeâtre et qu'à cet endroit se trouvait aussi la grotte où Salomon tourmentait les démons<sup>88</sup>. Ce fut donc dans l'une des grottes naturelles de Bethesda que la tradition populaire avait situé l'événement de la soumission des puissances obscures auxquelles Salomon avait confié la construction du temple. Le *Testament de Salomon* s'étend sur la capture et l'asservissement de ces démons.

Avec l'Edit de Milan (313) et la construction de l'ensemble grandiose du Saint Sépulcre<sup>89</sup> par Constantin (m. 337), Jérusalem devint le centre spirituel officiel d'une Église œcuménique qui était désormais constituée en grande partie par des fidèles issus des Gentils. Par conséquent l'espace réservé aux pratiques thérapeutiques des judéo-chrétiens, pratiques considérées avec suspicion et condescendance par la hiérarchie de l'Église de ce temps<sup>90</sup>, fut progressivement réduit jusqu'à ce que la "crypte" salomonique fût complètement fermée et les objets qui y étaient vénérés, et en premier lieu l'"anneau de Salomon", fussent transférés à la Basilique du Calvaire. La pèlerine Aethérie, qui visita Jérusalem vers l'an 383, nous rapporte que l'anneau magique y était encore exposé pour le baiser des foules chaque vendredi saint<sup>91</sup>. Au V<sup>e</sup> siècle sur l'aire des bains guérisseurs fut construite l'église du Paralytique<sup>92</sup>.

À côté de la piscine de Bethesda il y eut donc pendant longtemps, sûrement depuis l'époque des Maccabées<sup>93</sup> et jusqu'à la moitié du IV<sup>e</sup>

<sup>88</sup> Geyer 1898 : 21 : « *Interius vero civitati sunt piscinae gemellares, quinque porticos habentes, quae appellantur Betsaida. Ibi aegri multorum annorum sanabantur. Aqua(m) autem habent ae piscinae in modum coccini turbatam. Est ibi et crepta, ubi Solomon daemones torquebat* ». L'eau rougeâtre à laquelle il est fait allusion fait penser que dans la grotte jaillissait anciennement une eau minérale ferrugineuse.

<sup>89</sup> Cf. Corbo 1981. L'ensemble d'édifices dû à Constantin était composé, d'est en ouest, d'un atrium, d'une basilique à cinq nefs dite Martyrion, d'une cour pavée à trois portiques et d'une église ronde dite Anástasis, avec un tambour portant une coupole conique, au centre de laquelle se dressait l'édicule du Saint Sépulcre. Un tel ensemble couvrait toute l'aire du périmètre sacré du Capitolium de Aelia Capitolina (135 après J.-C.).

<sup>90</sup> Cf. Testa 1984 : 16.

<sup>91</sup> Cf. Bagatti 1971 : 341-342 ; Testa 1984 : 17, note 63. La vénération de l'anneau de Salomon le vendredi saint était une façon d'affirmer que Christ avec sa mort avait vaincu les forces du mal ; cf. Manns 1996 : 161.

<sup>92</sup> Cf. Testa 1984 : 17-20. L'église de la Naissance de Marie était située au-dessus de la crypte de l'actuelle église de Sainte Anne, construite par les Croisés.

<sup>93</sup> À en juger par les monnaies et la céramique trouvées dans les fouilles ; cf. Testa 1984 : 2. La "crypte" salomonique pourrait néanmoins avoir hébergé un culte populaire avant même le creusement de la grande piscine au début du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

siècle ap. J.-C. et plus, le siège d'un culte thérapeutique lié à la figure de Salomon et à son pouvoir sur les démons qui infligent les maladies. En sont témoins de nombreuses amulettes de l'époque romaine, dédiées à Salomon, qui ont été retrouvées à Jérusalem ainsi que dans différentes localités en Palestine<sup>94</sup>. La relation entre le culte de Salomon et les guérisons dont parle *Jean* v, 2-4, 7, paraît évidente.

Cela dit, il n'est pas étonnant de retrouver dans toutes les versions judaïques, islamiques et chrétiennes de la légende de la reine de Saba le motif de l'étendue d'eau, réelle ou présumée, que la reine avait eu à traverser pour rencontrer le roi. Selon le *Targûm Shenî* il s'agissait de la surface humide et brillante de la salle des thermes de Salomon ; d'après le Coran, c'était le dallage en cristal du palais royal ; d'après le récit copte en langue arabe c'était encore l'esplanade du temple inondée à dessein par Salomon ; selon la *Legenda Aurea*, enfin, c'était le plan d'eau (*lacus*) traversé par le petit pont où avait été aménagée la piscine miraculeuse (*postea probatica piscina ibidem facta est*) de laquelle émergerait le bois de la croix. Il nous semble qu'à l'origine de toutes ces représentations il y a le souvenir flou du sanctuaire balnéaire et rocheux de la "Maison de la Miséricorde" avec ses cinq portiques et avec la piscine qui est en face, traversée par un barrage. C'est ici, en effet, que la victoire de Salomon sur Onokolis "aux pattes d'âne" était célébrée. Qu'une femme exceptionnelle comme la reine de Saba ait pu être confondue avec cet être féminin funeste était cependant dans la nature des choses.

**7.2.** Venons-en maintenant à la huppe dont parlent les versions judaïque et islamique de la légende. Il s'agit d'un être mystérieux, capable de survoler d'un coup d'aile toute l'Arabie jusqu'aux confins du royaume de Saba tout en observant attentivement les choses<sup>95</sup>. Nous estimons que dans le cas de la huppe aussi, pour en comprendre la signification<sup>96</sup>, il est nécessaire de se référer au *Testament de Salomon*. Cet oiseau pourrait en effet être une métamorphose du démon d'un vent d'Arabie dont le texte judéo-chrétien fait la narration.

On y raconte que Salomon apaisa, pour le compte d'un roi d'Arabie, un vent impétueux qui ruinait le pays. Le roi de Juda et d'Israël fit

<sup>94</sup> Cf. Bagatti 1971 : 331 ; Nordio 1976.

<sup>95</sup> Cf. *Coran* xxvii, 22 : « ... J'embrasse ... ce que tu n'embrasses point, (*ô Salomon !*), et je t'apporte, sur les Sabâ', une nouvelle sûre ».

<sup>96</sup> Une interprétation de type ésotérique-cabalistique de la péricope coranique relative à la huppe a été proposée par Schedl (1981), qui y a vu des relations possibles avec le mythe iranien du roi Yima et l'oiseau Vārgan.

capturer le démon qui le maîtrisait si bien que ce dernier fut enfermé et “scellé” dans une outre en peau. Lorsqu’on le lui apporta à dos de chameau, le roi le libéra et lui enjoignit de transporter dans le temple une énorme pierre angulaire, qui ne pouvait être déplacée<sup>97</sup>.

Le texte grec du *Testament de Salomon* nomme ce démon des vents *Ephippas*<sup>98</sup>, un nom propre encore connu sous la forme d’*Éphippas* “Ephippe”, qui signifie “chevalier”. Nous avons toutefois l’impression que *Ephippas* est une ancienne adaptation de *Épopos*, nom qui signifie en grec “huppe”<sup>99</sup>. Ou encore, en admettant que le nom *Ephippas* soit le nom originel, il pourrait avoir été pris pour *Épopos*, qui n’était pas un mot inconnu dans le milieu araméophone<sup>100</sup>. Que Salomon ait exercé des pouvoirs sur tel vent particulièrement violent est par ailleurs chose confirmée dans trois passages du Coran<sup>101</sup>.

Nous estimons donc que la tradition orale a transformé un vent impétueux d’Arabie, appelé *Épops* ou *Épopos*, et son démon, en la huppe messagère dont parlent les textes rédigés tant en hébreu, qu’en judéo-araméen ou en arabe.

Lorsque Salomon demanda à *Ephippas* quel était l’ange ayant le pouvoir de lui tenir tête, ce dernier répondit : « Celui qui sera enfanté par une vierge et qui sera crucifié . . . »<sup>102</sup>. Encore une prophétie donc, pareille aux prophéties de la reine de Saba et de la sibylle Sabbé, l’un des nombreux motifs hétérogènes qui s’entrelacent et s’entrecroisent, tout en impliquant Salomon dans l’histoire du bois sacré de la croix.

À la fonction de la huppe en tant que messagère de Salomon fait allusion en tout cas l’*Apocalypse syriaque de Baruc* (lxxvii, 25), une œuvre apocryphe qui remonte approximativement à l’an 100 ap. J.-C.<sup>103</sup>.

<sup>97</sup> Cf. Duling 1983 : 983-985, ch. xxii-xxiv.

<sup>98</sup> Cf. McCown 1922, p. 26\*, vi, 5 ; p. 68\*, xxii, 19 ; p. 70\*, xxiv, 1 : variantes Ἐφίππας, Ἐφιππάς, Ἐφιππᾶς, Ἐφιππας, Ἐφιππος Ἐφίππας.

<sup>99</sup> En grec ἔποπος, génitif de ἔπος “huppe”.

<sup>100</sup> Cf. Le syriaque PWPWS “huppe” <ἔποπος (Brockelman 1928 : 42b) et le néoaraméen nordoriental ḥāpūpkā “huppe”, avec la désinence diminutive d’origine kurde -kā (Maclean 1901 : 78b).

<sup>101</sup> Coran xxi, 81 : « À Salomon, (Nous avons soumis) le vent soufflant en tempête, sur son ordre, vers la Terre bénie par Nous. De toute chose Nous avons été informé » ; xxxiv, (11/12) : « À Salomon (Nous soumîmes) le vent. Celui du matin soufflait un mois et celui du soir soufflait un mois . . . » ; xxxviii, (35-36) « Nous lui soumîmes donc le vent qui soufflait sur son ordre, doucement là où il voulait » (BLACHÈRE : 354 ; 456 ; 485)

<sup>102</sup> Cf. Duling 1983 : 284, ch. xxii, 20.

<sup>103</sup> Cf. Bettiolo 1989 : 226 : « Salomon aussi, dans le temps de son règne, s’il voulait envoyer (des lettres) où que ce fut ou demander quelque chose, il donnait ses ordres à un oiseau et celui-ci lui obéissait exactement ». Cela a été relevé pour la première fois par Schedl (1981 : 324).

8. *Avant et après Constantin*

Le nom *Nikaulis* (< *Onokolis*), que Josèphe Flavius attribue à la reine de Saba et l'allusion dans l'*Apocalypse syriaque de Baruc* au rôle de héraut et de courrier que la huppe aurait tenu pour le compte de Salomon, nous amènent à penser qu'au I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. la légende de la reine de Saba était foncièrement semblable à celle relatée dans le *Targûm Shenî* d'Esther.

Même les différences que l'on constate entre les deux grands filons narratifs de cette légende, le judaïque et l'islamique d'une part, et le chrétien de l'autre, semblent remonter aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

Les versions judaïque et islamique, par leur conformité à l'idéologie et au contenu du *Testament de Salomon* (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.), reflètent d'après nous le climat culturel et doctrinal qui dominait à Jérusalem avant l'Édit de Milan (313), à une période où dans la Ville Sainte prévalait le courant judéo-chrétien.

Au contraire, les versions chrétiennes, aussi bien la copte que la latine, qui ont trouvé avec la *Legenda Aurea* leur expression la plus accomplie seulement au XIII<sup>e</sup> siècle, semblent reproduire la nouvelle orientation spirituelle et institutionnelle de l'Église de Jérusalem qui a inspiré des initiatives mémorables telles que la construction du Saint Sépulcre par Constantin et "l'invention" de la croix par Hélène, sa mère. Dans ce nouveau contexte culturel nous pouvons aisément expliquer l'insertion de la légende de la reine de Saba, en tant que récit prophétique, dans le cadre plus large de "l'Histoire du bois de la croix". Voici pourquoi dans les cycles picturaux médiévaux la reine sabéenne apparaît à proximité de Constantin et d'Hélène.

Mais, en dépit des remaniements introduits par les chrétiens gentils d'obédience impériale, l'élément sémitique local, judaïque ou judéo-chrétien, a continué, imperturbablement, à fabuler sur le complot que les démons auraient organisé contre une reine velue, dans le cadre de cette cour de Salomon, mixte et brillante. Les échos de cette fable ont été recueillis et propagés plus loin par les pages sacrées du Livre de l'Islam. Les archéologues ont découvert que Hārūn al-Rašīd, émule de Salomon, avait fait construire un palais aux dallages en verre<sup>104</sup>. Aurait-il attendu le retour de la Reine ?

<sup>104</sup> Cf. Grabar 1965 : 848, note 2. Il s'agit du palais abbaside d'al-Raqqa, sur le moyen Euphrate syrien (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles). Nous remercions Alessandro Vitale Brovarone pour cette information.



## BIBLIOGRAPHIE

AION = *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*.

CIS = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, pars secunda, inscriptiones aramaicas continens, tomus III, fasc. I (Paris 1926); tabulae (Paris 1951).

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Pragae-Vindobonae — Lipsiae.

PG = J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*.

PL = J.-P. Migne, *Patrologia Latina*.

Alliata 1988 = Alliata, E., *Topografia cristiana della Palestina. I. Gerusalemme e i dintorni*, Gerusalemme 1988. (Studium Biblicum Franciscanum. Dispense 7).

Bagatti 1971 = Bagatti, B., "Altre medaglie di Salomone cavaliere e la loro origine", *Rivista di Archeologia Cristiana*, 47 (1971), p. 331-342.

Bausani 1955 = Bausani, A., *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento di* — Firenze 1955.

Bettolo 1989 = Bettolo P. (éditeur), "Apocalisse siriana di Baruc", in P. Sacchi, *Apocriefi dell'Antico Testamento*, vol. II, Torino 1989 : Utet, p. 147-233.

Bezold 1905 = Bezold C., *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige*, München 1905 (Abhandlungen der philos.-philol. Kl. der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften XXIII, 1).

Brockelmann 1928 = Brockelmann, K., *Lexicon Syriacum*, Halle 1928.

Canova 1987-88 = Canova, G., "La leggenda della regina di Saba con una nota sul ms. ar. 270 dell'Ambrosiana", *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6 (1987-1988), p. 105-119 (Atti del XIII Congresso dell'Union Européenne des Arabisants et des Islamisants, Venezia 29 settembre-4 ottobre 1986).

Cerulli 1968 = Cerulli, E., *La letteratura etiopica*<sup>3</sup>, Firenze/Milano 1968 : Sansoni/Accademia.

— 1969 = Cerulli, E., "La regina di Sicilia e la regina di Saba in una tradizione dell'Egitto medievale", *Athenaeum*, 47 (1969), p. 84-92.

Cohn 1987 = Cohn, E.W., *New ideas about Jerusalem's topography*, Jerusalem 1987 : Franciscan Printing Press.

Corbo 1981 = Corbo, V.C., *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme*, Parte I : Testo ; Parte II : Tavole ; Parte III : Foto, Jerusalem 1981 : Studium Biblicum Franciscanum.

D'Alverny 1965 = D'Alverny, Marie Thérèse, "La connaissance de l'Islam en Occident du IX<sup>e</sup> au milieu du XII<sup>e</sup> siècle", *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo*. 2-8 aprile 1964. Tomo secondo, Spoleto 1965, p. 577-602.

Del Verme 1976 = Del Verme, M., "La piscina probatica : Gv. 5, 1-9. Un problema di critica testuale e di esegesi di fronte ai risultati degli ultimi scavi", *Bibbia e Oriente*, 18 (1976), p. 109-119.

Delatte 1927 = Delatte, A., *Anecdota Atheniensia. Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Tome I, Liège-Paris 1927.

Duling 1983 = Duling, D.C., *Testament of Solomon*, in Charlesworth, J.H. (éditeur), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*, London 1983 [Vol. II, London 1985], p. 935-987, texte traduit p. 960-987.

Etienne 1954 = Etienne, *Thesaurus Graecae Linguae*, Vol. VI, Graz 1954.

Geyer 1898 = Geyer, P. (éditeur), "Itinerarium Burdigalense", *CSEL*, XXXIX (1898), p. 1-33.

Ginzberg 1968 = Ginzberg, L., *The Legends of the Jews*, IV, Philadelphia 1968.

Grabar 1965 = Grabar, O. & A., "L'essor des arts inspirés par les cours princières à la fin du premier millénaire : princes musulmans et princes chrétiens", *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo*. 2-8 aprile 1964. Tome deuxième, Spoleto 1965, p. 845-892.

Graf 1882-83 = Graf, A., "Un testo provenzale della leggenda della croce", *Giornale di Filologia Romanza*, 4, 1-2 (1882-1883), p. 99-104.

- Grossfeld 1991 = Grossfeld, B. (éditeur), *The Targum Sheni of Esther*, in *The Two Targums of Esther, translated, with Apparatus and Notes*, Edinburgh 1991 (The Aramaic Bible volume 18), p. 95-201.
- Grünbaum 1893 = Grünbaum, M., *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893.
- Herr 1914 = Herr, J.L., "La Reine de Saba et le bois de la croix", *Revue Archéologique*, 23 (1914), p. 1-31.
- Hertz, 1883 = Hertz, W., "Die Rätsel der Königin von Saba", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 27 (1883), p. 1-33.
- Lassner 1993 = Lassner, J., *Demonizing the Queen of Sheba: boundaries of gender and culture in postbiblical Judaism and medieval Islam*, Chicago 1993 : University of Chicago Press.
- Maclean 1901 = Maclean, A.J., *Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac*, Oxford 1901.
- Maggioni 1998 = Maggioni, G.P. (éditeur), *Iacopo da Varazze, Legenda Aurea*. Edizione critica, Tavernuzze, Firenze 1998 : Edizioni del Galluzzo.
- Manns 1996 = Manns, F., *L'Israël de Dieu. Essais sur le Christianisme primitif*, Jérusalem 1996 (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 42).
- McCown 1922 = McCown, Ch. Ch., *The Testament of Solomon*, Leipzig 1922.
- Meyer 1882 = Meyer, W., "Die Geschichte des Kreuzholzes von Christus", *Abhandlungen der philos.-philol. Cl. der könig. bayerischen Akademie der Wissenschaften*, XVI. Band, München 1882, p. 103-166.
- Mussafia 1869 = Mussafia, A., "Sulla leggenda del legno della Croce", *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien. Phil.-hist. Cl.*, LXIII. Band, II. Hefte, 1869, p. 165-216.
- Nestle 1904 = Nestle, E., "Zur Königin von Saba als Sybille", *Byzantinische Zeitschrift*, 13 (1904), p. 492-493.
- Niese 1955 = Niese, B., *Flavii Iosephi Opera. Antiquitatum Iudaicarum libri vi-x*, Vol. II, Berolini 1955.
- Nordio 1976 = Nordio, M., "Il sole e il nimbo in alcuni amuleti palestinesi di età romana", *AtON*, 36 (1976), p. 133-141.
- 1980 = Nordio, M., "Elementi biblici e post-biblici nell'iconografia timuride", *Atti del III Convegno Internazionale sull'Arte e sulla Civiltà Islamica. "Problemi dell'età timuride" (Venezia 22-25 Ottobre 1979)*, Venezia 1980 : Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia, p. 75-90 + 4 planches.
- Pauly 1972 = Pauly, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 2. Reihe, 19. Halbband, München 1972.
- Pauly-Wissowa 1920 = Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertums-wissenschaft*, 2. Reihe, 2. Halbband, Stuttgart 1920.
- Philby 1981 = Philby, H.St.J., *The Queen of Sheba*, London 1981.
- Ribezzo 1930 = Ribezzo, F., "Di un ibrido italiota in Petronio : lat. (*oclopeta*, nap. *lippoca* "upupa, gallo selvatico", *Rivista Indo-greco-italica*, 14 (1930), p. 106-108.
- Ringbom 1958 = Ringbom, L.-I., *Paradisus Terrestris. Myt, bild och verklighet*, Helsinki 1958 ("Acta Societatis Scientiarum Fennicae", Nova Series C., I, No. 1).
- Rosso Ubigli 1989(a) = Rosso Ubigli, Liliana (éditeur), *Apocalisse di Mosè*, in Paolo Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Vol. II, Torino 1989 : Utet, p. 417-446.
- 1989(b) = Rosso Ubigli, L. (éditeur), *La vita di Adamo ed Eva*, in Paolo Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Vol. II, Torino 1989, p. 447-471.
- Saccone 1986 = Saccone, C. (éditeur), *Farid ad-Dîn'Attâr, Il verbo degli uccelli*, Milano 1986 : SE Studio Editoriale.
- Schechter 1890 = Schechter, S., "The Riddles of Solomon in Rabbinic Literature", *Folk-Lore*, 1 (1890), p. 349-358.
- Schedl 1981 = Schedl, C., "Sulaiman und die Königin von Saba. Logotechnische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu Sure 27, 17-44", in Roswitha G. Stiegner (éditeur), *Al-Hudhud. Festschrift Maria Höfner zum 80. Geburtstag*, Graz 1981, p. 305-324.

- Schürer 1997 = Schürer, E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. — 135 d.C.)*, Édition dirigée et revue par G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, Édition italienne par C. Gianotto, Vol. III, Tome I, Brescia 1997 : Paideia.
- Stark 1971 = Stark, J.K., *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford 1971.
- Stiegner 1979 = Stiegner, R.G., *Die Königin von Saba'in ihren Namen. Beiträge zur vergleichenden semitischen Sagenkunde und zur Erforschung des Entwicklungsganges der Sage*, Dissertationen der Universität Graz 44, Graz 1979.
- Testa 1984 = Testa, E., *Maria Terra Vergine. Vol. II. Il culto mariano palestinese (sec. I-IX)*, Jerusalem. 1984 : Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, n. 31.
- Trumpf 1966 = Trumpf, J., "Alexander und die Königin von Saba", *Athenaeum*, 44 (1966), p. 307-308.
- Venzlaff 1994 = Venzlaff Helga, *Al-Hudhud : eine Untersuchung zur kulturgeschichtlichen Bedeutung des Wiedehopfs im Islam*, Frankfurt am Main — New York 1994 : P. Lang.
- Vitale Brovarone 1995 = Vitale Brovarone, A. et L. (éditeurs), *Iacopo da Varazze, Legenda Aurea*, Torino 1995 : Giulio Einaudi.
- Pour la traduction française :  
*Le Coran (al-Qur'ân)*, traduit de l'arabe par Régis Blachère, Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose, 1966.